

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

Eduardo Rotstein

TÉCNICA E INCONSCIENTE
a ambiguidade da técnica a partir da Psicanálise

Rio de Janeiro

2014

Eduardo Rotstein

TÉCNICA E INCONSCIENTE
a ambiguidade da técnica a partir da Psicanálise

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Perelson

Rio de Janeiro

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Rotstein, Eduardo

Técnica e inconsciente: a ambiguidade da técnica a partir da Psicanálise/ Eduardo Rotstein – 2014.

165 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – 2014.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Perelson

1. técnica 2. inconsciente 3. Psicanálise 4. ontologia 5. Filosofia da Técnica 6. técnica analítica - Teses. I. Perelson, Simone (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. Técnica e inconsciente: a ambiguidade da técnica a partir da Psicanálise.

Eduardo Rotstein

TÉCNICA E INCONSCIENTE
a ambiguidade da técnica a partir da Psicanálise

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Perelson

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada em:

Presidente, Prof.^a Dr.^a Simone Perelson (UFRJ)

Prof. Dr. Joel Birman (UFRJ)

Prof. Dr. Cláudio Oliveira (UFF)

Prof. Dr. Fernando Ribeiro (UFF)

Prof. Dr. Paulo Vidal (UFF)

Rio de Janeiro

2014

Para Nina,
Vênus benigna

AGRADECIMENTOS

À professora Simone Perelson, pela orientação valiosa e o apoio à pesquisa de doutorado no Programa em Teoria Psicanalítica da UFRJ.

Ao professor Hans-Martin Schönherr-Mann, pelo acolhimento durante a estadia acadêmica na Universidade Ludwig-Maximilian de Munique e as indicações no campo da Filosofia da Técnica.

Aos professores Joel Birman e Cláudio Oliveira, cujos apontamentos no exame de qualificação foram decisivos para as investigações históricas do primeiro capítulo.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa no Brasil e na Alemanha.

Ao DAAD, pelo custeio do curso de língua e da moradia no exterior antes da estadia acadêmica.

A Jenifer Bello, indispensável interlocutora.

A Júlia Leal, pelas transcrições no início da caminhada.

Ao professor Fernando Ribeiro, pelo incentivo na reta final.

A colegas bolsistas em Munique, em especial, a Hugo Tiburtino, pela ajuda com as traduções da *Ética a Nicômaco*.

A Flávio de Britto e Guilherme Celestino, bruxos conselheiros.

Aos pais, além de tais, revisores.

“Es irrt der Mensch, solang er strebt.”
Johann Wolfgang Goethe, *Faust I*

“Eu quero a estrela da manhã.”
Manuel Bandeira, *Estrela da manhã*

RESUMO

ROTSSTEIN, Eduardo. **Técnica e inconsciente**: a ambiguidade da técnica a partir da Psicanálise. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Este trabalho pretende esclarecer a ambiguidade da técnica a partir da suposição psicanalítica do inconsciente. Sua principal hipótese diz que a oscilação no interior da técnica entre dominância e sujeição, previsão e imprevisibilidade, familiaridade e estranhamento remonta a uma cisão inerente ao homem. A ambiguidade da técnica, identificada na Antiguidade e evidenciada a partir da expansão das máquinas na Europa ocidental, foi compensada pela Filosofia da Técnica entre meados do século XIX e meados do século XX com a representação antropológico-instrumental de técnica, cujos pressupostos endossam a imagem do homem como senhor de si e da natureza. A mesma ambiguidade é posta em segundo plano, por sua vez, na perspectiva ontológica de Martin Heidegger, que enxerga a essência da técnica num modo de compreensão do real destinado ao homem pelo ser e, com isso, a desvincula de motivações como previsão e domínio. Nessa perspectiva, o problema central da técnica na Modernidade reside no esquecimento da relação primordial com o ser antes que nos imprevistos ameaçadores do próprio fazer técnico. Em diálogo com ambas correntes filosóficas e com a tradição antiga, este trabalho mostra como, a partir de Sigmund Freud, é possível esclarecer a ambiguidade da técnica sem compensá-la com os pressupostos da representação antropológico-instrumental, nem subestimá-la através de pressupostos que retiram a técnica do âmbito humano. A teoria freudiana sobre a psicogênese e a cultura contribui para tal esclarecimento, ao indicar um conflito de tendências psíquicas inconscientes na origem da técnica, no qual transparece a interdependência entre controle e descontrole. Essa interdependência é atestada, ademais, na própria técnica inventada por Freud. Nos fenômenos compulsivos evocados em seu curso, a técnica analítica pode exibir o caráter ambíguo de toda técnica em seu vínculo com o inconsciente.

Palavras-chave: técnica, inconsciente, Psicanálise, ontologia, Filosofia da Técnica, técnica analítica

ABSTRACT

ROTSSTEIN, Eduardo. **Técnica e inconsciente**: a ambiguidade da técnica a partir da Psicanálise. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This work intends to elucidate the ambiguity of technology on the basis of the psychoanalytic supposition of the unconscious. Its main hypothesis says that the oscillation inherent in technology between dominion and subjection, prevision and unpredictability, familiarity and alienation derives from a division within the human. The ambiguity of technology, identified in antiquity and evidenced since the expansion of machine technology in occidental Europe, was compensated by the philosophy of technology between the mid 19th and mid 20th century through the anthropologic-instrumental representation of technology, whose presuppositions endorse an image of the human as master over himself and over nature. The same ambiguity is sidelined, on the other hand, in the ontological reading of Martin Heidegger, who perceives the essence of technology as a mode of understanding the real, destined to man by Being, and thereby dissociates it from motivations such as prevision and dominion. From this perspective the central problem of technology in modernity resides within the forgetting of the primordial relation with Being, rather than within the menacing unpredictabilities of technical creation itself. In dialogue with both philosophical currents and the tradition of antiquity this work shows, how, based on Sigmund Freud, it is possible to elucidate the ambiguity of technology as such, without compensating it through presuppositions of the anthropologic-instrumental representation, nor underestimating it through presuppositions that withdraw technology from the human realm. The Freudian theory on psychogenesis and culture contributes to this elucidation, by indicating a conflict of unconscious psychic tendencies at the origin of technology, wherein the interdependency between control and lack of control transpires. This interdependency is attested further in the very technique invented by Freud. Through the compulsive phenomena evoked in its course, the analytic technique is able to reveal the ambiguous character of all technology in its link with the unconscious.

Keywords: technology, unconscious, psychoanalysis, ontology, philosophy of technology, analytic technique

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 1 |
| 1 A QUESTÃO E O PROBLEMA DA TÉCNICA NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL | 7 |
| 1.1 A questão da técnica e a máquina | 8 |
| 1.1.1 A máquina como projeção orgânica | 8 |
| 1.1.2 O problemático da técnica maquinica | 10 |
| 1.1.3 O conceito corrente de técnica | 14 |
| 1.2 Técnica na Antiguidade | 19 |
| 1.2.1 Querela em torno da <i>téchne</i> | 19 |
| 1.2.2 <i>Téchne</i> em Platão: conhecimento e construção | 21 |
| 1.2.3 <i>Téchne</i> em Aristóteles: contingência e desejo | 25 |
| 1.2.4 A outra face de Prometeu: o Porta-fogo | 30 |
| 1.2.5 A queda de Lúcifer: o Porta-luz | 36 |
| 1.3 Técnica na atualidade | 39 |
| 1.3.1 <i>Risk management</i> | 39 |
| 1.3.2 Tecnocracia | 40 |
| 1.3.3 A insuficiência da representação instrumental | 42 |
| 1.3.4 Orientações para o questionamento da técnica | 43 |
| 2 A TECNOGÊNESE DO MAL-ESTAR | 44 |
| 2.1 A gênese da técnica segundo o esquema do aparato psíquico | 46 |
| 2.2 Técnica e cultura | 51 |
| 2.2.1 Domesticação humana | 51 |
| 2.2.2 A retenção de Prometeu: o herói trágico da cultura. | 57 |
| 3 O PREDOMÍNIO DA TÉCNICA | 60 |
| 3.1 O questionamento ontológico da técnica | 62 |
| 3.1.1 Técnica como modo de desencobrimento | 62 |
| 3.1.2 Técnica moderna como composição | 64 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 3.1.3 | Técnica moderna e ciência moderna | 67 |
| 3.1.4 | O destino, o perigo e a salvação da técnica moderna | 69 |
| 3.1.5 | Ganhos e perdas na <i>Questão da técnica</i> : um balanço | 73 |
| 3.2 | Sobre o primado da relação entre homem e ser | 77 |
| 3.2.1 | Crítica ao humanismo | 77 |
| 3.2.2 | <i>Paidéia</i> | 79 |
| 3.2.3 | Habitação e pastoreio | 81 |
| 3.2.4 | O pressuposto técnico da ontologia de Heidegger | 83 |
| 3.2.5 | Ponderações sobre a via onto-hermenêutica: o retorno da Psicanálise | 88 |
| 4 | A TÉCNICA ANALÍTICA | 91 |
| 4.1 | A Psicanálise sob o domínio do pensamento instrumental | 96 |
| 4.1.1 | A fundação do tratamento psíquico moderno | 96 |
| 4.1.2 | O ideal da ciência operativa | 100 |
| 4.1.3 | Psicanálise como instrumento terapêutico-investigativo | 102 |
| 4.2 | <i>Acheronta movebo</i> | 107 |
| 4.2.1 | O conceito de inconsciente | 107 |
| 4.2.2 | O objeto da Metapsicologia | 111 |
| 4.2.3 | Animismo às avessas | 114 |
| 4.2.4 | O inconsciente e o demoníaco | 120 |
| 4.3 | A Psicanálise como técnica de conjuração | 126 |
| 4.3.1 | O manejo da transferência e os seus limites | 126 |
| 4.3.2 | A técnica analítica e o problema da técnica | 133 |
| | CONCLUSÃO | 137 |
| | REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 144 |

INTRODUÇÃO

Em sua palestra *A questão da técnica* de 1954, Martin Heidegger iluminou o descompasso entre o conceito corrente de técnica e o problema da técnica evidenciado em seu tempo: A concepção de técnica como fazer humano e meio no interior de tal fazer serviu para compensar o estranhamento, a sujeição e o desamparo diante da máquina, que fora tida até sua difusão em meados do século XIX por signo inequívoco do triunfo da vontade sobre a natureza. Com efeito, nas entrelinhas dessa representação antropológico-instrumental – privilegiada pela Filosofia da Técnica em resposta à expansão problemática das máquinas – está a ideia de que o homem é capaz de transformar as condições circundantes a partir de um fazer plenamente consciente de seus fins, em suma: a imagem do senhor de si e da natureza. Tal representação, nota Heidegger, exprime não a essência da técnica, mas o esforço do homem por assenhorar-se dela no justo momento em que ela ameaça escapar ao seu domínio.

No entanto, o descontrole diante da técnica enceta, em Heidegger, um questionamento que a conduz para além do âmbito antropológico: A técnica, em essência, não seria um fazer e tampouco um meio, mas um modo de compreensão do real destinado ao homem pelo ser. Essa abordagem separa a técnica de motivos como previsão e domínio e, com isso, desautoriza a descrição do problema como evidenciado a partir da era das máquinas, na qual tais motivos aparecem entrelaçados com fenômenos de descontrole e sujeição. Heidegger desloca o problema da técnica para o âmbito ontológico, descrevendo-o nos termos da relação entre homem e ser, mas deixa em segundo plano uma ambiguidade em seu interior que somente é inteligível à luz de elementos como vontade e fazer, pertencentes ao âmbito antropológico.

Como é possível pensar o caráter ambíguo da técnica – a oscilação entre dominância e sujeição, previsão e imprevisibilidade, familiaridade e estranhamento – sem aderir a pressupostos que endossem a imagem do homem como senhor de si e da natureza ou que excluam a presença de motivações humanas do cerne do fenômeno técnico? Em outros termos: como é possível esclarecer tal ambiguidade sem compensá-la com a representação antropológico-instrumental ou minorar sua importância mediante uma interpretação ontológica do problema da técnica?

A perspectiva inaugurada por Sigmund Freud em fins do século XIX permite uma abordagem da técnica que talvez esteja livre dos pressupostos da representação antropológico-instrumental sem, contudo, retirá-la do âmbito humano. Em suas teorias sobre a psicogênese e a civilização, Sigmund Freud aponta, assim como Heidegger, para precondições da técnica que fogem à esfera decisória dos homens, mas as localiza, antes que numa relação primordial com o ser, em processos psíquicos inconscientes. Freud reconhece o problema da técnica

dentro da atividade humana, remontando-o a um conflito de tendências psíquicas travado amiúde aquém do limiar da consciência. Ademais, o próprio psicanalista erige uma técnica em que, parece, as contradições inerentes a toda técnica são exibidas em suas relações com o inconsciente.

O tema deste trabalho é a ambiguidade da técnica. Seu objetivo é esclarecê-la como tal, sem comprometimento com os pressupostos compensatórios da representação antropológico-instrumental ou pressupostos ontológicos que a põem em segundo plano. A hipótese do trabalho diz: 1) que a técnica reveste-se necessariamente de um caráter ambíguo porque tem sua origem num conflito de tendências psíquicas, em sua maioria, inconscientes e 2) que a ambiguidade da técnica e a sua relação com o inconsciente são exibidos na técnica psicanalítica.

A opção por essa via de compreensão da técnica e de seu caráter problemático ampara-se na suposição fundamental da Psicanálise tal como formulada por Freud: a existência de uma atividade psíquica, dotada de legislação própria, que é despercebida por quem a abriga. A suposição do inconsciente, que preside as construções teóricas e norteia a técnica da Psicanálise, alcança além do âmbito da psicopatologia. Ela diz que nossa vida psíquica não é idêntica à consciência que dela temos, que nossas intenções declaradas não são necessariamente as mesmas que governam nosso fazer, que, enfim, não somos senhores em nossa própria casa. A suposição do inconsciente desautoriza a pretensão – implícita na representação antropológico-instrumental – de que os homens podem dispor inteiramente de si e das coisas com vistas à realização de seus fins, e sugere ainda um esclarecimento para a ambiguidade da técnica. Se este veículo de escape a imposições naturais, de domínio sobre condições previamente dadas à existência também constitui uma realidade estranha, ameaçadora e tão coercitiva quanto a natureza, é porque, no fundo, seus inventores não sabem ao certo o que fazem. A suposição fundamental da Psicanálise sustenta a hipótese deste trabalho e é o fio condutor dos desenvolvimentos a serem aí apresentados.

O primeiro capítulo encerra uma investigação sobre a questão e o problema da técnica na história do pensamento ocidental. Ponto de partida são as reflexões pioneiras da Filosofia da Técnica entre meados do século XIX e meados do XX. Trata-se de destacar os pressupostos éticos e metafísicos da representação antropológico-instrumental endossada por Marx, Kapp, Spengler, Ortega y Gasset e Jaspers, bem como a função que essa representação

ocupa no contexto da expansão maquinica. A ambiguidade da técnica evidenciada na era das máquinas e os pressupostos da definição de técnica privilegiada pela filosofia neste período reportam-se, em certa medida, à filosofia e à mitologia da Grécia antiga como também à tradição bíblica. Um exame da tensão entre Platão e Aristóteles em torno da noção de *téchne*, bem como dos infortúnios de Prometeu e Lúcifer aponta para uma ambiguidade que vigora até os dias de hoje no fazer técnico, e permite identificar qual faceta dela foi encoberta pela representação antropológico-instrumental.

O que é escamoteado sob a representação antropológico-instrumental pode ser descoberto, por sua vez, a partir da teoria freudiana do desenvolvimento psíquico (esquematisada no aparato anímico) e da cultura – objetivo do segundo capítulo. A técnica, entendida a princípio como tudo o que serve ao homem para o controle das condições circundantes, é um componente essencial da civilização, no interior da qual, porém, reina o mal-estar. A ambivalência com que a humanidade encara seus bens culturais é esclarecida através de um paralelo entre o processo por que ela deve passar para adquiri-los e as vicissitudes sofridas pelo indivíduo no curso de seu desenvolvimento psíquico, responsáveis entre outras coisas por fenômenos patológicos. Com base nesse paralelo, onde transparecem as raízes psíquicas inconscientes da técnica, Freud interpreta o mito de Prometeu, bem como opera uma inflexão da representação antropológico-instrumental.

O terceiro capítulo expõe e debate a via de compreensão da técnica aberta por Martin Heidegger, que traz o tema ao centro de sua filosofia após a Segunda Guerra. Heidegger, atento ao domínio exercido pela técnica de seu tempo sobre a totalidade da existência, empreende uma crítica direta à representação antropológico-instrumental, que encobriria a sua essência. Na perspectiva heideggeriana, também chamada “*onto-hermenêutica*”, a técnica não é essencialmente fazer humano ou meio no interior de tal fazer, mas interpretação do real sobre a qual o homem não decide e cuja modalidade varia de tempos em tempos. Além dos ganhos, são também destacadas as perdas trazidas pela perspectiva onto-hermenêutica para a percepção do problema da técnica, perdas relacionadas à separação radical entre Antiguidade e Modernidade na *Questão da Técnica* (1954) e à primazia dada à relação entre homem e ser em *Sobre o humanismo* (1947). Em resposta a este escrito, Peter Sloterdijk (1999) identifica, por sinal, pressupostos tácitos da ontologia de Heidegger que corroboram a abordagem freudiana da técnica.

A Psicanálise – que não só oferta um esclarecimento para o fenômeno técnico em geral como também erige uma técnica – alcança novamente o primeiro plano. O quarto capítulo examina a técnica psicanalítica sob a hipótese de que nela se *apresenta* a

ambiguidade da técnica. Mostra-se, primeiramente, como o pensamento instrumental hegemônico no contexto de nascimento da Psicanálise traduz-se, em Freud, num certo projeto de tratamento anímico e numa determinada descrição do procedimento analítico. A definição da técnica analítica nos moldes da representação antropológico-instrumental deve ser criticada, porém, à luz de seu princípio norteador e das ressalvas externadas pela teoria freudiana da cultura em relação à empreitada técnica do Ocidente. O exame do sentido da Metapsicologia – a teoria dos processos psíquicos inconscientes – bem como o da técnica analítica em seu exercício concreto revela, antes, semelhanças entre esta e procedimentos animistas familiares à Antiguidade e à Idade Média. Contudo, no modo como a técnica analítica concebe e evoca as manifestações “demoníacas” do inconsciente – ilustradas sobretudo nas atuações sob transferência – reside sua diferença em relação aos procedimentos animistas, bem como seu maior contributo ao esclarecimento do problema da técnica.

Este trabalho não versa *sobre* a Psicanálise. Seu objetivo primeiro não é refletir sobre o estatuto da técnica analítica, mas esclarecer a ambiguidade da técnica *a partir* da suposição fundamental da Psicanálise. A admissão do inconsciente traz consequências metodológicas nada irrelevantes. Segundo Freud, os processos psíquicos pertencentes ao sistema inconsciente distinguem-se, entre outras coisas, pela *atemporalidade* (*Zeitlosigkeit*), isto é, não são ordenados temporalmente nem são alterados no curso do tempo.¹ Isso significa que, na vida psíquica, nada do que alguma vez foi formado é destruído, de que as formações psíquicas antigas – supostamente esquecidas – permanecem de algum modo conservadas e podem reaparecer sob circunstâncias apropriadas. Essa ideia impõe uma abordagem peculiar da história individual e coletiva, que é ilustrada em análises de Freud acerca da civilização. No capítulo primeiro de *Mal-estar na cultura*, por exemplo, a atitude do indivíduo religioso é interpretada como uma reprodução ou revivescência daquela assumida em sua infância: O anseio por um deus onipotente, que protege e consola dos reveses da vida, lembra o anseio

¹ Freud, 1915b/1974, pp.145-146. Edição brasileira: Freud, 1915b/1996, pp.214-215. As *Gesammelte Werke* e a *Studienausgabe* são as edições de referência das citações de Sigmund Freud feitas ao longo deste trabalho. Ainda não está disponível uma tradução das obras completas do psicanalista diretamente do alemão. A Companhia das Letras e a Imago encarregam-se deste trabalho no momento. Até agora, a primeira publicou dez dos vinte volumes previstos com a tradução de Paulo César Souza, ao passo que a segunda, três dos vinte volumes previstos sob a coordenação de Luiz Alberto Hanns. Assim, junto a todas as citações diretas indicamos também as referências correspondentes na Edição Standard Brasileira (1996). Diferentemente desta e de acordo com o uso consolidado na Universidade e nas escolas psicanalíticas, traduzimos “*Trieb*” por “pulsão” e “*Verdrängung*” por “recalcamento”.

pelo pai nutrido pela criança desamparada.² No capítulo sétimo da mesma obra, Freud – retomando uma das teses de *Totem e Tabu* (1913) – apoia-se também na indestrutibilidade do inconsciente na tentativa de esclarecer o sentimento de culpa predominante nas civilizações modernas. Contudo, tal fenômeno é remontado aí à memória primitiva não do indivíduo, mas da humanidade: àquela do parricídio em tempos arcaicos e à ambivalência dos filhos perante o pai assassinado.³ Como mostram esses exemplos, a suposição do inconsciente sugere linhas inusitadas de continuidade entre o presente e o passado. À luz dessa suposição, a história é encarada menos como sucessão de *rupturas* do que constante *retorno do semelhante*. O presente trabalho assume as consequências metodológicas da perspectiva analítica na persecução de seus objetivos, procurando *repetições* no âmbito dos eventos e das ideias relacionadas à técnica, sem negligenciar, porém, as peculiaridades de sua ocorrência. Essa postura verifica-se de modo mais flagrante na continuidade traçada entre a Modernidade e a Antiguidade no tocante ao problema da técnica ou naquela entre a técnica psicanalítica e as artes conjuratórias do passado.

A técnica é um dos temas mais candentes na atualidade. Ao poder inédito sobre condições de existência até então impenetráveis a qualquer intervenção contrapesa-se o patente desamparo ante ameaças geradas tecnicamente e a dinâmica autônoma dos meios técnicos, que abrange de modo imperioso todas as esferas da vida. Esta investigação pretende-se útil, na medida em que mira a técnica em sua ambiguidade desde uma perspectiva ainda não assumida, isto é, a partir da suposição fundamental e da própria técnica da Psicanálise. Além disso, espera-se que o trabalho contribua à divulgação de uma parte da Filosofia da Técnica talvez pouco explorada no ambiente acadêmico brasileiro, representada por Kapp, Spengler, Ortega y Gasset e Jaspers, que também forma, por assim dizer, o pano de fundo intelectual das reflexões de Heidegger sobre a técnica.

² Freud, 1930/1974, pp.197-205. Edição brasileira: Freud, 1930/1996, pp.73-81.

³ Freud, 1930/1974, pp.250-259. Edição brasileira: Freud, 1930/1996, pp.127-136.

CAPÍTULO I

A QUESTÃO E O PROBLEMA DA TÉCNICA NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL

O que significa técnica? Que sentido no interior da história e da cultura, que estatuto ético ou metafísico possui? Essas interrogações, que perfazem a questão da técnica, não ocupam desde sempre os homens, nem foram feitas por eles no curso de um pensar desinteressado. Segundo Oswald Spengler (1931), o primeiro a reconhecer o condicionamento histórico da questão, essas interrogações despontaram junto com as drásticas consequências da expansão ferroviária, do tráfego intensificado de navios a vapor e da aglutinação de centros fabris na Europa Ocidental. Também sob perspectiva histórica, Alexandre Koyré nota que as máquinas – durante dois séculos protagonistas do sonho europeu de uma humanidade liberada da sujeição às forças naturais – tornaram-se em meados do século XIX, justo no momento da realização desses mecanismos tão ardentemente desejados, um estorvo. Como resultado, ergueu-se com uma seriedade inédita a pretensão de se pensar a técnica em toda sua amplitude.⁴

Têm-se indicações contundentes sobre o vínculo entre a questão da técnica e um *problema* com a técnica na era das máquinas. Circunscrevê-lo, remontá-lo às suas possíveis origens e acompanhá-lo até os dias atuais são os objetivos deste capítulo.

1.1 A QUESTÃO DA TÉCNICA E A MÁQUINA

1.1.1 A máquina como projeção orgânica

A expansão da máquina é o bastidor da Filosofia da Técnica desde o marco de seu nascimento. No seminal *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), Ernst Kapp traí amiúde um esforço por subsumir os mecanismos então recém-inventados à sua concepção de técnica. Seu pressuposto é a medida antropológica de todas as coisas: o homem nunca se desprende de si; tudo o que ele pensa e faz tem como ponto de partida e de chegada o seu próprio eu pensante e atuante. Com a técnica não é diferente. Seus produtos são como o reflexo ou a cópia de seu criador, em outros termos, *projeções orgânicas*. No martelo reconhece-se um antebraço encimado por mão abaulada, em serras e lâminas, uma fileira dentária. O alicate replica a prensa da mão e dos dentes; a unha pontuda do indicador espelha-se na broca, o dedo envergado, no gancho. Segundo a visão de Kapp, inspirada na filosofia hegeliana, o homem transfere inconscientemente forma, proporção e função de suas partes corporais às ferramentas de sua mão, tornando-se então consciente da relação análoga destas consigo. Os artefatos não apenas servem ao fortalecimento de membros corporais, como

⁴ Koyré, 1948/1991, p.245.

também, e principalmente, de modelo explicativo do organismo ao qual devem sua origem. Em suas obras, o homem vê posto algo de seu próprio ser, um pedaço de si que ele aprende a reconhecer, razão pela qual o fazer técnico é a condição primeira de seu desenvolvimento rumo à autoconsciência, chamado também “cultura”.⁵

Mas a tese da projeção orgânica esbarra numa dificuldade: não há, em princípio, parentesco morfológico e dinâmico entre homens e máquinas. A forma total desses mecanismos pouco ou nada tem a ver com a aparência externa do corpo humano, nem o movimento arestado daqueles nutre semelhança com o ondular, esticar e contrair próprios ao orgânico. Kapp alega, em resposta, que o princípio de geração da máquina reside menos na projeção da forma e do movimento orgânico que na projeção de seu funcionamento. O modelo da máquina a vapor, por exemplo, não pode ser reconhecido em qualquer uma de suas peças ou na sua forma exterior, mas na sua função global: “alimentação”, conversão de combustível em calor e movimento, enfim, aparente atividade autônoma. Do mesmo modo, pouco de similar a membros corporais há de ser encontrado em trilhos, locomotivas ou navios a vapor; porém, na unificação de ferrovias e hidrovias num todo fechado, nessa rede por que circulam os meios de subsistência da humanidade, está a cópia do sistema vascular.⁶ Estranha à primeira vista, a máquina acaba por identificar-se ao homem de carne e osso, o qual permanece sua medida e seu fim. A técnica maquinica é, mesmo, o ápice do processo que leva à exteriorização do homem em artefatos e destes reconduz ao homem na forma de autoconhecimento, pois nela projeta-se não um membro ou órgão, mas seu funcionamento total: “A projeção orgânica encontrou, assim, uma poderosa companheira na máquina”⁷.

Reflexo de seu criador, a máquina humaniza-se. Mas o necessário retorno da projeção orgânica em direção à sua fonte não implica, em contrapartida, a compreensão mecanicista do homem? Neste ponto resguarda-se Kapp de conclusões como a de La Mettrie, que entusiasmado com a segurança metodológica da Física Mecânica e os seus êxitos na explicação de alguns processos no homem, reduzira-o a uma máquina.⁸ Para Kapp, o organismo humano é a unidade indissolúvel do físico e do espiritual, entidade cujo intelecto, as capacidades de querer e mover-se por si próprio, regenerar-se e reproduzir faltam aos mecanismos, estando, antes, pressupostas na construção destes. Se ainda resta inescusável o emprego da metáfora “homem-máquina”, trata-se nesse caso de uma máquina presente “antes de todas as máquinas construídas com a mão humana”; a “máquina geral”, “a imagem

⁵ Kapp, 1877/1978, pp.VI-VIII; 1-28.

⁶ Kapp, 1877/1978, pp.133-137.

⁷ Kapp, 1877/1978, p.208, tradução nossa.

⁸ La Mettrie, 1747/2001.

originária e exemplar comum a todas as formas específicas de técnica maquinica”, enfim, “a máquina ideal”, dotada de vontade como “motor inato para si própria e como motor universal para a totalidade das produções maquinicas”.⁹

No trabalho inaugural de Ernst Kapp tem-se, com o didatismo típico dos prelúdios, o roteiro seguido pela maioria das reflexões posteriores confrontadas à máquina: o estranhamento suscitado por estas resolve-se numa reafirmação da conformidade da técnica ao seu inventor todo-poderoso. O desfecho feliz obtido com a chave da projeção orgânica, que garante a identificação da máquina ao homem poupando-o do inverso, repousa não apenas sobre a certeza de que neste ser reside o “hegemônico” da máquina, o seu princípio de comando; sobre a certeza, enfim, de que o “foguista e o maquinista da locomotiva estão sentados sobre ela como o cavaleiro sobre o seu cavalo”.¹⁰ Talvez mais decisiva, aqui, seja a íntima convicção de que o comandante da máquina detém o comando de si; de que “o *ἡγεμονικόν* do organismo vivo, inteligência e vontade, pertence a ele, assenta nele, surgiu com ele, constitui sua parte integrante”.¹¹

1.1.2 O problemático da técnica maquinica

Qual é precisamente o problema do homem com a máquina? É inquestionável, por um lado, que essa invenção foi vantajosa. As máquinas produtoras de bens, cujo emblema são os mecanismos de tear e fiar inventados em meados do século XVIII, garantiram eficiência e estabilidade à produção. Em contraste ao trabalho artesanal, que produz em quantidade proporcional ao empenho transmitido à ferramenta e, por mais elevada a perícia, deve contar com desvios de fabricação, um simples pressionar ou girar de mecanismos atinge uma produtividade superior a de uma guilda e uma uniformidade impensável mesmo entre seus associados mais destros. Na outra ponta do processo produtivo, a invenção da máquina de força, especialmente da máquina a vapor de atuação direta em 1776, traduziu-se em provisão constante e segura de energia. Até então, o obrar humano recebia boa parte de seu impulso da força muscular de animais e dos próprios homens, cujo rendimento é limitado pela suscetibilidade ao esgotamento e a necessidade de repouso. A exploração das forças hidráulica e eólica, bem difundida desde o fim da Idade Média na Europa Ocidental, intermitia por causa de sua estrita dependência ao clima e às estações. Já a máquina a vapor –

⁹ Kapp, 1877/1978, p.205, tradução nossa.

¹⁰ Kapp, 1877/1978, p.132, tradução nossa.

¹¹ Kapp, 1877/1978, p.132, tradução nossa.

sobretudo após as modificações introduzidas por James Watt – distingue-se por sua regularidade e versatilidade. Ela mantém constante o desempenho mesmo sob circunstâncias cambiantes e presta-se a fomentar praticamente todo tipo de atividade, seja no espaço aberto ou fechado, na floresta ou no campo, terra ou mar.¹²

Graças a esses inventos, o obrar humano torna-se independente, em largo grau, das contingências de tempo e lugar. Neles se patenteia o que parece ser o sentido geral da técnica maquinica: diminuir ao máximo o poder que circunstâncias dadas exercem sobre a atividade dos homens; anular, se possível, a influência daquilo que não se origina na vontade humana e não raro lhe põe limites. Mediante essa técnica altera o homem, em benefício próprio, a sua relação com o que outrora se personificava em potentados divinos e desde tempos mais recentes acostumou-se ao nome “natureza”. Porém, a difusão das máquinas ensina que o domínio técnico sobre o circundante, mesmo quando exitoso, não implica domínio humano sobre a técnica.

Mais conspícuos são os efeitos da massiva introdução da máquina no trabalho, isto é, no emprego rotineiro da técnica para a produção de bens. Enquanto ferramentas são a princípio inertes, repercutindo a intensidade e o ritmo dos movimentos corporais do artesão, máquinas atuam ou por força de outras máquinas ou por si mesmas, e por si produzem algo. Se, por um lado, o homem pode livrar-se de um pesado fardo com ajuda desses mecanismos autônomos, por outro, a porção laboral que lhe resta banaliza-se e desvaloriza-se na lida com os mesmos. Em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), Karl Marx salienta como, em decorrência da mecanização dos meios de produção, a habilidade e a criatividade peculiares ao obrar humano desfiguram-se numa repetição sofrível de movimentos. A conformação do trabalho ao funcionamento maquinal dá lugar a um fenômeno comparável à possessão, em que o trabalhador vem a relacionar-se com sua atividade como algo estranho e independente. Nesse processo, chamado “autoalienação” (*Selbstentfremdung*), a atividade “pertence a outro, ela é perda de si próprio”, do mesmo modo que, “na religião, a própria atividade da fantasia, do cérebro e do coração humanos atua independentemente do indivíduo sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou demoníaca”.¹³

Esse fenômeno não é exclusivo ao capitalismo. A despeito de propostas como a do diretor soviético Dziga Vertov, que figura no documentário *O homem com a câmera* (1929) uma relação lúdica e plenamente humanizadora do trabalhador com os mecanismos, é difícil imaginar que as “máquinas socialistas” fossem de tal feitio, que o trabalho conjugado a elas

¹² Eckoldt, 2002.

¹³ Marx, 1844/2009, p.88, tradução nossa. Edição brasileira: Marx, 1844/2001, pp.114-115.

não degenerasse em movimentos enfadonhos. Como nota José Ortega y Gasset em *Meditações da Técnica* (1939), é consequência geral do automatismo maquínico tornar regular a separação, constatada até então somente nos grandiosos e esporádicos empreendimentos da Antiguidade e da Idade Média, de duas funções reunidas indivisamente no artesão: planejamento e execução da atividade. Máquinas, uma vez inventadas e programadas por engenheiros, requerem para seu funcionamento, além de energia, o adestramento de operários que as manuseiam segundo um plano preestabelecido ou reparam eventuais disfunções. É indiferente se esses mecanismos quase que autossuficientes e os seus produtos pertencem ao capitalista ou ao povo: quando eles ganham o predomínio, inverte-se para um grande número de pessoas a relação mantida no artesanato entre técnica e homem. O artefato, até aí um prolongamento corporal, um auxiliar de seu obrar, converte-se no principal agente da produção.¹⁴ Na era das máquinas o trabalhador vivencia um duplo estranhamento: diante desses artefatos incompreensíveis, que embora saídos de suas mãos, logo as dispensam, e consigo próprio, ao despedir-se, na lida com eles, das potências que o distinguem como tal. Na cadência automática de seu trabalho torna-se ele *projeção maquínica*.

A técnica maquínica mostra-se definitivamente em seu caráter problemático, porém, somente com o exame de sua atuação, para além do âmbito laboral, sobre a organização da vida humana. Marx foi talvez um dos primeiros a pressentir isso em sua descrição do “sistema das máquinas” no *Capital* (1890). As máquinas de trabalho, produtoras de bens, consomem tamanha energia que, no lugar de músculos, dependem agora de outras máquinas para o seu mover. Estas máquinas de força, quando multiplicadas, exigem por sua vez o complemento de mecanismos que devem transmitir sua energia às máquinas de trabalho. Máquinas de trabalho, força e transmissão: toda essa maquinaria, enfim, forma-se a partir de uma cadeia de dependências originadas nelas próprias, uma espécie de dinâmica autônoma que conduz forçosamente à sua expansão.¹⁵

Ora, esse sistema maquínico tem o poder de incorporar-se à vida humana como algo evidente, algo cuja ausência é inimaginável. Ele se alastra pela cadeia produtiva, avança sobre uma parcela até então inexplorada de recursos, a ponto de mal restar lugar onde não haja a marca do artifício. Isso não se traduz apenas em onipresença paisagística. Como nota Ortega y Gasset, a farta produção de energia e bens através de máquinas permite prover o sustento de uma quantidade sem precedente de seres humanos sobre a terra, de sorte que se essa condição subitamente desaparecesse ou retrocedesse, a população se veria impossibilitada de persistir

¹⁴ Ortega y Gasset, 1939/1963, pp.79-89.

¹⁵ Marx, 1890/1968, pp.391-407. Edição brasileira: Marx, 1890/2004, pp.427-442.

em seu padrão de vida, e talvez uma parcela significativa dela deixaria de existir. Com as máquinas, os pressupostos técnicos da vida humana agravam-se de tal modo, que acabam por formar uma “sobrenatureza”. A relação do homem à técnica adquire os contornos dramáticos de uma dependência vital.¹⁶

Mas a técnica maquinica não só deixa viver, como faz morrer. Spengler já havia observado em *O homem e a técnica* (1931) como essa criação, que força o inorgânico a trabalhar em benefício da humanidade, volta-se contra o seu próprio criador. Devido à proporção monstruosa de seus efeitos não antevistos, com efeito, a mecanização do mundo entrou num estágio do mais perigoso descabro: “Em poucas décadas a maioria das grandes florestas desapareceram, transformadas em papel de jornal”, e com isso “ocorreram alterações do clima que ameaçam a agricultura de populações inteiras”; “inúmeras espécies de animais [...] estão inteiramente ou quase inteiramente dizimadas”, “raças inteiras de homens [...] foram quase levadas ao desaparecimento”.¹⁷ Tão drástica, porém, quanto a ameaça vital representada pelo sistema maquinico foi a imposição de sua dinâmica a mentes e corações. Ela adentrou insidiosa no hábito dos homens – no seu pender entre moradias e locais de trabalho, no seu ritmo concertado de lazer e labor –, atingindo o âmago de sua compreensão de mundo, que agora lhes parece uma grande máquina. Sob essa “compulsão de pensamento”, tudo passa a ser visto como fonte de energia ou matéria-prima, e toda atividade passível de mecanização. “A civilização”, escreve Spengler, “tornou-se ela própria uma máquina que faz ou quer fazer tudo maquinicamente. Só se pensa em cavalos de potências. Não se avista mais uma cachoeira sem, em pensamentos, convertê-la em força”.¹⁸ Torna-se impossível, por fim, retroceder da técnica maquinica para uma arcaica menos danosa.¹⁹

Seguindo na mesma trilha, Karl Jaspers enfatiza na segunda parte *Da origem e meta da história* (1949) como, em decorrência da mecanização da produção, o todo da existência humana passa a configurar-se como um trabalho maquinico. É notável que, justo quando se amplia o domínio técnico sobre o natural, surge uma organização social inédita, onde decisões, formas de pensamento e de vida adquirem o caráter de algo exato, forçoso, ligado a regras externas. Não apenas o trabalhador fabril, também o funcionário, o engenheiro e o cientista descobrem-se mera função, meio auxiliar de uma “maquinaria” em face da qual se sentem impotentes. Preso nessa cadeia de coerções, espécie de “segunda natureza”, sente-se o homem como vítima de um “infortúnio”, ou ainda, de um “processo sinistro” (*unheimlichem*

¹⁶ Ortega y Gasset, 1939/1963, pp.79-92.

¹⁷ Spengler, 1931, p.78, tradução nossa.

¹⁸ Spengler, 1931, p.79, tradução nossa.

¹⁹ Spengler, 1931, pp.78-80.

Prozess), que resultou, inexorável, de sua própria atividade.²⁰ A técnica ganha, então, o vulto de algo “demoníaco”, isto é, algo “produzido por ele e, todavia, indesejado; algo acachapante, que tem consequências sobre o todo da existência; o resistente que permanece inapreensível; o que ocorre, por assim dizer, na encolha; o oculto”.²¹

De muitos lados sobejam pistas acerca do problemático na técnica maquinica. Todas conduzem num mesmo sentido: apenas com a difusão desta apercebe-se o homem pela primeira vez de que a técnica, embora provenha dele e seja parte intrínseca de sua vida, comporta-se segundo uma dinâmica própria, inflexível à sua vontade e não inteiramente apreensível ao seu intelecto. Tudo se passa como se o esforço filosófico dispensado à questão da técnica a partir do século XIX fosse, em última instância, o esforço por contornar um estranhamento com algo ao mesmo tempo tão íntimo.

Seguramente não foi um acaso que o agravamento desse problema tenha coincidido com a propagação daqueles fenômenos a cujo estudo se deveu o nascimento da Psicanálise. Trata-se aqui, precipuamente, menos do estranhamento ante os produtos da mão do que, por assim dizer, ante a mão ela mesma. A irrupção, no terreno familiar do corpo próprio, de sentimentos, ações e pensamentos irreconhecíveis – impondo-se “compulsivamente”, “contra a vontade” – essa irrupção constitui um elemento marcante da histeria e, de um modo geral, da neurose. Mas enquanto a Psicanálise, atenta ao que se dizia no sintoma neurótico, adotou suposições contrárias aos ideais nutridos pelo homem a respeito de si, a Filosofia da Técnica tendeu a realimentá-los, quando o viu subjugado à técnica por ele mesmo inventada.

1.1.3 O conceito corrente de técnica

Quando a partir do século XIX o pensamento filosófico volta-se à técnica, tende a elucidá-la de modo a minorar o estranhamento causado pela introdução da máquina na vida humana. Do esforço em reabilitar uma relação do homem com a técnica abalada pela expansão da técnica maquinica surge o *conceito corrente de técnica*. Heidegger, o primeiro a identificar a hegemonia desse conceito e a isolar as suas determinações fundamentais, percebe com agudeza o estreito laço que o liga à situação problemática do homem ante a técnica na Modernidade. Esse conceito determinaria não propriamente a essência da técnica, mas o *esforço* em colocar o homem numa relação com a técnica na qual ele a manipularia de modo conveniente: “quer-se, como se diz, tomar ‘espiritualmente a técnica nas mãos’. Quer-se

²⁰ Jaspers, 1949/1956, pp.96-123.

²¹ Jaspers, 1949/1956, p.120, tradução nossa.

dominá-la. O querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao domínio do homem.”²²

De acordo com seu conceito corrente, “técnica” designa tudo o que é criado pelo homem e interposto entre ele e o mundo circundante com a intenção de modificá-lo de tal maneira que, através disso, certo fim seja alcançado. Além de possuir esse sentido concreto, designando ferramentas, aparelhos ou máquinas, o termo comporta um abstrato: “técnica” refere-se não apenas a meios, mas à própria atividade da qual resultam e na qual cumprem sua função, isto é, o estabelecimento de fins e os procedimentos com vistas à sua realização. Insiste Heidegger que ambas as determinações de técnica assinaladas pelo conceito corrente – “meio para fim” e “fazer humano” – pertencem uma à outra:

Pois pôr fins, criar e utilizar meios para tanto é um fazer humano. Pertence ao que é a técnica o fabricar e o utilizar de utensílio, aparelho e máquinas; pertence esse próprio fabricado e utilizado, pertencem as necessidades e fins aos quais eles servem. O todo desses aparatos [*Einrichtungen*] é a técnica. Ela própria é um aparato [*Einrichtung*], dito em latim: um *instrumentum*.²³

Mas o que propriamente trai no conceito corrente de técnica o “esforço humano em dominá-la”? A resposta pode ser encontrada justamente naqueles filósofos que, constatando o domínio da técnica maquínica sobre o homem, ainda assim representam a técnica em geral como instrumento. Heidegger tem como sua referência mais próxima – assim pleiteia Seubold (1986) – as formulações de Jaspers no já citado *Da origem e meta da história* (1949). Contudo, a representação instrumental da técnica também está em uso, com variadas colorações, em Spengler, Ortega y Gasset, e pode ser perseguida até Marx, em suas escaramuças com o tema.

Não obstante a constatação de uma autoalienação no interior do sistema maquínico, o autor de *O capital* descreve a técnica – também chamada “processo de trabalho” – como o procedimento de transformação da natureza com vistas a submeter o jogo de suas forças ao domínio humano.²⁴ Na técnica, considerada “independentemente de toda forma social determinada”, o homem representa-se antecipadamente um objeto de necessidade, e a representação deste, chamada “fim”, determina o procedimento de sua obtenção na natureza: “O que de antemão distingue o pior mestre de obras da melhor abelha”, escreve Marx, “é o fato de que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-lo em cera”. Ao fim de seu obrar, “surge um resultado que no início do mesmo já estava na representação do trabalhador,

²² Heidegger, 1954/1967, pp.6-7, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, p.12.

²³ Heidegger, 1954/1967, p.6, tradução nossa, grifo do autor. Edição brasileira, Heidegger, 1954/2002, pp.11-12.

²⁴ Marx, 1890/1968, pp.177-178.

portanto, já existia idealmente”. O mestre de obras “não apenas produz uma transformação do natural”, mas “realiza no natural simultaneamente seu fim, o qual ele sabe que determina, como lei, o modo de seu fazer [...]”.²⁵

Mas a técnica, entendida como instrumento, não pressupõe somente a *consciência* antecipada de algo apetecido. Ortega y Gasset – que responsabiliza as máquinas pela formação de uma “sobrenatureza” aparentemente tão coercitiva quanto a “natureza primária” – justamente ele enxerga na técnica a *vontade* de libertar-se de imposições naturais. Segundo o filósofo, os homens inventam procedimentos em substituição às suas atividades instintivas para se proporcionarem de modo seguro o que nem sempre é dado em suas cercanias e cuja ausência os coloca em estado de necessidade. Um procedimento desse tipo, que consiste amiúde na criação de um instrumento para a obtenção do carecido, não deve ser compreendido, porém, simplesmente como uma satisfação mais eficaz de necessidades vitais, mas uma alteração radical da relação entre o homem e as condições básicas de sua existência. Com efeito, fazer fogo é algo bem diverso de esquentar-se, cultivar um campo é diferente de alimentar-se, montar um veículo não é transpor distâncias. Com esses atos, o homem não está simplesmente se aquecendo, saciando e locomovendo, mas assegurando aquilo cuja falta alimenta essas necessidades; ele está, com isso, anulando-as enquanto tais. A técnica é, portanto, “a reforma da natureza, dessa natureza que nos faz necessitados e indigentes, reforma em sentido tal que as necessidades ficam, a ser possível, anuladas por deixar de ser problema sua satisfação”.²⁶ Mostra-se, aqui, o descontentamento do homem com as circunstâncias dadas e a tentativa de livrar-se do sofrimento que elas lhe impõem. A técnica – resume Ortega y Gasset – “é uma reação enérgica contra a natureza”.²⁷

Spengler, por sua vez, que alardeia a ação mortífera da máquina sobre seus próprios criadores, descreve a técnica, contudo, como o proceder inventivo e consciente na luta pela vida.²⁸ Segundo o filósofo, o homem libertou-se dos grilhões do aqui e agora, nos quais os demais animais, mesmo os mais complexos, ainda estão presos. Não mais vinculado ao presente, este ser nunca faz algo sem pensar no momento no qual atingiu o que queria. Esse prever alcança não somente o término desta ou daquela atividade, mas a consumação de seu processo vital, a própria morte, o que é determinante em seu viver: Ciente da inapelável sentença e, apesar disso, como que numa tentativa desesperada de contorná-la, o homem inventa uma série de procedimentos para o máximo controle do circundante. Em sua técnica

²⁵ Marx, 1890/1968, p.193, tradução nossa. Edição brasileira: Marx, 1890/2004, pp.211-212.

²⁶ Ortega y Gasset, 1939/1963, p.14.

²⁷ Ortega y Gasset, 1939/1963, p.14.

²⁸ Spengler, 1931, pp.7-9.

anunciam-se, então, motivos fáusticos como o inconformismo com as possibilidades da existência e a sanha de poder pleno: A vontade de arrancar à natureza o privilégio da inventividade, patente já na criação de plantas e animais, culmina na técnica maquínica, pela qual não simplesmente este ou aquele ser vivo, este ou aquele material, mas todo o jogo das forças naturais é posto conscientemente a seu dispor. A história da humanidade resume-se, no fundo, à história da técnica, onde se desdobra a luta do homem contra a natureza pela afirmação de sua existência inventiva. Ela testemunha a inconciliável oposição deste ser com o mundo todo, do qual ele se apartou graças à sua engenhosidade; trata-se, pois, da “história de um revoltado, que, saído do ventre de sua mãe, levanta a mão contra ela”.²⁹

Intrigante, por sua vez, é o caminho que conduz Jaspers, contrariamente aos indícios de autonomização da técnica e de sua ação “demoníaca” sobre a organização social, a uma representação instrumental em que também sobressai uma virtude plástica e humanizadora. Definindo a técnica como o procedimento pelo qual o homem configura sua existência de modo a se livrar da necessidade e criar no circundante uma forma que o concerne, Jaspers acrescenta ao conhecido motivo de dominação o de modelagem da natureza. Decerto a técnica poupa ao homem algo do esforço diário pelas condições materiais de existência, liberta-o de sua vinculação animal à natureza, com suas necessidades, ameaças e constrictões; mas o sentido último do fazer técnico, desse operar com materiais e forças, é dar ao mundo a aparência unitária própria às obras humanas, em outros termos, torná-lo reconhecível e familiar ao homem como um produto seu:

A vida num mundo circundante ao mesmo tempo produzido por ele é o signo característico de sua humanidade. Ele encontra a si mesmo no produzido não somente na libertação da necessidade, mas no estar concernido pela beleza, adequação e forma do produzido.³⁰

Mas se o sentido último da técnica reside na configuração do circundante segundo a medida humana, então como pode o homem construir com as máquinas um mundo onde não mais se reconhece como criador, mas auxiliar de uma “maquinaria social”, tão exterior e forçosa quanto o mundo naturalmente dado? Como é possível que o suposto instrumento de modelagem do circundante torne-se autônomo em sua qualidade de meio, que “os próprios meios tornem-se fins”?³¹ Jaspers protege-se aqui de conclusões drásticas, fazendo, antes, do infortúnio da técnica uma oportunidade para que o homem “se torne senhor dela”, para que ele procure em si uma origem que “coloque finalmente todo o técnico sob sua condição”, ao

²⁹ Spengler, 1931, p.35, tradução nossa.

³⁰ Jaspers, 1949/1956, p.100, tradução nossa.

³¹ Jaspers, 1949/1956, p.101.

invés de tornar-se seu “escravo”.³² Essas tarefas, o filósofo já as têm cumpridas em seu íntimo. Os fenômenos sinistros despertados pela mecanização são postos na conta de um “deslize” da técnica, cuja instrumentalidade é assegurada, por fim, no mesmo golpe em que o caráter hegemônico do homem: “Isto é em todo caso flagrante: técnica é somente meio, em si nem bom nem mal. Tudo depende do que o homem faz dela, para que ela lhe serve, sob que condições ele a coloca.”³³

O exame de reflexões filosóficas acerca da técnica descobre sob a representação instrumental nelas em uso um sentido ético e metafísico: a técnica pressupõe não somente a consciência de certo fim e de meios pertinentes, como também a vontade de domínio sobre o que limita o fazer humano. Em cada flama acesa ou modesta casa erguida um triunfo sobre o dado; a segurança de se obter o conveniente a despeito de imposições naturais ou do caprichoso acaso; o júbilo em saber que um futuro desejado, de início apenas vislumbrado, torna-se previsto com o poder do artifício. Sob a representação instrumental da técnica delinea-se a imagem de um homem que controla o seu fazer e, com isso, as condições básicas de sua existência. É a imagem do revoltado dominador da natureza ou do mestre providente, que nela modela o seu próprio mundo. Não admira, assim, que a técnica tenha sido concebida como instrumento no momento de expansão das máquinas, quando os homens estão presos ao técnico como a uma “sobrenatureza” ou “segunda natureza”, e, afora alguns poucos, não o inventam ou manipulam, mas auxiliam seu funcionamento automático.

A dependência da questão da técnica ao problema com a máquina deveria precipitar à conclusão de que até a expansão desta no século XIX o vínculo com aquela era livre de problemas? Não experimentava o homem qualquer estranheza com seu obrar e suas obras, quando predominava a ferramenta? E o que dizer do revoltado contra a natureza ou seu mestre providente? Seriam essas figuras, como as máquinas, invenções completamente estranhas à Antiguidade? O fato de que o mundo antigo bateu-se com o tema da técnica, seja filosófica, artística ou religiosamente, autoriza a essas interrogações, sob a vista das quais doravante se investigam as relações ali mantidas entre homem e técnica.

³² Jaspers, 1949/1956, p.122.

³³ Jaspers, 1949/1956, pp.122-123, tradução nossa.

1.2 TÉCNICA NA ANTIGUIDADE

1.2.1 Que rela em torno da *téchne*

A investigação sobre a técnica recua não raro à Grécia Antiga, onde o termo “*téchne*” está em curso e recebe considerável atenção por parte tanto da filosofia quanto da mitologia e dramaturgia. A origem do termo fornece uma valiosa pista inicial sobre a sua acepção entre os gregos. “*Téchne*” tem seu étimo na raiz indo-europeia “*tek*”, com que se formam “*tíkto*” (parir, engendrar) e “*tókos*” (nascimento), bem como “*tokeús*” (progenitor) e “*téknon*” (filho ou filha), todos pertencendo ao campo semântico da procriação.³⁴ A etimologia revela estar em jogo na *téchne* o engendrar de algo que não estava desde sempre contido no que o engendrou. Trata-se de algo qualitativa e numericamente distinto de seus fatores, como a criança vinda ao mundo, familiar a seus pais e ainda assim diferente de cada um deles. A origem do termo na procriação ilumina, pois, o fato de “*téchne*” estar sempre de algum modo referido à produção, à *póiesis*, atividade que culmina para além de si mesma no surgimento de uma obra.

Esse vínculo com a produção é, por sinal, uma das raras unanimidades entre historiadores e filósofos interessados na concepção antiga de técnica. Eles também alertam, via de regra, contra a projeção de elementos característicos de nossa civilização sobre o pensamento do passado. Mas afóra isso, há entre eles discordância a respeito do sentido e valor da *téchne* para o pensamento e a sociedade grega.

Uma parcela significativa de estudiosos realça a pertença da *téchne* ao âmbito da produção manufatureira. Segundo Jean-Pierre Vernant, os antigos gregos concebem a técnica como a habilidade, em jogo nos ofícios artesanais, de imprimir na matéria uma forma (*éidos*) correspondente a uma necessidade (*chrêia*). Essa forma não é algo que o técnico poderia criar ou modificar à vontade. Ela lhe preexiste e se lhe impõe como uma norma a ser seguida para satisfazer o usuário, quem unicamente sabe sobre finalidade e modo de uso da coisa produzida. A própria essência do produto fabricado seria independente do artesão, de seus procedimentos e de sua inventividade:

A produção cria uma obra exterior ao artesão e estranha à atividade que produziu. Entre o trabalho do artesão e a essência da obra, definida por seu uso, não existe medida comum. Eles situam-se em dois planos diferentes, em que um é submetido ao outro, como o meio é submetido ao fim sem participar de sua natureza.³⁵

³⁴ Curtius, 1858/1866, pp.198-199.

³⁵ Vernant, 1955/1990, p.354.

Mero veículo de atualização na matéria de uma forma preexistente e estranha ao artesão, a técnica não teria passado, na Grécia Antiga, de um exercício rotineiro, guiado por receitas tradicionais que não se prestam à crítica ou inovação. O artesão, por sua vez, seria alguém desprovido de um conhecimento sobre o essencial da produção, alguém sem o entendimento de seu proceder e do objeto fabricado. Contentar-se-ia em aplicar servilmente instruções aprendidas.³⁶

Uma concepção semelhante a respeito da técnica e do técnico na Antiguidade grega é sustentada por Koyré. Este afirma que o fazer manual era aí desvalorizado, até mesmo desprezado, e encontrava-se em clara oposição à contemplação e aos lares estudiosos. Tudo o que era artesanal ou manufatureiro trazia vergonha: todo ofício, por seu próprio exercício, entrava o desenvolvimento harmonioso do corpo e, por sua finalidade de satisfazer necessidades inferiores, deforma a alma. Esse juízo era de tal modo difundido entre os gregos que um de seus termos designando artesão, *bánausos*, tornou-se sinônimo de desprezível e passou a aplicar-se a todas as técnicas. O pensamento filosófico teria assumido, por fim, o desprezo pelo fazer manual em sua distinção entre *téchne* e *epistéme* (conhecimento). O caráter inovador da última se oporia ao tradicionalismo da primeira, rotineira por natureza, operando em conformidade a regras que não compreende e que, por conseguinte, não é capaz nem de criticar nem de modificar.³⁷

Mas se, por um lado, é bem estabelecido que o fazer manual era desprezado na Grécia Antiga, por outro, paira certa dúvida, se a *téchne* se esgotava neste fazer e estava condenada à mesma depreciação. Lembrando que “*technítes*” designava tanto o fabricante de utensílios quanto o escritor de poesias, Giorgio Agamben descreve a *téchne*, em apoio a Heidegger e Hannah Arendt, não como o produzir de bens úteis, mas de uma obra que empresta sentido ao existir humano sobre a terra. Segundo o filósofo italiano, o desprezo grego pelo fazer manual, indubitavelmente existente, não significa desprezo pela técnica, mas pelo trabalho. Trabalho é submissão às necessidades da vida e constante esforço por satisfazê-las; ele iguala o homem ao animal, razão pela qual é considerado incompatível com a condição do homem livre.³⁸ Agamben insiste que o termo “*téchne*” ocupa entre os gregos um estatuto mais elevado que o trabalho e demais atividades impulsionadas pelo desejo característico da existência biológica do homem. Pois *téchne*, longe da produção voluntária de um efeito real, seria um evento pelo qual algo passa do não ser ao ser, da ocultação à plena luz da obra: “[...] o que eles [os gregos]

³⁶ Vernant, 1957/1990, p.374.

³⁷ Koyré, 1948/1991, pp.243-270.

³⁸ Agamben, 2012, pp.117-151.

chamavam de *téchne* não era nem a realização de uma vontade, nem simplesmente um fabricar, mas um modo da verdade, do *aletheúein*, do desvelamento que produz as coisas, do ocultamento à presença.³⁹

Os dois tipos de interpretação aqui expostos identificam no interior da mesma noção traços dificilmente conciliáveis. O aspecto material, acentuado na interpretação da *téchne* como fabricação estereotipada de bens úteis, é quase inteiramente negado por sua leitura como desvelamento, que a despoja de atributos básicos da produção humana, como a persecução a fins e a manipulação de meios. O fato de se fazerem interpretações tão díspares sobre a *téchne* a partir de um mesmo corpo de escritos torna-se ainda mais intrigante pela negação, em ambas, do vínculo entre a noção grega e motivos familiares à moderna filosofia da técnica, como antecipação do futuro e domínio sobre o circundante. Não resta, diante disso, outra alternativa senão compulsar diretamente as fontes gregas.

1.2.2 *Téchne* em Platão: conhecimento e construção

Platão, filósofo que constitui junto com Aristóteles a principal referência do pensamento grego na Antiguidade, tende a destacar a noção de *téchne* da de produção, à qual ela se subordina tradicionalmente. Nos diálogos platônicos, com efeito, a *téchne* é descrita sem consideração às condições materiais sob as quais se exerce o obrar humano. Seu fundamento não se encontra no domínio das coisas variáveis, sobre o qual se baseiam observações particulares e hábitos, mas num conhecimento geral e exato, o qual, no entanto, é aplicável a esse domínio. Tal conhecimento, chamado *epistéme*, e não o saber tateante inerente ao produzir humano mostra-se a Platão como o traço distintivo da *téchne*. É por esse motivo que, sob a pena do filósofo, a técnica se desvincula tanto de ofícios manufatureiros, quanto de atividades “artísticas” como música e poesia, aproximando-se, antes, da aritmética e da geometria.

Natural ponto de partida para o exame da concepção de *téchne* em Platão se oferece num de seus primeiros diálogos, onde Sócrates interpela o rapsodo Íon quanto ao estatuto de sua “técnica”. A rapsódia – sentencia Sócrates – consiste não apenas em “ornar o corpo e parecer o mais belo possível”, “viver na companhia de outros poetas” e “saber de cor suas palavras”, mas “compreender as coisas ditas pelos poetas” e, assim, ser, para os ouvintes, um intérprete de seu pensamento.⁴⁰ Porém, dada a aptidão de Íon em falar somente das coisas

³⁹ Agamben, 1974/2012, p.123.

⁴⁰ Platão, 2011, 530c-530d, pp.28-29.

ditas por Homero, mas não das mesmas coisas ditas por outros poetas, Sócrates põe em dúvida o pronunciado estatuto da rapsódia: com efeito, quem possui a técnica de contar é capaz de reconhecer, entre todos aqueles que falam de números, tanto os que falam bem como os que falam mal; do mesmo modo, o médico instruído sobre a saúde discrimina os peritos e os imperitos no assunto. Mas enquanto o matemático e o médico sabem discorrer sobre tudo o que compete à sua técnica, o rapsodo Íon é incapaz de contribuir com algo digno de ser dito, quando alguém fala de outros poetas, ao passo que se torna desembaraçado para falar, quando alguém faz menção a Homero.⁴¹ Sócrates, então, conclui:

[...] é evidente a todos que és incapaz de falar acerca de Homero em virtude de uma técnica e de uma ciência [*téchne kaí epistéme*]; pois, se fosses tal em virtude de uma técnica, também acerca de todos os outros poetas serias capaz de falar; pois, suponho, uma técnica poética leva em consideração o todo.⁴²

No questionamento socrático dirigido à rapsódia está pressuposta a tese de que a toda e qualquer *téchne* (não devendo ser diferente com a supostamente exercida pelos poetas) conjuga-se um conhecimento. Aquele que o possui, reconhece a sua atividade como espécie de um gênero, sendo capaz de julgar no que tem de bom ou mal tudo o mais pertencente a este. Não é por outra razão que essa designação é recusada à exegese rapsódica, circunscrita a um único poeta, e ao próprio poetizar dos poetas, cuja competência restringe-se a uma única forma estilística. Rapsódia, poesia, bem como outras produções habitadas à designação “*téchné*” são remontadas por Sócrates, antes, à inspiração da Musa, a qual ele julga, talvez não sem alguma ironia, ser superior a toda forma de conhecimento.⁴³

A tendência do pensamento platônico, flagrante em *Íon*, de a um só golpe remontar a técnica ao fundamento epistêmico, separando-a do plano concreto onde tem lugar a *póiesis*, mostra-se também em outros diálogos. Em *Górgias*, diálogo inicial votado ao esclarecimento da retórica, Sócrates defende que as técnicas não comportam necessariamente manipulações (*cheirurgía*) e empreendimentos do tipo, pois há técnicas que necessitam pouco ou de modo algum obrar algo, como o contar, o medir e a própria retórica. O essencial das técnicas não está na manipulação, mas no discurso sobre os objetos dos quais elas são técnica. A medicina, por exemplo, capacita o médico não somente a curar doentes, como também ajuizar e discorrer com retidão acerca de suas doenças. A ginástica, mais fundamentalmente que em exercícios para o corpo, consiste num discurso acerca de seu bom e mal estado.⁴⁴

⁴¹ Platão, 2011, 531d-532c, pp.32-33.

⁴² Platão, 2011, 532c-532d, p.33.

⁴³ Platão, 2011, 533d-535a, p.39.

⁴⁴ Platão, 1972a, 449d-452a, pp.279-289.

É no tardio *Filebo*, contudo, onde Platão introduz uma delimitação mais rigorosa da *epistême* e uma distinção qualitativa entre as técnicas a partir do grau de *epistême* conservado nelas. Na parte final do diálogo, Sócrates cita a aritmética (*arithmetiké*) e a geometria (*metrétike*) como exemplos de conhecimentos que contemplam o que é desde sempre e possui eternamente a mesma constituição, mas também são aplicáveis ao que não é desde sempre, ao que surge a cada vez com um aspecto diferente e se corrompe. É assim que a aritmética pode ocupar-se de puros números e de suas relações constantes, mas também servir à enumeração conjunta de coisas heterogêneas, por exemplo, dois bois – por mais diferentes entre si nas proporções – ou dois acampamentos – mesmo o maior e o menor de todos.⁴⁵

Tais conhecimentos, tendo em si próprios uma face aplicável, desdobram-se em técnicas exatas como o contar, o medir e o pesar. Sócrates advoga que as mesmas participam, em alguma medida, das “técnicas manuais” (*cheirotéchnai*) – produtoras de obras – e que perfazem o caráter propriamente técnico destas. Introduce-se, desse modo, uma distinção no interior das atividades produtivas segundo o seu teor de exatidão. De um lado, há técnicas manuais cuja maestria não prescinde de treino e experiência e que, de saída, recorrem menos ao contar e ao medir. Entre elas estão não somente técnicas ligadas ao belo, como a música, mas também a medicina, a navegação, a agricultura e a estratégia. Em contraposição a essas *téchnai* produtivas “mais impuras”, que dependem largamente da instrução dos sentidos através de empiria e hábito, e nas quais, por isso, imiscui-se “muito de incerto”, há outra que se pauta basicamente por medições e cálculos, sendo considerada “mais técnica” (*technikotéran*). Trata-se da construção (*tektioniké*), alçada, então, a exemplo modelar de tecnicidade no campo da produção.⁴⁶

A aritmética e a geometria garantem uma medida comum à construção em seus diversos ramos. Sob a vista de relações quantitativas invariáveis e com o auxílio de certas ferramentas (régua, compasso, prumo etc.), o construtor está em condições de produzir segundo as mesmas regras tanto navios quanto casas.⁴⁷ Por constituir-se de procedimentos aplicáveis genericamente, a construção também faculta ao construtor, naturalmente, ajuizar sobre a totalidade das obras pertinentes à sua técnica. Assim, a nítida caracterização da técnica, em *Filebo*, a partir do conhecimento matemático esclarece, retroativamente, a exigência socrática de que a rapsódia de Íon se aplicasse a todos os poetas. Contudo, o rigoroso critério de pureza epistêmica força, aqui, a uma discriminação mais profunda entre as

⁴⁵ Platão, 1972b, 56e-58b, pp.407-411.

⁴⁶ Platão, 1972b, 55d-56c, pp.403-404.

⁴⁷ Platão, 1972b, 56b-56d, p.405.

téchnai. Medicina e estratégia, cuja mera generalidade discursiva as credenciava, no *Íon*, como termos fixos de comparação para técnicas questionáveis, não podem mais valer, nesse diálogo tardio, como boas ilustrações do conceito. É que somente a construção serve-se amplamente de procedimentos que garantem regularidade à produção de suas obras.

O primado que a construção, em virtude de sua exatidão, possui sobre as demais atividades produtivas também se evidencia no tardio *Timeu*, onde, numa espécie de projeção, essa técnica se diviniza. Timeu, o entendido em astronomia que dá nome ao diálogo, descreve o provável surgimento do mundo como o de uma obra que remonta à boa vontade de um deus “produtor” (*poietés*) ou “pai” (*páter*)⁴⁸. Mas em sua *póiesis* cósmica o deus não procedeu ao modo do músico, que somente após algumas tentativas com o instrumento tira dele as notas em corretos intervalos. Antes, o poeta universal contemplou o eterno e, fazendo de suas formas e funções um modelo, imprimiu-os numa matéria preexistente. Sua obra, embora sujeita à constante variação da matéria, possui proporções numéricas e movimento regular. O mundo foi feito rigorosamente sob medida, tal como somente uma construção pode sê-lo. Por isso, seu autor é também designado “*tektainómenos*” (“o que constrói”) e “*demiourgós*” (“o obreiro da comunidade”).⁴⁹

Na narrativa cosmogônica de *Timeu*, a produção humana é salva por mãos demiúrgicas do menosprezo a que o pensamento platônico a relegara. Ela é alçada ao patamar do divino, porém, sob a forma especial da técnica de construção, “mais técnica” que as demais atividades produtivas em virtude da preponderância de conhecimento exato em seu interior. É verdade que as obras arquetônicas, mesmo as excelentes, estão sujeitas a contingências por causa de seu substrato material. Uma distância intransponível continua a separar a cópia de seu modelo. Mas se Timeu descreve como construtor e não como sábio o deus do mundo, é porque não apenas a contemplação do imutável, como também o poder técnico de impô-lo ao sensível é altamente estimado.

A partir dos diálogos aqui abordados, cabe a conclusão de que Platão, ao identificar a tecnicidade das atividades produtivas no seu recurso à aritmética e à geometria, preserva a técnica de propriedades do produzir humano, como a empiria do artesão e as circunstâncias de seu ofício, que o tornam incerto. A concepção segundo a qual *téchne* é o conhecimento de relações invariáveis aplicado às coisas variáveis denuncia, ao que parece, um rechaço contra o incalculável no obrar humano. Por conta desse rechaço, a técnica da construção, doadora de alguma segurança aos homens nesse mundo instável, teria sido privilegiada entre as atividades

⁴⁸ Platão, 1972c, 28c, p.35.

⁴⁹ Platão, 1972c, 27c-31b, pp.31-41.

produtivas, e o construtor, projetado a deus. Não surpreende que, séculos depois, quando urgia contornar o sentimento de descontrolo sobre a técnica diante dos imprevistos da expansão maquínica, tenha ressurgido algo do ensinamento platónico sobre a *téchne*. Ao invés do servil *bánausos*, o homem moderno resgata da Antiguidade, em prol de sua autoimagem, o prodigioso demiurgo, mestre providente do mundo, capaz de plasmar na matéria, com seus instrumentos, a forma que o concerne.⁵⁰

1.2.3 *Téchne* em Aristóteles: contingência e desejo

Enquanto, em Platão, a *téchne* é um conhecimento exato encontrando, eventualmente, aplicação no domínio incerto do produzir, enraíza-se ela, em Aristóteles, por inteiro neste domínio. A *téchne* está irremediavelmente submetida a condições do produzir que tornam incertos os seus resultados. Pode-se dizer que, na filosofia aristotélica, revive o étimo do termo, que remete ao encontro de seres sexuados culminando, para além de si próprio, no surgimento de um terceiro. Como o ato de procriação, a *téchne* não permite antecipar o seu desfecho; mesmo que ela gere obras, não pode saber de antemão quais serão seus caracteres.

Na *Ética a Nicômaco*, onde talvez se encontrem as formulações de Aristóteles mais detalhadas e extensas sobre o assunto, a *téchne* é descrita, inequivocamente, como um produzir. É verdade que a natureza – a *phúsis* – também produz. Mas enquanto os entes que são por natureza têm em si mesmos o princípio de sua geração, os produtos técnicos, ao contrário, têm seu princípio alhures, naquele que os produz. O artefato não se confunde com o ente natural, pois sua origem remonta ao homem. A técnica apresenta-se somente na produção humana.⁵¹

Não basta, porém, que alguém se ponha em obra, para ser técnico o seu produzir. Este apenas adquire tal qualificação quando feito com excelência, ou seja, quando exercido conforme à razão, ao *lógos*, parte da alma que distingue o homem de outras espécies animais⁵². Ora, justamente em virtude desse caráter racional, a técnica não se deixa confundir com uma atividade estereotipada a serviço de necessidades vitais. Pois a razão possui a função (*érgon*) de chegar à verdade (*alétheia*)⁵³, e a técnica, na medida em que é um produzir raciocinado, deve conformar-se à mesma função. Na técnica há, assim, participação do intelecto, o qual distingue o homem como tal e constitui sua superioridade. A especificidade

⁵⁰ Conferir em especial Jaspers, seção 1.1.3.

⁵¹ Aristóteles, 1998, 1140a, 10-20, p.33.

⁵² Aristóteles, 1998, 1140a, 20-25, p.33.

⁵³ Aristóteles, 1998, 1139b, 10-15, p.29.

do pensamento aristotélico no tocante à *téchne* e a sua discordância – até aqui não muito substancial – em relação a Platão, evidenciam-se, porém, quando se examina o tipo de intelecto em jogo nessa atividade.

Para Aristóteles, a função racional não se esgota no conhecer. A razão subdivide-se em duas partes. Por um lado, decerto, ela compõe-se da chamada “epistêmica” (*to epistemonikón*), que contempla o invariável, aquilo que não pode ser de outra forma, pois não foi gerado e não perecerá; por outro, contudo, ela comporta uma “logística” (*to logistikón*), relacionada ao que não existe desde sempre e não se gera por necessidade. É à parte logística da razão, voltada ao variável, e não à epistêmica, conhecedora do eterno, que Aristóteles remonta tanto a técnica, excelência no produzir, quanto a prudência (*phrónesis*), excelência no agir (*prâxis*). De fato, o tipo de intelecto em jogo no produzir e no agir busca efetuar algo contingente. Se ações não pudessem transcorrer de outro modo, ninguém ponderaria sobre elas: “Não se delibera” – esclarece Aristóteles – “sobre o passado, mas sobre o futuro e o possível”.⁵⁴ Do mesmo modo, se obras se gerassem por necessidade, não seria preciso cuidar dos procedimentos para trazerem-nas à luz. Que os entes técnicos são produto de um intelecto, e que tal intelecto se volta ao contingente, isso enfatiza Aristóteles no esclarecimento de que “toda técnica é concernente à geração, e o empenhar-se numa técnica [*technázein*] é também considerar [*theoreîn*] o modo como surge algo que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no produtor e não no produzido”.⁵⁵

Se o intelecto humano esforça-se por uma obra ou ação, é porque sua realização não está assegurada. Essa incerteza não se deve, pura e simplesmente, a perturbações ocasionais que desviam a empresa humana de seu reto curso, mas à própria configuração do mundo onde se age e produz. Em *Prudência em Aristóteles* (1963), Pierre Aubenque defende que a discriminação aristotélica da razão logística é solidária, mesmo, de uma “cosmologia”, ou ainda, uma “ontologia da contingência”. O comentador nota, enfocando o conceito de *prâxis*, que o intelecto manifestado no agir não estabelece em absoluto o que é o bom ou o bom agir. Ser prudente não é apenas agir como é preciso, mas também com quem é preciso e onde for

⁵⁴ “οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου” (Aristóteles, 1998, 1139b, 5-10, p.28, tradução nossa). Edição brasileira: Aristóteles, 1973, p.342.

⁵⁵ “ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ” (Aristóteles, 1998, 1140a, 10-15, p.32, tradução nossa). Edição brasileira: Aristóteles, 1973, p.343). Optamos por “técnica” em razão de sua afinidade etimológica com “*téchne*”. Nos *Pensadores* (1973), “*téchne*” é traduzida por “arte” a partir do inglês “*art*”, o que sugere um maior vínculo com as belas artes do que com os ofícios artesanais. Gadamer (1998), por sua vez, escolhe “*Sachkundigkeit*” (perícia, especialidade, *expertise*), termo que, embora faça jus ao caráter particular dos fins e procedimentos técnicos, é demasiado incomum. Sentimo-nos autorizados em nossa opção por outras traduções semelhantes, como a feita do termo por C. Oliveira numa edição do diálogo platônico *Íon* (2011).

preciso. A excelência prática, sempre referida a uma situação determinada, dá-se sob as condições que possibilitam o circunstancial em geral; ela se desenvolve num “horizonte em razão do qual o homem é um ser da situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular”.⁵⁶

Mas a *téchne* – à qual Aubenque não dispensa tanta atenção – corresponde, segundo Aristóteles, à mesma porção racional que a prudência, devendo estar sujeita a condições semelhantes. A correta geração de uma obra depende da situação em que se encontra o intelecto produtor, situação que, por isso, é incluída em seu raciocínio. Com efeito, o técnico exerce sua excelência ao identificar, em meio aos elementos oferecidos pelo circundante, o material e o instrumental apropriados à fabricação do ente visado, bem como o lugar e o momento oportunos à sua atividade. Ora, esse raciocínio técnico, por envolver condições externas cambiantes, nunca depende apenas de si mesmo para a geração exitosa de suas obras: A marcenaria não pode sequer ser aprendida ou exercida, se falta madeira. Aubenque reconhece, assim, que a excelência poética, do mesmo modo que a prática, varia de acordo com as circunstâncias, e que também a produção humana não existiria de todo, se estas não pudessem se oferecer de outra maneira. O produzir testemunha, pois, a imersão do homem num mundo que “comporta um certo jogo, uma certa indeterminação, um certo inacabamento”.⁵⁷

Não teria em vista Aristóteles precisamente essa condição fundamental do produzir humano, quando escreve, fazendo suas as palavras de Agatão, que a “técnica ama o acaso e o acaso, a técnica”?⁵⁸ A técnica ama o acaso, porque apenas num mundo instável, onde as coisas podem ser diferentemente, há margem para se considerar a melhor maneira de trazê-las à luz. Reciprocamente, o acaso ama a técnica não porque esta seja uma atividade desprovida de regras, mas porque suas regras, ao se aplicarem exclusivamente ao circunstancial, dão margem ao inusitado. Poder-se-ia afirmar que a possibilidade, aberta pela técnica, de se obter regularidades na geração de entes contingentes propicia, no mesmo golpe, o encontro do homem com o acaso: somente lá onde se planeja, visita o inesperado.

Mas a técnica e, de um modo geral, as atividades racionais votadas ao contingente indicam não somente uma determinada configuração do mundo, como também aquilo que faz do homem um ser mundano. Segundo Aristóteles, a razão relaciona-se com certos objetos

⁵⁶ Aubenque, 1963/2008, p.109.

⁵⁷ Aubenque, 1963/2008, p.110.

⁵⁸ “τέχνη τύχην ἔσπερξε καὶ τύχη τέχνην” (Aristóteles, 1998, 1140a, 15-20, p.33). Edição brasileira: Aristóteles, 1973, p.344.

apenas na medida em que mantém afinidade com eles.⁵⁹ Se a razão epistêmica se ocupa do invariável, é porque ela é igualmente invariável: o homem abriga em si algo de eterno. A variabilidade do praticado e do produzido revela, por sua vez, uma característica correspondente na razão logística: o homem não conta com as circunstâncias na condição de eterno, mas na de um indivíduo que, por sua própria constituição material, tem de lidar com o aqui e o agora. É como um ser gerado e perecível que o homem age e produz.

A materialidade do homem como agente e produtor mostra-se mais claramente sob consideração da dinâmica intrínseca a essas atividades. A correta consideração dos procedimentos e meios para a geração de um determinado ente, seja ação ou obra, pressupõe um discernimento prévio a respeito de quais são aqueles, entre todos os possíveis, dignos de empenho. Aristóteles nota, de fato, que o intelecto em si não move (*kineî*) coisa alguma; somente pode fazê-lo o intelecto prático ou produtivo, uma vez que têm sempre um fim (*télos*) em vista.⁶⁰ Essa determinação intelectual de fins não pode, contudo, ser identificada, sem mais, à fonte do movimento. A simples visada de uma ação não implica a sua execução, nem o mero vislumbre de uma obra, sua produção. É preciso, antes de tudo, que se *queira* o que foi ajuizado como bom. Toda escolha de fins funda-se, pois, num elemento motivacional primário, chamado por Aristóteles “*to horéktikon*”, o desiderativo.

Nesse elemento reside o próprio dos animais. As plantas são aptas ao crescimento e à nutrição, mas somente os animais podem atentar a um objeto e mover-se em sua direção, porque somente eles querem algo. Ora, o movimento animal deve sua orientação característica ao desejo (*hórexis*), e o mover-se do homem orientado por fins não há de ser independente da fonte desiderativa que perfaz sua animalidade. Apenas o homem, decerto, pode ajuizar se é bom ou ruim o que ele deseja em virtude de sua natureza racional. Contudo, mesmo ali onde o intelecto indica certos fins, ele não tira de si a força com que os perse gue. O agir e o produzir, mesmo quando seus fins distinguem-se dos do bruto desejo, restam vinculados a este impulso originário, como a melodia de um flautim ao sopro que a sustenta.

A partir da *Ética a Nicômaco* pode-se arriscar, enfim, a seguinte conclusão: o homem empenha-se tanto em agir quanto em produzir na condição de ser *um* homem, isto é, indivíduo inescapavelmente inserido em determinado lugar e momento, tendo de conferir, ademais, sob consideração das circunstâncias, algum destino ao desejo por que é impulsionado em sua condição animal. A *téchne*, embora raciocine sobre os fins e os meios do produzir, não pode

⁵⁹ Aristóteles, 1998, 1139a, 5-15, p.27.

⁶⁰ Aristóteles, 1998, 1139a, 35-1139b, 5, p.29.

gerar obras independentemente da fonte desiderativa que move o producente, nem das circunstanciais em meio às quais este vive.⁶¹

Entre as concepções de Aristóteles e Platão acerca da *téchne* delinea-se, enfim, uma tensão no tocante ao estatuto do saber técnico, nomeadamente, à sua capacidade em dar segurança ao obrar humano num mundo instável. Em Platão, a *téchne* é o conhecimento de relações quantitativas invariáveis aplicadas ao domínio do variável, e, como tal, pode presidir uma produção exata e regular de entes nesse domínio. Aristóteles, por sua vez, descreve a *téchne*, na *Ética a Nicômaco*, como um produzir raciocinado conformando-se às condições existenciais do producente. A *téchne* ocupa-se com a geração de coisas que sempre podem ser diferentemente, e o empenho intelectual por gerar tais coisas não teria qualquer sentido, se nada pudesse ser de outro modo. Ela enraíza-se, pois, no mundo da contingência; depende das circunstâncias, sempre cambiantes, propícias à geração de algo desejado pelo artesão, bem como de seu desejar não necessário, razão pela qual interdita qualquer certeza quanto à existência e à consistência de suas obras.

Enquanto o problema da técnica entre os gregos é apenas insinuado pela tensão que permeia o seu filosofar, ele está evidenciado, por sua vez, em sua mitologia e dramaturgia. Se a *téchne* não tivesse sido vivenciada como um problema na Grécia Antiga, dela não se teria originado a narrativa e o drama segundo os quais a aquisição da técnica pela humanidade, simbolizado no recebimento do fogo olímpico, traz-lhe consequências desafortunadas. No destino de Prometeu e de seus favorecidos desnuda-se não apenas o problema da *téchne* aludido pela filosofia na Antiguidade, como também suas afinidades com o infortúnio da técnica na era das máquinas.

⁶¹ A importância concedida por Aristóteles ao desejo (*hórexís*) como causa motriz dos afazeres humanos foi notada por Agamben (1974/2012, pp.117-151), que daí infere o enraizamento da *práxis* na existência biológica do homem. O filósofo italiano contesta, porém, que também a *póiesis* seja uma expressão do desejo, aduzindo que a excelência no produzir, a *téchne*, apresenta-se para o Estagirita como um modo de verdade. A ênfase num sentido de verdade no interior da *téchne* indica uma via promissora de compreensão da técnica, que havia sido resgatada por Heidegger, aliás, em sua famosa conferência de 1954 (ver adiante, seção 3.1). Todavia, Agamben não menciona o fato de que, para Aristóteles, a *póiesis* pertence tanto quanto a *práxis* à razão logística, que radica nas condições materiais da existência humana. O argumento de Agamben nesse ponto parece pressupor a exclusão recíproca entre verdade e desejo. Em decorrência disso, é encoberto o vínculo tanto da *téchne* ao elemento desiderativo que caracteriza o homem em sua animalidade, quanto o da *práxis* à verdade, explicitado na menção da *Ética a Nicômaco* a uma “verdade prática” (*alétheia praktiké*) (Aristóteles, 1998, 1139a, 24-31, p.26. Edição brasileira: Aristóteles, 1973, p.342).

1.2.4. A outra face de Prometeu: o Porta-fogo

No mito que narra a aquisição do fogo pelos homens através das mãos ardilosas do titã Prometeu – seja na versão estabelecida por Hesíodo em *Teogonia* e *Obras e dias*, seja nas elaborações dessa versão canônica por Ésquilo e Platão – o elemento ígneo representa não simplesmente uma técnica particular, mas a própria inteligência inventiva, cuja posse distingue os homens dos animais. Nessas versões do mito, ademais, a aquisição do fogo reveste-se de um caráter contencioso. Ele foi haurido indevidamente de potências estrangeiras, personificadas em divindades, e atenta contra a ordem imposta por elas à humanidade.

Essa enorme força simbólica torna-se compreensível à luz do fato de que a conquista do fogo pelo homem precipitou uma mudança radical das condições primárias de sua existência. Através do grelhar e cozer ele abriu novas fontes alimentares, ampliou sua disponibilidade, o que o liberou para ocupações não engajadas diretamente com a satisfação de necessidades elementares. No fogo ele também encontrou um meio inigualavelmente eficaz para a modelagem de materiais duros em ferramentas duráveis, com as quais, por sua vez, nasceram inúmeros procedimentos de modificação do circundante. Mas parece que a conquista do fogo faz jus inteiramente à sua alta carga simbólica apenas na condição de arte da luz. Os que aprenderam a conservar a flama e, posteriormente, produzi-la escaparam à cegueira a que os condenava a escuridão noturna. Liberada da estrita dependência à luz solar, a visão deu um impulso sem precedentes ao obrar humano, que pôde prosseguir mesmo após o crepúsculo. *Fiat lux!*: O artifício da luz é, num só golpe, fator de inventividade e ato de resistência contra a ordem vigente. Ele desacata a intimação imemorable de velar ao dia e repousar à noite; subverte o ciclo de luz e treva que ditava, tirano, o ritmo do viver humano.

O fazimento da luz deve ainda seu ingresso na mitologia, além de aos seus benefícios concretos para a atividade técnica, à virtude ímpar de figurar o cerne desta. Quem porta a flama pode enxergar algo diante de si na escuridão. Esse “enxergar-o-que-está-na-frente” possui, ao lado do sentido espacial e concreto, ainda um temporal e metafórico. Ele alude à capacidade de se ter em vista os resultados de um procedimento antes de sua execução, ou ainda, à capacidade de se produzir algo a partir de sua visada prévia. Precisamente esse sentido da técnica encarna o mítico portador da chama. Prometeu, cujo nome se compõe de *pró* (antes) e *manthánein* (saber, perceber), é, literalmente, o *pre-vidente*. No drama de Ésquilo, já ciente de seu dom, o titã apresenta-se, de fato, como aquele que “prenuncia”, que tem em seus desejos o princípio “do que se passará” e deu aos homens “a esperança infinita

no futuro”.⁶² Na imagem do artifício luminoso mostra-se a técnica, portanto, como segurança em relação ao porvir, como certeza de se obter o previsto indiferentemente às circunstâncias; por isso, a doação mítica desse bem aos homens significa a um só tempo prejuízo aos deuses, limitação de sua vontade planejadora, figurada no furto perpetrado contra eles.

Mas o mito grego ensina também que providência técnica não significa onipotência. A despeito do luminoso dom, Prometeu e os homens não conseguem prever, tampouco impedir a sua desgraça. Segundo a versão hesiódica, Prometeu, filho de Jápeto e irmão de Epimeteu, fora encarregado por Zeus de repartir sacrifícios entre homens e deuses. Ardiloso, selecionou a carne e as gordas vísceras bovinas, e cobriu-as com o ventre do animal; já a ossada, depositou-a sob a brilhante banha. Quando foi dado a escolher, Zeus tomou o segundo monte, maior e reluzente, e, encolerizando-se ao deglutir os ossos, decidiu ocultar o fogo em suas entranhas, negando-o aos favorecidos com a melhor fatia do sacrifício. Mas novamente intervém a astúcia de Prometeu, que furta o fogo às entranhas de Zeus “Frui-raios” e transporta-o em férula oca aos mortais. O Cronida, enraivecido por ver entre os homens o brilho “longevisível”, pune então o filho de Jápeto e os seus beneficiados: o ladrão é preso com indissolúveis cadeias, enquanto uma águia lhe devora dia a dia o fígado imortal. Aos homens prepara, em contrapartida ao fogo, um presente maléfico, a bela virgem Pandora, moldada pelos deuses. Enviada como dom a Epimeteu, este a aceita como esposa, sem observar a advertência do irmão de que recusasse qualquer presente do Olimpo. Só depois Epimeteu compreende o mal que causou: Pandora alça a tampa de seu jarro, dispersando toda a sorte de males pelo mundo e retendo ali apenas a esperança (*Elpis*). Desde então erram entre os homens difíceis trabalhos e horríveis doenças, indo e vindo sorrateiros, pois o Cronida lhes tirou a voz.⁶³

Essa versão do mito mostra como, em meio a uma repartição litigiosa de bens, o fogo cai em posse humana por meio de seu furto aos deuses, seus proprietários legítimos e até então exclusivos. O dom a que os homens devem sua humanidade chega-lhes do estrangeiro por vias espúrias; o que lhes é mais próprio, paradoxalmente, não lhes pertence. Essa dubiedade da aquisição técnica exemplifica-se, mais nitidamente, no próprio fogo, uma das “ferramentas” mais profícuas ao homem e uma das mais dessemelhantes a ele. Nada há na chama, com exceção da língua, que replique as formas orgânicas. Seu movimento, embora simule ânimo, dificilmente desperta a mesma empatia que animais ou artefatos manuseáveis. Como nota Vernant, à diferença da ferramenta comum, que atua conforme o esforço e o ritmo

⁶² Hesíodo, 1964, p.39; 69.

⁶³ Hesíodo, 1995, pp.104-105; Hesíodo, 2006, pp.24-27.

corporal do artesão, o fogo age em virtude de sua estrutura intrínseca, numa dinâmica incompreensível e domada somente a custo.⁶⁴

Não espanta, assim, que esse poderoso aliado das mãos humanas se converta não raro no arqui-inimigo de suas obras: A vela tomba e chamusca a parede que estava aquecida na chama quieta; a labareda desperta e deforma as mesmas vigas a que outrora deu forma; o que antes aclarava, ofusca a vista agora. A manipulação desse elemento estranho prepara, de fato, duros reveses. Por isso, ela é não somente o exemplo-mor de providência, mas igualmente de imprevidência. A humanidade não precisou aguardar a expansão das máquinas para perceber que a inventividade é capaz de sanar males e provocar danos inadvertidos. Pense-se, por exemplo, no potencial tanto benfazejo quanto funesto das drogas, o qual está reconhecido no termo grego “*phármakon*”, remédio ou veneno.⁶⁵ Na narrativa de Hesíodo, o ambíguo da técnica evidencia-se nos pesares saídos do jarro de Pandora em contrapartida à benéfica aquisição do fogo, mas também dá mostras de si no acorrentamento de Prometeu. Com o elemento onde se forjam poderosos meios para a transformação do circundante e a liberação perante os seus ditames, forja-se o metal que aprisiona.

O triste desfecho do mito também alude ao fato de a técnica anular necessidades nascidas com o homem e gerar, em troca, outras tão prementes quanto as congênicas, cuja satisfação requer novos esforços de engenhosidade. A experiência perturbadora do desenvolvimento técnico como um sistema autônomo de necessidades, no qual inventos se encadeiam uns aos outros em coordenação ou subordinação recíproca, já havia sido feita – segundo a estimativa de Spengler – por volta do quinto milênio antes de Cristo, quando o homem se vê enredado em interdependências originadas de seu produzir: A criação de animais exigiu o plantio de alimentos para ração e, reciprocamente, a semeadura e a colheita de gêneros agrícolas demandaram o adestramento de animais de tração e carga; a domesticação pressupôs a construção de cercados, enquanto os diversos tipos de construção, por sua vez, o transporte de materiais através de animais domados; já o tráfego teria sido inviável sem a construção de estradas, etc.⁶⁶ Acaso não ilustra a penúria do Prometeu aprisionado, com o fígado imortal diurna e diariamente bicado, esse sistema de coerções técnicas? Prometeu estaria preso, em verdade, à cadeia do desenvolvimento técnico, onde, tal como renovados alívios e sofrimentos hepáticos, alternam-se perpetuamente satisfação e geração de necessidades.

⁶⁴ Vernant, 1957/1990, p.360.

⁶⁵ Liddel/Scott, 1940, p.1917.

⁶⁶ Spengler, 1931, pp.38-39.

O acolhimento malfadado de Pandora por Epimeteu, o parvo irmão de Prometeu, abre, por sua vez, uma perspectiva sobre a técnica que alcança além da fabricação e de ofícios artesanais. Aqui se revela como, entre as coerções desencadeadas pelo produzir humano, uma parcela considerável diz respeito à vida coletiva. Sabe-se que técnica e instituições caminham de mãos dadas. Grande parte dos regulamentos que integram a civilização surge para proteger o que contribui à atividade produtiva e disciplinar a distribuição de seus frutos. A sedutora Pandora, esse “bem malévol”, parece encarnar, justamente, tais consequências do fazer técnico.

Exegetas tenderam a vê-la como a primeira fêmea. Com sua chegada os seres humanos se dividirão em varões e mulheres, conhecerão o sexo e o nascimento por geração; por conseguinte, também o envelhecimento e a morte.⁶⁷ Há de se ter em vista, porém, que Pandora é apresentada não simplesmente como a primeira mulher, mas primeira esposa. Ela simboliza a instituição do casamento entre os seres humanos. Comprova-o sua origem: Pandora, plasmada pelos deuses olímpicos, é fruto de um artifício como é o casamento, cuja instituição substitui a dinâmica natural da procriação e do sexo. Somente situando Pandora no lado da cultura, como símbolo do matrimônio, entende-se satisfatoriamente sua aparição num mito sobre a técnica e os seus infortúnios: o matrimônio surge para solucionar dificuldades inerentes à produção de bens úteis, como sua conservação e repartição, mas torna-se, ele próprio, um fardo para seus contratantes. Hesíodo diz que a esposa ampara na velhice e impede a evasão de bens conquistados a duras penas; mas é, tal como o zangão entre as abelhas, afeita à ociosidade e só se acomoda na abundância. Exige do outro uma labuta superior ao necessário e amontoa no seu ventre o esforço alheio. Sobre o legado pérfido de Pandora sentencia o poeta:

Quem fugindo a núpcias e a obrigações com mulheres não quer casar-se, atinge a velhice funesta sem quem o segure: não de víveres carente vive, mas ao morrer dividem-lhe as posses parentes longes. A quem vem o destino de núpcias e cabe cuidadosa esposa concorde consigo, para este desde cedo ao bem contrapesa o mal constante.⁶⁸

O matrimônio, porém, não poderia ser o único “bem” civilizatório advindo do obrar humano. Citando a *República*, Vernant nota como o aumento e a diversificação das técnicas há muito foram identificados como fatores de toda associação humana. Quando a variedade de ofícios sobrepuja a capacidade individual de aprendizado, quando uma pessoa já não consegue produzir todos os bens que deseja, resta dedicar seu engenho a um bem específico,

⁶⁷ Lafer, 2006, p.59; Vernant, 1952/1990, p.316.

⁶⁸ Hesíodo, 1995, p.106.

que ofertará a outros homens em troca dos carecidos. Com a especialização artesanal, portanto, “os homens tornar-se-ão participante mútuos das coisas em que tiverem trabalhado”.⁶⁹

Precisamente a relação entre técnica e organização social encontra-se no centro da versão do famoso mito narrada por Protágoras no diálogo homônimo de Platão: quando os deuses encarregam Epimeteu e Prometeu de distribuir convenientemente as capacidades entre os seres mortais, então recém-criados, Epimeteu toma a frente de seu irmão, esbanjando todas as disponíveis em proveito dos animais, sem nada deixar aos homens. Apiedando-se destes, Prometeu decide reparar o mal cometido pelo irmão: furta o brilhante fogo à oficina de Hefesto e Atena e distribui-o à raça desamparada, que assim adquire as técnicas úteis à vida. Prometeu não pôde dar-lhe, contudo, uma única, a política, que se encontrava na morada fortemente vigiada de Zeus. Na ausência de política, os homens lesavam-se reciprocamente; não conseguiam manter as cidades que haviam fundado, até que Zeus, compadecido de sua penúria, distribui-lhes de modo equânime, através do mensageiro Hermes, o pudor e a justiça, a fim de que nas cidades houvesse harmonia e laços criadores de amizade.⁷⁰

Essa versão alude ao fato de que os homens, por serem os únicos mortais capazes de técnica, são também os únicos a construírem cidades, onde se protegem contra ameaças naturais e garantem a subsistência através do intercâmbio de suas respectivas habilidades. Mas é porque sua inevitável cooperação força-os a viver em proximidade, que esses seres “lesam-se reciprocamente”, envolvem-se em conflitos de início insolúveis. Segundo essa interpretação, o infortúnio da inteligência técnica reside não apenas no clima beligerante das cidades formadas em seu rastro, mas, sobretudo, na impossibilidade de os cidadãos recorrerem ao mesmo intelecto que promoveu sua convivência como remédio para seus conflitos. O mal da sociedade humana, associação fomentada pelo fazer técnico, não pode ser banido tecnicamente: não é da forja de Hefesto e Atena, mas da morada fortemente vigiada de Zeus que se deve esperar a concórdia. A narrativa protagórica, aparentemente menos triste, não purga a aquisição do fogo do caráter desditoso reconhecível nas demais versões do mito, pois, segundo ela, a conciliação entre os homens deriva de uma origem diversa à da arte ígnea. De resto, reconhece-se na “solução” política de Protágoras uma expectativa nunca inteiramente cumprida, haja vista a sua proposição pela filosofia até nossa época.⁷¹

⁶⁹ Vernant, 1955/1990, p.339.

⁷⁰ Platão, 1984, p.35-37.

⁷¹ Ver adiante, seção 1.3.2.

Através das versões aqui abordadas, o mito de aquisição do fogo revela o problema com a técnica na Grécia Antiga: a técnica provê segurança à existência humana, mas também pode torná-la mais penosa, por vezes, mais incerta. Com o fogo, símbolo da providência em seu produzir, os homens elevam-se sobre o imediato das circunstâncias, a que estavam condenados como animais, para moverem-se na virtualidade de um futuro a ser realizado. Substituem o dado pelo planejado; ordenam-se, abrigados em vestes e moradias, segundo suas próprias instituições. Porém, o elemento com o que buscam forjar o seu mundo origina-se d'alhures. A estranheza com o fogo trai-se nas consequências desafortunadas de sua apropriação, simbolizadas no mito como punição divina: malefícios contrapesam-se a benefícios, à satisfação de algumas necessidades segue-se a geração de outras. O oposto da providência técnica ilustra-se excelentemente no jarro que jorra males indetectáveis aos homens e lhes sonega a esperança, o sentimento de confiança num futuro vislumbrado. Ele mostra-se também na conjugação da astúcia de Prometeu à estultícia de seu irmão. Epimeteu, aquele que “vê depois”, personifica a impossibilidade de se anteverem, em toda amplitude, as consequências do produzir humano, compreendidas só depois de instaladas. Epimeteu é o avesso do Porta-fogo e ao mesmo tempo o seu parente mais chegado; ambos são como que as duas faces de um único personagem.

O problema da humanidade com a técnica, tal como apresentado no mito grego de aquisição do fogo, foi retomado de diversas maneiras e em diversos contextos. Ele reaparece, ainda na Grécia Antiga, como tensão filosófica a respeito do valor assumido pela *téchne* no mundo instável onde os homens vivem. De um lado, há a descrição platônica da técnica como aplicação de um conhecimento exato, que parece livrá-la da faceta imprevidente. O imprevisto arraigado nos ofícios produtivos não se deve à sua condição técnica, mas, ao contrário, ao não-técnico imiscuído neles, o saber erigido sobre a observação do sensível. A construção, em virtude de seu largo recurso à aritmética e geometria, é alçada, então, a exemplo-mor de tecnicidade no âmbito poético. Espécie de Prometeu sem Epimeteu, o construtor é o artesão seguro quanto à concretização do previamente visado, quanto ao encontro com o esperado ao fim de seu obrar, provável motivo pelo qual sua técnica foi projetada em divindade na cosmogonia do *Timeu*. De outro lado, contudo, tem-se a descrição aristotélica da técnica como um produzir raciocinado de entes contingentes, a qual a enraíza na incerteza existencial do produtor. O raciocínio produtivo envolve as circunstâncias variáveis em meio às quais obras podem vir à luz; por isso, ele não garante o esperado mesmo com auxílio de esquadro e compasso. *A técnica ama o acaso e o acaso, a técnica*: Aristóteles readmite à *téchne*, pois, o sentido de imprevisto aludido no mítico Epimeteu. À diferença do

mito, porém, o resgate aristotélico da faceta epimetêica da técnica preconiza uma espécie de conciliação entre esta e o infortúnio.

A narrativa mitológica deixa suas marcas não somente na tensão interior ao pensamento grego, como também, e por fim, no refletir moderno sobre a técnica. A impotência e a dependência humana perante a máquina, e a força coercitiva do sistema maquínico sobre a organização social – fenômenos que, a partir do século XIX, evidenciam o estranhamento do homem com uma de suas capacidades mais fundamentais – estão anunciados no infortúnio da mítica aquisição do fogo, apropriação indébita de um bem estrangeiro. Ao mito remete-se, ainda, parte da solução proposta pela Filosofia da Técnica ao problema que a instiga. A ideia de um fabricar e manipular de instrumentos a partir da consciência prévia de seus efeitos – explícita em Marx e Spengler – nutre-se da compreensão de técnica como pre-vidência, aludida tanto no bem quanto no nome trazido por Prometeu.

1.2.5 A queda de Lúcifer: o Porta-luz

Assim como na mitologia grega, o artifício da luz surge em outra corrente da cultura ocidental como resistência inventiva contra a supremacia da divina providência. Trata-se, aqui também, de uma história desafortunada, provavelmente inspirada num fenômeno cotidiano: Antes da aurora, depois do ocaso, desponta um lume no céu. A estrela matutina ou vespertina, em alternância tão justa ao sol, parece desafiar-lo sutilmente numa dança. O brilho ameno, em contraste aos raios solares, conforta rostos, atrai olhares. E, todavia, o que ameaça roubar ao astro-rei a adoração humana é um planeta que reflete sua irradiação majestosa. Por isso, os antigos gregos também o chamam “*Phosphoros*” e os romanos, “*Lucifer*”, “portador de luz”. Mas são os hebreus que intuem nesse jogo celeste uma verdade sobre os assuntos terrenos. O profeta Isaías compara à estrela matutina o rei de Babel, que desejou “subir até o céu” e “colocar seu trono acima das estrelas de Deus”; quis subir “até as alturas das nuvens e ser igual ao Altíssimo”, mas se precipitou “na mansão dos mortos, nas profundezas do abismo”.⁷² Lúcifer, ofuscado em pleno sol após reluzir solitário sob as barras de seu manto, anuncia a sorte de mortais obstinados em emular com Deus em sua condição primeira de criador. O brilho que Lúcifer traz do sol e com o qual ameaça transitoriamente a sua supremacia representa a inventividade. O rei chamado “portador da luz” é provavelmente o mesmo que ordenou a construção da famosa torre de Babel.⁷³

⁷² Is., 14:12-15.

⁷³ Gn., 11:9.

Segundo a tradição extrabíblica de Flavius Josephus foi o rei de Babel Nimrod quem, após o dilúvio, fundou uma populosa colônia na planície, persuadindo outros de que sua sorte não se devia a Deus, mas à sua própria habilidade. Esse ser ousado, ele mesmo detentor de mãos destras, acreditava que o homem se tornaria livre apenas se confiasse irrestritamente em sua própria força criativa, e, no entanto, foi ele quem converteu o estado de coisas pouco a pouco em tirania. Nimrod alardeava vingar-se de Deus, caso este oprimisse a terra com novo dilúvio, e ordenou a construção de uma torre tão alta, vedada com resina, que seria impenetrável e insuperável pela água. Mas Deus, vendo como a torre crescia rapidamente com o trabalho insuflado de rebeldia, plantou o dissenso entre os construtores, confundindo-lhes a língua, e pôs abaixo seu empreendimento com uma tempestade.⁷⁴

Na figura do construtor de Babel, Lúcifer torna-se o sócio semítico do mítico Prometeu e testemunha, assim como este, o problema do homem com a técnica na Antiguidade: O revoltado portador da luz, símbolo perene da inventividade, acredita tomar, com ela, o seu próprio destino nas mãos, quando, na verdade, aprofunda sua impotência. A lenda do soberbo construtor forma, junto com o mito grego, o cabedal a que recorre a Filosofia da Técnica. A tradição judaica revive, por exemplo, na percepção do caráter demoníaco da organização maquínica (Marx e Jaspers), bem como na representação geral da técnica como uma arma da revolta humana contra imposições exteriores, chamadas, dessa vez, “natureza” (Spengler e Ortega y Gasset).

Por simbolizar o inconformismo contra um poder superior, Lúcifer foi assimilado, a partir do Novo Testamento, ao Satã, espírito difamador e oponente de Deus, comandante da legião demoníaca que assola a humanidade.⁷⁵ A fusão do Porta-luz com uma tal figura também se torna compreensível a partir da condição de artífice, sob a qual ele se rebela. A técnica torna-o superior aos outros mortais, mas não a ponto de elevá-lo ao patamar da divindade. O homem técnico é um ser intermediário como os anjos e os demônios, ou aquele herói atrofiado de Paul Klee (*Held mit dem Flügel*), que “pela natureza especialmente agraciado com uma asa, figurou-se a ideia de ser destinado ao voar, no que ele vai ao chão”.⁷⁶

A associação do artífice obstinado ao Satã não parece, contudo, inteiramente justificável sob o aspecto obsedante do espírito antagonista; à primeira vista não transparece o que, exatamente, une técnica à possessão demoníaca. Esse elo – sugerido no *Fausto* de

⁷⁴ Josephus, 2006, 109-119, pp.24-26.

⁷⁵ A identificação de Lúcifer ao Satã, também chamado “diabo” (*diábolos*) na tradição neotestamentária (Bauer, 1988, p.364), é feita por Jesus em Lucas 10:18 (“Vi Satã cair do céu como um raio”) e reaparece na segunda epístola de Paulo aos coríntios: “Ele próprio, o Satã, disfarça-se de anjo da luz” (2Cor., 11:14).

⁷⁶ Klee *apud* Friedwald, 2012, pp.20-21, tradução nossa.

Goethe quase dois milênios depois do evangelho, mais de três séculos após o fervor medieval pela arte conjuratória, e identificado por Marx na autoalienação do trabalho fabril – será retomado na teoria freudiana da cultura e na própria técnica psicanalítica. O demoníaco identifica-se aí a fenômenos psíquicos de natureza compulsiva, tidos como a contrapartida das renúncias exigidas na empreitada civilizatória.⁷⁷

⁷⁷ Ver adiante, seção 4.2.4.

1.3 TÉCNICA NA ATUALIDADE

1.3.1 *Risk management*

Como nos últimos tempos demonstram-no especialmente informática e biotecnologia, cada vez mais constrangimentos naturais podem ser desfeitos tecnicamente. O ato sexual desvincula-se decididamente do ato reprodutivo com o uso da pílula e, inversamente, o ato reprodutivo do sexual através de fecundação *in vitro* e inseminação artificial. A gravidez deixa-se adiar para depois da menopausa graças ao congelamento de óvulos. Talvez num futuro próximo, a hoje ainda incipiente gestação embrionária em útero artificial poupará a procriação da gravidez, enquanto a clonagem de células somáticas a liberará da fecundação.⁷⁸ Cópula sem procriação; gravidez sem fertilidade; procriação sem cópula, gravidez ou fecundação: tão notáveis são as conquistas do poder técnico, que se acredita subverter através dele mesmo as condições mais básicas da existência humana. A morte, fronteira temporal assinalada aos indivíduos sexuais, poderia ser finalmente ultrapassada com retardamento ou a reversão do processo de envelhecimento mediante manipulação de células-tronco. A impossibilidade física de um corpo ocupar espaços diferentes a um só tempo já não seria mais empecilho aos afazeres humanos graças a um sistema de telecomunicação digital, pelo qual se pode transpor grandes distâncias sem movimento próprio e, com irrisória perda de informação, “fazer-se presente” simultaneamente em vários lugares.

A técnica atual, que promete ao homem poder sobre tempo e espaço, vida e morte e, de modo geral, sobre tudo o que desde sempre resistiu à sua intervenção, testemunha uma reinante repulsa ao acaso, ou ainda, um ódio ao inexorável. Paradoxalmente, o esforço de controle, talvez sem igual noutros tempos, nunca esteve tão rodeado de imprevistos. Não por acaso esta é a hora de nascimento do *risk management*, técnica especialmente desenvolvida para a prevenção de acidentes gerados, em sua maioria, tecnicamente. Uma meditação sobre os danos efetivos e potenciais envolvendo os meios disponíveis logo descobre uma proporção direta entre o grau de seu desenvolvimento, por um lado, e a diversidade e periculosidade de seus efeitos colaterais, por outro. O jarro de Pandora não tem fundo: A tecnologia nuclear traz consigo, além de energia, a possibilidade de catástrofes globais, das quais fornecem Tschernobyl e Fukushima apenas uma vaga ideia. Incidentes em meio a experimentações com micro-organismos possivelmente já estiveram e estarão na origem de pandemias e panzootias. E pouco se sabe sobre os impactos ambientais e humanos das ondas eletromagnéticas de alta

⁷⁸ Perelson, 2010.

frequência irradiadas mundo afora através de nosso fabuloso sistema de telecomunicação digital. Esses fatos e perspectivas convencem, enfim, de que essa suposta proteção contra o incalculável da vida representa um perigo vital.

1.3.2 Tecnocracia

Contudo, mesmo que a técnica conseguisse a tempo prever e minorar seus riscos auto gerados, ela não perderia sua periculosidade. Antes, é ali mesmo onde a técnica logra que jaz um grande perigo, envolvendo o âmbito político e social. No início dos anos 60, Habermas descreveu em pormenor como recentes inventos determinam a vida coletiva. Desde a integração de máquinas eletrônicas autorreguladas ao processo produtivo, a condução automática impõe-se sobre o âmbito institucional na forma de um modelo tecnocrático: Inicialmente algumas instituições, por fim, o seu conjunto deve funcionar como um dispositivo cibernético, ajustado a manter-se em estado ótimo sob circunstâncias cambiantes externas e internas. Nesse sistema, que se pauta na regularidade de comportamentos funcionalmente necessários, o agir político torna-se um fator de distúrbio, a ser guiado em prol da estabilidade social. Assistiu-se, desse modo, ao nascimento de “técnicas de condução”, também chamadas “manipulações psicotécnicas de comportamento”, que tiveram sua aplicação preferencialmente nas áreas do sufrágio, consumo e lazer; e ainda se poderia esperar o desenvolvimento, num mesmo sentido, de “intervenções biotécnicas sobre o sistema endócrino” e sobre “a transmissão genética de informações hereditárias”.⁷⁹

Nesse cenário, onde o homem se autoaliena como uma função do programa social, Habermas enxergou, contudo, somente uma “utopia negativa”, um “sonho cibernético”, pois apostava numa reação política contra uma organização tecnocrática das instituições. De acordo com isso, o filósofo propôs uma discussão pela qual os indivíduos “politicamente atuantes” ganham uma compreensão de seus interesses com respeito ao “tecnicamente possível e factível” e, com base nesse esclarecimento, “podem julgar em que direção e em que medida querem desenvolver no futuro o saber técnico”.⁸⁰

O curso dos acontecimentos desde a redação dessas linhas esperançosas convence de que a ideia de uma conquista política sobre o técnico é, antes, o sonho ou a utopia em causa. Muito embora o Estado se reserve o direito de decidir sobre o desenvolvimento e o uso de meios técnicos, sucede que, por força de uma dinâmica intrínseca, as meras possibilidades

⁷⁹ Habermas, 1963/1988, pp.355-356, tradução nossa.

⁸⁰ Habermas, 1963/1988, pp.356-357, tradução nossa.

técnicas forçam sua aplicação, por assim dizer, os meios determinam os fins. Essa autonomização do técnico, concedida em parte pelo próprio Habermas,⁸¹ arrasta atualmente o institucional justo na direção temida por ele, a saber, rumo ao crescente controle comportamental. A possibilidade – aberta sobretudo pela universalização da internet – de armazenamento de praticamente todo fluxo de informação, converte-se prontamente numa política de segurança tecnocrática. Todos os dados em circulação – conteúdos de telefonemas e mensagens, históricos de pesquisa e consumo – são não apenas automaticamente reunidos, como também apurados segundo palavras-chave e temas. Esse procedimento, inicialmente adotado em reação a ataques terroristas, banaliza-se rapidamente como prevenção de distúrbios. Através do cruzamento eletrônico de dados armazenados, cada vez mais se traçam perfis de eventuais criminosos e cenários de perigo, o que exige, por sua vez, mais medidas preventivas do Estado. A tecnocratização da política de segurança intensifica, enfim, a vigilância. Esse fato nota a filósofa Jutta Weber num artigo recentemente publicado:

Ao invés de um trabalho investigativo lógico-causal faz-se hoje premonição amparada em computadores, na qual tanto mais se acredita quanto mais dados, perfis, padrões de comportamento estão armazenados no banco de dados. Tolamente, um banco de dados é infinitamente preenchível, e assim a vigilância eletrônica torna-se um *Perpetuum mobile*. Contudo, quanto mais se consideram periculosidades potenciais do futuro, quanto mais riscos potenciais são percebidos, tanto mais abrangente tornam-se as medidas de vigilância *hightech*.⁸²

Não é difícil imaginar como o desenvolvimento técnico poderia sedimentar o caminho rumo a uma cyber-política ainda mais severa. Pensa-se na nanotecnologia, que permite a completa integração de dispositivos eletrônicos ao orgânico. A implantação de chips minúsculos seria adotada inicialmente por motivos de saúde (prevenção e controle de doenças), segurança pessoal (localização em caso de desaparecimento) e comodidade (dispensa de papel-moeda e cartão bancário em transações pecuniárias). Paralelamente, contudo, essa tecnologia abasteceria bancos de dados com informações ainda mais minuciosas e confiáveis sobre a população do que as fornecidas pelos atuais aparelhos extraorgânicos. Com isso, não apenas a premonição e a vigilância cibernéticas ganhariam em vigor: também a *sanção automática* de eventuais “fatores de perturbação” se tornaria perfeitamente factível. Nesse ponto da história, quando a técnica que prometera liberar o corpo de seus limites, promover sistematicamente o seu rastreamento e a sua punição; no momento em que a criatividade, arma da resistência contra constrangimentos naturais, transmutar-se no pilar de

⁸¹ Habermas, 1963/1988, pp.344-346.

⁸² Weber, 2013, p.2, tradução nossa.

um regime irresistível, aqueles vultos da Antiguidade revivem com pleno sentido: Prometeu é preso para sempre nas correntes forjadas com o fogo da liberdade; o soberbo construtor Nimrod, que inculca nos homens uma confiança ilimitada na própria habilidade, torna-se tirano invencível.

1.3.3 A insuficiência da representação instrumental

Vê-se que a técnica atual, especialmente a engenharia orgânica e computacional, a um só golpe amplia enormemente o poderio do homem e torna-o irremediavelmente impotente. Uma situação desse tipo não é inédita. Nas diversas teorias e narrativas visitadas ao longo deste capítulo transparece a oscilação da técnica entre intimidade e estranheza, previdência e imprevidência, dominância e sujeição. A coexistência desses contrários no interior da técnica trai a sua ambiguidade no tocante ao incalculável da existência humana, ambiguidade cujas manifestações históricas formam o *problema da técnica*. Por ocasião dos recentes inventos agrava-se, contudo, de tal modo esse problema, que a “solução” preferencial encontrada pela Filosofia da Técnica mostra-se claramente insatisfatória: a representação da técnica como meio para fim ou procedimento com vistas a um fim, que é solidária à imagem do homem como senhor de si e do circundante, mal se sustentava em face da dinâmica autônoma das primeiras máquinas, agora se torna caduca com a cibernética e as “técnicas de condução”.

Essa constatação não se traduz em rechaço da representação instrumental. Sob esta se descobre o legado de mitos e lendas que sugerem o vínculo da técnica a elementos como *consciência prévia de fins e vontade de dominação*. Infelizmente, esses fatores nada desprezíveis cristalizam-se aqui numa fórmula alijada da outra parte daquele legado. Não somente a tecnofilia do espetáculo publicitário, interessado no deslumbramento com inovações técnicas, também a ponderada opinião pública, que não obstante indícios de sua autonomização excogita maneiras de mantê-las sob controle mediante novos esforços inventivos, desprezam aquele senso de ambiguidade que estava vivo na Antiguidade. Resulta disso uma mitologia que se alimenta pela metade do saber passado, mitologia absurda e surda aos acontecimentos, na qual Prometeu é filho único, Lúcifer não cai e o amor recíproco de Técnica e Acaso desloca-se, no melhor dos casos, para o gênero das artes, tido como aparte. A tarefa de questionar a técnica, se ela quer fazer jus ao problema que a instiga, deve reassumir o ambíguo, por assim dizer, deixar reviver aqueles vultos em sua plenitude.

1.3.4 Orientações para o questionamento da técnica

Oferecem-se ao menos duas vias de questionamento da técnica que não se comprometem com os pressupostos da representação antropológico-instrumental. Uma delas é indicada por Martin Heidegger, a outra por Sigmund Freud.

Heidegger, atento à ação organizatória da técnica de seu tempo sobre a totalidade da existência, critica diretamente a sua representação corrente e descobre sua essência, para além do manuseio e das coisas manuseáveis, numa relação originária com o ser, que se traduz como a possibilidade de compreender o que se apresenta. De acordo com isso, a técnica nem é sequer fazer humano. Trata-se, antes, de um modo de interpretação do real sobre a qual o homem não decide e cujo modo varia de tempos em tempos. Essa via, que se pode qualificar como *onto-hermenêutica*, é examinada no terceiro capítulo.

A outra via, cujo pano de fundo é a expansão maquinica no século XIX, abre-se, sobretudo, a partir de investigações sobre o desenvolvimento psíquico e o descontentamento com a vida civilizada. Freud remonta a causa de tal mal-estar às diversas renúncias pelas quais passa o homem aculturado, compreendendo esse processo como uma técnica. Com isso amplia-se o conceito de técnica, seu domínio abarcando, para além de meios e procedimentos de transformação do circundante, as transformações psíquicas inconscientes que subjazem ao desenvolvimento de instrumentos e, de um modo geral, a toda aquisição civilizatória. Essa via chama-se *psicanalítica* e será visitada no segundo capítulo.

Ambas as vias esclarecem algo do caráter problemático da técnica. Mas enquanto Heidegger o acolhe como o testemunho da relação entre homem e ser, Freud enxerga nele manifestações de processos psíquicos inconscientes. A perspectiva onto-hermenêutica dá ao problema da técnica na Modernidade uma dimensão ontológica, excluindo dele a participação de motivos como previsão e domínio, que compõem a ambiguidade evidenciada desde a era das máquinas. Freud, por sua vez, conserva essa ambiguidade em primeiro plano, ao abordar a técnica dentro do âmbito antropológico. Isso confere maior alcance à via psicanalítica: a sanha por previsão e domínio, motivos que já desde a Antiguidade assomam na tematização da técnica, são aqui contemplados e constituem um elemento importante na sua compreensão do assunto. A orientação psicanalítica sobressai, ademais, porque sinaliza sua via com o exemplo vivo de sua técnica. Freud não somente interpreta a técnica a partir da relação entre homem e inconsciente como também erige uma técnica na qual essa relação pode ser exibida. A técnica analítica é o tema do quarto capítulo.

CAPÍTULO II

A TECNOGÊNESE DO MAL-ESTAR

Com suas ferramentas – nota Freud – o homem aperfeiçoa seus órgãos ou supera obstáculos ao seu desempenho. Os motores colocam ao seu dispor forças imensas, que ele emprega, como seus músculos, ao bel-prazer; o navio e o avião fazem com que nem água nem ar impeçam seu deslocamento. Com os óculos ele corrige as falhas do cristalino em seu olho, através da luneta observa o longínquo, ao telefone escuta a distâncias tidas por inalcançáveis mesmo em contos de fada. Porém, ainda que a fabulosa técnica o tenha aproximado do ideal de onipotência que ele personificava em suas divindades, essa espécie de “deus protético” (*Prothesengott*) não se sente feliz em sua “semelhança a deus” (*Gottähnlichkeit*). Esse descontentamento deve-se não apenas à persistência de certas limitações corporais, mas também à suspeita de que uma técnica somente aplaca necessidades geradas tecnicamente, além de produzir outras, cuja satisfação exige renovados esforços inventivos. De fato, se não houvesse locomotivas a distanciar-nos de entes queridos, não precisaríamos de telefone para ouvir sua voz. Se não fosse a navegação transoceânica, não teria o amigo empreendido a viagem marítima, e não necessitaríamos do telégrafo para apaziguar nossas preocupações a seu respeito. A satisfação, algo supérflua, de necessidades geradas artificialmente assemelha-se, enfim, à “diversão barata” do homem que, segundo a anedota, em noites inverniais recolhia a perna nua sob o cobertor depois de tê-la posto para fora.⁸³

Por volta da mesma época em que o infortúnio da expansão maquinica intimava à questão da técnica, Freud iniciava suas investigações sobre a neurose. Nisto parece haver um vínculo mais substancial que o de simultaneidade. Ele se atesta, por um lado, no paralelo entre o autoestranhamento do homem no sintoma neurótico e o seu autoestranhamento diante da máquina; por outro, no fato de que a teoria do desenvolvimento psíquico forjada pela Psicanálise em seu encontro com as psicopatologias contempla igualmente as então evidenciadas incongruências no interior das ditas “grandes aquisições da humanidade”, entre as quais, a técnica. A investigação sobre o desenvolvimento psíquico apura o tato – como o acima demonstrado – para a ambiguidade inerente ao obrar humano, e, sobretudo, amadurece uma explicação para a mesma. Este capítulo dedica-se a mostrar como Freud abandona a representação instrumental de técnica a partir de suas investigações psicogenéticas, abrindo caminho a uma concepção condizente com seu caráter problemático.

⁸³ Freud, 1930/1974, pp.219-222. Edição brasileira: Freud, 1930/1996, pp.94-98.

2.1 A GÊNESE DA TÉCNICA SEGUNDO O ESQUEMA DO APARATO PSÍQUICO

Desde o começo de suas inquirições psicanalíticas, Freud formula hipóteses teóricas que abarcam, além de psicopatologias e fenômenos psíquicos cotidianos, formações da cultura. Esses modelos explicativos, nos quais também se baseia um diagnóstico acerca do mal-estar no interior de civilizações tecnicamente avançadas, poderiam ser encarados, eles próprios, como um produto do pensamento instrumental reinante nelas. De fato, hipóteses são aqui “construídas” com vistas à explicação do funcionamento psíquico, e um “aparato” é forjado para sua melhor visualização. É notável, porém, que essa construção teórica útil, onde o homem se esquematiza num instrumento, justo ela abre uma perspectiva sobre a técnica que põe em questão o seu caráter instrumental.

O esquema do aparato anímico ou psíquico permeia a obra freudiana, do *Projeto para uma psicologia* (1895), onde ainda recebe um substrato neuronal, passando pela *Interpretação do sonho* (1900) e as *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911), até escritos tardios como *A denegação* (1925). Trata-se de um composto que recebe excitações heterogêneas e as converte em movimento. A possibilidade de apreender, nesse único composto, tanto as atividades psíquicas mais rudimentares quanto as mais elevadas depende do pressuposto de que *transformações* relativas à condução de energia em seu interior ocorrem ao longo do tempo, dando origem, em substituição ou acréscimo a um funcionamento arcaico, a desempenhos complexos. O aparato anímico é sede, portanto, de um *desenvolvimento*.

Primeiramente, esse aparato mantém-se ao máximo livre de excitação, descarregando de imediato seus aportes por via motora. Dado que o acréscimo e a descarga de energia correspondem, respectivamente, aos sentimentos de desprazer e prazer, pode-se também descrever esse funcionamento primordial como a busca por evitar o primeiro ou obter o segundo.⁸⁴ O chamado “princípio de prazer” se verifica em comportamentos básicos como o reflexo de fuga diante de excitações vindas do mundo externo; ele também atua sobre estimulações provenientes do corpo (“necessidades do corpo”) na forma de uma “alteração interna”, ilustrada nas reações de um bebê esfomeado.⁸⁵

À diferença, porém, dos estímulos exógenos, a excitação endógena não pode ser anulada por meros comportamentos reflexos, pois a fonte da qual ela emana acompanha

⁸⁴ Freud, 1895/1987, I, §8, p.404. Edição brasileira: Freud, 1895/1996, pp.346-454.

⁸⁵ Freud, 1900/1972, p.570. Os trechos da *Interpretação* citados neste capítulo encontram-se, em sua grande maioria, na seção C do capítulo VII da obra. Edição brasileira: Freud, 1900/1996, pp.580-601; Freud, 1911/1972, p.231. Edição brasileira: Freud, 1911a/1996, pp.237-244.

permanentemente o aparato psíquico. Tal excitação não cessa até ser feita uma “transformação no mundo externo”, uma “ação específica”, pela qual um objeto condizente às necessidades corporais torna-se disponível. O choro e o esperneio, com efeito, de nada servem contra a fome sem a ingestão de alimento. Somente quando o aparato – inicialmente incapaz de alcançar por si o objeto – recebe-o de uma ajuda alheia, consuma-se a descarga da excitação acumulada em seu interior, seguida de um intenso prazer.⁸⁶ Essa vivência marca o funcionamento psíquico em definitivo. A partir de então, o estado de necessidade ganha um sentido inédito, pois indica a carência de um objeto único, o qual deve ser reavido para repetir-se a satisfação. Através, pois, de vicissitudes envolvendo as excitações interiores ao aparato anímico, tratadas também como o “móvil” (*Triebfeder*) ou as “pulsões” (*Triebe*) de sua atividade, desenvolve-se nele uma *busca por algo*, também chamada “desejo” (*Wunsch*), a raiz de toda volição posterior.⁸⁷

Sob a urgência inicial do desejo, o aparato trilha o caminho mais curto à satisfação pulsional. Ele evoca com tamanha intensidade os elementos daquela vivência originária, a ponto de percebê-los novamente. O desejar, como que bastando à sua própria realização, conduz à alucinação do desejado. Em tal reprodução do passado, porém, a satisfação não vem, a necessidade perdura. O desapontamento logo leva à substituição da via alucinatória por um desvio mais seguro: a evocação do carecido é inibida em sua intensidade, conduzindo à sua reparação não mais sob a forma de percepção, mas de representação. O aparato, que agora tem diante de si o objeto apenas como lembrança, suporta por mais tempo o acúmulo desprazeroso de excitação endógena sem descarregá-lo pela via motora. Esta é bloqueada até a apresentação, desde o exterior, de uma imagem idêntica à do objeto lembrado, a qual serve como índice de sua presença real.⁸⁸

A eleição do prazer seguro em detrimento do imediato promove uma modificação funcional no aparato psíquico, que deve agora atender suas exigências internas em acordo a condições da realidade. A introdução desse “princípio de realidade” dá origem, por isso, a uma série de atividades voltadas à interação com o circundante. Pensa-se, aqui, não apenas no estabelecimento de laços afetivos e sexuais com os outros seres que viabilizam a satisfação pulsional, mas também na decisão de – segundo as palavras de Freud – “representar as circunstâncias reais no mundo externo e empenhar-se pela alteração real [*die realen*

⁸⁶ Freud, 1895/1987, I, §11, p.410; Freud, 1900/1972, p.571.

⁸⁷ Freud, 1895/1987, I, §10-11, pp.408-412; Freud, 1900/1972, p.571.

⁸⁸ Freud, 1985/1987, I, §15, pp.420-422; Freud, 1900/1972, pp.571-572.

Verhältnisse der Außenwelt vorzustellen und die reale Veränderung anzustreben]]⁸⁹: Ao invés de simplesmente aguardar a vinda do objeto, o aparato engaja seus órgãos sensoriais numa sondagem periódica do mundo exterior para que informações ao seu respeito sejam sabidas de antemão, quando uma necessidade recrudesce. Ele também se torna apto a reproduzir em pensamento o obtido no passado, a comparar essa representação com o dado atual e a julgar se e em que grau ambos concordam. A motilidade, que na origem se resumia a reflexos de fuga ou reações emocionais aleatórias, transmuta-se, por fim, numa ação decidida a modificar o mundo, de modo a reproduzir nele a situação desejada.⁹⁰

No rastro da dependência que vincula o aparato desejante ao seu entorno nasce, pois, um conjunto de atividades complexas, inexistentes nos demais seres vivos. Entre as mesmas está o – por último mencionado – controle da motilidade, isto é, o emprego desta “para a obtenção de fins previamente lembrados [*die Verwendung der Motilität zu vorher erinnerten Zwecken*]]⁹¹, ou ainda, “para a transformação apropriada da realidade [*zur zweckmäßigen Veränderung der Realität*]]⁹². Ora, é inegável a afinidade que o comando da motilidade possui com a parcela da vida civilizada que, em escritos freudianos tardios, é identificada ao domínio humano sobre as forças naturais e à extração de seus bens para a satisfação das necessidades humanas.⁹³ Ao que parece, ocorre no aparato anímico, entre outras coisas, uma gênese da técnica. Mas não apenas isso. Esse esquema, onde a capacidade de transformação útil da realidade é remontada aos caminhos e descaminhos trilhados na busca por satisfação pulsional, abre perspectivas sobre a técnica que alcançam além de sua instrumentalidade:

- a) A transformação útil do mundo exterior descende diretamente da alucinação e persegue, ainda que por outras vias, a mesma tarefa de reaver um objeto negado momentaneamente pelas circunstâncias. Técnica e alucinação, ambas se opõem à contingência do circundante, que torna incerta a reaparição do esperado. A diferença reside apenas em que na alucinação, onde o desejado é posto autocraticamente, desconsidera-se por completo o circunstancial, enquanto a técnica cuida de reduzir sua margem de imprevisto através de uma ação específica. O repúdio à contingência, reconhecível na representação instrumental de técnica sob os motivos de previsão e domínio do circundante, mostra-se com plenitude no esquema freudiano.

⁸⁹ Freud, 1911/1972, p.231, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1911a/1996, p.238.

⁹⁰ Freud, 1895/1987, I, §16, pp.422-225; Freud, 1911/1972, pp.232-233.

⁹¹ Freud, 1900/1972, p.572, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1900/1996, p.595.

⁹² Freud, 1911/1972, p.233, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1911a/1996, p.240.

⁹³ Freud, 1927/1974, p.140; Freud, 1930/1974, p.220-221.

- b) Peculiar é, sem dúvida, a relação que a atividade técnica entretém com o tempo sob a perspectiva psicogenética. Através da intervenção sobre o mundo externo, o aparato anímico busca recuperar o objeto com o qual findou pela primeira vez seu estado de necessidade: A representação antecipada do que ainda está para ser alcançado é, em verdade, uma representação do que já o foi outrora. Assim, por mais que a técnica produza o novo – e isso constitui uma parte de seu caráter progressivo – ela é animada, no fundo, pela tendência conservadora de reproduzir o antigo, de repeti-lo. A antevisão do futuro – descoberta no mito de Prometeu e redescoberta por reflexões modernas no fundamento do obrar humano – é subvertida no esquema freudiano, onde ela tem sua origem na memória. Pode-se afirmar, destarte, que psicogênese da técnica é também uma genealogia.
- c) A capacidade técnica não é nem um bem inato nem uma aquisição definitiva. Ela depende de um processo inacabado, feito de inibições e desvios que contrariam a tendência psíquica à satisfação imediata. Graças a esse processo, é verdade, pode o homem realizar uma alteração útil no estado de coisas e contrair laços benéficos com seus iguais; mas quando o adiamento da satisfação se torna demasiado penoso, oferece-se como alternativa a velha e conhecida via primária, que – comprovam-no o sonho e a fantasia – nunca foi esquecida. Quem incorre nesta, entrega-se a uma satisfação insidiosa, obtida ao largo de condições exteriores e ainda assim constantemente inibida e forçada a vias substitutas. Deste processo, chamado por Freud “recalcamento”, resultam os sintomas neuróticos: atos estranhos à pessoa que os abriga, irrompendo compulsivamente em meio a seus afazeres cotidianos.⁹⁴ Ao que tudo indica, as transformações psíquicas promotoras da atividade técnica são as mesmas que, sob condições especiais, originam fenômenos patológicos.
- d) O ponto de vista psicogenético revela que a capacidade de transformar a realidade segundo fins depende, por sua vez, de transformações prévias no psiquismo, transformações comparáveis a técnicas. Na *Denegação*, por exemplo, Freud designa com esse termo o adiamento da descarga motora durante a representação do objeto satisfatório;⁹⁵ também é assim que ele nomeia, alhures, a distorção do sonho,⁹⁶ bem como

⁹⁴ Freud, 1895/1987, II, § 1-2, pp.438-443; Freud, 1911/1972.

⁹⁵ Freud, 1925/1972, p.14. Edição brasileira: Freud, 1925/1996, p.268.

⁹⁶ Freud, 1900/1972, p.333. Edição brasileira: Freud, 1900/1996, p.353.

algumas variantes do recalçamento;⁹⁷ a alucinação é descrita, certa feita, como “técnica puramente sensoria de satisfação [*rein sensorische Technik der Befriedigung*]”⁹⁸. Ocorre, justamente, que essas técnicas psíquicas desdobram-se como um *processo* aquém do limiar perceptivo, cujo fim e curso não são determinados conscientemente. “Técnica” ganha, aqui, um sentido substancialmente distinto do assumido numa concepção instrumental, em que o termo se refere a uma atividade intencional, a um proceder orientado sob a consciência de certo fim.

A psicogênese individual, tal como esquematizada no aparato anímico, fornece indicações sobre origem e sentido da técnica. Esta se origina na tentativa de evitar desprazer por meio de uma intervenção sobre as circunstâncias que force, contrariamente à aleatoriedade destas, o reaparecimento do objeto desejado. A técnica é animada pela tendência de pôr fim à penosa incerteza em relação ao curso esperado de eventos exteriores. Freud torna-se convicto, ao longo de suas inquirições sobre a sociedade e as grandes aquisições da humanidade, de que a tendência verificada na psicogênese individual a partir da vigência do princípio de realidade é o principal móbil do desenvolvimento cultural como um todo. Através de um paralelo entre a psicogênese e processo civilizatório iluminam-se ainda mais o sentido da técnica e as causas da ambiguidade em seu interior.

⁹⁷ Freud, 1926/1972, p.149. Edição brasileira: Freud, 1926a/1996, p.120.

⁹⁸ Freud, 1913b/1974, p.372, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1913b/1996, p.95.

2.2 TÉCNICA E CULTURA

2.2.1 Domesticação humana

No capítulo segundo de *O mal-estar na cultura*, Freud discorre sobre as “técnicas de vida” (*Lebensstechniken*), os diferentes caminhos recomendados aos homens para a felicidade. Em sentido estrito, a felicidade é um estado intenso e duradouro de prazer; mas como as fontes de desprazer são muitas (a natureza com suas forças ameaçadoras, o próprio corpo com suas renovadas necessidades e, por fim, as relações com outros homens) converte-se a felicidade, não raro, numa meta negativa: o evitamento do desprazer. A despeito dos incontornáveis obstáculos à felicidade, uma dentre as vias aventadas parece, contudo, mais recomendável, a saber, “como membro da comunidade humana e com auxílio da técnica orientada pela ciência, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana”.⁹⁹

É compreensível que esse caminho tenha prevalência sobre os demais, que são, em maior ou menor grau, dependentes da técnica ou da comunidade humana. A tentativa, por exemplo, de influenciar o próprio corpo, de modo a provocar sensações prazerosas ou tornar insensível a estímulos desagradáveis, faz recurso a substâncias produzidas pela farmacologia. A “técnica do amor”, por sua vez, na medida em que espera a felicidade no vínculo emocional com outros homens, exige, naturalmente, alguma inserção na comunidade humana. É intrigante, porém, que a receita de vida mais razoável conjugue elementos cuja relação recíproca não é óbvia, e, sobretudo, que eles figurem entre as fontes de infelicidade. Tanto a comunidade humana quanto a técnica merecem amiúde a hostilidade dos homens, que sentem as exigências provenientes delas como um fardo.

As dificuldades desse caminho para a felicidade reavivam uma questão central na teoria freudiana da cultura: Por que se converte em fonte de sofrimento para o homem o que ele mesmo erigiu com vistas à sua proteção e bem-estar? Técnica e instituições são, com efeito, elementos ao mesmo tempo representativos do benfazejo e do pernicioso nas aquisições humanas, razão pela qual Freud é recorrentemente conduzido a ambos em seu esforço por decifrar as ambiguidades da cultura, seja em escritos precursores como *Moral sexual “cultural” e doença nervosa moderna* (1908), nos capitais *Futuro de uma ilusão* (1927) e *Mal-estar na cultura* (1930) ou nos complementares *A aquisição do fogo* (1932) e *Por que a guerra?* (1933).

⁹⁹ Freud, 1930/1974, p.209, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1930/1996, p.85.

Quando se analisa o emprego corrente da palavra “cultura”, o qual não a distingue, aliás, de “civilização”, descobrem-se dois componentes essenciais. Cultura, isto é, “tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e se distingue dos animais”, abrange, primeiramente, “todo o saber e poder que o homem adquiriu para controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas”,¹⁰⁰ ou ainda, “todas as atividades e valores que são úteis ao homem, ao lhe tornarem a terra proveitosa, ao protegê-lo contra a violência das forças naturais e coisas semelhantes”¹⁰¹. Os primeiros feitos culturais foram o uso de ferramentas, o amansamento do fogo e a construção de habitações.¹⁰²

Cultura abarca, ademais, a regulação das relações sociais, “que dizem respeito ao homem como vizinho, como força auxiliar, como objeto sexual de um outro, como membro de uma família, de um estado”.¹⁰³ Esse aspecto da civilização inaugurou-se com a tentativa de proteger as relações inter-humanas contra o arbítrio do fisicamente mais forte, capaz de decidir pelos outros em benefício próprio: Uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado uniu-se e estabeleceu normas gerais que condenavam a satisfação individual de interesses e impulsos a custo da privação dos demais membros da comunidade.¹⁰⁴

Embora distintos, os dois rasgos característicos da cultura entretêm uma relação íntima, que se manifesta o mais flagrantemente na sua dependência. A convivência humana é influenciada pela quota de satisfação possibilitada pelos bens úteis disponíveis. Escassez e abundância material contribuem, respectivamente, ao agravamento e à distensão de relações sociais; por isso, a regulação destas inclui medidas que, além de assegurarem certa distribuição dos bens, devem também proteger tudo o que serve à sua produção e à conquista da natureza.¹⁰⁵ Mas a intimidade do laço que une os dois elementos civilizatórios reside, decididamente, na coincidência de suas metas. Com o domínio sobre a natureza buscam os homens precaverem-se de seus duros golpes, ao passo que, sob regulamentos sociais, querem-se eles resguardados do arbítrio violento de seus iguais. Assim, como for que determinemos o conceito de cultura, esta inclui – resume Freud – “tudo com o que tentamos nos proteger contra a ameaça vinda das fontes de sofrimento”.¹⁰⁶ Os supostos elementos da civilização

¹⁰⁰ Freud, 1927/1974, pp.139-140, tradução nossa. Edição brasileira, 1927/1996, pp.15-16.

¹⁰¹ Freud, 1930/1974, pp.220-221, tradução nossa. Edição brasileira, 1930/1996, p.96.

¹⁰² Freud, 1930/1974, p.221.

¹⁰³ Freud, 1930/1974, p.225, tradução nossa. Edição brasileira, 1930/1996, p.101.

¹⁰⁴ Freud, 1930/1974, pp.225-226.

¹⁰⁵ Freud, 1927/1974, p.140.

¹⁰⁶ Freud, 1930/1974, p.217, tradução nossa. Edição brasileira, 1930/1996, p.93.

seriam, na verdade, partes de um só todo, posto que dirigidos à prevenção de sofrimento (*Leidverhütung*).

A semelhança que mantêm transformação do circundante e regulação social em razão de seu valor preventivo é sugerida, por sinal, no duplo sentido do substantivo *Einrichtung*: tanto instituição quanto conjunto de utensílios instalados num espaço. Assim como o uso apropriado de um utensílio em bom estado produz transformações regulares no circundante, as quais, por isso, tornam-se em cada novo emprego previsíveis, os regulamentos sociais, ao determinarem quando, onde e como ações devem ser realizadas, permitem a antecipação de comportamentos humanos em casos semelhantes. A segurança proporcionada por utensílios encontra seu paralelo, assim, no ordenamento institucional da vida humana, o qual poupa aos homens “hesitação e indecisão”, possibilita “o melhor aproveitamento de tempo e espaço”, enquanto resguarda “suas forças psíquicas”.¹⁰⁷

A aparentemente incontestável vocação da cultura para a prevenção do sofrimento é posta em dúvida, porém, com suas gritantes falhas no cumprimento dessa tarefa. O domínio sobre tempo e espaço e a subjugação das forças naturais não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que os homens poderiam esperar da vida, nem os tornou menos infelizes. Isso se deve, por um lado, a que a atividade técnica exige trabalho, o que contraria a inclinação dos homens,¹⁰⁸ e, por outro, ao fato de que os avanços técnicos, por mais poderosos, nunca serão suficientes para o domínio completo do natural; o organismo humano, ele próprio parte da natureza, permanece uma estrutura passageira, de limitada capacidade adaptativa e realizadora.¹⁰⁹ Além disso, sente-se que o desenvolvimento técnico não rende aos homens um contentamento efetivo, pois os inventos trazem consigo novas necessidades e, em sua grande maioria, apenas satisfazem necessidades geradas tecnicamente.¹¹⁰

Talvez menos toleráveis que a impotência perante as forças naturais e a caducidade do próprio corpo sejam o regulamentos que os homens mesmos ergueram sobre si. Muito do que foi instituído para disciplinar as relações sociais não tem qualquer utilidade aparente, como as exigências de asseio e beleza, ou ideais religiosos acerca dos indivíduos, dos povos ou da humanidade como um todo.¹¹¹ Há, mesmo, uma quantia quase infindável de normas impondo aos homens pesadas restrições, sem que sua obediência lhes proporcione uma compensação proporcional à satisfação renunciada ou sequer lhes garanta qualquer uma. As instituições

¹⁰⁷ Freud, 1930/1974, p.224, tradução nossa. Edição brasileira, 1930/1996, p.100.

¹⁰⁸ Freud, 1927/1974, p.141.

¹⁰⁹ Freud, 1930/1974, p.217.

¹¹⁰ Freud, 1930/1974, p.219.

¹¹¹ Freud, 1930/1974, pp.224-227.

assomam, então, como medidas coercitivas, proibições excessivas ou pálidas compensações, que, ao invés de felicidade, promovem infelicidade.

A falência da cultura mostra-se para Freud, desde suas primeiras reflexões sobre o assunto, no fenômeno da neurose, condição psíquica encontrada com frequência em civilizações marcadas por acelerado progresso técnico e intensificada regulação social. Certos indivíduos despendem uma boa parcela de seus esforços na inibição de impulsos incompatíveis com exigências culturais, impulsos que, indestrutíveis, acabam por encontrar vias substitutas de satisfação. Essa espécie de sucedâneo, porém, não sendo menos censurável que a satisfação originalmente buscada, acaba por manifestar-se em sintoma patológico, isto é, na forma de pensamentos e atos compulsivos sentidos com desprazer e como prejudiciais à condução diária da vida. O neurótico não se compraz nem com a bruta vazão, nem com formas alternativas de extravasamento dos seus impulsos, e o esforço exigido na constante inibição destes – cujo fracasso se constata na reaparição de sintomas – termina por incapacitá-lo às atividades culturais das quais ele ainda poderia obter alguma compensação por suas renúncias.¹¹²

Em escritos freudianos mais tardios sobre a cultura torna-se a neurose, muito além de um índice de sua inépcia, uma chave para a compreensão de sua gênese. A constatação, no capítulo terceiro do *Mal-estar na cultura*, de uma semelhança entre muitas instituições e formações psíquicas encontradas no indivíduo, especialmente, as resultantes de um recalçamento de suas disposições pulsionais, dá ensejo à afirmação de uma correspondência entre a civilização e a psicogênese individual. De acordo com isso, a cultura caracteriza-se não como o desenvolvimento da humanidade rumo à perfeição, mas um processo de inibições e desvios por que passam as pulsões humanas na busca por satisfação:

O desenvolvimento cultural parece-nos um processo peculiar, que acontece com o conjunto de homens, e no qual algumas coisas nos impressionam como familiares. Podemos caracterizar esse processo pelas transformações [*Veränderungen*] que ele empreende sobre as conhecidas disposições pulsionais humanas, cuja satisfação, contudo, é a tarefa econômica de nossas vidas.¹¹³

A concepção psicogenética abre uma perspectiva inédita sobre a cultura. A partir dela vê-se que os principais bens civilizatórios foram adquiridos às expensas de transformações no funcionamento psíquico. Para que os homens constringam, com ajuda de apetrechos e instituições, a natureza e as suas relações sociais, eles próprios devem submeter-se a constringimentos que os tornam dispostos à criatividade e à convivência. Tais

¹¹² Freud, 1908/1974, pp.21; 23-24. Edição brasileira: Freud, 1908/1996, pp.169-186.

¹¹³ Freud, 1930/1974, pp.226-227, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1930/1996, p.103.

constrangimentos consistem, em sua maioria, na inibição à satisfação imediata de seus impulsos e na tolerância com o desagradável da abstinência, e impõem-se com a expectativa, senão do prazer assegurado, ao menos do desprazer evitado no futuro. As transformações psíquicas a que as grandes aquisições da humanidade devem seu nascimento, manutenção e multiplicação são comparáveis, por isso, à modelagem do comportamento animal, a procedimentos como os usados para forçar os cães a deitarem suas necessidades sobre folhas de jornal. Na correspondência com Einstein intitulada “*Por que a guerra*”, Freud escreve:

Desde tempos inconcebíveis estende-se sobre o conjunto de homens o processo de desenvolvimento cultural [...] A esse processo devemos o melhor do que nos tomamos e uma boa parcela daquilo de que sofremos. Suas causas e seus começos são obscuros, seu desenlace incerto, alguns de seus caracteres facilmente perceptíveis [...] Talvez este processo seja comparável à domesticação [*Domestikation*] de certas espécies animais [...].¹¹⁴

As ambíguas aquisições culturais remontam, pois, a uma espécie de *técnica de domesticação do homem*. Com a afirmação dessa tecnogênese da cultura, ganha a noção de técnica o centro da reflexão freudiana sobre o desenvolvimento psíquico e civilizatório, sofrendo simultaneamente um considerável deslocamento semântico.

Enquanto designa um dos aspectos característicos da civilização, “técnica” refere-se estritamente à fabricação e ao uso de meios para a conformação do circundante a necessidades humanas. Com o reconhecimento de um fim comum à totalidade dos aspectos culturais, o termo tem estendido o seu domínio de aplicação, sem não obstante perderem o sentido instrumental: Tanto o controle sobre as forças naturais quanto a regulação das relações sociais resumem-se a meios com que os homens buscam evitar desprazer; ambos integram, por assim dizer, uma única e mesma “técnica de vida”, voltada à prevenção do sofrimento. Mas quando – sob a constatação de sua insuficiência na prevenção do desprazer e de sua semelhança com fenômenos psicopatológicos – as aquisições civilizatórias são remontadas à domesticação de disposições pulsionais, “técnica” desfaz-se de sua referência ao instrumento. A técnica de domesticação humana não pode ser entendida como um procedimento adotado pelo homem com vista a fins, pois é somente graças a essa técnica, que inibe a descarga imediata de suas pulsões, que este ser passa a guiar sua motilidade segundo a visada prévia de fins.¹¹⁵ À diferença da domesticação dos animais, que ainda pode ser remontada aos fins visados por um agente, a domesticação do próprio homem parece não ter caráter intencional, sequer um

¹¹⁴ Freud, 1933/1974, p.285, grifo nosso, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1933c/1996, p.207.

¹¹⁵ Conferir aparato anímico, seção 2.1.

agente assinalável. Trata-se de transformações forçadas e inconscientes de disposições psíquicas, transformações descritas, por isso, como um *processo*.

À luz das condições psíquicas do desenvolvimento cultural começa a ser decifrada, enfim, algo da enigmática ambiguidade de seus frutos. Os proveitosos bens culturais acompanham-se amiúde de descontentamento porque custam aos homens a satisfação imediata de suas pulsões. A troca do momentâneo pelo futuro torna-se problemática nesse caso por contrariar uma tendência psíquica não somente originária como também indestrutível. De fato, a domesticação do homem, responsável por um domínio quase prodigioso do circundante, falha repetidamente no domínio de sua própria constituição psíquica, “desse pedaço da natureza imbatível”.¹¹⁶ Como esse processo inibitório nunca extingue por inteiro a tendência à pronta satisfação pulsional nem pode ser deliberadamente suspenso para fazê-la imperar novamente, acompanham-se os seus ganhos necessariamente de um constante descontentamento, o “mal-estar na cultura”.

Entre as manifestações marcantes da ambivalência envolvendo os bens culturais está a propagação da neurose na Modernidade, que recebe um esclarecimento desde o ponto de vista psicogenético da Psicanálise. Justo as civilizações técnica e socialmente desenvolvidas, que exigem pesadas renúncias à satisfação pulsional, assistem ao aumento de sintomas psicopatológicos que prejudicam as atividades culturais. Na medida, porém, em que Freud reinterpreta a tendência psíquica originária como a de extinguir por completo a excitação pulsional, ou seja, aniquilar a própria vida, o processo civilizatório e a ambiguidade de suas obras ganham, para ele, uma dimensão ainda mais grave. A transformação inibitória das disposições psíquicas e os seus efeitos eram até então exemplificados, respectivamente, no recalçamento e na satisfação substituta do neurótico. Agora se torna claro que a domesticação civilizatória também atua sobre impulsos autodestrutivos, o que resulta amiúde na sua conversão em agressividade voltada ao exterior e sentimento de culpa. O impulso destrutivo que é combatido no processo cultural retorna, de modo mais ameaçador, justamente nas atividades inventivas, a princípio voltadas à proteção contra a violência natural e à asseguaração da vida: As civilizações que consomem grande parte de seus esforços no controle técnico da natureza são as que mais se expõem à destruição através de seus inventos. Sob a perspectiva psicogenética da cultura compreende-se, enfim, por que apenas no seio do “avançado” Ocidente podem ter sido forjados os meios para uma barbárie antes jamais vista.

¹¹⁶ Freud, 1930/1974, p.217, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1930/1996, p.93.

2.2.2 A retenção de Prometeu: o herói trágico da cultura.

O papel-chave e o sentido assumido pela técnica na teoria cultural de Freud mostram-se, especialmente, nas suas elaborações sobre a aquisição do fogo. A conquista desse elemento não teria sido apenas um dos principais fatores do domínio humano sobre a natureza, um passo decisivo para a meta cultural de prevenção do sofrimento, mas também o responsável por uma das primeiras vivências desprazerosas do homem com seus feitos, uma de suas primeiras decepções com a civilização. Pois os homens só teriam sido capazes de conservar a flama e utilizá-la no controle proveitoso do circundante às custas de uma penosa autoconstrução, nomeadamente, a renúncia ao prazer em extingui-la a jatos de urina.

Freud vê confirmada sua hipótese sobre a origem inibitória da cultura no mito de Prometeu. Em *A aquisição do fogo* (1932), o psicanalista aplica à versão canônica de Hesíodo um procedimento semelhante ao da interpretação dos sonhos: os elementos narrativos, à semelhança dos oníricos manifestos, teriam sido produzidos através de simbolização e inversão de outros elementos, que concernem, nesse caso, à conquista da arte ígnea no passado remoto. Esta pode ser reconstruída a partir de três elementos da narrativa mítica: a maneira como Prometeu transporta o fogo, o caráter do ato e o sentido de sua punição.

O titã traz aos homens o fogo abrigado num bastão oco, no interior de um funcho, cuja ocorrência em qualquer sonho se deixaria de bom grado interpretar como símbolo do pênis. Esse funcho oco deixa-se associar ao canal peniano, ademais, pelo fato de que a virtude tida por ele no mito é precisamente inversa à da micção. O pênis abriga, com efeito, ao invés de um meio de conservação, um de extinção do fogo: a água do jato uretral.¹¹⁷

Em segundo lugar, a aquisição do fogo no mito grego possui – assim como em todas as lendas sobre o assunto – o caráter de um sacrilégio; ela decorre de roubo ou furto aos deuses. Sabidamente, a mitologia concede às divindades a satisfação de todos os desejos a que o reles mortal deve renunciar. Os deuses simbolizam, portanto, a vida pulsional e a fraude contra eles, o prejuízo sofrido pelas pulsões com a abdicação da prazerosa extinção urinária da chama.¹¹⁸

Em terceiro lugar, Prometeu é fundido a um rochedo e tem seu fígado diariamente devorado por um abutre como punição à sua trapaça. Haja vista que o fígado é tido pelos antigos como a sede de todas as paixões e desejos, a sua devoração representaria a limitação da vida pulsional exigida na aquisição do fogo. Essa punição manifestaria, mesmo, o

¹¹⁷ Freud, 1932/1974, p.450. Edição brasileira: Freud, 1932/1996, pp.183-188.

¹¹⁸ Freud, 1932/1974, pp.450-451.

ressentimento indisfarçável que os homens cúpidos devem ter sentido contra o “herói cultural”, pois a restrição das pulsões, ainda que benfazeja a eles, não deixa de despertar sua hostilidade e agressividade.¹¹⁹

Na punição ao Porta-fogo anunciam-se também os limites do processo civilizatório. A associação do fígado às paixões, por um lado, e a semelhança entre o calor do fogo e o da excitação sexual, por outro, levam a aproximar a consumação e a regeneração diárias desse órgão ao comportamento dos desejos amorosos, os quais, tão logo satisfeitos, reaparecem em seguida. A figura aquilina, que no mito devora o fígado de Prometeu, encontra-se associada ao pênis, por sinal, em lendas, sonhos, no uso comum da língua e nas representações plásticas da Antiguidade; o mitológico Fênix, por exemplo, que renasce após cada morte ígnea, alude provavelmente não apenas ao sol, que se põe no crepúsculo e torna a raiar na aurora, como também ao falo, que mais cedo ou mais tarde ressuscita após cada amolecimento. Na regeneração do fígado bicado tem-se, pois, a segunda parte da reação do homem primitivo à renúncia pulsional. Este, após ter castigado o herói com a degradação de seu fígado, proporciona-se agora um consolo para sua retenção sacrílega, certificando-se de que ela não promoveu uma alteração significativa do estado de coisas, de que as pulsões persistem em sua busca por satisfação.¹²⁰

Como Prometeu – aquele que vê antes – os homens abandonam, compreensivelmente, uma satisfação momentânea com vistas a assegurarem um prazer ou evitarem um desprazer futuro. Afinal, o gozo com a extinção urinária do fogo parece irrisório em comparação ao aquecimento do corpo numa noite gélida ou à saciação da fome com um alimento cozido. Por outro lado, a continência previdente também desperta a hostilidade de seus beneficiários por nunca cumprir inteiramente com o prometido: a satisfação esperada, por maior que seja, não obnubila a que foi outrora obtida e poderia ser a todo tempo repetida.

Nas elaborações de Freud sobre a aquisição do fogo a partir do mito de Prometeu resume-se, enfim, o cerne de sua concepção sobre a origem da cultura e do mal-estar em seu interior. A cultura, como que um instrumento de proteção contra as fontes de sofrimento humano, de prevenção contra os “infortúnios da vida”, exige a domesticação do homem: o domínio sobre natureza e o ordenamento das relações sociais, que mitigam a penosa incerteza em relação ao futuro, têm como precondição a transformação forçosa e inconsciente de impulsos que exigem satisfação no presente. Mas essa técnica psíquica – princípio de todas as técnicas possíveis – fracassa diante da indestrutibilidade dos impulsos originários, os quais

¹¹⁹ Freud, 1932/1974, p.451.

¹²⁰ Freud, 1932/1974, p.452-453.

retornam contra a vontade do indivíduo, perturbando o curso esperado de seus afazeres e anulando os benefícios trazidos por estes.

Com o exame do desenvolvimento individual e cultural abre a Psicanálise uma via de compreensão do problemático na técnica que não cede à ilusão da instrumentalidade. Os meios e procedimentos inventados pelos homens para o controle do circundante surgem de processos inconscientes em cujo interior se trava um conflito de tendências psíquicas. As condições elementares do fazer técnico escapam à consciência e ao controle dos obreiros. Com isso, torna-se insustentável a representação antropológico-instrumental, cujos pressupostos endossam a imagem do homem como senhor de si e da natureza, que dita o rumo dos eventos através de seus inventos. Como alternativa a essa representação, a Psicanálise propõe uma concepção processual: A técnica consistiria na transformação, não inteiramente premeditada e previsível, de condições existenciais do homem, transformação que tem na domesticação deste sua origem e modelo.

Que a técnica tenha precondições sobre as quais o homem não decide, isto percebeu não apenas Sigmund Freud como também Martin Heidegger. Porém, enquanto o inventor da Psicanálise identifica tal condição em processos psíquicos inconscientes, ela não aparece ao filósofo alemão sequer como atividade humana. Para Heidegger, a técnica somente pode ser satisfatoriamente contemplada em todos os seus aspectos a partir da relação do homem com o ser, aquilo que não foi absolutamente constituído por ele, mas dá o sentido de sua própria existência e o das coisas à sua volta.

CAPÍTULO III

O PREDOMÍNIO DA TÉCNICA

Que é o ser? Essa questão, que anima Martin Heidegger desde o inaugural *Ser e tempo* (1927), é solidária à reflexão sobre a essência do homem. Pois somente para o homem aparecem as coisas e ele próprio como *sendo* de algum modo, e apenas ao homem é possível questionar o ser em geral. Questionar o ser significa, assim, tornar transparente, em sua essência, aquele ente que questiona: A ontologia seria inviável sem um refletir sobre o homem. Inversamente, o refletir sobre o homem é incompleto, se descuida da questão ontológica. É o ser que condiciona a compreensão do homem a respeito de si e de tudo mais que lhe vem ao encontro; o ser – escreve Heidegger – “determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido em qualquer discussão que seja”.¹²¹

O primado concedido por Heidegger à questão ontológica desautoriza toda pretensão humana de autossuficiência. Mesmo quando o homem mostra-se capaz de conhecer e transformar os entes, não é ele quem determina o sentido prévio segundo o qual estes lhe aparecem: Um investigador, antes mesmo de apreender as propriedades de seu investigado, já o tem diante de si como algo cognoscível, e encontra a si mesmo na condição de cognoscente. Do mesmo modo, o artesão que imprime a forma desejada na madeira tem-na determinada, antes de tudo, como estando “à mão”, como algo manuseável e elaborável. Ora, essa primazia do ser, que nega ao homem precedência na constituição do que é, vigora na interpretação heideggeriana da técnica, daquilo, justamente, com que o homem acredita exercer pleno domínio sobre a totalidade dos entes.

Este capítulo busca fornecer indicações a respeito de como, nos termos de sua ontologia no pós-guerra, Heidegger ultrapassa a representação instrumental de técnica e redesenha o problema evidenciado com a expansão da máquina. Também será destacado como, nesse movimento, há perdas para a compreensão da ambiguidade da técnica, que estão relacionadas à interpretação do fenômeno técnico a partir de uma história do ser e a partir de uma relação originária entre este e o homem. A crítica do último aspecto por Sloterdijk aponta para pressupostos tácitos da ontologia de Heidegger que acabam por confirmar os desenvolvimentos de Freud sobre a técnica em sua teoria da cultura.

¹²¹ Heidegger, 1927/2005, p.32.

3.1 O QUESTIONAMENTO ONTOLÓGICO DA TÉCNICA

3.1.1 Técnica como modo de desencobrimento

A técnica constitui um dos principais temas da filosofia de Heidegger a partir da Segunda Guerra. Ela já encontra menção, por exemplo, na carta *Sobre o humanismo* (1947) e recebe considerável destaque nos textos posteriores. Suas reflexões mais extensas sobre o assunto foram feitas numa conferência de 1954 dedicada exclusivamente ao assunto, publicada sob o título *A questão da técnica*. A mesma se oferece, por isso, como principal referência. A seguir uma exposição do texto interpolada, ocasionalmente, com alguns comentários.

Nessa conferência, Heidegger interroga-se sobre a técnica, visando alcançar uma relação livre com ela. Liberar-se diante da técnica significa primeiramente desfazer-se de compreensões usuais a seu respeito que se traduzem em posições valorativas como a de aceitação, rechaço ou mesmo neutralidade. O caminho para uma relação liberada com a técnica consiste em se perguntar por sua essência, a qual se diferencia de tudo o que é técnico. A essência da técnica não é uma técnica entre outras, não é um ente.¹²²

Como se chega à essência da técnica? Heidegger parte da concepção usual, segundo a qual técnica é um meio para fins e um fazer humano. Essas duas determinações pertencem uma a outra e reúnem-se, por isso, sob a rubrica de “determinação antropológica e instrumental da técnica”:

Nós perguntamos pela técnica, quando perguntamos o que ela é. Todo mundo conhece as duas asserções que respondem à nossa pergunta. Uma diz: a técnica é meio para fins. A outra diz: técnica é um fazer do homem. Ambas as determinações pertencem uma à outra. Pois pôr fins, constituir e utilizar os meios para tanto é um fazer humano. Pertence ao que é a técnica o fabricar e o utilizar de utensílio, aparelho e máquinas, pertence esse próprio fabricado e utilizado, pertencem as necessidades e os fins aos quais eles servem. O todo desses aparatos [*Einrichtungen*] é a técnica. Ela própria é um aparato, dito em latim: um *instrumentum*.¹²³

Heidegger nota, criticamente, que a concepção antropológico-instrumental é estranhamente pertinente tanto ao antigo artesanato quanto à técnica moderna, a qual mostra flagrantes diferenças em relação àquele em razão de seu caráter maquínico e industrial. Em verdade, a concepção usual e correta da técnica seria não uma determinação de sua essência, mas do esforço em representar o homem como o seu mestre justamente no momento em que a técnica se mostra refratária ao seu domínio:

¹²² Heidegger, 1954/1967, p.5.

¹²³ Heidegger, 1954/1967, pp.5-6, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, pp.11-12.

Tudo depende disto: manipular, de maneira adequada, a técnica como meio. Quer-se, como se diz, tomar ‘espiritualmente a técnica nas mãos’. Quer-se dominá-la. O querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao domínio do homem.¹²⁴

O conceito-chave na passagem para a essência da técnica é o de meio, que ocupa um papel central na representação instrumental. A análise mostra que meio é algo através do qual outro algo é efetuado, e aquilo que possui um efeito como resultado é uma *causa*. Heidegger volta sua análise então ao conceito de causa, evocando a célebre doutrina aristotélica das quatro causas tal como empregada pelos escolásticos na explicação da existência dos entes. Tomando-se como exemplo um cálice sacrificial de prata, essa teoria afirma que este ente é, porque tem uma matéria (a prata), uma forma, um fim (servir a um ritual) e porque alguém foi responsável por ligar as demais causas, convertendo-as no objeto.¹²⁵

A versão escolástica da doutrina das quatro causas deve ser posta em questão, na medida em que ela concebe as causas e o processo de sua interação de maneira ôntica, isto é, como se este processo e seus elementos fossem entes entre outros e tivessem efeitos concretos no mundo. A tradição grega diz, porém, que tais causas são modos de “responder”, ou ainda, “dever” (*verschulden*). Responder e dever são maneiras de fazer com que algo se dê e se proponha, o que significa responder pelo “estar presente de uma presença” (*das Anwesen eines Anwesenden*). As causas, como modos de responder e dever, deixam algo viger (*veranlassen*), isto é, trazem algo ao aparecimento. Ora, esse processo de interação das causas perfaz, nada mais nada menos, aquilo que o pensamento grego designa como “*poíesis*”, a produção, pela qual algo passa do não ser ao ser. No produzir, o oculto vem à luz. Ele desdobra-se, pois, como um desencobrir (*Entbergen*), evento que os gregos chamam “*alétheia*”, isto é, verdade.¹²⁶

A partir de uma interpretação ontológica do conceito de causa atinge-se a essência da técnica. A técnica é, em essência, responsável por uma verdade, isto é, um desencobrimento no qual os entes aparecem aos homens de tal ou qual modo. Isso é confirmado pelo exame da palavra “técnica” a partir de “*téchne*”, onde ela tem sua origem. Primeiramente, “*téchne*” designa, entre os gregos, não apenas o fazer e o poder artesanal, mas também as belas artes e a arte elevada. Em segundo lugar, o termo conjuga-se, até o tempo de Platão, à palavra

¹²⁴ Heidegger, 1954/1967, pp.6-7, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, p.12.

¹²⁵ Heidegger, 1954/1967, pp.8-9.

¹²⁶ Heidegger, 1954/1967, pp.7-12. A tradução de “*alétheia*” como “desencobrimento” toca na discussão em torno do conceito de verdade, que ocupa um papel central no pensamento de Heidegger. O filósofo interpreta a verdade não como o valor de proposições que concordam com um estado de coisas, mas um evento pelo qual as próprias coisas aparecem dotadas de um sentido. Por isso, Heidegger faz do termo um uso distinto que a tradição, que o emprega preferencialmente como predicativo do sujeito.

“*epistéme*”, que se refere ao conhecimento em sentido mais amplo. *Téchne* e *epistéme* dão um esclarecimento sobre algo, e o esclarecer seria um descobrir. Aristóteles, por sua vez, distingue *téchne* e *epistéme* na *Ética à Nicômaco*, mas o faz precisamente com respeito ao que e ao como eles descobrem algo. A *téchne* também seria, para Aristóteles, um modo de verdade, porque o essencial dela não residiria na manipulação de meios para a fabricação de algo, mas na visualização antecipada desse algo pronto, num descobrimento da coisa a partir da qual se determina o modo de sua fabricação.¹²⁷

O encaminhamento ontológico da questão da técnica identifica sua essência com aquilo que promove o aparecimento dos entes. Mas essa conclusão, por si só, parece tornar indistinguíveis o descobrimento em jogo no artesanato e na fabricação maquinal. Em decorrência disso, Heidegger vê-se diante da questão de saber se a técnica também se apresentaria sob a forma de um produzir na época da máquina e da indústria, e qual seria a sua especificidade em relação ao descobrimento em curso no artesanato. A segunda parte da conferência volta-se, assim, à essência da *técnica moderna*.

3.1.2 Técnica moderna como composição

Tanto a técnica moderna quanto a manufatureira são modos de descobrir. Mas no que se diferenciam esses dois modos? Qual é, especialmente, o modo de descobrimento da técnica moderna? Enquanto a técnica manufatureira é um produzir (*Hervorbringen*), a moderna é um desafiar, ou ainda, um explorar (*Herausfordern*). O descobrimento explorador é caracterizado, em contraste ao produtor, como aquele que “coloca à natureza a exigência descabida de prover energia, que, como tal, pode ser extraída e armazenada”.¹²⁸

Com ajuda de alguns exemplos, Heidegger penetra no cerne do descobrimento explorador. Enquanto o agricultor pré-moderno cuida e protege (*hegen*) o campo, a moderna indústria de alimentos *põe*, ou ainda, *dispõe* (*stellen*) o campo. Sabidamente, esse verbo designa, entre outras, a ação pela qual o caçador encurrala e paralisa a sua presa no intuito de dar-lhe o bote; também se refere à ação de ajustar um aparelho conforme as necessidades do usuário. O agricultor pré-moderno lidaria com o campo, assim, de um modo algo passivo, apenas zelando para que a geração de frutos ou sementes pudesse seguir o seu curso espontâneo, em seu ritmo próprio. Já o agricultor moderno trataria o campo de modo algo violento e desafiador, tentando exercer controle sobre seus processos.

¹²⁷ Heidegger, 1954/1967, pp.12-13.

¹²⁸ Heidegger, 1954/1967, p.14, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, pp.18-19.

O dispor é, ademais, um extrair (*fördern*), verbo que designa tanto a ação de retirar minérios do solo, como também de incentivar, levar algo adiante, torná-lo utilizável com vistas a outra coisa. No descobrimento explorador, a natureza é sempre encarada como algo do qual se pode extrair outro algo, o qual, por sua vez, também será de algum modo aproveitado. O processamento do extraído não é feito às cegas. Trata-se, antes, de armazená-lo, distribuí-lo e transformá-lo; enfim, todo o processo é marcado pelo *direcionamento* (*Steuerung*) e *asseguração* (*Sicherung*) do extraído. Uma hidrelétrica, por exemplo, é posta (*gestellt*) no rio e põe-no (*stellt*) para que ele gere uma pressão hídrica. Esta coloca (*stellt*) as turbinas para girar; sua rotação aciona máquinas cuja atividade produz (*herstellt*) a corrente elétrica, para a qual, por sua vez, foram providenciadas (*bestellt*) as redes de distribuição de energia. E ainda que o rio mantenha a sua qualidade de rio malgrado sua exploração como fonte energética, ele se torna um objeto de visita reservado (*bestellt*) por uma companhia de turismo que mandou (*bestellt*) uma indústria de férias para lá.¹²⁹

Percebe-se, nesse ponto, qual ente vem à luz através do descobrimento explorador. Não se trata de um objeto (*Gegenstand*), suporte de qualidades intrínsecas e distintivas, mas de um reservatório, que se oferece ao aproveitamento contínuo. Ele é chamado “*Bestand*”, disponibilidade, porque é posto, de modo a ficar sempre disponível.¹³⁰ O descobrir peculiar à técnica moderna promove a uniformização da natureza. Os entes são destituídos de suas propriedades, ao serem encarados como matéria-prima ou provisão de energia. Sob essa única função, tornam-se eles permutáveis e igualmente passíveis do mesmo processo de transformação controlada.

Mas quem realiza o descobrimento através do qual a realidade é compreendida como disponibilidade? Não seria, evidentemente, o homem? Na interpretação da técnica moderna por Heidegger evidencia-se o papel que a sua ontologia reserva, de resto, a este ente. O homem não dispõe simplesmente dos demais entes segundo a sua vontade, pois não determina o sentido prévio segundo o qual estes lhe vêm ao encontro. A exploração da natureza pressupõe, desde o início, a compreensão desta como algo disponível, compreensão sobre a qual o homem não decide. “O homem” – escreve Heidegger – “pode, de fato, representar, formatar e empreender isso ou aquilo. Só que o homem não dispõe do desvelamento [*Unverborgenheit*] no qual o real a cada vez se mostra ou se retrai.”¹³¹

¹²⁹ Heidegger, 1954/1967, pp.15-16.

¹³⁰ Heidegger, 1954/1967, p.16.

¹³¹ Heidegger, 1954/1967, p.17, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, p.21.

A destituição do homem da condição de senhor da natureza revela-se com maior nitidez no desencobrimento explorador, na medida em que, aí, ele é *disposto* a dispô-la. Surge, então, a possibilidade de autocompreensão do homem segundo o modo da disponibilidade. Este é o único entre os entes, decerto, que se relaciona com o ser, de modo a tomar parte no desencobrimento. Somente ao homem é dado questionar o sentido das coisas e o da própria existência; apenas ele testemunha a verdade. Mas no desencobrimento peculiar à técnica moderna, enxergam-se os homens a si mesmos, não raro, como um reservatório de recursos, o qual está disponível a toda hora e em todo lugar, aproveitável em qualquer atividade e substituível em caso de esgotamento. Heidegger chama atenção por sinal ao discurso corrente a respeito do “material humano”.¹³²

Torna-se claro, com isso, que a essência da técnica moderna, antes que um fazer humano ou um meio no interior desse fazer, é responsável por um determinado modo de compreensão dos entes. Em suma: a técnica moderna alcança o domínio da verdade. Nesse aspecto, decerto, ela não se diferencia da técnica artesanal, a qual se traduz igualmente numa interpretação da realidade. O específico da técnica moderna repousa, antes, em que ela põe o homem para interpretar a totalidade dos entes, inclusive a si próprio, como disponibilidade; ela permeia a experiência do homem, de modo a lhe fazer parecer que tudo está à sua disposição, como um instrumento manipulável ao bel-prazer.

A essência da técnica moderna é resumida, enfim, como *Gestell*, *composição*. A palavra designa, no uso corrente da língua, objetos que reúnem em si segmentos ou compartimentos, como uma armação, uma estante ou, ainda – segundo Heidegger – a ossatura das costelas.¹³³ A apropriação inusitada desse termo pelo filósofo justifica-se, de um lado, pelo sufixo *Ge-*, que compõe substantivos coletivos, e, de outro, pela raiz *stell-*, com que se formam muitos dos verbos sobrevividos a ele durante a descrição do desencobrir explorador. “*Gestell*” faria jus, portanto, ao caráter sistemático das compreensões e atitudes que presidem a relação do homem consigo e o circundante sob a vigência da técnica moderna (*stellen*, *bestellen*, *herstellen*, etc.).¹³⁴

¹³² Heidegger, 1954/1967, p.17.

¹³³ Heidegger, 1954/1967, p.19.

¹³⁴ Embora em seu uso comum “*Gestell*” e “*Bestand*” sejam traduzidos, respectivamente, por “armação” e “reservatório” ou “provisão”, optamos, em apoio a Carneiro Leão *et alli* (2002), por “composição” e “disponibilidade”. É que ambos radicam em “pôr”, verbo correspondente de “*stellen*” na língua portuguesa.

3.1.3 Técnica moderna e ciência moderna

Tendo determinado a composição como essência da técnica moderna, Heidegger desenvolve, ao fim da segunda parte de sua conferência, uma interpretação da ciência moderna que inverte a relação tradicionalmente estabelecida entre ambas. Sob a perspectiva ontológica, a técnica moderna precedeu a ciência moderna, e não o contrário. Tal concepção, decerto, não é de todo original. Alguns pensadores contemporâneos de Heidegger, cujos trabalhos não lhe eram desconhecidos, haviam pressentido no método experimental, adotado massivamente pelas modernas ciências naturais, uma profunda transformação no modo como, até a sua invenção, o homem concebia a natureza e o conhecimento. Na experimentação anuncia-se a convicção fundamental de que a natureza não é um simples objeto de contemplação, de que o conhecimento seguro dos seus fenômenos somente pode ser adquirido através de sua manipulação segundo condições criadas pelo investigador. As ciências experimentais seriam, no fundo, uma exaltação do agir e do fazer, pois repousariam sobre a concepção tácita de que o homem somente pode conhecer o que ele próprio fez.

Ernst Cassirer, um dos principais nomes da filosofia alemã ao lado de Heidegger durante a República de Weimar, havia constatado indiretamente o aspecto operativo das ciências naturais nascidas no século XVII, ao examinar a influência de sua metodologia sobre o pensamento do século XVIII. Na *Filosofia do Esclarecimento* (1932), Cassirer mostra como a forma de pensar característica da Época das Luzes espelhou-se no *modus operandi* adotado desde o século precedente por cientistas naturais, especialmente Isaac Newton, e como esse procedimento marcou decisivamente a concepção de razão em voga nessa época. Na ativa análise e reconstituição de fenômenos, que se mostrara a única via segura para a obtenção da verdade, a Filosofia do Esclarecimento acreditou descobrir a verdadeira natureza do pensar e conhecer humanos.¹³⁵

“A razão” – escreve Cassirer – “é menos uma *posse* do que uma determinada forma de *aquisição*”. Antes que um “erário”, um “tesouro do espírito”, ela é “a força espiritual e originária que conduz à descoberta da verdade, à sua determinação e asseguarção”. Todo o século XVII enxerga a razão nesse “ato de asseguarção”, “precondição indispensável de toda segurança genuína”. Ele a apreende “não tanto como um *conteúdo* de conhecimentos, de princípios, de verdades” do que, antes, “como uma *energia*: uma força que apenas pode ser inteiramente compreendida em seu *exercício* e *efetivação*”. O que é e do que é capaz a razão,

¹³⁵ Cassirer, 1932/1998, pp.10-16.

isso “se deixa medir por sua *função*”, que consiste precipuamente em “ligar e dissolver”. Feito o trabalho de análise, ela “enceta de novo o trabalho de construção” e “faz surgir das partes uma nova estrutura, um todo genuíno”. Na medida em que “ela própria *cria*, agora, esse todo”; na medida em que “ela, segundo uma regra que ela mesma determina, faz as partes se encaixarem num todo”, “torna-se transparente para ela a estrutura da configuração que surge desse modo”. A razão “entende essa estrutura, porque é capaz de acompanhá-la construtivamente na totalidade e na sequência ordenada de seus momentos isolados”. Somente a partir “desse *movimento* espiritual” deixa-se caracterizar o conceito de razão: “como um conceito não de um ser, mas de um *fazer*”.¹³⁶

A interpretação acerca da ciência moderna desenvolvida na *Questão da Técnica* encontra o seu precedente mais nítido, contudo, em Oswald Spengler. Em *O homem e a técnica* (1931), Spengler nota que o experimentalista moderno se porta diante da natureza como o predador diante da presa, e defende, até mesmo, que tal postura já animava os seus precursores longínquos, os monges europeus do século XIII e XIV. Grosseteste, Roger Bacon, Albertus Magnus e Witelo não formulam suas teorias, malgrado suas próprias convicções religiosas, a partir de uma contemplação do mundo, mas de operações que “isolam” suas forças, e “tornam-nas palpáveis e aproveitáveis”. Quando esses monges adentram no âmbito dos problemas técnico-físicos,

[...] nada há da curiosidade ociosa e contemplativa de eruditos chineses, indianos, antigos e árabes. Aqui não há nenhuma especulação com o objetivo de adquirir uma mera “teoria”, uma imagem daquilo que não se pode saber [...]. Aqui, e apenas aqui, a teoria é, de saída, hipótese de trabalho. Uma hipótese de trabalho não precisa ser “correta”, ela deve apenas ser utilizável praticamente. Ela não quer desvendar os segredos do mundo à nossa volta, mas torná-los submissos a determinados fins.¹³⁷

Antes de Heidegger, já havia Spengler, de fato, descrito a técnica como uma postura fundamental assumida pelo homem diante do mundo. Em seu diálogo com Ernst Jünger, por sinal, Heidegger menciona esse pensador, com cuja obra mostra ter familiaridade.¹³⁸ Vale lembrar, aqui, a passagem do *Homem e a técnica* (1931) que destaca, entre os aspectos da técnica maquínica, a “compulsão de pensamento” sob a qual o mundo todo é visto como matéria-prima ou fonte de energia.¹³⁹ Malgrado esses lampejos, porém, Spengler mantém-se

¹³⁶ Cassirer, 1932/1998, pp.15-16, tradução nossa, grifo do autor. Edição brasileira: Cassirer, 1997, pp.32-33.

¹³⁷ Spengler, 1931, pp.66-67, tradução nossa.

¹³⁸ Em sua correspondência em torno das raízes e as possibilidades de superação do nihilismo, que adquire uma dimensão planetária a partir da Primeira Guerra na forma de uma submissão resignada à engrenagem social, tanto Jünger (1950, p.248) quanto Heidegger (1955/1976, p.390) mencionam Spengler entre aqueles que mais claramente perceberam o alcance do fenômeno e diagnosticaram o seu perigo.

¹³⁹ Conferir em especial Spengler, seção 1.1.2.

dentro dos limites da representação antropológico-instrumental de técnica, ao encará-la como procedimento inventado pelo homem na luta contra a natureza, um fazer enraizado em sua vontade de domínio.¹⁴⁰ Heidegger, por sua vez, despede-se definitivamente de tal representação através de um questionamento da técnica sob a ótica da relação originária entre homem e ser, a qual se traduz numa determinada compreensão da realidade. Nessa chave, torna-se claro que a compreensão da natureza como algo disponível não tem seu princípio último na vontade ou na razão humana, mas num evento pelo qual os próprios entes se afiguram aos homens como disponibilidade. Ora, justamente essa forma de desencobrimento preside, segundo Heidegger, o nascimento da ciência moderna.

Heidegger contesta a tese de que a precondição da técnica moderna repousa nas ciências modernas. Sob uma perspectiva factual, chamada “historiográfica” (*historisch*), a técnica moderna entrou em curso, decerto, quando ela pôde se apoiar nas ciências exatas da natureza: estas precederam em mais de um século a técnica maquinica, desenvolvida apenas na segunda metade do século XVIII. Mas sob uma perspectiva chamada “histórica”, que considera a essência, essa relação é inversa. Pois a essência da técnica moderna interpela a natureza como um reservatório de energia; e é esta compreensão que está pressuposta na física moderna. Já como teoria pura, a física moderna representa a natureza, de modo a torná-la disponível à confirmação de hipóteses através de aparelhos. A física é experimental não porque emprega aparelhos na inquirição da natureza, mas porque a coloca, de antemão, para se apresentar como um todo homogêneo, uma coesão pré-calculável de forças. O experimento é providenciado apenas para a certificação de se e de como a natureza, já posta dessa maneira, apresenta-se. Por conseguinte, técnica moderna não é ciência natural aplicada; por repousar a essência da técnica moderna na composição, é esta que coloca a ciência moderna à sua disposição.¹⁴¹

3.1.4 O destino, o perigo e a salvação da técnica moderna

Na terceira e última parte de sua conferência, Heidegger enfoca a relação do homem com a essência da técnica. Patenteia-se, sob o exame desta relação, qual a condição assumida pelo homem diante da técnica moderna, no que consiste propriamente o caráter problemático desta e quais as possibilidades de confrontá-lo.

¹⁴⁰ Conferir capítulo I, seção 1.1.3.

¹⁴¹ Heidegger, 1954/1967, pp.21-23.

Toda essência (*Wesen*), diz Heidegger, põe o homem num caminho através do qual o real se descobre a ele de certo modo, e isso significa enviar (*schicken*). O envio do homem num caminho de descobrimento é chamado, por isso, “destino” (*Geschick*). O destino constitui, segundo Heidegger, a essência da história (*Geschichte*).¹⁴² A história, em essência, não é o objeto da historiografia, sequência cronológica de realizações humanas; ela concerne, antes, às condições fundamentais que presidem a ocorrência e a compreensão dos acontecimentos. Cada momento histórico se caracterizaria por um determinado modo de descobrimento do real a que o homem é destinado. Ora, se a essência é um destino de descobrimento, e tal destinação constitui a essência da história, então a essência da técnica moderna, que descobre o real como disponibilidade, é o destino de uma época histórica. Não por outra razão, Heidegger refere-se ao momento em que predomina a técnica moderna como a “época da técnica” (*technisches Zeitalter*).¹⁴³

Mas se as épocas históricas são destinações do ser, então representariam elas uma inescapável fatalidade? Estariam os homens condenados, na época técnica, a não considerarem a natureza e a si próprios senão como disponibilidade? A resposta seria afirmativa apenas sob uma determinada compreensão da liberdade humana. Segundo Heidegger, a liberdade não está subordinada, originalmente, à vontade ou à causalidade do querer humano. Livre seria a maneira de se comportar através da qual se mostra ao homem a essência de algo. O homem só é livre na medida em que ouve o ser, ou seja, compreende o que lhe aparece não como um aspecto da própria realidade, mas como um destino de descobrimento sobre o qual ele não decide:

Sempre impera para o homem o destino do descobrimento. Mas ele nunca é a fatalidade de uma coerção [*Verhängnis eines Zwanges*]. Pois o homem torna-se apenas livre, justamente, na medida em que ele pertence [*gehört*] ao domínio do destino e, assim, torna-se um ouvinte [*Hörender*], e não um servo [*Höriger*].¹⁴⁴

O homem livre é aquele que enxerga na realidade não um absoluto, mas apenas um modo de interpretá-la. A relação livre do homem com o ser impede que o destino de descobrimento peculiar a uma época histórica torne-se uma fatalidade, no sentido do “inevitável de um curso inalterável”.¹⁴⁵

Contudo, a essência da técnica moderna caracteriza-se por ameaçar ao extremo a liberdade na relação com o ser, razão pela qual é considerada como o maior perigo. Todo

¹⁴² Heidegger, 1954/1967, pp.23-24.

¹⁴³ Heidegger, 1954/1967, p.34.

¹⁴⁴ Heidegger, 1954/1967, p.24, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, pp.27-28.

¹⁴⁵ Heidegger, 1954/1967, p.25, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, p.28.

desencobrimto, é verdade, representa um perigo, na medida em que encobre outras possibilidades de compreensão da realidade; no entanto, o desencobrimto no qual esta se apresenta como disponibilidade parece excluir não um ou outro modo, mas toda possibilidade alternativa de descobri-la.

O perigo máximo da técnica moderna manifesta-se, primeiramente, na relação do homem consigo próprio. Sob o domínio da composição, o homem não enxerga em si senão aquele que dispõe da natureza; porém, na medida em que ele é *posto* a fazê-lo, ele periga cair sob a modalidade do disponível. Alardeando-se como o “senhor da terra”, ele apenas persiste nesse pensamento instrumental, perdendo de vista, ao mesmo tempo, o seu dom mais originário de ser permeável a múltiplas possibilidades de compreensão do real:

Tão logo o desvelado nem sequer mais vem ao homem como objeto, mas exclusivamente como disponibilidade, e o homem [...] é somente o usuário da disponibilidade, – o homem chega à margem mais extrema da queda, a saber, lá onde ele próprio deve ser tomado apenas como disponibilidade. No entanto, é justamente o homem assim ameaçado que se pavoneia na figura do senhor da terra. Através disso, difunde-se a aparência de que tudo o que ocorre existe apenas na medida em que é um empreendimento do homem. Essa aparência provoca uma última ilusão. Segundo esta, parece que, em toda parte, o homem só se encontra consigo próprio [...]. *Em verdade, contudo, hoje o homem não está se encontrando mais em parte alguma consigo próprio, isto é, com sua essência.*¹⁴⁶

Mas a técnica moderna revela-se como o extremo perigo, sobretudo, ao ameaçar a relação originária do homem com o ser. O pensamento dominado pela composição desconsidera a si próprio como um modo entre outros de compreensão da realidade. A composição, ao restringir a possibilidade de desencobrimto unicamente à disponibilidade, ameaça encobrir não apenas o desencobrimto produtor, característico da técnica artesanal, mas o desencobrimto como tal, isto é, a relação do homem com a fonte de todo e qualquer descobrir, isto é, da verdade:

Mas a composição não põe em perigo apenas o homem em sua relação consigo próprio e com tudo o que é. Como destino, ela conduz ao descobrir na forma do dispor. Onde ela reina, expulsa toda outra possibilidade de descobrimto [...] Onde impera a composição, marcam o direcionamento e a asseguaração da disponibilidade todo o descobrimto. Eles fazem com que até mesmo o seu próprio traço fundamental, a saber, esse descobrimto não venha, como tal, à luz. A composição exploradora encobre dessa maneira, pois, não somente um antigo modo de descobrimto, o produzir, mas o encobrir como tal e, com ele, aquilo em que acontece o desvelamento [*Unverborgenheit*], isto é, a verdade.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Heidegger, 1954/1967, pp.26-27, tradução nossa, grifo do autor. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, pp.29-30.

¹⁴⁷ Heidegger, 1954/1967, p.27, tradução nossa.

O vínculo essencial do homem às condições básicas de aparecimento dos entes cai em esquecimento sob o domínio da técnica moderna: A composição ameaça distorcer o acontecimento de verdade como tal. Sob a perspectiva ontológica de Heidegger, portanto, o problemático da técnica não reside propriamente no técnico. Não haveria nenhum “demônio da técnica”; a ameaça contra o homem “não vem das máquinas e aparatos com seus efeitos possivelmente mortíferos”. A genuína ameaça atinge o homem em seu âmago, ao impedi-lo de “retornar a um descobrir mais originário e de experimentar o apelo de uma verdade mais primordial”.¹⁴⁸

Mas se o perigo da técnica moderna para o homem reside menos na dominância das funestas máquinas e aparatos do que na *pre-dominância* de uma determinada compreensão do real, então como seria possível uma salvação? Heidegger evoca, aqui, Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também o salvador”.¹⁴⁹ Os versos do poeta dizem ao filósofo que a salvação do perigo começa por reconhecê-lo como tal. O pensamento instrumental reinante na técnica moderna resta inabalável, somente enquanto ele se oferece como um espelho da realidade, encobrendo-se como um modo de desencobrimento. Tão logo, porém, o questionar da técnica moderna reconhece na sua essência *um* modo hegemônico de compreensão do real e, com isso, apercebe-se de seu perigo extremo, então o seu domínio deixa de ser total. O questionar da técnica moderna, que descobre sua essência como composição, promove uma relação livre com ela, através da qual ela desponta como um destino de desencobrimento, uma possibilidade entre outras de compreensão do que é. No próprio percurso de seu questionamento, Heidegger exhibe de um só golpe o perigo da técnica moderna e a possibilidade de salvação.¹⁵⁰

Heidegger mostra, por seu próprio ato, que o perigo da técnica moderna não pode ser confrontado com um fazer ou um agir enérgico; ao contrário, a perspectiva de salvação abre-se somente quando o homem renuncia a querer dominar a técnica, e mantém em vista a sua relação mais originária com a fonte de todo desencobrimento.¹⁵¹ Em contraste a um fazer orientado ao futuro, que se esforça por conter o perigo da técnica, o filósofo propõe uma postura meditativa, que aguarda o retorno de uma experiência mais originária da verdade. Vislumbra-se aqui um descobrir renovado da técnica como *póiesis*.¹⁵²

¹⁴⁸ Heidegger, 1954/1967, p.27-28, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, pp.30-31.

¹⁴⁹ Heidegger, 1954/1967, p.28; 35, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1954/2002, p.31; 37.

¹⁵⁰ Heidegger, 1954/1967, pp.28-36.

¹⁵¹ Heidegger, 1954/1967, pp.31-33.

¹⁵² Heidegger, 1954/1967, p.34.

3.1.5 Ganhos e perdas na *Questão da técnica*: um balanço

Com a interpretação ontológica da técnica, Heidegger faz jus – como até então nenhum outro filósofo – à sua onipresença na vida humana desde a difusão das máquinas. Jaspers (1949) notou, é verdade, como a industrialização impusera uma espécie de lógica maquinal ao “todo da existência humana”¹⁵³ e, antes dele, Spengler (1931) havia constatado o surgimento, sob as mesmas condições, de uma “compulsão de pensamento” que reduzia tudo a matéria-prima e fonte de energia.¹⁵⁴ “Não se avista nenhum campo cheio de rebanhos a pastar”, escreve Spengler, “sem que se pense no aproveitamento de sua *provisão* de carne [*Fleischbestand*]”.¹⁵⁵ Contudo, malgrado as mostras inquestionáveis da sujeição humana à técnica moderna, Jaspers, Spengler – e de resto a filosofia até a segunda metade do século XX – mantiveram a convicção na essência instrumental da técnica, que a põe sob o domínio do homem. Heidegger, por sua vez, faz justiça à abrangência da organização maquínica ao atacar diretamente o conceito corrente de técnica, o qual expressaria, antes que a sua essência, apenas uma faceta de sua dominância na Modernidade. Segundo Heidegger, a técnica moderna penetra com tamanha profundidade na vida humana, justamente porque não é um fazer, nem um meio no interior de tal fazer. Ela seria, em essência, um modo não determinado pelo homem de *compreensão dos entes*, modo sob o qual estes lhe aparecem exclusivamente como estando ao seu dispor, isto é, como disponibilidade (*Bestand*). A técnica moderna permeia uma compreensão do homem a respeito de si e do mundo que precede a invenção das máquinas e das modernas ciências da natureza; ela se caracterizaria, por isso, no sentido mais literal do termo, como *pre-dominância*.

Na clave *onto-hermenêutica* da conferência de 1954, são colocados em novos termos não somente o essencial da técnica moderna, como também o seu problema. Este envolveria menos os danos imprevistos ocasionados pelas máquinas e aparatos do que o predomínio de um pensar ocupado precipuamente com o direcionamento (*Steuerung*) e a asseguarção (*Sicherung*) do disponível.¹⁵⁶ Numa outra conferência da década de 50, Heidegger remonta, por sinal, a sanha moderna de organização e automatização, antes que à vontade humana, à essência compositiva da técnica moderna, pela qual os próprios entes se apresentam, de antemão, em sua “planejabilidade” (*Planbarkeit*) e “calculabilidade” (*Berechenbarkeit*).¹⁵⁷ A

¹⁵³ Conferir seção 1.1.2.

¹⁵⁴ Conferir seção 1.1.2.

¹⁵⁵ Spengler, 1931, p.79, tradução nossa, grifo nosso.

¹⁵⁶ Conferir seção 3.1.2.

¹⁵⁷ Heidegger, 1957/2008, p.23. Edição brasileira: Heidegger, 1957/2000, p.179.

capacidade humana de planejamento calculado da natureza, cujo ápice foi atingido na época da técnica, assentaria, em última instância, numa precondição impenetrável ao controle do homem: naquilo que o *destina* a uma compreensão dos entes segundo a qual estes se mostram disponíveis ao planejamento e ao cálculo. Para Heidegger, o problema fundamental da Modernidade reside menos na luta fracassada do homem técnico contra o destino do que na negligência da relação essencial mantida entre ambos, na qual ao homem é imposta a compreensão da natureza como algo planejável e a de si próprio como o mestre dela. No problema da técnica moderna vislumbrado pela onto-hermenêutica evidencia-se o complexo feito de *técnica e destino*.

Todavia, os ganhos inquestionáveis trazidos pela via onto-hermenêutica na questão da técnica são contrabalançados por algumas perdas. Uma delas resulta da radical separação entre técnica moderna e artesanal. Segundo Heidegger, os traços básicos da técnica na Modernidade – desencobrimento explorador, direcionamento e asseguarção do disponível, ilusão humana de maestria sobre a técnica e a natureza – toda essa constelação, enfim, não vigora absolutamente na Antiguidade, onde a técnica se apresenta essencialmente como *póiesis*, produzir. Em contraste ao desencobrir explorador, no qual a totalidade do real se uniformiza como algo disponível aos fins humanos, o desencobrir produtivo respeitaria a qualidade própria com que os entes se mostram, apenas cuidando que eles, em sua interação espontânea, gerem obras condizentes com suas respectivas propriedades.¹⁵⁸ Na técnica produtiva da Antiguidade, os homens não teriam perdido de vista, uma condição que transcende o seu querer, responsável pelo sentido com que os entes, previamente a todo o seu empreendimento, vêm-lhes ao encontro. Os homens se lembrariam, na *póiesis*, de sua relação essencial com a fonte de todo desencobrimento, isto é, de toda a verdade. Heidegger endossa essa visão a respeito da técnica pré-moderna evocando a *téchne* grega, a qual, por um lado, possuía um caráter eminentemente poético e, por outro, era vista como um modo de verdade por Platão e Aristóteles. Em Platão, a *téchne* teria se conjugado à *epistéme*, na medida em que ambas dariam um esclarecimento sobre os entes, isto é, em que promoveriam um desencobrimento. Também Aristóteles estaria cômico da dimensão de verdade na *téchne*, ao reconhecer a essência desta não no fabricar e manipular, mas na visualização da obra pronta anteriormente à sua produção.¹⁵⁹

Ora, a interpretação heideggeriana da *téchne* desconsidera algumas semelhanças suas com a técnica moderna que poderiam contribuir para um esclarecimento unitário de ambas,

¹⁵⁸ Conferir seção 3.1.1.

¹⁵⁹ Conferir seção 3.1.1.

bem como iluminar um problema já existente em tempos antigos. Vale evocar aqui reflexões de Platão e Aristóteles que põem em dúvida as assertivas de Heidegger acerca da *téchne* e remetem-na à Modernidade. A se fiar pelos diálogos *Íon*, *Górgias* e *Filebo*, a *téchne* não está em jogo, de maneira alguma, em produtores ligados ao belo, e não se relaciona com outras formas de produção senão sob condições determinadas. Especialmente para o Platão de *Filebo*, “*téchne*” é a designação para o conhecimento geométrico e aritmético aplicado ao sensível, designação com a qual devem ser dignificados apenas os ofícios que provêm exatidão e regularidade à sua produção através de largo recurso ao cálculo. A verdade do conhecimento técnico manifestar-se-ia, em Platão, não em poesias ou rapsódias, mas em construções bem planejadas.¹⁶⁰

O Aristóteles da *Ética a Nicômaco*, por sua vez, insere a *téchne* no âmbito da produção e reconhece-a, junto com a prudência (*phrónesis*), como responsável por uma verdade. O estagirita salienta, contudo, que o produzir técnico, bem como todo produzir, tem o seu princípio no produtor e não no produzido e remonta indiretamente o intelecto produtivo ao desejo (*hórexis*), elemento motivacional enraizado na existência biológica do homem. Na produção técnica, pois, os entes não se dão por si mesmos, mas devem-se ao empenho e ao saber do artesão. O seu ofício pressupõe, decerto, um intelecto que, muito além de manipulações com ferramentas e materiais, contempla antecipadamente a obra a ser gerada; mas tal intelecto não se move independentemente do elemento desiderativo que caracteriza o homem como ser vivo.¹⁶¹

O “encobrimento” – promovido pela via onto-hermenêutica – de aspectos da técnica antiga que poderiam se vincular à moderna evidencia-se, porém, não tanto no resgate do legado platônico e aristotélico quanto na omissão da mitologia grega. É de se indagar por que Heidegger, que enfatiza o predomínio do “direcionamento” e da “asseguração” na técnica moderna, não faz qualquer menção ao mito de Prometeu, o pre-vidente, que traz à luz, justamente, o vínculo da técnica com a previsão e o controle de eventos naturais. O célebre mito sugere, ademais, que o pensamento grego não vivenciou a *póiesis*, exclusivamente, como um cuidar da geração dos entes segundo suas qualidades próprias, mas como um desafio à ordem vigente, simbolizado tanto na contenda de Prometeu com os deuses quanto na sua apropriação criminosa do fogo olímpico.¹⁶²

¹⁶⁰ Conferir seção 1.2.2.

¹⁶¹ Conferir seção 1.2.3.

¹⁶² Conferir seção 1.2.4.

É intrigante, ademais, como o marcado historicismo de Heidegger em sua interpretação da técnica – a separação radical entre técnica antiga e moderna como dois destinos diferentes de descobrimento – acompanha-se de uma concepção anistórica do homem. Com efeito, apesar da diversidade de modos com que o homem compreende os entes e si próprio ao longo do tempo, ele permanece como aquele ente que, desde sempre, está destinado tomar parte no evento de descobrimento, isto é, da verdade. O essencial do homem residiria, pois, numa relação “originária”, “primordial” com o ser, ainda que, por vezes, ela caia em esquecimento. Segundo Heidegger, essa relação não teve um início. Na medida em que ela perfaz a essência do homem, seria insensato evocar um momento da história humana onde ela ainda não existia, e investigar a sua gênese; pois fora de tal relação, o homem já não seria mais homem. Ela constitui, assim, um ponto de partida absoluto do pensamento heideggeriano. Se, porém, arrisca-se a pergunta pelas condições de estabelecimento da dita “essência” do homem, vem à baila, novamente, o seu vínculo com a técnica, dessa vez de um modo um tanto inusitado, mas nem por isso inteiramente estranho. A gênese da abertura humana aos apelos do ser lembra, em muitos aspectos, àquela do homem civilizado, tal como descrita pela teoria freudiana da cultura.

A possibilidade de que a relação “primordial” entre homem e ser possua uma gênese técnica poderia até mesmo ser apreendida das palavras de Heidegger em sua carta *Sobre o humanismo* (1947), ainda que isso lhe tenha passado despercebido. Deve-se à interpretação desse escrito por Peter Sloterdijk (1999) a descoberta de pressupostos até então insuspeitos da ontologia de Heidegger que remetem a condições psíquicas identificadas por Freud na base da cultura. Abaixo são apresentados os momentos mais relevantes da carta de Heidegger com breves comentários e digressões. Essa exposição constitui a base para a abordagem, em seguida, das reflexões de Sloterdijk sobre o pressuposto técnico da ontologia heideggeriana.

3.2 SOBRE O PRIMADO DA RELAÇÃO ENTRE HOMEM E SER

3.2.1 Crítica ao humanismo

A questão sobre a essência do homem encontra-se no centro na carta endereçada por Heidegger a Jean Beaufret, que havia lhe perguntado como se poderia dar novamente um sentido à palavra “humanismo”. Essa pergunta oferece ao filósofo alemão a oportunidade não somente de examinar a acepção tradicional do termo, mas também de propor um novo sentido, condizente com o espírito de sua ontologia. Heidegger aduz, por um lado, que o humanismo fomenta uma compreensão de homem como o senhor absoluto dos entes – correspondente em muitos aspectos àquela reinante na época da técnica – e pleiteia, por outro, que a essência humana deve ser compreendida num sentido contrário ao propalado pelo humanismo. O homem constitui-se como tal ao participar no acontecimento de verdade, cuja fonte não está nele próprio, mas no ser. O homem encontra alhures o princípio de sua humanidade.

Heidegger abre a sua carta-resposta com uma prévia de sua concepção a respeito da genuína essência humana. O homem faz jus a ela não quando se põe a agir ou fazer, mas quando, no pensar, deixa o ser vir à linguagem. O homem não é o “sujeito” do pensar e da linguagem, pois o algo pensado é ao mesmo tempo aquilo que dá a pensar. Apenas quando abdica de uma postura ativa, abrindo-se ao apelo do próprio ser, alcança o homem a sua essência. Ele passa, então, a “habitar” “a casa do ser”, isto é, “a linguagem”, e a “zelar” por esse “abrigo”; somente então, ele se encontra “nas vizinhanças do ser”.¹⁶³

Esse apelo que conduz o homem para o lugar onde ele se encontra consigo estaria também em jogo no humanismo. Pois este consistiria, mais fundamentalmente, numa tentativa de reconduzir o homem à sua essência:

Mas não reside nesse apelo ao homem, não reside na tentativa de preparar o homem para esse apelo, um esforço em torno do homem? Aonde leva “o cuidado” [*Sorge*] senão no sentido de trazer novamente o homem para sua essência? O que significa isso senão que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)? A *humanitas* permanece, assim, a demanda de um tal pensar; pois isto é o humanismo: refletir e cuidar para que o homem seja humano e não não-humano, ‘inumano’, isto é, fora de sua essência.¹⁶⁴

O que torna o humanismo questionável, aos olhos de Heidegger, não é o seu esforço em torno da essência humana, mas o modo como a concebe. O humanismo assumiu variadas

¹⁶³ Heidegger, 1947/2000, pp.5-11.

¹⁶⁴ Heidegger, 1947/2000, p.11, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.34.

formas ao longo da história. Ele nasce na Antiguidade com a incorporação da formação grega (*paidéia*) pelos romanos, na qual se trata de contrapor o homem humano ao bárbaro. No Renascimento dos séculos XIV e XV, ele surge como um resgate da humanidade romana, dessa vez oposta à barbárie escolástica da Idade Média. Esse movimento reaparece no século XVIII em diversos lugares sob a forma de um estudo da humanidade (*studium humanitatis*), que se volta novamente ao mundo antigo e grego. E pode-se identificar o humanismo mesmo onde não há um retorno à Antiguidade, mas apenas um esforço geral por restituir ao homem sua liberdade ou conduzi-lo à sua verdadeira natureza (Marxismo, Existencialismo, Cristianismo). O caráter questionável do humanismo em todas essas aparições históricas, por mais diferentes os seus fins, meios e doutrinas, estaria no fato de que ele sempre determina a humanidade do homem a partir de uma interpretação sobre a totalidade dos entes, sem antes ter se ocupado com a questão do ser. Por esse motivo, todo humanismo ou estaria fundado numa metafísica ou seria o fundamento de tal.¹⁶⁵

As visões previamente estabelecidas de mundo que sustentam ou são sustentadas pelos diversos humanismos parecem convergir, ao fim e ao cabo, numa mesma determinação da essência humana. Todas elas conceberiam a humanidade do homem a partir de sua animalidade. O homem seria, antes de tudo, um ser vivo e, como tal, um ente entre outros. A sua delimitação dos demais seres dever-se-ia apenas a uma diferença específica: uma espécie de acréscimo de ordem espiritual ou material, designado tradicionalmente “razão”: “O primeiro humanismo [...] e todos os tipos de humanismo que emergiram desde então até o presente, pressupõe como evidente a “essência” mais geral do homem. O homem é tido como o animal rationale.”¹⁶⁶

Segundo Heidegger, a definição “animal racional”, que coloca decididamente a essência humana na dimensão da animalidade, não significa de modo algum o reconhecimento de uma submissão do homem a condições que escapam ao seu arbítrio. Ao contrário, Heidegger reconhece na razão o precursor do “sujeito”, da “pessoa” e do “espírito”,¹⁶⁷ figuras, justamente, que se atribuem uma precedência na constituição dos entes. Com sua determinação da essência humana teria o humanismo, em verdade, preparado o caminho para a glorificação do fazer e do agir e, com isso, a imagem do homem como o senhor do mundo.

¹⁶⁵ Heidegger, 1947/2000, pp.12-13.

¹⁶⁶ Heidegger, 1947/2000, pp.14-15, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.38.

¹⁶⁷ Heidegger, 1947/2000, p.15.

A conexão do humanismo com a autoexaltação humana, ainda que soe estranha à primeira vista, torna-se compreensível sob o exame desse movimento já em sua fase germinal, a saber, na Antiguidade Grega. A edificação humanista do homem anuncia-se, aí, na consciência, até então inédita na história da cultura, de um ideal de humanidade, e na invenção de procedimentos destinados à sua realização nos indivíduos.

3.2.2 *Paidéia*

A definição do homem como animal racional conjuga-se na Grécia Antiga, onde ela surge, a uma série de atividades de autotransformação do homem com o fim de realizar a sua própria essência. O homem como ser vivo não se comportaria originalmente segundo a sua essência racional. Em contrapartida, ele seria capaz de reconhecer sua essência e despender conscientemente seus esforços para se arrancar de sua condição de vida primordial, tornando-se aquilo que ele genuinamente é.

O humanismo despontou, segundo Jaeger, como um princípio espiritual dos gregos. A vocação desse povo para apreender a ordem intrínseca do mundo e da vida humana deu-lhes a consciência clara do significado da educação, que deveria modelar os indivíduos segundo as normas da comunidade. Esse povo foi o primeiro, então, a dirigir seus esforços conscientemente para a realização nos indivíduos daquilo que se tinha pela essência humana, e apenas a esse processo de construção consciente chama-se “*paidéia*”, “*formação*”.¹⁶⁸

Qual é o estatuto da formação humanística surgida na Antiguidade Grega? O esclarecimento negativo de Platão em *Filebo*, segundo o qual a *paidéia* se situa entres os conhecimentos técnicos, mas se distingue daquela sua parte que é produtora de obras (*demiourgikón*),¹⁶⁹ parece ter dado uma ampla margem para interpretações. Não raro descrições da formação humana recorrem à distinção dada na *Ética a Nicômaco* entre as excelências no agir (*práxis*) e no produzir (*póiesis*). Enquanto a primeira não possui um fim diferente de si mesma, sendo a boa ação seu próprio fim, a segunda tem um fim diferente de si, consumando-se numa obra.¹⁷⁰ Desse modo, ora a formação é associada a uma *téchne*, cujo fim é a produção de uma obra exterior à própria atividade, ora a uma boa *práxis*, cujo fim é desempenhar essa atividade por si mesma, sem outro objetivo senão o seu exercício e o seu cumprimento.

¹⁶⁸ Jaeger, 1936/2003, p.13.

¹⁶⁹ Platão, 1972b, 55d, p.403.

¹⁷⁰ Aristóteles, 1998, 1140b, 5-10, p.35.

Gadamer (1960), por exemplo, aproxima a formação da *práxis*, na medida em que o seu fim estaria no seu próprio percurso:

O fato de “formação” (assim como a atual “*Formation*”) designar mais o resultado desse processo de devir do que o próprio processo corresponde a um deslocamento frequente do devir para o ser. Aqui o deslocamento é bastante evidente porque, como se sabe, o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interior de formação, permanecendo, assim, em constante aperfeiçoamento e evolução. [...] É justamente nisso que o conceito de formação supera o de mero cultivo de disposições previamente dadas, do qual ela deriva. O cultivo de uma disposição é o desenvolvimento de algo dado, de modo que seu exercício e cultivo são um mero meio para o fim [...] Na formação, ao contrário, torna-se totalmente assimilado aquilo em que e através de que alguém é instruído. Nessa medida, tudo o que ela adquire conserva-se nela. Mas, na formação, o que foi adquirido não é como um meio que perdeu sua função. Antes, na formação adquirida nada desapareceu, tudo está preservado.¹⁷¹

Contudo, mesmo que seja possível pensar a formação como *práxis* e não como *téchne*, não raro é evocada a atividade artesanal para ilustrá-la. E a palavra alemã para designar a formação (*Bildung*), derivada de “imagem” (*Bild*), aponta de modo intuitivo para uma atividade similar à de configuração plástica. A prefiguração de uma essência humana e a aplicação consciente de procedimentos para realizá-la nos indivíduos – a formação do homem inaugurada na Grécia Antiga – deixa-se comparar a uma técnica:

Colocar estes conhecimentos como força formativa a serviço da educação e formar por meio deles verdadeiros homens, como o oleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras, é uma ideia ousada e criadora que só podia amadurecer no espírito daquele povo artista e pensador. A mais alta obra de arte que o seu anelo se propôs foi a criação do Homem vivo.¹⁷²

A *paidéia*, seja ela concebida como agir ou produzir, encerra uma exaltante confiança no poder humano. Em ambos os casos, patenteia-se o pressuposto de que o homem, por sua essência racional, é capaz de romper ou ao menos esforçar-se por romper com as condições originárias de sua existência. A razão residiria não tanto na capacidade humana de autoconhecimento e contemplação do mundo, mas no poder de transformá-lo em conformidade à vontade e, em especial, de moldar o próprio homem com vistas à sua humanidade. A descrição humanista “animal racional” coroa-se na *paidéia*, que exalta o agir e o fazer, alça o homem, por vezes, à condição de artesão de si e fá-lo crer, ao fim, que ele é senhor de seu próprio destino.

¹⁷¹ Gadamer, 1960/1990, p.17, tradução nossa. Edição brasileira: Gadamer, 1960/2008, pp.46-47.

¹⁷² Jaeger, 1936/2003, p.13.

3.2.3 Habitação e pastoreio

Após esse breve excursus sobre a *paidéia* e o humanismo na Antiguidade, torna-se claro por que Heidegger vincula a definição “animal racional” à exaltação do homem como o potentado de tudo o que é. O filósofo rejeita essa concepção como metafísica e propõe-se substituí-la por outra que, ao contrário do humanismo, considera a essência do homem a partir de sua relação com o ser. Qual seria, pois, a essência do homem do ponto de vista ontológico e como, segundo essa perspectiva, dar-se-ia o “esforço” por sua essência?

A interpretação acerca do homem desenvolvida em *Sobre o humanismo* enfatiza a coincidência entre a essência humana e o “esforço” por ir ao seu encontro. A essência do homem reside, antes que numa propriedade ou capacidade sua, na tarefa de zelar pelo ser e corresponder aos seus apelos; isso significa: encarar a presença dos entes não como um produto seu, mas “um destino do ser”, um modo de compreender o ente sobre o qual ele não decide. O homem é essencialmente homem justamente quando ele “sai de si” para atender ao apelo de algo não-humano, responsável pelo aparecimento dos entes como tais. Nesse movimento de “saída de si”, pelo qual o homem vivencia a chegada dos entes a partir do próprio ser, ele alcança a sua própria essência. Heidegger chama tal movimento de “existência” (*Ek-sistenz*) e o lugar para onde ele conduz, onde é dado ao homem o aparecimento do ente como tal, de “clareira do ser” (*Lichtung des Seins*).¹⁷³

A determinação da humanidade do homem como existência tem, entre suas principais implicações, certa concepção da linguagem e de suas relações com o homem. Com efeito, na medida em que a existência acontece na *escuta* de um *apelo* do ser, a linguagem torna-se o “lugar” onde o homem se encontra com sua humanidade. Para Heidegger, trata-se de mostrar que a linguagem possui precedência sobre o fazer e o agir humanos. Ela não se presta, simplesmente, “ao nosso querer e empreender como um instrumento de domínio sobre o ente”;¹⁷⁴ sequer é uma capacidade que o homem possui ao lado de outras.¹⁷⁵ Essas determinações, derivadas da concepção do homem como animal racional, encobrem a sua essência: a linguagem não é um produto do homem, mas “a casa do ser, acontecida [*ereignet*] pelo ser e concatenada [*durchfügt*] a partir dele”.¹⁷⁶ Na linguagem, o homem aproxima-se do ser, percebe que o sentido com que os entes lhe aparecem possui uma origem que antecede

¹⁷³ Heidegger, 1947/2000, pp.15-37.

¹⁷⁴ Heidegger, 1947/2000, p.10, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.33.

¹⁷⁵ Heidegger, 1947/2000, p.25. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.55.

¹⁷⁶ Heidegger, 1947/2000, p.25, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.55.

seu arbítrio ou sua vontade. A linguagem, como casa do ser, fornece o abrigo ao homem, que o habitando e guardando, faz jus à sua humanidade.¹⁷⁷

A essência humana, como existência, implica não somente uma determinada concepção da linguagem – nomeadamente, “casa do ser” e “abrigo do homem” – como também um modo específico de “esforço pela essência humana”. A condução do homem à sua humanidade, na medida em que coincide com a “saída de si” para atender aos apelos do ser, não pode mais ser consumada através de um obstinado recurso às suas próprias capacidades. Não há lugar, aqui, para os exercícios e práticas preconizados pela formação humanista como a via de realização de um ideal prefigurado de homem. Ao contrário, o encontro do homem com o seu mais íntimo acontece quando ele abdica de sua vontade planejadora e deixa-se guiar pelo que o ultrapassa. E aquilo que o ultrapassa – o apelo que vem do próprio ser – chama-o para a clareira onde o ser emerge como aquilo que é, e engaja-o na tarefa de zelar por esse lugar. A partir de uma ótica ontológica, “o esforço” do homem por sua humanidade desdobra-se não como uma automodelagem, mas um pastoreio. “O homem” – escreve Heidegger – “não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser.”¹⁷⁸

O pastor, de fato, não decide inteiramente para onde vai o rebanho sob sua guarda; os animais arrebanhados dirigem-se à clareira onde vão pastar e levam consigo o pastor, que apenas deve acompanhá-los e zelar por sua integridade. O homem, como o pastor, não decide os caminhos pelos quais ele chegará à verdade do ser e, com isso, à sua própria humanidade, mas deve estar sempre a postos para corresponder aos apelos que o chamam para esse lugar:

O homem, antes, é “lançado” pelo próprio ser na verdade do ser, de modo que, existindo de tal maneira, ele vele a verdade do ser para que na luz do ser apareça o ente como o ente que ele é. Se e como ele [o ser] aparece, se e como chegam, apresentam-se e ausentam-se na clareira do ser o Deus e os deuses, a história e a natureza, isso não decide o homem. O advento do ente repousa no destino do ser. Para o homem resta a pergunta se ele consegue alcançar o envio de sua essência que corresponda a esse destino; pois de acordo com este, ele, como existente, tem de velar a verdade do ser. *O homem é o pastor do ser.*¹⁷⁹

Heidegger crítica o humanismo clássico por negligenciar a questão ontológica em sua determinação da essência humana e propõe, sob a vista da relação primordial entre homem e ser, um novo sentido para o termo. Caso se queira manter essa palavra, ela somente poderia significar que a essência do homem reside na existência, isto é, em sua abertura ao apelo vindo do ser, que o chama às suas proximidades e à vigilância da verdade. Através da

¹⁷⁷ Heidegger, 1947/2000, p.25.

¹⁷⁸ Heidegger, 1947/2000, p.34, tradução nossa. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.68.

¹⁷⁹ Heidegger, 1947/2000, pp.22-23, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.51.

determinação ontológica da humanidade, o homem é destituído da posição privilegiada de senhor dos entes, tal como proclamada pelo humanismo clássico: “A essência do homem é essencial *para a verdade do ser* e de tal modo, a saber, que conforme a ela, justamente, *não se trata pura e simplesmente do homem como tal.*”¹⁸⁰

A reformulação do humanismo por Heidegger prefigura uma ética que se choca frontalmente com a subentendida na concepção do homem como artífice de si e do mundo, que está em jogo na formação humanística na Antiguidade e ganha dominância na época da técnica. A crítica do humanismo parece ter em mira, por sinal, a autoimagem do homem como “senhor da terra”, tida na conferência *A questão da técnica* (1954) por sintoma do predomínio da técnica moderna.¹⁸¹ Heidegger indica, em *Sobre o humanismo*, uma via para a humanidade que é alternativa em relação à de busca por apoderar-se da natureza. Trata-se da postura algo passiva – semelhante à do pastor diante do rebanho – de deixar-se guiar pelo próprio ser na direção de suas “vizinhanças”, e então “abrigar-se” na “casa da verdade do ser” e “vigiá-la”.

É notável, porém, que Heidegger evoque, em sua contraposição ao pensamento instrumental do humanismo, imagens retiradas ao âmbito técnico, nomeadamente, à habitação e à domesticação, cuja aquisição coincide com o surgimento do sedentarismo na história da humanidade. Essa intrigante vinculação da ontologia de Heidegger a um pressuposto técnico foi sublinhada por Peter Sloterdijk na sua resposta à célebre carta de Heidegger.

3.2.4 O pressuposto técnico da ontologia de Heidegger

Em *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* (1999), Peter Sloterdijk traz à luz as técnicas de transformação e cultivo do homem. Essas técnicas têm uma longa história e, muito provavelmente, um longo caminho pela frente. Elas remontam aos primórdios da humanidade e estão incorporadas ao programa da filosofia desde a Antiguidade. Para Sloterdijk trata-se de mostrar, sobretudo, que tanto o humanismo quanto a determinação heideggeriana da essência humana, na medida em que se irmanam no “esforço pelo homem”, inserem-se na longa tradição dessas técnicas. O humanismo e a ontologia de Heidegger remeter-se-iam aliás, em seus pressupostos tácitos, a “antropotécnicas” da atualidade que abrem perspectivas sombrias sobre o futuro da humanidade.

¹⁸⁰ Heidegger, 1947/2000, p.37, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Heidegger, 1947/1967, p.73.

¹⁸¹ Conferir em especial seção 3.1.4.

O humanismo figura, em *Regras para o parque humano*, com uma coloração distinta em relação à assumida em *Sobre o humanismo*. Esse movimento é poupado de uma crítica ferina, tal como a feita por Heidegger, que nele enxerga o principal porta-voz de uma metafísica de exaltação do homem. Mas o tom algo apologético de Sloterdijk não deve enganar quanto ao essencial de sua visão a respeito do assunto. O humanismo teria tido um papel central na “batalha em torno do homem”, isto é, na tentativa de influenciá-lo em sua animalidade, inibir suas tendências bestiais e conduzi-lo à sua humanidade. Pois esse movimento, desde o seu batismo pelos romanos até a sua incorporação pelos estados nacionais na Modernidade, teria preconizado a alfabetização e a leitura de textos eruditos como via de socialização e amansamento do homem. A leitura “humanizante”, “aquietadora” e “temperante” de textos clássicos que, na Roma Antiga, fazia frente à voga inebriante dos estádios e, na Modernidade, fomentava o sentimento de pertencimento à nação e a coesão do laço social serviria ao humanismo, em última instância, como o um meio de domínio sobre as tendências selvagens do homem: “O tema latente do humanismo é, pois, o desembrutecimento [*Entwilderung*] do homem e a sua tese latente diz: a leitura correta torna dócil.”¹⁸²

Segundo Sloterdijk, quando Heidegger escreve a sua famosa carta, a era do humanismo havia expirado. Desde o estabelecimento da cultura de massas com o rádio e a televisão, a coexistência dos homens na sociedade já estava posta sobre bases não-humanistas. Malgrado as pequenas e saudosistas reanimações após 1945, como o humanismo cristão, sabia-se o quão inviável era a organização das grandes estruturas sociais, políticas e econômicas segundo o modelo da sociedade literária.¹⁸³ Era óbvio, pois, que Heidegger, apesar de seu recurso à epístola – mídia familiar ao humanismo – não estava preocupado em resgatá-lo ou engajar-se numa outra tentativa de humanização. Antes, na medida em que Heidegger “expôs e inquiriu as condições do humanismo europeu nesse escrito”, ele “abriu uma dimensão de pensamento trans-humanista ou pós-humanista, no qual desde então se moveu uma parte substancial do refletir filosófico posterior sobre o homem”.¹⁸⁴

Porém, quando se examina de perto a descrição heideggeriana da humanidade do homem, vêm à tona as suas afinidades com o humanismo. A crítica de Heidegger a este nunca poderia resultar num inumanismo, pois o filósofo atém-se com sua ideia de existência – onde prepondera o escutar obediente – à função mais importante do humanismo clássico: tornar o

¹⁸² Sloterdijk, 1999, p.17, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, p.17.

¹⁸³ Sloterdijk, 1999, pp.13-16.

¹⁸⁴ Sloterdijk, 1999, pp.21-22, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, p.22.

homem dócil e amável através das palavras do outro.¹⁸⁵ Na verdade, a tarefa pastoril de conduzir-se à clareira do ser sob a escuta de seus apelos e de abrigar-se na casa da linguagem supera em rigor as exigências da formação clássica:

Na medida em que ele [Heidegger] determina o homem como o pastor e o vizinho do ser, e a linguagem como a casa do ser, ele enlaça o homem numa correspondência com o ser que lhe impõe uma conduta radical, e ata-o – o pastor – na vizinhança ou na cercania da casa; ele coloca-o de prontidão para uma meditação que demanda mais quietude e submissão silenciosa do que a formação mais abrangente jamais seria capaz. O homem é submetido a uma conduta extática de alcance muito maior que a contenção do pio leitor de textos diante da palavra clássica [...] O ser convoca a um escutar-na-proximidade no qual homem precisa se tornar mais quieto e dócil do que o humanista na leitura dos clássicos. Heidegger quer um homem que seria mais submisso que um mero bom leitor.¹⁸⁶

A figura meditativa prevista por Heidegger lança dúvidas a respeito de como poderia ser concebida uma sociedade de “vizinhos do ser”, onde cada homem aguarda, a seu modo, as palavras que a própria linguagem lhes dá a falar. Para Sloterdijk, seria ocioso imaginar um modo de coexistência social condizente com o caminho assinalado por Heidegger para a humanidade do homem. O mais importante é que Heidegger propõe com seus motivos pastoris e habitacionais uma forma de convivência baseada numa conduta mais severa que a prefigurada pela formação humanista:

Através da crítica de Heidegger ao humanismo, propaga-se uma mudança de postura que assinala ao homem uma ascese meditativa que aponta para muito além de todas as metas educativas humanistas. Somente por força dessa ascese poderia formar-se uma sociedade de meditadores para além da sociedade literária humanista; essa seria uma sociedade de homens que deslocam o homem do centro, porque teriam compreendido que eles existem apenas como “vizinhos do ser” – e não como obstinado proprietário de imóvel ou um inquilino num aposento mobiliado com contrato de aluguel irrevogável.¹⁸⁷

O pastoreio ontológico de Heidegger, que já soava inacessível e estranho no tempo de sua proposição, parece hoje, em plena vigência da cultura de massas, completamente anacrônico. Contudo, ele revela o projeto de amansamento implícito na “batalha pelo homem” travada por diversos agentes através dos tempos. Segundo Sloterdijk, tal projeto delineia-se nas entrelinhas da determinação do homem a partir de sua relação supostamente originária com o ser. Sob uma determinada perspectiva histórica, a entrada do homem na clareira, seu abrigo na casa da linguagem e sua abertura aos apelos do ser possuem uma gênese que

¹⁸⁵ Sloterdijk, 1999, pp.26-27.

¹⁸⁶ Sloterdijk, 1999, p.28, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, p.28.

¹⁸⁷ Sloterdijk, 1999, p.30, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, p.30.

remonta a condições fundamentais da vida humana e a atividades empreendidas desde um passado longínquo:

Mostrar-se-á que a estadia humana na clareira – dito heideggerianamente, o permanecer-dentro ou o estar-contido do homem na clareira – *não é de modo algum uma relação primordial que não estaria acessível a maiores questionamentos*. Há uma história resolutamente ignorada por Heidegger da saída do homem para a clareira – uma história social da tangibilidade do homem pela questão do ser [...].¹⁸⁸

A “história real da clareira” remonta, primeiramente, a um período da história situado na fronteira entre o pré-humano e o humano, quando surgiram mamíferos nascidos prematuros, tendo um “excedente de inabilidade animal”. As condições filogenéticas do “estar-no-mundo”, que Heidegger não teria notado por causa de sua reserva contra toda perspectiva antropológica, residem na “pré-natalidade”, “neotenia” e “crônica imaturidade animal do homem”. Esse ser indeterminado, fracassado em sua animalidade, precipita-se, de saída, para fora de seu meio-ambiente, e o mundo adquire um sentido ontológico. O desterro do homem de sua própria condição animal seria enlouquecedora, se não fosse a sua “entrada” naquilo que Heidegger toma pela “casa do ser”. Com efeito, as línguas tradicionais do homem tornaram-lhe suportável o “estar fora de si” peculiar à sua espécie, ao mostrarem que o seu estar no mundo pode ser vivenciado com a familiaridade de um “estar consigo”. A clareira situa-se, pois, na “charneira da história natural e cultural” e o “vir ao mundo humano assume desde cedo os aspectos de um vir à linguagem”.¹⁸⁹

A história real da clareira não se reduz, porém, à narrativa da entrada do homem “nas casas das línguas”. Os homens falantes, quando se juntam em grupos maiores, constroem, eles próprios, casas e assim adentram no modo de vida sedentário. A partir de então, os homens vêm-se atados às suas casas, o que promove uma profunda mudança comportamental. A domesticação de animais, que acompanhou o nascimento do sedentarismo humano, começa com o amansamento do próprio homem através da casa. Há, de fato, um laço inextricável entre o homem sedentário e o animal doméstico; ambos formam um único e mesmo “complexo biopolítico”. Com sua própria domesticação pôde então o homem dedicar-se à teoria e à meditação, que surgem inicialmente como um “modo lúdico de tarefa caseira” ou “uma espécie de ócio caseiro”. A domesticidade é a precondição de uma relação despreocupada e desinteressada dos homens com os entes; é ela que lhe franqueia o acesso à “clareira do ser”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Sloterdijk, 1999, p.32, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, pp.32-33.

¹⁸⁹ Sloterdijk, 1999, pp.33-35, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, pp.33-35.

¹⁹⁰ Sloterdijk, 1999, pp.35-37.

A domesticidade assegurada não significa, porém, uma humanização inofensiva do homem através da habitação. A clareira é, ao mesmo tempo, “um campo de batalha” e um lugar de “seleção”; pois “onde nascem casas, deve ser decidido o que há de ser feito dos homens que as habitam”.¹⁹¹ Apoiando-se em Nietzsche, Sloterdijk exhibe o homem como um poder violento que amansa e cria (*züchtet*) o próprio homem, transformando o selvagem num dócil civilizado. Nesse ponto, onde a “humanização” do homem trai sua origem nos procedimentos de adestramento e seleção animal surgidos com o modo de vida sedentário, implode-se o horizonte do humanismo, que estava convencido da conexão necessária entre inibição das tendências bestiais do homem e leitura aquietadora.¹⁹² As figuras de linguagem usadas na pastoral filosófica de Heidegger, por sua vez, também não contemplam mais esse aspecto violento da humanização revelado no habitar humano e na domesticação de animais.¹⁹³ No entanto, pode-se dizer que a conduta submissa assinalada por Heidegger ao homem como o caminho para a sua humanidade e descrita pelo filósofo nos termos da habitação e do pastoreio faz mais jus do que a formação humanista ao que verdadeiramente está em jogo no “esforço pelo homem”.

Pode-se avistar ainda um segundo e mais sombrio horizonte por trás do projeto humanizador que anima o esforço e o pensamento dos homens desde os primórdios de sua história. Pressente-se “um lugar onde começarão lutas inevitáveis em torno das direções da criação humana (*Menschenzüchtung*) – e esse lugar é aquele no qual se mostra a outra face, a face velada da clareira”.¹⁹⁴ O discurso sobre a história da cultura como a de um exitoso cruzamento entre criação e amansamento do homem através do homem parece encontrar sua confirmação em técnicas atuais, desenvolvidas explicitamente com vistas à “produção do homem”, e nos debates em torno de sua regulamentação. As “antropotécnicas” em curso já permitem vislumbrar no futuro uma “reforma genética de características da espécie”, “o planejamento explícito de atributos”, “a reversão do fatalismo de nascimento em nascimento opcional e seleção pré-natal”.¹⁹⁵

As possibilidades técnicas que estão postas na ordem do dia não mais surpreendem, se revelado “o segredo domesticatório” (*Domestikationsgeheimnis*) da humanidade. O “projeto domesticação” (*Projekt Domestikation*), que teve os seus inícios no sedentarismo humano e escondeu-se por algum tempo sob a máscara escolar do humanismo, já havia sido

¹⁹¹ Sloterdijk, 1999, p.37, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, pp.37.

¹⁹² Sloterdijk, 1999, p.39.

¹⁹³ Sloterdijk, 1999, p.37.

¹⁹⁴ Sloterdijk, 1999, p.39, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, pp.40.

¹⁹⁵ Sloterdijk, 1999, pp.41-47, tradução nossa. Edição brasileira: Sloterdijk, 1999/2000, pp.42-47.

explicitamente formulado nas reflexões de Platão a respeito do estado e da educação, que formam, por assim dizer, “o folclore pastoral dos europeus”.¹⁹⁶ No diálogo *Político*, o homem de estado surge, literalmente, como criador de animais, os cidadãos como rebanho, e a política como “arte de pastoreio”. Com efeito, a comunidade humana aparece aí como um parque zoológico e a política, no fundo, como um saber sobre a sua administração, que fornece as “regras para a condução do parque humano”.¹⁹⁷

A Filosofia teria sido, desde o início, uma “politologia pastoral”. Com essa afirmativa inquietante, Sloterdijk ataca o cerne das reflexões de Heidegger sobre a essência humana. A figura meditativa e submissa evocada pela compreensão ontológica do homem mal esconderia, em suas imagens pastoris e habitacionais, o seu profundo enraizamento no projeto de domesticação da humanidade, cuja gênese remonta à invenção efetiva dessas técnicas no período de transição do homem para o modo de ser sedentário. Essas técnicas formariam o pressuposto tácito – o “impensado” – de sua reflexão a respeito da relação “primordial” do homem com o ser e da “genuína” humanidade.

3.2.5 Ponderações sobre a via onto-hermenêutica: o retorno da Psicanálise

A via onto-hermenêutica traz à luz precondições da técnica que escapam ao arbítrio e à vontade dos homens, os quais acreditam exercer, por seu intermédio, domínio absoluto sobre a totalidade dos entes. Entendida como um modo de interpretação do real sobre o qual o próprio homem não decide, isto é, como um *destino* de desencobrimento, a essência da técnica não deve ser confundida com um fazer humano, tampouco com os meios no interior de tal fazer. Aqui, faz-se jus à abrangência da técnica sobre todas as esferas da existência humana, que havia sido notada pela filosofia a partir da segunda metade do século XIX. Pois a técnica moderna vige, antes de tudo, na forma de um pensar instrumental, sob o qual tudo, inclusive o próprio homem, parece disponível a um aproveitamento. Na ótica onto-hermenêutica, o problema da técnica moderna reside, sobretudo, no caráter predominante de seu modo de desencobrimento, que se encobre como tal e afasta o homem de possibilidades alternativas de experiência do real. Nela, o homem perderia de vista a sua relação essencial com aquilo que determina todo e qualquer desencobrimento dos entes, isto é, a relação com o ser.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Sloterdijk, 1999, p.44.

¹⁹⁷ Sloterdijk, 1999, p.48.

¹⁹⁸ Conferir em especial seção 3.2.4.

Como se vê, a via onto-hermenêutica é solidária de uma concepção de homem que reconhece a sua essência numa relação *primordial* com o ser. Isso também é evidenciado na crítica de Heidegger ao humanismo, que segundo o filósofo teria desprezado tal relação, ao definir o homem como animal racional. Em contraposição à formação humanista, Heidegger assinala ao homem uma via de reencontro com sua humanidade que deve passar por uma escuta obediente às palavras que emanam do próprio ser e por um cuidado com a sua casa, a casa da linguagem. Tal como o pastor é conduzido pelo rebanho à clareira do pasto, o homem deve deixar-se conduzir sob os apelos do ser à sua morada, onde o ente lhe aparece como tal, isto é, como um destino de desencobrimento que foge à alçada da vontade e do fazer humanos. Ora, essa concepção acerca da essência humana e do caminho rumo a ela não está totalmente ao abrigo de questionamentos. Como pleiteia Sloterdijk (1999), o relacionamento entre homem e ser preconizada por Heidegger como via de acesso à sua essência depende de condições que remontam ao passado remoto do homem. No seu “esforço pela humanidade”, a filosofia heideggeriana tomaria parte no projeto de domesticação humana, que permeia desde há muito a cultura ocidental e tem seus inícios na assunção do modo de vida sedentário pelo homem através da habitação e a criação de animais. Ainda que o filósofo o ignore, a conduta ascética indicada por ele teria suas raízes em técnicas que tornaram o homem dócil à vida social e meditativa, as quais estão, aliás, mais patentes nos motivos pastoris e habitacionais de sua ontologia que nos do pensamento humanista. O predomínio da técnica seria, em verdade, mais abrangente do que teria suspeitado Heidegger, pois ela constituiria o pressuposto tácito – o impensado – de sua própria ontologia.

O caminho que inicia na questão ontológica, passa pela verdade da técnica e percorre a relação privilegiada do homem com o ser acaba, ao fim, na domesticação humana: o coração da teoria freudiana da cultura. Freud, ao identificar a gênese do fazer técnico (bem como, de resto, das atividades culturais) num processo de inibição semelhante à domesticação animal, também revela uma dimensão da técnica para além da vontade e do arbítrio humanos. Com efeito, os procedimentos inventados com vistas à transformação útil e o controle do circundante comportam um aspecto involuntário e incontrolável, pois devem seu nascimento a um *processo psíquico inconsciente*, cujo sentido não é determinado pelo homem. Na compreensão psicanalítica da técnica, porém, vontade e o fazer humanos não são tomados como uma ilusão que encobre sua genuína essência e deve, por isso, ser abandonada. Ao contrário: os motivos de previsão e domínio – de resto tão caros a grande parcela da tradição ocidental ocupada com o tema – constituem, para Freud, um aspecto essencial da técnica e são responsáveis por seus infortúnios.

As assertivas da Psicanálise sobre a técnica e o inconsciente talvez não merecessem tamanho crédito, se ela não as tivesse exibido em sua própria técnica. Essa técnica monta, por assim dizer, o palco onde se encena o drama da vontade de domínio e da impotência da vontade. Trata-se, é verdade, do drama de toda atividade técnica, mas parece que somente na técnica analítica revelam-se esses papéis antagônicos em sua interdependência, e somente ela os incorpora, como tais, aos seus procedimentos.

CAPÍTULO IV

A TÉCNICA ANALÍTICA

A arte interpretativa, o combate às resistências, o manejo da transferência, bem como os demais procedimentos de investigação do psiquismo e tratamento das neuroses que formam a *técnica analítica* devem ser questionados em seu pronunciado estatuto técnico quando considerados os seus princípios norteadores e as teses psicológicas defendidas por seu inventor.

Desde cedo Sigmund Freud havia percebido o vínculo entre a neurose e as civilizações técnica e socialmente avançadas. Nas culturas onde grande parcela do esforço humano está voltada ao controle da natureza e à produção de bens úteis e onde vige uma regulação social intensa e abrangente, justamente em tais culturas grassa a condição psíquica sob a qual os homens se tornam inaptos às atividades culturais. A neurose manifesta-se na forma de sentimentos, ações e pensamentos indomáveis, compulsivos, que se impõem ao neurótico contra a sua vontade e incapacitam-no ao trabalho e ao estabelecimento de laços afetivos com outros homens.

Com suas hipóteses acerca da gênese psíquica, Freud propõe uma explicação para a condição neurótica bem como para a ampla variedade de sofrimentos no interior das modernas civilizações ocidentais. Estas se formam através de um processo nunca inteiramente completo de inibição de impulsos sexuais e destrutivos, os quais persistem na busca por satisfação de modo inconsciente e apresentam-se como sintomas patológicos. Essa renúncia pulsional desdobra-se ao largo do arbítrio e da vontade individuais do mesmo modo que os distúrbios provocados por ela; ademais, é reforçada em seu caráter patogênico com os esforços conscientes de suprimir seus efeitos indesejáveis. Os bens e os males da civilização teriam a mesma origem: uma espécie de técnica de domesticação humana, responsável ao mesmo tempo pelo domínio quase prodigioso dos homens sobre o circundante e por fenômenos incontroláveis envolvendo o seu corpo e a sua alma.¹⁹⁹

O exame da teoria freudiana da cultura conduz inevitavelmente à questão acerca do lugar ocupado pela técnica analítica em seu interior. Freud mostra que a técnica é um aspecto essencial da civilização e, sobretudo, uma parte constituinte de seu mal-estar. A técnica não apenas falharia na tarefa de prevenção contra o desprazer, mas também seria em sua forma originária – domesticação humana – uma das principais fontes de sofrimento e o principal fator do padecimento neurótico. Diante disso, cabe perguntar como Freud pôde erigir uma técnica para o tratamento da neurose malgrado a percepção de que a causa deste distúrbio reside justamente numa técnica de transformação psíquica, malgrado a percepção, por assim

¹⁹⁹ Conferir capítulo II, em especial seção 2.2.1.

dizer, de que o mal-estar possui uma tecnogênese. Como seria possível intervir terapêuticamente sobre disposições pulsionais, sem recair na domesticação humana e intensificar os seus efeitos patogênicos?

A essas interrogações sobre os meios e os fins da análise soma-se ainda uma questão mais drástica, que põe em dúvida a possibilidade de se compreender tal procedimento em simples termos de meios e fins. Essa questão impõe-se sob a consideração do pressuposto fundamental da Psicanálise, que subjaz à sua técnica e às suas construções teóricas. Trata-se da suposição do inconsciente, uma atividade psíquica despercebida pelo próprio homem que a abriga. Essa suposição alcança para além das neuroses; ela não se restringe ao âmbito clínico. Através dela percebe-se que a vida psíquica não é idêntica à consciência que se tem dela; de que os motivos declarados das atividades humanas não são aqueles que efetivamente as governam. A admissão do inconsciente tem implicações sobre o modo como se concebe tudo o que concerne ao homem, inclusive o fazer técnico. Ela abala os fundamentos da representação instrumental de técnica, pois choca-se com a pretensão, implícita nesta, de que os homens podem dispor inteiramente de si e das coisas com vista à realização de seus fins. Se a suposição do inconsciente torna descabida a representação de toda e qualquer técnica como um instrumento, então a técnica baseada nessa suposição certamente não constitui uma exceção: Como seria possível modificar estados psíquicos indesejáveis através de um procedimento conscientemente elaborado para este fim, se a atividade que deu origem aos mesmos furta-se ao controle voluntário? Ademais, como se determinariam os fins da técnica analítica sob a admissão de que o analisando não quer realmente aquilo que crê e declara querer, ou de que o próprio analista encontra-se de algum modo sob a influência do inconsciente? Como transcorreria, afinal, uma técnica calcada na convicção de que os indivíduos não são senhores em sua própria casa?

À luz dessas questões, não espanta que pareça certa indefinição sobre o estatuto da técnica psicanalítica, e que o seu próprio inventor a tenha reputado “um procedimento *sui generis*”²⁰⁰ ou ainda a qualificado “técnica problemática” (*heikle Technik*)²⁰¹. Nos escritos freudianos acha-se, por sinal, uma grande variedade de descrições a respeito dessa técnica, que a situam em registros distintos da cultura:

a) A técnica da Psicanálise assume amiúde o caráter trivial de uma conversa entre analista e analisando, que não difere substancialmente das práticas cotidianas de comunicação. A sessão

²⁰⁰ Freud, 1926/1974, p.281. Edição brasileira: Freud, 1926b/1996, p.185.

²⁰¹ Freud, 1926/1974, p.319. Edição brasileira: Freud, 1926b/1996, p.220.

de análise “transcorre [...] como uma conversa entre duas pessoas igualmente despertas”.²⁰² Em outra ocasião Freud escreve que entre analista e analisando “não acontece outra coisa senão que eles conversam um com o outro”,²⁰³ ou ainda, que “o curso da análise é bastante discreto, ela não emprega nem medicamentos nem instrumentos, consiste apenas em conversas e troca de comunicações”.²⁰⁴

b) Em outras partes, o procedimento da análise parece conformar-se ao espírito da técnica moderna. As palavras trocadas pelo analista e o analisando seriam “um poderoso instrumento” (*ein mächtiges Instrument*), um meio para expressão de sentimentos ou exercício de influência sobre o outro.²⁰⁵ O tratamento anímico perseguido por Freud teria na palavra a sua principal “ferramenta” (*Werkzeug*), cujo correto emprego o poria em condições de suscitar os efeitos terapêuticos desejados de forma regular e previsível.²⁰⁶

c) Em contraste a um procedimento pautado por normas genericamente aplicáveis, a técnica analítica é descrita certa vez por analogia a uma atividade lúdica. A multiplicidade dos fatores em jogo na análise se contrapõe a uma “mecanização da técnica” (*Mechanisierung der Technik*), razão pela qual seu exercício só pode ser regulado até certo limite. O curso do tratamento assemelhar-se-ia ao de uma partida de xadrez, o qual só admite uma descrição sistemática e exaustiva com respeito à sua abertura e aos seus lances finais.²⁰⁷

d) De outro ponto de vista a técnica analítica revela suas afinidades com o obrar artesanal e artístico. O seu procedimento seria análogo àquele da estatuária, que retira à superfície da pedra a porção que encobre a escultura contida em seu interior. A análise procederia em sua investigação e tratamento das neuroses *per via di levare*, desbastando a camada superficial do psiquismo sob a qual se escondem a gênese dos sintomas doentios e o contexto das ideias patogênicas.²⁰⁸

e) Também é aventado o parentesco da análise com uma modalidade de técnica bastante difundida em tempos antigos e verificada ainda hoje entre os povos animistas. Ao promover

²⁰² Freud, 1904/1974, p.102, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1904/1996, p.237.

²⁰³ Freud, 1926/1974, p.279, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1926b/1996, p.183.

²⁰⁴ Freud, 1926/1974, p.327, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1926b/1996, p.227.

²⁰⁵ Freud, 1926/1974, pp.279-289.

²⁰⁶ Freud, 1890/1974, p.17; 26.

²⁰⁷ Freud, 1913a/1974, p.183. Edição brasileira: Freud, 1913a/1996, p.139.

²⁰⁸ Freud, 1905/1974, p.112. Edição brasileira: Freud, 1905a/1996, pp.241-254.

transformações de estados psíquicos e físicos através de palavras, o procedimento de Freud atestaria algo do poder mágico que os antigos lhes atribuíam.²⁰⁹ Poder-se-ia até mesmo afirmar que o tratamento analítico seria uma “feitiçaria” (*Zauberei*), se não fosse a sua longa duração, que lhe retira o caráter do miraculoso.²¹⁰

Mera conversação, uso instrumental da palavra, jogo, obrar artístico ou feitiçaria: essa gama de descrições contrastantes, que amiúde estão justapostas num único e mesmo escrito de Freud, convidam à sua análise e à investigação de suas respectivas proveniências. Essa tarefa excederia o escopo deste capítulo. Ao invés de uma discriminação exaustiva de todas as vias de compreensão da técnica analítica aludidas por seu inventor, convém perseguir somente as mais instrutivas sobre a problemática envolvendo essa técnica e o fenômeno técnico em geral. Desse modo, o procedimento da Psicanálise será examinado à luz das interrogações sobre o seu estatuto surgidas a partir da teoria freudiana da cultura e da suposição do inconsciente. Esse exame também deve levar em conta as relações da técnica analítica com o contexto de seu nascimento, em particular, o predomínio da técnica nas sociedades modernas. Espera-se que, ao longo desse percurso, sejam dadas as condições para se mostrar o papel-chave da técnica analítica na elucidação da técnica como um todo, especialmente de seu caráter ambíguo.

²⁰⁹ Freud, 1890/1974, p.17.

²¹⁰ Freud, 1926/1974, p.279.

4.1 A PSICANÁLISE SOB O PREDOMÍNIO DO PENSAMENTO INSTRUMENTAL

4.1.1 A fundação do tratamento psíquico moderno

A Psicanálise é possivelmente um prisma pelo qual a técnica se mostra em seus aspectos essenciais; mais certa, porém, é a relação inversa. A expansão e a abrangência da técnica na Modernidade constituem o pano de fundo do nascimento da Psicanálise, cuja consideração é imprescindível para o seu entendimento. O predomínio da técnica anuncia-se em diversos momentos do pensamento e da atividade de Freud, e pode-se dizer que sua influência acompanha as formulações finais do psicanalista a respeito da “jovem ciência”. Essa presença marcante evidencia-se de modo exemplar nos pródromos da Psicanálise, quando Freud já havia abandonado o método de sugestão hipnótica e estabelecia os critérios a serem preenchidos por todo tratamento psíquico aspirante à ciência. O esforço por formular uma terapia e uma investigação das neuroses consoante às exigências da época está registrado em *Tratamento psíquico (tratamento anímico)* (1890).

O tratamento da *psyché* ou da alma (*Seele*) não significa, como sugere a expressão, o mero tratamento de fenômenos doentios da vida psíquica, mas de distúrbios tanto psíquicos quanto físicos *a partir* da alma, isto é, através de meios que atuam diretamente sobre esta. O principal meio com que tal tratamento busca produzir os estados anímicos mais favoráveis para a cura de ambos os tipos de perturbação é a palavra. “As palavras” – escreve Freud – “são também a *ferramenta essencial [das wesentliche Werkzeug]* do tratamento anímico.”²¹¹

Dada a natureza desse instrumento curativo, não é de todo descabida a desconfiança do leigo de que o tratamento psíquico faz crer no poder mágico das palavras de eliminar perturbações do corpo e da alma. Cabe mostrar, apenas, como se pode restituir à palavra, que de resto conserva nos dias de hoje, em seu uso cotidiano, certa eficácia sobre o somático e o anímico, uma parcela de sua antiga força mágica, dessa vez através de caminhos científicos.²¹²

Mas o que justifica a pretensão de se estruturar um tratamento sobre o qual recai a suspeita de feitiçaria justamente no momento em que a medicina inclina-se a remontar os quadros patológicos exclusivamente a processos orgânicos e a tratá-los com meios físicos? Freud ressalta que o saber médico havia se deparado com um grande número de perturbações e queixas para os quais os métodos de investigação então vigentes não conseguiam encontrar uma causa somática. Um grupo desses doentes destaca-se pela pluralidade das formas de seu

²¹¹ Freud, 1890/1974, p.17, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1890/1996, p.271.

²¹² Freud, 1890/1974, p.17.

quadro patológico (dor de cabeça, lapsos de atenção, cansaço nas pernas, problemas digestivos etc.), que podem ocorrer simultaneamente ou alternativamente, desaparecerem e retornarem subitamente em clara vinculação às circunstâncias de vida da pessoa. O caráter sortido e cambiante desses quadros levou à conclusão de que os pacientes não sofriam de uma doença orgânica específica, mas de uma doença funcional do sistema nervoso chamada inicialmente “nervosismo”. Fracassou-se, porém, em comprovar qualquer alteração dos nervos e do cérebro de tais pacientes. Fez-se a descoberta de que em ao menos uma parte desses pacientes os sinais da doença provinham de uma influência de sua vida psíquica sobre seus corpos.²¹³ A constatação de uma eficácia do anímico sobre o físico nos quadros neuróticos justifica a tentativa de se erigir um tratamento que recorra a um meio anímico – às palavras – para a cura de tais distúrbios.

Dado que o tratamento anímico moderno se baseia no discernimento da etiologia psíquica das neuroses, ele não pode ser tido como mera reabilitação da feitiçaria. Esse discernimento resguarda o médico da confusão entre meios anímicos e físicos, os quais eram indiscriminadamente aplicados nos procedimentos mágicos de cura. Com efeito, a recitação de fórmulas mágicas, a indução de sonhos auspiciosos, o recurso do sacerdote ao seu próprio prestígio entrelaçavam-se com a prescrição de elixires e abluções.²¹⁴

Mas o que torna o tratamento anímico definitivamente moderno é o fato de que o reconhecimento da origem anímica das neuroses e a investigação das leis vigentes nos processos psíquicos acenam ao médico com a possibilidade *de uma intervenção que produza com regularidade os efeitos terapêuticos desejados*. O médico procura diminuir ao máximo o caráter incalculável do tratamento anímico, a imprevisibilidade de seus efeitos devido à personalidade e ao arbítrio dos pacientes. O tratamento anímico moderno inicia com o esforço de produzir através de meios apropriados o estado anímico favorável à cura independentemente da singularidade das circunstâncias onde têm o seu emprego e da peculiaridade de caráter dos pacientes:

A todas as influências psíquicas que se mostraram eficazes na remoção de doenças adere algo *incalculável* [*Unberechenbares*]. Afetos, empenho da vontade, desvio da atenção, expectativa crédula, todos esses poderes que suspendem ocasionalmente o adoecimento deixam de fazê-lo em outros casos [...] É evidentemente a soberania das personalidades animicamente tão diversas o que se coloca no caminho da *regularidade* [*Regelmäßigkeit*] do sucesso da cura. Contudo, desde o momento em que os médicos reconheceram claramente o significado do estado anímico para a cura, tornou-se lhes factível a tentativa de não mais legar a cura ao paciente, seja qual for o montante de complacência anímica que se possa produzir nele, mas de

²¹³ Freud, 1890/1974, pp.18-20.

²¹⁴ Freud, 1890/1974, p.26.

*forçar intencionalmente o estado anímico favorável com os meios adequados. Com esse esforço tem o seu início o tratamento anímico moderno.*²¹⁵

À primeira vista, o tratamento anímico moderno teria sua primeira realização bem sucedida na sugestão hipnótica. A hipnose consiste num estado similar ao sono que pode ser induzido através de diversos procedimentos, todos tendo em comum a captura da atenção e da atividade voluntária. A hipnose diferencia-se do sono porque o hipnotizado, mesmo tendo desviado os sentidos do mundo exterior, comporta-se como desperto perante o hipnotizador, a cujas palavras e comandos se mostra obediente e crédulo. Essa sugestão influencia tanto o comportamento quanto a percepção sensorial do hipnotizado, fazendo-lhe ver o que não está presente ou ignorar o que está nas proximidades. A credulidade e obediência mostradas pelo hipnotizado, comparável apenas às da criança diante dos pais queridos ou às do amante diante do amado, provê o médico com um poder inédito. Ela suprime a autonomia psíquica do paciente, fator que inibe a expressão de influências psíquicas sobre o corpo, e produz um incremento do domínio psíquico sobre o corporal. E a possibilidade de trazer o que foi sugerido ao paciente à tona após o término da hipnose dá ao médico os meios de empregar seu grande poder para a modificação da condição patológica no estado de vigília.²¹⁶

Seria a sugestão hipnótica, em virtude de reduzir a autonomia dos pacientes através de comandos emanados do médico, o método o mais próximo do ideal de tratamento anímico, a saber, um procedimento curativo que produz efeitos regulares e previsíveis?

Segundo Freud, a sugestão hipnótica está longe de um tratamento anímico ideal, pois não dá ao médico o inteiro controle do processo de cura nem surte efeitos duradouros. Nesta técnica, a profundidade do estado hipnótico e o grau de obediência à sugestão do hipnotizador permanecem dependentes do arbítrio dos pacientes.²¹⁷ A prática mostra que precisamente as neuroses, a cuja compreensão o tratamento anímico deve sua reabilitação na Modernidade, são um adversário poderosíssimo da hipnose.²¹⁸ Ademais, o repetido recurso a essa técnica acaba por desacreditá-la como um meio de tratamento de tais distúrbios, além de produzir uma dependência do paciente ao médico, uma espécie de “vício na hipnose”.²¹⁹ Por esses motivos, Freud mostra-se reticente quanto a esse método. Espera, antes, que um maior discernimento dos processos psíquicos aponte os caminhos para a elaboração de um

²¹⁵ Freud, 1890/1974, p.26, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1890/1996, p.279.

²¹⁶ Freud, 1890/1974, pp.29-31.

²¹⁷ Freud, 1890/1974, p.33.

²¹⁸ Freud, 1890/1974, pp.33-34.

²¹⁹ Freud, 1890/1974, p.35.

tratamento anímico que satisfaça os critérios científicos, um tratamento mais eficaz e previsível dos distúrbios da alma e do corpo:

A força curativa da sugestão hipnótica é, com efeito, algo factual, ela não precisa de louvores excessivos. Por outro lado, é facilmente compreensível se os médicos aos quais o tratamento anímico hipnótico prometera muito mais do que pôde cumprir não se cansam de procurar outros procedimentos que possibilitem uma atuação mais penetrante e *menos incalculável* sobre a alma do paciente. É lícito entregar-se à expectativa segura de que o tratamento anímico moderno, planejado, que representa uma revivescência bem recente de métodos curativos antigos, porá nas mãos dos médicos armas ainda mais poderosas na luta contra a doença. Um discernimento mais profundo sobre os processos da vida anímica, cujos primeiros inícios repousam justamente nas experiências hipnóticas, indicará os meios e os caminhos para isso.²²⁰

Percebe-se que a busca por fundamentar um tratamento psíquico no fim do século XIX não escapa de modo algum ao domínio do pensamento instrumental evidenciado desde a expansão das máquinas. O modelo perseguido por Freud pressupõe a concepção de técnica adotada massivamente pela filosofia e designada por Heidegger como “representação antropológico-instrumental”.²²¹ As palavras não passam de um meio, um instrumento que o médico deve saber manipular para atingir os seus fins. A exigência de um procedimento para a modificação regular e calculável dos estados anímicos do paciente independentemente de suas peculiaridades de caráter denunciaria, mesmo, a vigência daquilo que Heidegger concebe como a essência compositiva da técnica moderna. Por força desta, as coisas e os próprios homens são destituídos de qualidades distintivas e aparecem uniformemente como algo disponível a uma transformação direcionada e segura.²²²

É de se perguntar em que medida a técnica inventada por Freud após o abandono da sugestão hipnótica e do método catártico está sob a influência do pensamento instrumental. A manutenção do paciente em vigília, a priorização de associações e sonhos como via de acesso à causa da neurose, o recurso à interpretação, o reconhecimento do recalçamento e da resistência como fatores da psicopatologia: tais expedientes e discernimentos, que segundo Freud integram a técnica analítica a partir dos *Estudos sobre a Histeria* de 1893,²²³ parecem fugir ao horizonte de compreensão da época em que foram formulados. Contudo, o psicanalista nunca perde inteiramente de vista esse horizonte quando descreve e interpreta a sua invenção. Mesmo após o aprofundamento das suposições a respeito do inconsciente, que abalam a convicção de soberania do homem, e o desenvolvimento da teoria da cultura, onde se evidenciam os reveses da empreitada técnica do Ocidente, Freud não deixa de reivindicar

²²⁰ Freud, 1890/1974, p.35, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1890/1996, p.287.

²²¹ Conferir seções 1.1.3 e 3.1.

²²² Conferir em especial seção 3.1.2.

²²³ Freud, 1904/1974.

para a Psicanálise um lugar junto às “grandes conquistas da humanidade”. Essa pretensão se anuncia na tentativa freudiana de conformar o procedimento analítico ao modelo de ciência então hegemônico, o qual deita suas raízes no pensamento instrumental.

4.1.2 O ideal da ciência operativa

Sobretudo nas ocasiões em que Freud está ocupado em granjear reconhecimento à Psicanálise e garantir-lhe um lugar junto a disciplinas estabelecidas, ele a descreve conforme o padrão epistemológico então em voga. O modelo hegemônico diz que o único conhecimento legítimo é científico e a única via de acesso para este reside, antes que na simples observação empírica, no estabelecimento das condições para a investigação dos fenômenos. A ciência apresenta-se como uma técnica de intervenção sobre o investigado, um instrumento para a produção de experiências rigorosas. Ela possui, portanto, um sentido eminentemente *operativo*.

O pensamento freudiano não é indiferente à discussão epistemológica vivamente travada no contexto intelectual de sua época. Ele se apropria de certas teses e conceitos em curso para a constituição de uma rudimentar teoria de conhecimento à luz da qual são descritas e avaliadas as ciências naturais, a Psicanálise e outras construções de pensamento. Essa “epistemologia freudiana”, no dizer de Assoun (1981), tem suas influências mais próximas em eminentes pesquisadores do século XIX, entre os quais Ernst Mach. Mach buscou extrair de seus procedimentos de investigação nos campos da Física e Psicofísica os traços gerais da atividade científica e constituiu, com isso, o cânone metodológico seguido pelo grupo de cientistas (Fechner, Brücke, Helmholtz, Du Bois-Reymond) a que se filiam o jovem Freud e toda uma geração de psiquiatras.²²⁴

Outra referência da epistemologia freudiana é Claude Bernard, o qual é mencionado com reverência na *Interpretação do Sonho*.²²⁵ Amparado em suas pesquisas exitosas no ramo da Fisiologia, Bernard sistematizou os princípios da investigação e do tratamento das patologias humanas em sua célebre *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865). Afirma-se aí que a Medicina terá condições de atingir plenamente o seu fim de conservar a saúde ou curar as doenças através de um conhecimento científico dos processos orgânicos normais e patológicos, cuja obtenção depende de um determinado método investigativo. Este

²²⁴ Assoun, 1981/1983, p.88.

²²⁵ Freud, 1900/1972, p.527. Edição brasileira: Freud, 1900/1996, p.554.

consistiria não na mera constatação dos fenômenos, mas numa *atividade* que os ordena de modo a conhecê-los com precisão.

Segundo Bernard, o conhecimento científico depende, em primeiro lugar, de um raciocínio experimental. Tal raciocínio consiste na *análise* do observado, no *estabelecimento de hipóteses explicativas* e no *planejamento* de novas observações com vistas à sua verificação: O investigador parte da constatação de certo fenômeno, decompõe-no e interroga quais elementos poderiam ter atuado em sua produção. Em seguida elege um ou alguns desses elementos como sua possível causa. Tal conexão explicativa, que ainda não foi constatada através de observação, é aventada como hipótese, ou seja, afirmação cuja veracidade ainda não está decidida. Por fim, o investigador procura fazer novas observações com o fito de confirmar ou infirmar a conexão hipotética. Somente esta última observação, previamente dirigida por uma questão e uma hipótese, constitui uma experiência científica.²²⁶

O valor científico dos resultados obtidos através desse método será tanto mais seguro quanto maior a precisão das experiências realizadas. O investigador pode municiar-se de aparelhos que ampliam o alcance e a exatidão das observações; por meio desse recurso pode também manipular intencionalmente as condições de aparecimento do fenômeno estudado, introduzindo situações até então inéditas, nunca encontradas *in natura*. Assim estará pronto a diversificar suas experiências: varia cada uma das possíveis causas, as outras permanecendo constantes, e compara entre si esses ensaios, aferindo a participação de cada uma delas na produção do fenômeno investigado; em seguida, suprime a provável causa com o fim de certificar-se quanto à sua efetividade e observa se, com isso, também é suprimido o fenômeno em questão. Esse *procedimento* de justa execução do raciocínio experimental chama-se “*experimentação*”. Bernard a define como a *arte* de obter experiências rigorosas e bem determinadas.²²⁷

O método investigativo de Bernard, embora seja por ele alardeado como única via de acesso às coisas fora de nós, apresenta-se não como uma contemplação, mas um expediente de manipulação do investigado e de sua observação rigorosa segundo condições determinadas pelo investigador. Tanto a experimentação em sentido estrito quanto o raciocínio que nela encontra a sua justa execução são, por isso, uma arte ou uma técnica. Em verdade, a medicina experimental em sua totalidade é encarada como um instrumento. O procedimento experimental – a manipulação do objeto investigado – é um instrumento para o conhecimento

²²⁶ Bernard, 1865/1915, pp.12-25.

²²⁷ Bernard, 1865/1915, pp.25-47.

deste. O conhecimento obtido via experimental figura, por sua vez, como um instrumento de uma intervenção terapêutica eficaz.

Na medicina experimental de Claude Bernard anunciam-se os pressupostos técnicos da ciência moderna que foram pressentidos ou explicitamente abordados por Cassirer, Spengler e Heidegger. Nela se repete a valorização do fazer em detrimento do contemplar que está pressuposta no método newtoniano de decomposição e reconstrução de fenômenos. Nela se tem uma excelente ilustração da aplicação em seres vivos do que Spengler designa como “ciência fáustica”, onde a teoria é desde o início uma “hipótese de trabalho”, cujo fim é tornar o objeto investigado aproveitável. Na medicina experimental, por fim, assiste-se à inclusão do próprio homem na modalidade do disponível, na qual ele é compreendido de saída como algo passível à verificação experimental.²²⁸

Freud também não está totalmente imune a tais pressupostos técnicos. Em suas descrições do procedimento psicanalítico ele se pauta amiúde num modelo de ciência bem semelhante ao endossado por Claude Bernard.

4.1.3 Psicanálise como instrumento terapêutico-investigativo

Logo na abertura dos verbetes de enciclopédia intitulados “Psicanálise” e “Teoria da Libido” (1923) Freud esclarece que

Psicanálise é o nome (1) de um procedimento para a investigação de processos anímicos que de outro modo mal são acessíveis; (2) um método de tratamento de distúrbios neuróticos que se funda nessa investigação; (3) uma série de conhecimentos psicológicos obtidos por tal via que gradualmente se erigem numa nova disciplina científica.²²⁹

Nessa apresentação distinguem-se aparentemente duas atividades no interior da Psicanálise: a investigação dos processos psíquicos e a intervenção terapêutica sobre os distúrbios neuróticos. Conjugadas, elas contribuem à aquisição de vários conhecimentos, cuja crescente organização constitui uma disciplina científica específica, contendo princípios e conceitos próprios. O verbete alude também à hierarquia mantida entre os principais componentes da Psicanálise. Listado em primeiro, o procedimento de investigação condiciona o tratamento: a atuação curativa sobre os distúrbios neuróticos depende de uma investigação acerca do psiquismo e não o inverso.

²²⁸ Conferir seção 3.1.2.

²²⁹ Freud, 1923a/1972, p.211, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1923a/1996, p.253.

Nessa apresentação, a Psicanálise surge como um correspondente no campo psicológico da medicina científica, que preconiza a subordinação do tratamento de doenças orgânicas ao conhecimento dos processos vitais tanto patológicos quanto normais. Pode-se objetar que a Psicanálise desvia-se do modelo de Bernard, na medida em que há nela uma coincidência entre os momentos investigativo e terapêutico. Não raro Freud salienta que a técnica analítica promove o afastamento dos sintomas neuróticos, enquanto revela a sua proveniência e gênese. O abrandamento da resistência e a rememoração de eventos que ocasionaram o distúrbio contribuem, num único golpe, à melhora do quadro patológico e à compreensão dos processos de adoecimento.²³⁰ Apesar da “combinação peculiar” entre investigação e tratamento,²³¹ poder-se-ia contrapor que o procedimento analítico ainda assim se conforma ao modelo bernardiano com relação ao seu ideal de ciência operativa: Reunindo ambas as atividades num mesmo momento, a Psicanálise teria se aproximado ainda mais desse ideal, pois com economia de meios, com um único instrumento operaria a transformação de seu “objeto” segundo fins teóricos e práticos. Para se decidir até que ponto vai a filiação da Psicanálise ao ideal de ciência hegemônico é preciso perseguir esclarecimentos mais detalhados de Freud a respeito de seu procedimento “terapêutico-investigativo”.

Um desses esclarecimentos é fornecido na abertura de *Pulsões e Destinos da Pulsão* (1915). Em tom algo apologético, Freud aduz que os conceitos fundamentais da Psicanálise são formados de modo similar aos da ciência. Nenhuma investigação científica parte de definições acerca de seus objetos, isto é, de conceitos largamente determinados dos mesmos, mas da descrição de fenômenos e de sua *elaboração* mediante agrupamento, ordenação e conexão. No entanto, a elaboração e até mesmo a descrição do material empírico não podem prescindir do auxílio de ideias abstratas. Estas não foram constituídas com base no material empírico, mas são indispensáveis à sua delimitação e organização. Não obstante a proveniência algo obscura, tais ideias não são inteiramente arbitrárias, porque se supõe uma relação ainda não comprovada entre elas e o material empírico. Somente após uma pesquisa detalhada da região fenomênica delimitada com auxílio de tais suposições, apreendem-se os conceitos fundamentais de uma ciência e se os alteram progressivamente de modo a torná-los úteis e livres de contradição. Mesmo que disso resultem definições, essas nunca deixarão de

²³⁰ Freud, 1904/1974; 1905/1974.

²³¹ Freud, 1911/1987, p.724. Edição brasileira, 1911b/1996, p.225.

ser provisórias, pois as novas experiências obrigam à constante renegociação de seu conteúdo: tanto o abandono, quanto o acréscimo de determinações.²³²

Segundo o esclarecimento de *Pulsões*, as determinações de um conceito científico originam-se no material sensível. Porém, a investigação científica não consiste na mera observação empírica, mas na elaboração de fenômenos a partir de suposições que não procedem diretamente deles, e da constante verificação dos conceitos assim estabelecidos através de novas experiências. Não parece haver muita dúvida quanto ao modelo de ciência aqui em jogo. Salvo a intrigante ênfase nas tais ideias abstratas, que não se identificam imediatamente com hipóteses experimentais e talvez concirnam em especial às suposições fundamentais da Psicanálise, a investigação científica seria um procedimento intencional de organização e conexão de fenômenos a partir de condições erigidas pelo investigador.

O modelo da ciência operativa também se anuncia em *Sobre uma cosmovisão* (1933), onde são apresentadas descrições detalhadas acerca do método científico, bem como do procedimento inventado por Freud. Essa conferência gira em torno do estatuto da Psicanálise, nomeadamente, da questão de saber se ela conduz a uma visão de mundo e, em caso afirmativo, qual seria tal cosmovisão. Se sob “visão de mundo” (*Weltanschauung*) entende-se uma construção intelectual que confere inteligibilidade a todas as coisas e oferece orientação segura à conduta humana, então a Psicanálise não poderia conduzir a tal. Erigidas amiúde pela Filosofia e sempre pelas religiões, tais visões de mundo impõem-se ao espírito humano em virtude do consolo e proteção que oferecem diante dos dolorosos reveses da vida. Sem negar a presença e a importância desse anseio na vida psíquica, para cuja descoberta, aliás, ela própria contribuiu, a Psicanálise sobrepõe-lhes outro: conhecer a realidade, em especial, a realidade psíquica.²³³

A mera alegação do interesse teórico não basta, contudo, ao embargo de uma *Weltanschauung*; pois religiões e filosofias creem-se animadas pelo mesmo interesse e reclamam objetividade às suas construções. A questão é decidida pelo modo como a Psicanálise procede. Ela conduz sua investigação segundo o método científico, a única via do conhecimento legítimo. “Não há”, diz Freud a propósito do pensamento científico, “nenhuma outra fonte de conhecimento do mundo que a *elaboração intelectual de observações cuidadosamente testadas* [*die intellektuelle Bearbeitung sorgfältig*

²³² Freud, 1915a/1974, p.81. Edição brasileira: Freud, 1915a/1996, p.137-138.

²³³ Freud, 1933b/1972.

überprüfter Beobachtungen]”.²³⁴ E assim descreve o procedimento em que se espelha a Psicanálise:

O pensamento científico [...] esforça-se por manter fatores individuais e influências afetivas cuidadosamente à distância; *prova* mais rigorosamente a credibilidade das percepções sensíveis sobre as quais baseia suas conclusões; *cria para si novas percepções, que não podem ser obtidas pelos meios habituais, e isola as condições dessas novas experiências em ensaios variados intencionalmente*. Seu anseio é alcançar a concordância com a realidade, isto é, com o que existe fora de nós, independentemente de nós [...].^{235 236}

Se o pleiteado acordo da Psicanálise ao método científico fosse inteiramente correto, então ela deveria ser considerada como um procedimento de verificação de hipóteses psicológicas proporcionando ao mesmo tempo uma modificação terapêutica de distúrbios neuróticos. A Psicanálise seria, portanto, um instrumento com o qual o psicanalista opera modificações no paciente no intuito de atingir seus fins teóricos e terapêuticos. Ora, não é preciso sequer ter tido contato com a teoria do inconsciente, os relatos clínicos e os escritos técnicos de Freud para se pôr em dúvida a concepção da Psicanálise como uma técnica para a verificação de hipóteses ou uma ferramenta terapêutica perfeitamente manipulável pelo analista; para tanto basta uma participação no tratamento analítico. Mesmo no afã da apologia, Freud não deixa de reconhecer uma diferença da Psicanálise em relação ao procedimento científico que talvez seja mais significativa do que parece à primeira vista:

O progresso do trabalho científico consoma-se de modo bem semelhante que na análise. Trazem-se expectativas para o trabalho, mas é necessário contê-las. Através de observações experimenta-se algo novo ora aqui ora acolá, de início as peças não se encaixam. Erigem-se hipóteses, criam-se construções auxiliares que são retiradas porque não se confirmam, precisa-se de muita paciência, prontidão para todas as possibilidades, renuncia-se a convicções antigas para que não se ignorem, sob sua influência, fatores novos e inesperados, e no fim vale à pena todo o dispêndio, os achados dispersos encaixam-se, ganha-se o discernimento sobre toda uma parte do funcionamento psíquico, cumpriu-se a tarefa e agora se está liberado para a próxima. *Só que, na análise, deve-se abdicar da ajuda que o experimento presta à pesquisa*”.²³⁷

²³⁴ Freud, 1933b/1972, p.171, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1933b/1996, p.156.

²³⁵ Freud, 1933b/1972, p.184, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1933b/1996, p.166.

²³⁶ A descrição freudiana do método científico mostra inegáveis semelhanças com a dada por Claude Bernard em sua *Introdução ao estudo da medicina experimental*: “Mas o homem não se limita a ver; ele pensa e quer conhecer a significação dos fenômenos cuja observação lhe revela a existência. Para isto ele raciocina, compara os fatos, interroga-os e, pelas respostas que tira deles, controla-os uns pelos outros. É este gênero de controle, por meio de raciocínios e de fatos, que constitui, para falar propriamente, a experiência, e é o único procedimento que temos para nos instruir sobre a natureza das coisas que estão fora de nós” (1865/1915, p. 12, tradução nossa).

²³⁷ Freud, 1933b/1972, p.188, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1933b/1996, pp.169-170.

Esse tímido apontamento encoraja a prosseguir com a questão da técnica analítica para além dos ideais nutridos por seu inventor. Convém iniciar essa tarefa com uma interrogação sobre aquilo com que realmente lida a técnica analítica, aquilo a que ela deve a sua especificidade como investigação e tratamento psíquico: o *inconsciente*. A despeito das inflexões no pensamento freudiano ao longo de seu percurso, permaneceu inabalável a convicção de que a técnica analítica funda-se na suposição da existência de processos psíquicos inconscientes.²³⁸

²³⁸ Freud, 1904/1974, p.117; Freud, 1923a/1972, p.223; Freud, 1926/1974, p.319; Freud, 1937/1974, p.388. Edição brasileira: Freud, 1937/1996, 231-270.

4.2 ACHERONTA MOVEBO

4.2.1 O conceito de inconsciente

A técnica psicanalítica é inassimilável a um instrumento. O seu exercício é orientado por princípios que impedem de concebê-la como um meio totalmente controlado para fins plenamente sabidos. Consta entre esses princípios a suposição do inconsciente. A partir dela emerge uma compreensão das neuroses e, de modo geral, do psiquismo que abala a imagem do homem como o senhor pleno de suas atividades. Nesta seção trata-se de investigar o sentido do inconsciente e as implicações de sua admissão sobre a técnica analítica.

A suposição do inconsciente coincide com o nascimento da Psicanálise. Nos *Estudos sobre a Histeria*, onde o termo figura como substantivo pela primeira vez na obra de Freud, a suposição do inconsciente vigora na tese de que tal distúrbio remonta a ideias ou lembranças recalçadas.²³⁹ No *Projeto para uma psicologia* (1895), embora não encontre menção, o inconsciente está implicitamente admitido na descrição de processos psíquicos (sediados no sistema ψ) que transcorrem aquém do limiar perceptivo. Todavia, somente nos relativamente tardios *Algumas notas sobre o conceito de inconsciente na Psicanálise* (1912) e *O inconsciente* (1915) ele ganha um esclarecimento aprofundado e uma justificativa na condição de conceito psicanalítico fundamental. Esses textos oferecem o natural ponto de partida para o exame do conceito em apreço. O inconsciente, o que é isso?

Nota-se que o conceito é polissêmico. O inconsciente se diz de várias maneiras. É possível, contudo, fazer esses sentidos convergirem para uma única elucidação. “Inconsciente” possui um sentido descritivo enquanto designa uma qualidade de algo psíquico (uma representação, por exemplo) que não aparece integralmente ao sentido interno, isto é, à percepção que alguém tem dos próprios estados psíquicos: “Uma representação inconsciente é, assim, de tipo tal que nós não notamos [...]”²⁴⁰

Outro sentido de “inconsciente” é indicado através do adjetivo “*wirksam*”. Esse termo, derivado do verbo “*wirken*”, que significa provocar (sobre alguém ou algo) uma mudança de estado, qualifica algo que é produtivo, efetivo ou poderoso. A efetividade do inconsciente implica que as representações despercebidas são capazes de produzir efeitos sobre a vida consciente, convertendo-se, inclusive, em ação (*Handlung*). Por isso, esse sentido é chamado “dinâmico”.²⁴¹

²³⁹ Freud, 1893/1972, p.182; 298. Edição brasileira: Freud, 1893/1996, p.149; 305.

²⁴⁰ Freud, 1912a/1974, p.29, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1912a/1996, p.279.

²⁴¹ Freud, 1912a/1974, pp.30-31.

O terceiro sentido de “inconsciente” está estreitamente ligado ao dinâmico. Uma vez que toda causalidade pressupõe uma lei sob a qual se conectam as causas e os efeitos, o inconsciente deixa-se também compreender como um estágio inevitável dos processos psíquicos que condicionam, segundo leis específicas, toda e qualquer atividade psíquica. Trata-se do sentido substantivo do termo, chamado “sistemático”.²⁴² Combinados os sentidos descritivo, dinâmico e sistemático, ganha-se um esclarecimento básico do inconsciente: *atividade psíquica, dotada de legislação própria, que é despercebida ou percebida senão graças aos seus efeitos sobre a consciência.*

O conceito de inconsciente tem implicações significativas sobre a compreensão de homem, pois localiza o cerne da vida psíquica fora da consciência. O inconsciente seria a fonte de todos os processos anímicos, o estágio prévio por que passariam os conteúdos da consciência e onde permaneceria a maior parcela do material psíquico. Mesmo encobertos, os processos inconscientes teriam o domínio sobre a totalidade da atividade psíquica; eles atuam como motivações sobre a vida dos homens que as abrigam sem que estes saibam de sua existência.

Ora, como é possível investigar e influenciar terapeuticamente o psiquismo sob a suposição de que o seu cerne consiste no inconsciente, uma atividade psíquica escapando à percepção e ao controle dos homens? Além disso, o que autoriza à admissão do inconsciente, se por definição ele é inalcançável ao sentido interno, tampouco verificável empiricamente? Diante dessas dificuldades não espanta que esse seja o único conceito fundamental da Psicanálise que exige de Freud uma justificação e que esta se desvie dos padrões científicos hegemônicos. Na seção inicial de o *Inconsciente* (1915) encontra-se essa justificação. Seu caminho é mostrar, por um lado, que a suposição do inconsciente segue-se *necessariamente* de certas premissas e, por outro, que ela tem *legitimidade* em virtude de sua semelhança com suposições habitualmente aceitas.

Freud começa por pleitear a necessidade da suposição fundamental da Psicanálise com uma menção ao caráter lacunar da consciência. A análise informa sobre certos atos psíquicos que ocorrem a despeito ou contra a deliberação consciente, como sintomas psíquicos e fenômenos compulsivos; também a vivência cotidiana familiariza com atos desse tipo: sonhos, atos falhos, associações inusitadas e desenlaces de pensamento cujo processo de elaboração resta velado. Eles permanecem desconexos (*zusammenhanglos*) e incompreensíveis (*unverständlich*) se nos aferramos à pretensão de que deva ser consciente

²⁴² Freud, 1912a/1974, pp.33-34.

tudo o que se passa em nossa vida anímica, mas ordenam-se numa conexão demonstrável se neles interpolamos atos inconscientes. Caso não se queira compreender tais atos disruptivos, então não há necessidade alguma de admitir a existência de uma atividade psíquica inconsciente; se, ao contrário, nutrimos um interesse teórico em relação a tais fenômenos, então o ganho em sentido e conexão proporcionado pela suposição é um motivo inteiramente justificado que permite levar-nos “para além da experiência imediata”.²⁴³ Além disso, a admissão em causa é endossada por seus ganhos terapêuticos: se, ao supormos a existência disso, conseguimos estruturar um agir através do qual podemos influenciar convenientemente o curso dos processos conscientes, então é porque o inconsciente existe.²⁴⁴

Vê-se que esse argumento não recorre a uma experiência direta do inconsciente, mas à utilidade de sua suposição. Essa espécie de demonstração pragmática, embora apele aos efeitos palpáveis da admissão do inconsciente, não vale como prova cabal de sua existência. Outras suposições também podem ser tão esclarecedoras e eficazes, e nem por isso convencem da existência do suposto. Os mesmos fenômenos e distúrbios mencionados por Freud podem ser compreendidos, por exemplo, à luz da crença em forças sobrenaturais, bem como influenciáveis através de rituais oraculares, exorcismo, etc.

A justificação freudiana mostra a sua peculiaridade e a de seu objeto especialmente nos argumentos em prol da legitimidade do inconsciente. Freud afirma que a suposição psicanalítica não se desvia nenhum passo do modo habitual de pensar, tido por correto. A consciência transmite a cada um o conhecimento dos próprios estados psíquicos; já em relação a outras pessoas, tem-se conhecimento de suas manifestações e ações exteriores, mas não daquilo que se passa em seu interior. Que outros homens tenham uma consciência, isso é uma inferência tirada a partir de sua semelhança conosco, uma inferência *per analogiam*. Essa inferência espontânea, que torna compreensível o comportamento perceptível do outro, esteve presente nas projeções animistas e em construções derivadas, que povoam o mundo com espíritos e demônios. O espírito moderno contesta, é verdade, a legitimidade dessa inferência em relação à totalidade das coisas, aos seres inanimados, às plantas e até mesmo aos animais; mas aceita-a no tocante ao outro humano, cuja semelhança com o eu é grande.²⁴⁵

Com a suposição do inconsciente, a Psicanálise não reivindica outra coisa senão que o indivíduo volte esse habitual procedimento de inferência a si próprio. Ele deve julgar todos os atos e manifestações que nota em si e não sabe conectar com o restante de sua vida como se

²⁴³ Freud, 1915b/1974, p.126. Edição brasileira: Freud, 1915b/1996, p.194.

²⁴⁴ Freud, 1915b/1974, p.126.

²⁴⁵ Freud, 1915b/1974, p.128.

remontassem à atividade anímica de um outro imperceptível. Isso não deve conduzir à suposição de uma segunda consciência em cada homem, unida à que lhe é diretamente conhecida; pois uma consciência da qual o portador nada sabe é diferente de uma alheia, e é questionável se uma consciência carente de seu traço mais característico pode ser considerada tal.²⁴⁶ A inferência de uma alteridade em si próprio culmina na suposição da existência não de uma segunda pessoa ou consciência em cada indivíduo, mas de uma atividade psíquica diferente da consciente, identificada a algo impessoal e batizada posteriormente com o sugestivo “isso” (*Es*).²⁴⁷

O argumento *per analogiam* mostra o problema envolvido na admissão do inconsciente. Dada a natureza do suposto psicanalítico, não é possível verificá-lo empiricamente, mas somente inferi-lo a partir de seus efeitos perceptíveis. O inconsciente seria o genuíno real psíquico, que não é inteiramente acessível através dos dados da consciência. Em razão disso, Freud aproxima-o da coisa em si segundo Kant e traça uma analogia entre a correção que o filósofo impôs ao espírito no tocante à percepção do mundo e aquela que lhe impôs a Psicanálise em relação à sua autopercepção: a crítica do conhecimento, refletindo sobre as condições subjetivas de acesso ao exterior, alertou quanto ao erro de se tomar os objetos dos sentidos pelas coisas em si mesmas, cujo conhecimento ultrapassa os limites do entendimento humano. A Psicanálise, por sua vez, exorta a não confundir a percepção dos próprios estados psíquicos com a realidade psíquica, constituída de processos inconscientes.²⁴⁸

Por outro lado, Freud destaca o parentesco da suposição do inconsciente com a projeção animista. À semelhança do animismo, a Psicanálise infere a existência de algo imperceptível a partir do perceptível, apenas restringindo esse procedimento ao âmbito psíquico. Enquanto o animismo remonta tanto os eventos externos quanto internos (o ribombar do trovão, o desabrochar das flores, os sonhos e as enfermidades humanas) à ação de espíritos ocultos, a Psicanálise infere a partir de eventos psíquicos conscientes (sintomas, sonhos e lapsos) a existência de uma atividade anímica inconsciente. De acordo com isso, Freud afirma que

A suposição psicanalítica da atividade anímica inconsciente parece-nos, por um lado, um aprimoramento [*Fortbildung*] do animismo primitivo, o qual por toda parte simulou réplicas de nossa consciência e, por outro, a continuação da correção que Kant promoveu em nossa concepção da percepção externa [...] Assim como o físico, o psíquico também não precisa ser na realidade tal como nos aparece.²⁴⁹

²⁴⁶ Freud, 1915b/1974, p.129.

²⁴⁷ Freud, 1923/1974. Edição brasileira: Freud, 1923c/1996.

²⁴⁸ Freud, 1915b/1974, pp.129-130.

²⁴⁹ Freud, 1915b/1974, p.130, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1915b/1996, p.197.

As analogias sugeridas na justificação do inconsciente põem em dúvida a concordância da Psicanálise ao modelo de ciência assumido por seu inventor. A comparação do objeto psicanalítico à coisa em si e o paralelo traçado entre a sua suposição e a operação característica do animismo fazem perguntar pela natureza da técnica voltada à investigação e à modificação terapêutica de processos psíquicos inconscientes. O procedimento analítico já não parece mais tão claro quanto fazem crer as suas descrições enciclopédicas e introdutórias. O que se torna menos obscuro com as analogias de Freud é, antes, o seu próprio juízo a respeito da teoria dos processos psíquicos inconscientes, a Metapsicologia. Batizada em alusão à Metafísica, essa teoria foi tida por ele desde o início como especulativa. O exame da teoria metapsicológica e de seu alcance fornece algumas pistas sobre aquilo que está em jogo na técnica da Psicanálise.

4.2.2 O objeto da Metapsicologia

Desde sua fundação, a Psicanálise foi recebida com desconfiança por aqueles que tinham na ciência operativa o modelo da investigação legítima. Estava claro para eles que a jovem ciência não era uma observação cuidadosamente testada de conteúdos psíquicos, nem um tratamento da neurose baseado em tal elaboração. Mas foi o próprio Freud que, antecipando-se aos reticentes, reconheceu sob a mesma ótica o caráter especulativo de suas suposições. O psicanalista as reúne em sua teoria dos processos psíquicos inconscientes, a Metapsicologia, que não encontra sequer uma única menção em seus verbetes de enciclopédia e conferências introdutórias.

À primeira vista não transparece o vínculo entre Metapsicologia e inconsciente. A despeito das palavras de Freud a seu respeito – ou talvez por causa mesmo delas – paira certa obscuridade sobre o seu significado e as razões de sua construção. Isso alimenta uma controvérsia em seu entorno. Amiúde se enxergam na Metapsicologia dois aspectos diferentes. De um lado, ela conteria teorias afastadas da observação empírica, de caráter hipotético, especulativo ou fictício. Em apoio, evoca-se quase sempre a carta endereçada a Fliess onde Freud confessa dar vazão ao seu anseio juvenil por conhecimento filosófico através das questões metapsicológicas²⁵⁰ e aquela outra, onde numa espécie de associação,

²⁵⁰ Freud, 1896/1986, p.181.

desliza de “Metafísica” para “Metapsicologia”;²⁵¹ ou menciona-se ainda a passagem que aproxima a teorização metapsicológica de um fantasiar e de um lance mágico.²⁵²

Ao lado disso, a Metapsicologia caracterizar-se-ia como uma teoria de processos psíquicos a partir de seu substrato físico, descrevendo-os em termos de estrutura, força e energia. Nesse caso, privilegia-se a definição de apresentação metapsicológica (*metapsychologische Darstellung*), tomada então como sinônimo de Metapsicologia. Trata-se de um modo de ver (*Betrachtungsweise*) os processos psíquicos que emprestaria sistematicidade à pesquisa psicanalítica. Tal apresentação descreve as ocorrências psíquicas em suas relações tópicas (tendo sede em diversos ‘lugares’ ou instâncias psíquicas), dinâmicas (resultando de forças antagônicas) e econômicas (enquanto variações quantitativas de uma mesma energia).²⁵³

A coexistência desses dois aspectos no interior da Metapsicologia foi notada em trabalhos votados ao assunto, que os explicam pela influência de múltiplas correntes intelectuais do século XIX sobre o pensamento freudiano.²⁵⁴ As múltiplas facetas dessa construção geram um aparente contrassenso, que é tanto mais gritante quanto maior a obscuridade a respeito de suas relações recíprocas e as razões de sua existência: Como é possível que a Metapsicologia sirva-se de conceitos retirados às ciências naturais e seja ao mesmo tempo encarada pelo seu inventor como uma teoria especulativa, expressão máxima de seu pendor filosófico?

Em *Metapsicologia Freudiana* (1993), Paul-Laurent Assoun lança luz sobre a presença desses dois aspectos aparentemente divergentes. Assoun nota que a Metapsicologia encerra “dispositivos de saber” originais em relação ao modelo de investigação dominante à época de Freud e em grande medida aceito por ele em seu discurso epistemológico, mas defende que isso não exclui a sua teoria do campo científico. Na verdade, a Metapsicologia atenderia ao projeto de integrar a Psicanálise à ciência, mas como o inconsciente seria um objeto *sui generis*, Freud só poderia conquistá-lo à racionalidade científica sob a condição de modificá-la. A exigência de estruturar uma ciência acerca de um objeto que se furta à investigação científica explicaria por que se unem especulação e afetada cientificidade no interior da Metapsicologia.

Assoun revela que o inconsciente está no cerne da Metapsicologia e explica os aspectos divergentes em seu interior a partir da natureza desse objeto. No entanto, ele

²⁵¹ Freud, 1898/1986, p.302.

²⁵² Freud, 1937/1974, p.366. Edição brasileira: Freud, 1937/1996, p.241.

²⁵³ Freud, 1915b/1974, p.140.

²⁵⁴ Birman, 1994; Garcia-Roza, 2004; Holt, 1989.

dispensa menos atenção à peculiaridade do inconsciente e às razões de sua inadequação aos padrões hegemônicos do que ao esforço de cientificidade contido nessa teoria. Não por acaso privilegia o esclarecimento de Metapsicologia como apresentação metapsicológica em detrimento das indicações fornecidas por Freud a respeito de suas semelhanças com a Metafísica. Com isso, perde-se de vista o fato de que o psicanalista não erige inicialmente a sua teoria dos processos inconscientes como uma nova ciência, mas uma construção aparentada à Filosofia, que a seu juízo era mais afim à religião do que à ciência: na seção *Metapsicologia e Metafísica*, Assoun não explora os comentários da *Psicopatologia da vida cotidiana* de 1901 que sugerem uma estreita relação entre ambas. Não enxerga senão um abismo entre elas.²⁵⁵

Apesar dessas pequenas omissões, a abordagem assouniana da Metapsicologia é esclarecedora, especialmente se comparada à assumida por teóricos franceses em meados do século XX. Os trabalhos incluídos nessa corrente, não inclinados de antemão a rejeitar ou aceitar a totalidade das teses psicanalíticas, procedem a um exame de cada uma delas a partir de critérios científicos, dando sua adesão somente àquelas que passarem por tal crivo. Os principais exemplos dessa crítica da Psicanálise são os trabalhos de Roland Dalbiez (1936) e Madeleine Cavé (1945). Tendo como pressuposto o modelo de ciência experimental, ambos elegem a verificação pela “experiência clínica” como o critério de legitimidade das teses psicanalíticas. De acordo com eles, uma boa parte das formulações psicanalíticas deixar-se-ia confirmar por qualquer um que aplique o método proposto por Freud. No entanto, confusamente justapostas à descrição ou à elaboração de resultados legítimos, estariam formulações que não podem ser verificadas empiricamente. Elas abandonariam totalmente o terreno da discussão científica, devendo ser consideradas construções espúrias.

Em face da discrepância entre, de um lado, as descobertas cientificamente relevantes no campo da psicopatologia e, de outro, a vã teorização metapsicológica, esses autores condenam a segunda, que poderia ser abandonada sem o mínimo prejuízo para a técnica analítica. Após terem impugnado a Metapsicologia através de sua crítica, incumbem-se então da tarefa soteriológica de ajudar a Psicanálise e os psicanalistas a se desfazerem da “Metafísica”, das “teorias temerárias” para orientá-los de uma vez por todas na direção do espírito científico. Para isso, os achados valiosos que foram toscamente apresentados ou omitidos por Freud deveriam ser reapresentados numa forma cientificamente aceitável. Quando, no afã dessa missão, sobrevém-lhes a questão de saber por que o psicanalista se

²⁵⁵ Assoun, 1993/1996, pp.31-32.

extraviou rumo à especulação mesmo tendo descoberto uma técnica para a obtenção de verdades fecundas, alegam razões exteriores ao objeto psicanalítico. Segundo Dalbiez, Freud tem como qualquer homem a sua metafísica sem se aperceber disso.²⁵⁶ Ademais, “o psicólogo de Viena” teria apresentado suas descobertas preciosas sob uma forma logicamente imperfeita e sob a máscara enganadora de uma terminologia bizarra porque era um pioneiro.²⁵⁷ Madeleine Cavé vai ainda mais longe, ao propor que as hipóteses incontroláveis que ornaram inutilmente as obras de Freud e a falta de provas para o que ele havia encontrado devem-se à sua “extrema carência” de qualidades lógicas.²⁵⁸

Essas conclusões sobre a Metapsicologia originam-se de dois equívocos. Em primeiro lugar, Dalbiez e Cavé reportam a especulação metapsicológica às idiosincrasias de seu inventor ou às contingências históricas em que estava imerso, e não à própria natureza de seu objeto. Em segundo lugar, esses autores desconsideram que o objeto da Metapsicologia é o inconsciente, aquilo mesmo que está em jogo no procedimento investigativo que eles tomam por uma via legítima de conhecimento. Com efeito, a suposição de uma atividade psíquica inacessível à consciência responde, ao mesmo tempo, pelo caráter especulativo da Metapsicologia e pela especificidade da técnica analítica. Essa suposição funciona como a ideia abstrata mencionada no parágrafo inicial de *Pulsões* (1915), que não se origina no material empírico, mas preside sua delimitação, descrição e conexão.²⁵⁹ Ao que parece, o inconsciente é a pedra angular da Psicanálise como um todo. Na ordem do conhecimento, a sua suposição precede a teoria das neuroses, que explica tais distúrbios a partir de processos psíquicos inconscientes, bem como os conceitos de recalque e a pulsão, na medida em que ambos atuam aquém do limiar perceptivo e obedeceriam às leis do sistema inconsciente. Se o pressuposto básico da construção metapsicológica é o mesmo que o do procedimento analítico, então um exame mais atento daquela pode oferecer pistas valiosas a respeito deste.

4.2.3 Animismo às avessas

Na ocasião em que redigia a parte da *Interpretação do Sonho* (1900) onde são descritos os processos subjacentes ao sonhar e defendida a tese de que este é a realização velada de um desejo inconsciente, Freud escreve ao amigo Fliess:

²⁵⁶ Dalbiez, 1936/1947, vol. I, p. 8.

²⁵⁷ Dalbiez, 1936/1947, vol. II, p. 8.

²⁵⁸ Cavé, 1945, p. 105.

²⁵⁹ Conferir seção 4.1.3.

Parece-me que a teoria da realização de desejos trouxe apenas a solução psicológica, e não biológica – ou melhor, *metafísica*. (A propósito, vou perguntar-lhe a sério se posso usar o nome de *Metapsicologia para minha psicologia que se estende para além da consciência*).²⁶⁰

Esse trecho suscita imediatamente a questão sobre a concepção de Metafísica em jogo nesta aproximação à Metapsicologia, “a psicologia que se estende para além da consciência”. Essa questão remete, de um lado, a formulações de Freud a respeito da Filosofia e construções do gênero e, de outro, às circunstâncias de sua formação intelectual. Sabidamente, Freud frequentou cinco cursos do filósofo Franz Brentano, conhecido intérprete de Aristóteles, os quais deixaram uma forte impressão no jovem universitário.²⁶¹ Foi por intermédio do filósofo alemão que Freud recebeu seu “capital filosófico”²⁶² e provavelmente travou contato com a teoria aristotélica designada tradicionalmente “Metafísica”. Diante disso, é de supor que este termo ganha em Freud um sentido próximo ao assumido por Brentano.

Em *Problema do ser em Aristóteles* (1962), Pierre Aubenque resalta as dificuldades em torno da Metafísica que teriam sido responsáveis pelos mal-entendidos e equívocos cometidos pela tradição exegética da qual participa, entre outros, Franz Brentano. Aubenque defende que o conjunto de quatorze textos tradicionalmente atribuídos a Aristóteles e reunidos sob a rubrica “Metafísica” compreende o curso de uma pesquisa que se ocupa da questão “o que é o ser?”. Por ser a menos natural de todas as questões, ela já suscita a questão de saber por que se a coloca. A mesma adquire, por isso, o estatuto de um problema, o qual não foi resolvido pelo estagirita e talvez nunca venha a sê-lo inteiramente por qualquer um que se ocupe dele.²⁶³ É a dificuldade inerente à própria natureza do objeto que esclarece, no fim das contas, o estado incompleto e disperso dos textos aristotélicos, e exige que se leiam esses fragmentos como os momentos de uma busca necessariamente inacabada.

Sob esta perspectiva, Aubenque contrapõe-se à tradição de comentários sobre a Metafísica constituída ao longo de aproximadamente vinte séculos, na qual se situam os trabalhos de Brentano.²⁶⁴ Essa tradição caracteriza-se tanto por determinado modo de leitura dos escritos metafísicos quanto por determinada compreensão do seu objeto. Por um lado, domina aí a tendência de unificar tais escritos a partir da representação de uma totalidade sistemática e de completar as suas lacunas mediante a adoção de pressupostos alheios ao

²⁶⁰ Freud, 1898/1986, p.302, grifo nosso.

²⁶¹ Gay, 1989/2002, pp.43-44.

²⁶² Assoun, 1990/1991, p.44.

²⁶³ Aubenque, 1962/1994, pp.13-14.

²⁶⁴ Aubenque, 1962/1994, p.12.

pensamento aristotélico. Por outro, existe aí uma inclinação em conceber o objeto da *Metafísica* de modo a favorecer a inserção dessa pesquisa em quadros já estabelecidos.

Sabe-se que esse nome foi arranjado pelos editores dos escritos aristotélicos na falta de uma designação expressamente indicada pelo filósofo. A atribuição de um nome inédito a esses escritos deve-se ao caráter original da pesquisa aí empreendida, que Aristóteles reporta à “ciência do ser enquanto ser”²⁶⁵. Percebeu-se que essa ciência inominada, na medida em que se ocupa do ser em absoluto, não se identificava com nenhuma das ciências teoréticas delimitadas por Aristóteles (Física, Matemática e Teologia), que estudam um gênero determinado de entes. A Física estuda os entes subsistentes por si, não separados da matéria e móveis. A Matemática ocupa-se de entes que não subsistem por si, são separados da matéria e imóveis. A Teologia tem por objeto os entes divinos, os quais subsistem por si, são separados da matéria e imóveis. Esta última ciência também é designada por ‘filosofia primeira’ porque os entes divinos constituem o gênero mais eminente; a este pertence o primeiro motor, que move os corpos sem ser movido.²⁶⁶

A distinção entre a ciência do ser enquanto ser e as demais ciências particulares só não é observada em um dentre todos os livros da *Metafísica*, o K, onde ela é chamada de ‘filosofia primeira’. A terminologia desse livro, que, vale dizer, somada ao estilo discrepante levou à contestação de sua autenticidade por outros estudiosos, dá ensejo à confusão entre a ciência do ser enquanto ser e a Teologia. É verdade que o erro pode ter sido identificado pelos primeiros editores da obra, que notando a ausência de preocupações teológicas em sua maior parte, recusaram o título ‘Teologia’ ou ‘filosofia primeira’ e elegeram ao invés disso um nome frasal, saído de uma provável descrição do objeto ali pesquisado: *tá metá tá physiká*, literalmente “as (coisas) além ou depois das (coisas) físicas”. Contudo, o neologismo não impediu que esta ciência inédita fosse assimilada à Teologia, o ser tomado por um gênero de entes, e a preposição *metá* entendida preferencialmente como “além de”. Os comentadores escolásticos consolidaram essa interpretação a partir do Deus bíblico e de suas relações com o mundo. Eles tomaram a obscura teoria aristotélica por um conhecimento sistemático dos entes não sujeitos à geração e corrupção, que têm sua morada no mundo suprasensível; em acréscimo, conceberam-nos como entes dotados de inteligência e vontade, dispostos numa hierarquia em cujo topo reside o ente divino onipotente, que intervém constantemente sobre o

²⁶⁵ Aubenque, 1962/1994, p.21.

²⁶⁶ Aubenque, 1962/1994 pp.35-39.

curso dos eventos naturais; enfim, confundiram a Metafísica com a ciência das coisas divinas.²⁶⁷

Essa foi provavelmente a concepção transmitida a Freud pelo filósofo teísta, ex-padre Franz Brentano, ele próprio um herdeiro dessa tradição exegetica. O psicanalista não apenas assume a concepção brentaniana de Metafísica, como também estende essa designação a toda teoria ou crença voltada a uma *realidade suprassensível*. O termo refere-se em Freud a um gênero de pensamento que abarca não apenas a Teologia em sentido estrito, mas também outras construções intelectuais que compartilham dos mesmos fundamentos psicológicos como mitologia, religião, filosofia, ou ainda formações psíquicas como o delírio paranóico e superstição.

No capítulo terceiro de *Totem e Tabu* (1913), Freud esclarece os mecanismos psíquicos em vigor no gênero de pensamento metafísico. O seu exemplo mais ilustrativo é o animismo, a primeira e talvez a mais abrangente entre as cosmovisões humanas, que sobrevive na Modernidade como fundamento de nosso falar, crer e filosofar.²⁶⁸ Trata-se do modo unitário de compreender o mundo segundo o qual *espíritos* e *demônios* de boa ou má índole habitam os homens, animais e seres inanimados, governando seu comportamento.²⁶⁹ O animismo certamente não surgiu do puro interesse teórico dos homens, mas de seu desejo de se apoderar do mundo. Não por acaso ele sempre é acompanhado por procedimentos através dos quais se espera obter o controle sobre entidades ocultas e, com isso, sobre os eventos naturais. Essas instruções práticas de manipulação dos demônios são conhecidas como *feitiçaria* (*Zauberei*) e *magia* (*Magie*), as quais Freud toma pela *técnica animista* (*animistische Technik*).²⁷⁰ Magia e feitiçaria buscam influenciar os demônios através de palavras e atos que mantêm uma relação de semelhança e contiguidade com os efeitos desejados.²⁷¹

Não é difícil extrair os princípios da cosmovisão animista e de sua técnica. A feitiçaria e a magia pressupõem a *onipotência dos pensamentos*, isto é, a confusão entre a ordem do psiquismo e a ordem do mundo. Essa sobrevalorização dos pensamentos se expressa na crença de que operações intelectuais e motoras são capazes de produzir transformações reais no mundo por entreterem relações associativas estabelecidas apenas sobre bases

²⁶⁷ Aubenque, 1962/1994, p.6, 31.

²⁶⁸ Freud, 1913b/1974, p.366.

²⁶⁹ Freud, 1913b/1974, pp.364-365.

²⁷⁰ Freud, 1913b/1974, p.367.

²⁷¹ Freud, 1913b/1974, pp.367-374.

psicológicas.²⁷² Por sua vez, os espíritos e demônios povoando o mundo resultam de uma *projeção* de impulsos emocionais conflitantes, os quais se personificam em entidades exteriores.²⁷³ Ao fim e ao cabo, onipotência de pensamento e projeção expressam uma única e mesma tendência do psiquismo: transpor suas próprias condições estruturais ao mundo, fazendo deste um reflexo de si. Por isso, o animismo e as construções afins seriam, no fundo, teorias psicológicas.²⁷⁴

Neste ponto sobrevém a questão: Quando Freud aproxima a Metapsicologia da Metafísica, estaria ele inserindo a sua teoria do inconsciente no gênero de pensamento cujo paradigma é o animismo? Também a psicologia “que se estende para além da consciência” suporia a existência de entidades suprassensíveis influenciando o curso dos eventos e faria recurso, como o animismo, a uma técnica para o seu controle? A resposta é encaminhada no capítulo final da *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), onde são traçadas relações precisas entre Metapsicologia e Metafísica.

A tese que perpassa essa obra é fruto de uma generalização audaciosa do resultado obtido pela investigação psicanalítica a respeito dos sintomas psíquicos e sonhos. Não apenas esses últimos, mas todos os fenômenos psíquicos teriam uma motivação. Em suma: não há acasos na vida psíquica. Em apoio à tese, Freud aduz que as disfunções psíquicas tidas por fortuitas – amnésias, lapsos de fala e escrita, atos desastrados – podem ser remontadas através das associações de seu agente a determinadas “motivações”, “intenções” ou “desejos” que eram desconhecidas pelo mesmo na ocasião desses atos falhos. Não obstante as descobertas clínicas, a tese do determinismo psíquico resta problemática, pois nunca se pode ter certeza se as motivações inconscientes reveladas após a realização dos atos falhos através de associação determinaram efetivamente a sua ocorrência. Em razão disso, Freud encara essa tese, no último capítulo da *Psicopatologia*, como uma suposição (*Annahme*).²⁷⁵

Embora o conhecimento da motivação inconsciente escape ao pensamento consciente, é possível ter um conhecimento indireto a seu respeito. Em dois campos distintos apresentam-se fenômenos que parecem corresponder a um “conhecimento deslocado” (*verschobene Kenntnis*) dessa motivação: o delírio paranoico e a superstição.²⁷⁶ O paranoico atribui amiúde grande importância aos mínimos gestos alheios; através deles advinha certa intenção e tira conclusões de longo alcance. O supersticioso, por sua vez, encara alguns eventos exteriores

²⁷² Freud, 1913b/1974, pp.371-374.

²⁷³ Freud, 1913b/1974, p.380.

²⁷⁴ Freud, 1913b/1974, p.366.

²⁷⁵ Freud, 1901/1972, p.282.

²⁷⁶ Freud, 1901/1972, p.283.

como o prenúncio – produzido com este fito por alguma intenção sobrenatural – de um evento futuro. Os dois rejeitam o acaso no tocante às ocorrências externas, pois as atribuem a motivações ocultas; ao mesmo tempo, admitem a possibilidade do acaso em relação à própria vida psíquica, uma vez que ambos, de outro modo tão perspicazes no farejo de motivações, não costumam perscrutá-las em si quando cometem algum ato falho.²⁷⁷

O delírio e o presságio não são conhecimentos acerca de uma realidade externa, mas ainda assim possuem um quinhão de verdade, nisto que trariam à luz algo da estrutura psíquica de forma deslocada. O que é atribuído pelo paranoico e supersticioso a instâncias alheias é, na verdade, a própria motivação de suas ações fortuitas, a qual eles são forçados a abrigar no mundo exterior por causa de sua insistência por reconhecimento. Ora, se as intenções ocultas supostamente atuantes no mundo exterior são reconduzidas ao psiquismo e tratadas como intenções inconscientes, então se terá invertido o mecanismo projetivo. Essa operação, inversa à que origina as construções metafísicas, define a Metapsicologia:

Creio, de fato, que uma grande parte da concepção de mundo mitológica que chega até as religiões mais modernas nada mais é do que *psicologia projetada no mundo externo*. O conhecimento obscuro (a percepção endopsíquica por assim dizer) dos fatores psíquicos e das condições do inconsciente espelha-se [...] na construção de uma *realidade suprassensível*, que deve ser retransformada pela ciência em *psicologia do inconsciente*. Poder-se-ia ousar resolver dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade e outros do tipo, converter a *Metafísica em Metapsicologia*.²⁷⁸

Aquele que realiza essa conversão não acredita que um evento alheio à sua vida psíquica seja expressão de uma intenção oculta. Ele admite o acaso real, entendido não como ausência de leis, mas de uma providência responsável por eventos naturais (a suposição de intencionalidade persiste em relação aos outros seres humanos, mas carece da certeza paranoica. O metapsicólogo apenas supõe que o outro, assim como ele, age segundo intenções conscientes e inconscientes). Em contrapartida, acredita que as manifestações inerentes à própria vida anímica, mesmo as aparentemente fortuitas, sejam determinadas por uma intenção sua: ele não admite o acaso psíquico. Assim, enquanto o metafísico encontra motivações lá fora, determinando os eventos reais, o metapsicólogo as encontra dentro, determinando sua atividade psíquica.

A diferença entre os pontos de vista metapsicológico e metafísico dá-se, porém, sobre um fundo de identidade. Ambos estão sob o domínio da “compulsão” (*Zwang*) de não tomar o

²⁷⁷ Freud, 1901/1972, pp.284-285.

²⁷⁸ Freud, 1901/1972, pp.287-288, tradução nossa, grifo do autor. Edição brasileira: Freud, 1901/1996, p.254.

acaso por acaso, mas interpretá-lo;²⁷⁹ pois cada um pressupõe uma intencionalidade nos fenômenos respectivamente considerados. Num caso, esta se localizaria além do mundo externo (*Metafísica*), no outro além do psiquismo consciente (*Metapsicologia*). Metapsicologia e Metafísica possuem, assim, o mesmo tipo de objeto: algo que ultrapassa o âmbito do que aparece. Só que os objetos metafísicos, cujo exemplo-mor são os espíritos e os demônios do animismo, são tidos pela Metapsicologia como uma projeção de motivações que nos habitam e, mesmo estando além de nossa percepção endopsíquica, decidem o rumo de nossa vida. Vê-se que a suposição metapsicológica de motivações inconscientes anda de mãos dadas com uma *conduta* diante de si e dos outros homens, a qual pode ser reconhecida na base da técnica investigativa e terapêutica da Psicanálise. A suposição do inconsciente preside, por exemplo, a regra da livre-associação e a interpretação: ao admitir a eficácia de motivações inconscientes sobre o analisando – e por que não? – sobre si, o analista vê-se autorizado a não tomar por fortuitas as palavras trocadas em análise e a sugerir um sentido para o que é aparentemente insensato.

A despeito das peculiaridades da Psicanálise, a relação inversa que a sua suposição fundamental mantém com o mecanismo psíquico típico da Metafísica denuncia um parentesco entre ambas. A descrição freudiana da admissão do inconsciente como um aprimoramento do animismo primitivo²⁸⁰ deve ser levada a sério, sobretudo porque o psicanalista tece amiúde a analogia entre as manifestações do inconsciente e a ação das entidades espirituais familiares àquela visão de mundo. Desse modo, não espanta que Freud compare por vezes o procedimento analítico com uma lida com o demoníaco.

4.2.4 O inconsciente e o demoníaco

Os demônios familiares ao animismo primitivo não desapareceram por completo nas culturas modernas, apenas mudaram de lugar. Enquanto o animista *projetava* os seus pensamentos no mundo exterior, o homem aculturado inclina-se a *recalcá-los*. Impulsos incompatíveis com a vida civilizada são evitados; seu ingresso na consciência é impedido através da inibição de sua intensidade e de sua canalização para outras atividades psíquicas. Mas não raro torna-se esse processo um obstáculo ao cumprimento das exigências civilizatórias que o alimentaram. O que foi rejeitado persiste na busca por satisfação sob a forma inconsciente e manifesta-se como sintoma neurótico. Embora sejam uma espécie de

²⁷⁹ Freud, 1901/1972, p.287.

²⁸⁰ Conferir seção 4.2.1.

satisfação substituta, tais formações adquirem para o neurótico um caráter perturbador e penoso. Trata-se de pensamentos e atos que seguem o seu próprio curso e não se deixam conduzir por sua vontade.

Mesclados ou adjacentes aos sintomas neuróticos, constata-se a persistência nas sociedades modernas de outro tipo de fenômeno que também se aproxima de manifestações demoníacas. As formações neuróticas substitutas podem ainda ser compreendidas como um símbolo de ideias ou eventos prazerosos que ganharam a qualidade inversa por ação do recalçamento e podem ser resgatadas em seu aspecto originário através de associação verbal e rememoração. Porém, há ainda manifestações que não *representam* um conteúdo prazeroso recalçado, mas *apresentam novamente* um evento que originalmente carecia de tal qualidade. O que, no passado esquecido, mal pôde ser posto em palavras, retorna agora em ato. À medida que avança no campo da técnica psicanalítica, Freud ganha um discernimento cada vez maior de tal fenômeno e confere-lhe um estatuto próprio. Ele se apresenta na chamada “compulsão à repetição” (*Wiederholungszwang*), na tendência do analisando em repetir vivências traumáticas no contexto de análise ao custo de sua própria reabilitação; também pode ser reencontrado em pessoas não neuróticas na forma de uma “compulsão de destino” (*Schicksalszwang*), que lhes prepara sempre o mesmo desenlace desafortunado nas suas relações com outros homens. Essa “compulsão demoníaca” anuncia-se igualmente nas brincadeiras infantis que repetem infatigavelmente situações desprazerosas.²⁸¹

Freud estava ciente de que a aproximação das manifestações do inconsciente com o demoníaco vai muito além de uma metáfora, pois ela deriva de uma relação estrutural da Psicanálise com as construções animistas. A jovem ciência opera, com a sua suposição fundamental, uma inversão da projeção de entidades espirituais no mundo externo, reconduzindo-as ao inconsciente. A solidariedade da Psicanálise com o animismo verifica-se especialmente em relação aos saberes demonológicos desenvolvidos desde a Idade Média, que supuseram a atuação de espíritos obsessivos nas perturbações do corpo e da alma. Num artigo votado à análise de um caso de possessão e pacto demoníaco no século XVII, Freud escreve:

A teoria demonológica daqueles tempos obscuros levou razão contra todas as concepções somáticas do período “exato” da ciência. As possessões correspondem às nossas neuroses, para cuja explicação mais uma vez recorremos aos poderes psíquicos. *Os demônios são ao nosso juízo desejos maus, abjetos, derivados de impulsos repudiados, recalçados. Nós simplesmente eliminamos a projeção para o*

²⁸¹ Freud, 1920/1974, pp.229-233; 245-246.

*mundo externo que a Idade Média empreendia com esses seres anímicos; nós os fazemos terem nascido na vida interna do doente onde eles se abrigam.*²⁸²

A correspondência do inconsciente com o demoníaco fornece indicações significativas sobre o estatuto do procedimento psicanalítico. Elas vêm à luz na investigação freudiana acerca das vivências do homem civilizado inseridas na categoria do sinistro (*Das Unheimliche*).²⁸³ Freud toma como ponto de partida a descrição e a explicação de tal fenômeno empreendida por Jentsch. Segundo esse autor, o sinistro é algo inédito e não familiar que provoca susto, angústia e pavor em razão de uma insegurança intelectual. Como ilustração do que promove a confusão apavorante das categorias usuais de pensamento, Jentsch menciona casos em que seres vivos parecem inanimados e, inversamente, onde objetos inanimados aparentam ganhar vida. Entre as coisas sinistras estão tanto o ataque epilético e as manifestações da loucura, que fazem crer na natureza mecânica de processos tidos por anímicos, quanto as bonecas e os autômatos, cuja forma e movimento lembram os de seres vivos.²⁸⁴

Sem negar a tais situações e coisas o aspecto sinistro, Freud rejeita a sua explicação a partir da insegurança intelectual diante do desconhecido. Com efeito, o sinistro não pode ser equiparado ao não familiar, pois nem tudo o que é não familiar é sinistro. Uma condição mais fundamental do fenômeno se anuncia na análise semântica do termo. “*Unheimlich*” deriva de “*heimlich*”, que significa tanto “caseiro, familiar, doméstico”, quanto “escondido, secreto” ou “medonho”. Essa equivocidade é compreensível, na medida em que as coisas concernentes ao lar (*Heim*) são ao mesmo tempo familiares aos seus moradores e estão ao abrigo de estranhos. Intriga, porém, que “*heimlich*” adquira por vezes um sentido que coincide com o de seu antônimo, a saber, algo medonho e apavorante.²⁸⁵ Essa coincidência sugere que o sinistro, antes que simplesmente o oposto do conhecido, é na verdade o seu derivado. Trata-se de algo familiar que deveria permanecer em segredo, na encolha, mas veio à tona. Com ajuda de exemplos retirados à vida real e à ficção literária, Freud propõe que as coisas sinistras ganham essa qualidade por instigarem a manifestação de pensamentos ou impulsos inconscientes. O

²⁸² Freud, 1923b/1972, pp.317-318, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1923b/1996, p.87.

²⁸³ À diferença da Edição Standard Brasileira, traduzimos “*unheimlich*” por “sinistro” ao invés de “estranho”. Segundo Freud, nem tudo o que é estranho (*fremd*) ou não-familiar reveste-se da coloração assombrosa e assustadora peculiar ao que é *unheimlich*, e que na língua portuguesa parece ser melhor expresso com o termo “sinistro”. Como veremos logo adiante, é enganosa a aparente equivalência entre sinistro (*unheimlich*) e estranho (*fremd*), uma vez que eventos e pensamentos são categorizados daquele modo pelos indivíduos por evocarem experiências que originalmente lhes eram familiares.

²⁸⁴ Freud, 1919/1972, pp.229; 231; 237.

²⁸⁵ Freud, 1919/1972, pp.231-237.

sinistro “não é realmente nada de novo ou estranho, mas algo desde há muito familiar à vida anímica que apenas se alienou dela através do processo de recalçamento”.²⁸⁶

Múltiplos exemplos do sinistro confirmam a sua relação com uma parcela “esquecida” da vida psíquica que esteve familiarmente presente na infância do homem aculturado e, até mesmo, na da humanidade. Em dois deles sobressai particularmente a coloração demoníaca assumida pela reemergência do inconsciente recalçado. O primeiro envolve a experiência de uma repetição obstinada de algo similar. O pedestre que é reconduzido várias vezes ao mesmo lugar contra sua intenção ou o homem que caminha num quarto escuro e esbarra pela enésima vez no mesmo móvel ao dirigir-se ao interruptor vivenciam amiúde um sentimento de desamparo e estranheza. Para Freud, tais vivências tornam-se sinistras devido ao caráter involuntário da repetição, que impõe ao seu agente a suspeita de algo “fatídico”, “inescapável” onde de outro modo apenas se falaria de um “acaso”. O pressentimento de uma força alheia à vontade determinando o curso de sua atividade não é totalmente estranho e desconhecido à vida psíquica. Tal vivência constitui uma parte significativa da infância esquecida, bem como se verifica na atuação de eventos traumáticos durante o tratamento da neurose:

No inconsciente psíquico [...] deixa-se reconhecer a dominância de uma *compulsão à repetição* resultante de excitações pulsionais, que depende provavelmente da natureza intrínseca das pulsões [...], empresta a certos aspectos da vida anímica o caráter demoníaco, manifesta-se ainda bem nitidamente nos esforços da pequena criança e domina uma parte do curso da psicanálise do neurótico. A partir das presentes considerações estamos preparados para o fato de que aquilo que lembra essa intrínseca compulsão à repetição será sentido como sinistro.^{287 288}

O vínculo entre o demoníaco e o inconsciente também transparece num conjunto de fenômenos sinistros que fazem crer na atuação de “forças secretas” sobre o curso dos eventos e resgam, com isso, uma parcela recalçada da vida psíquica. Pressentimentos que encontram uma confirmação posterior e pessoas que parecem dispor de poderes sobrenaturais são julgados sinistros, porque reavivam os resíduos de pensamento animista reinantes na infância

²⁸⁶ Freud, 1919/1972, p.254, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1919/1996, p.258.

²⁸⁷ Freud, 1919/1972, p.251, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1919/1996, p.256.

²⁸⁸ Dada a sua afinidade com a compulsão à repetição, não admira que alguns fenômenos surgidos com a expansão maquinica tenham parecido sinistros. Entre eles está a autoalienação do trabalhador fabril exposta por Marx em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). A atividade laboral automatiza-se de tal modo na lida com as máquinas, que o trabalhador já não reconhece nos seus movimentos repetitivos uma atividade sua, mas de algo estranho e independente, atuando sobre ele como uma entidade demoníaca (conferir seção 1.1.2). Posteriormente, Jaspers nota o alcance geral desse processo de automatização humana, deflagrado com a mecanização dos meios produtivos. Na era industrial, os homens veem-se enredados numa série de coerções externas e inescapáveis, “num processo sinistro” pelo qual se tomam peça de uma grande maquinaria social (conferir seção 1.1.2).

do indivíduo e da humanidade. Com efeito, o animismo preenche o mundo com entidades espirituais e sobrevaloriza os processos psíquicos, sobre os quais erige procedimentos mágicos para o controle das forças ocultas e dos eventos circundantes.²⁸⁹

Também constam entre as revivescências sinistras de um animismo “superado” os ataques epiléticos e os acessos de loucura. Perturbações desse gênero insinuam a influência de forças sobre o homem semelhantes às que foram personificadas em demônios na Idade Média e são reconduzidas ao inconsciente pela Psicanálise. Aqui se mostra com especial nitidez a peculiaridade desta disciplina em relação às demais ciências de sua época. Ela contraria a tendência organicista da Medicina moderna, ao remontar tais distúrbios a uma atividade anímica mais familiar e inteligível a saberes arcaicos do que às ciências exatas da natureza. A demonologia medieval, que desde há muito havia sido esquecida pela humanidade, é reavivada na Psicanálise, que reconhece no centro de seus esforços técnicos e investigativos o que outrora foi identificado com espíritos obsedantes. Compreende-se, assim, por que não apenas os distúrbios visados pela Psicanálise, mas também a *própria Psicanálise* tenha parecido *sinistra* aos seus contemporâneos:

O sinistro da convulsão, da loucura tem a mesma origem. O leigo vê aqui a manifestação de forças que ele não suspeitava no semelhante, mas cuja estimulação é capaz de sentir obscuramente nas regiões mais remotas de sua própria personalidade. *A Idade Média atribuiu todas essas manifestações doentias quase corretamente de forma coerente e psicológica à atuação de demônios. Sim, eu não me espantaria em ouvir que a própria Psicanálise, que se ocupa com a revelação dessas forças secretas, tornou-se por isso sinistra a muitas pessoas.* Certa vez, quando tive êxito – ainda que não muito rapidamente – no restabelecimento de uma moça desde muitos anos decrépita, eu mesmo ouvi isso da mãe da jovem curada por longo tempo.²⁹⁰

Em sua tarefa de “revelar forças secretas”, a Psicanálise acaba por incorrer numa longa tradição de técnicas que se ocupam com a evocação de espíritos do submundo. Esta tradição constitui-se dos rituais necromânticos da Antiguidade grega e hebraica, pelos quais os mortos ou as suas sombras são trazidos novamente à vida para augurarem o destino dos mortais.²⁹¹ Sob a influência do cristianismo da Idade Média esses ritos transmutam-se numa evocação do espírito opositor a Deus e de sua legião infernal através de fórmulas e ritos mágicos. Essas *formae coniurationum* alcançam o seu ápice no Renascimento com a impressão de grimórios e ganham aí um novo emprego. As dúvidas lançadas por teorias astronômicas sobre as revelações bíblicas, o questionamento dos dogmas cristãos revestem a conjuração e o pacto

²⁸⁹ Freud, 1919/1972, pp.251-254.

²⁹⁰ Freud, 1919/1972, p.257, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1919/1996, pp.260-261.

²⁹¹ ISm, 28:3-20; Homero, 2007, canto 11, pp.179-213.

com forças demoníacas de uma função adicional. Ao lado dos prazeres e da riqueza, os demônios oferecem agora a ampliação de conhecimento e a possibilidade de se atingirem verdades de outro modo inacessíveis.²⁹²

A inserção da Psicanálise no âmbito das técnicas conjuratórias implicaria, sem mais, a sua equivalência à magia e à feitiçaria? Há motivos para supor que a reconversão do que era projetado no exterior em impulsos inconscientes torna a Psicanálise substancialmente diferente de uma técnica animista. Freud fez questão de notar que a Psicanálise, embora resgate algo do poder mágico das palavras, não pode ser considerada uma reabilitação integral da feitiçaria, pois lhe falta o sentido do miraculoso. Diversos obstáculos tornam o processo analítico longo e tortuoso, seus efeitos não são imediatamente perceptíveis.²⁹³ Aqui falta a inabalável confiança que tem o pensamento animista no seu poder de controle sobre as entidades espirituais, confiança que lembra a obstinação moderna por um tratamento regular e previsível das neuroses.²⁹⁴

Um exame do exercício concreto e das dificuldades do procedimento analítico indica, por um lado, quais as semelhanças e diferenças entre a lida com o demoníaco inconsciente e as técnicas animistas e, por outro, a irredutibilidade de tal procedimento ao ideal da ciência instrumental reinante na Modernidade. A Psicanálise oferece, mesmo, uma chave para a compreensão da técnica como um todo, pois no seu exercício se *apresenta* a ambiguidade encoberta sob a máscara enganadora da representação instrumental.

²⁹² Wiemken, 1980.

²⁹³ Freud, 1926/1974, p.279.

²⁹⁴ Conferir seção 4.1.1.

4.3 A PSICANÁLISE COMO TÉCNICA DE CONJURAÇÃO

4.3.1 O manejo da transferência e os seus limites

A despeito das correções introduzidas na teoria dos processos psíquicos e das neuroses ao longo de seu percurso intelectual, Freud mantém praticamente intacta a sua concepção sobre o sentido da técnica analítica. A investigação e o tratamento psicanalítico consumam-se na descoberta do inconsciente, isto é, no reconhecimento por parte do paciente dos impulsos psíquicos antagônicos que alimentam a sua condição patológica e na integração destes ao restante de sua vida psíquica.²⁹⁵ A despeito da invariância no tocante ao seu fim último, o procedimento analítico sofreu consideráveis modificações com respeito às vias para a sua obtenção.

Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud faz uma retrospectiva das alterações que ele imprimiu nos “objetivos mais próximos da técnica psicanalítica”. Inicialmente a Psicanálise era, sobretudo, uma “arte interpretativa”. O analista esforçava-se por “adivinhar”, “conectar” e “comunicar ao paciente o inconsciente velado no devido tempo”. Diante da persistência do quadro neurótico, assumiu-se em seguida a tarefa de forçar o paciente a confirmar as “construções” do analista “através de suas próprias recordações”. O acento caía agora nas “resistências do paciente”. Tratava-se de “descobri-las o mais rapidamente”, de “mostrá-las ao doente” e de fazê-lo “abrir mão” delas através de uma influência pessoal. Por essa via, contudo, não é inteiramente alcançável “o devir do inconsciente em consciente”. O paciente não pode se lembrar inteiramente do que nele está recalcado e não adquire, por isso, “nenhuma convicção a respeito da correção da construção comunicada a ele”. Antes, o recalcado é repetido pelo paciente “como uma vivência atual” ao invés de ser recordado “como um pedaço do passado”. “Essa reprodução surgida com fidedignidade indesejada”, que se desdobra “regularmente no terreno da transferência, isto é, na relação com o médico”, deve então ser utilizada em prol do tratamento. Em face do inevitável desse processo, o analista “deve deixar reviver” certa parcela da vida esquecida do analisando e cuidar para que ele reconheça nessa repetição “o passado esquecido”. Caso isso ocorra, “é conquistada a convicção do doente e o sucesso terapêutico dependente dela”.²⁹⁶

A descoberta do papel decisivo da relação transferencial para o curso do tratamento bem como a da compulsão à repetição envolvida na transferência despertou dúvidas quanto à

²⁹⁵ Freud, 1904/1974, p.105; Freud, 1920/1974, p.228; Freud, 1933a/1972, p.86. Edição brasileira: Freud, 1933a/1996, pp.83-84.

²⁹⁶ Freud, 1920/1974, pp.228-229, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1920/1996, pp.29-30.

eficácia da técnica analítica. Freud externou preocupações em relação aos efeitos perniciosos da transferência sobre a análise desde suas primeiras confrontações com o fenômeno e mostrou reservas quanto à possibilidade de seu uso terapêutico. A atualização do inconsciente em análise surge como uma espécie de conjuração de espíritos maus cujo desenlace é incerto, responsável tanto pelos erros mais graves quanto pelos maiores sucessos. Ela ameaça estimular e até mesmo agravar o quadro patológico que se procura tratar, mas também pode ajudar na descoberta de fatores patológicos encobertos que são inacessíveis à rememoração. As oscilações judicativas de Freud a respeito dos fenômenos da transferência, tidos por ele como a maior dificuldade da análise, transparecem em seus casos clínicos e nas suas tentativas de formular um conceito correspondente. Com o exame destes, tornam-se claras as semelhanças e as dessemelhanças da técnica analítica em relação à lida animista com o demoníaco, bem como sua inadequação ao ideal da ciência instrumental.

A primeira formulação do conceito de transferência remonta à interrupção da análise de Dora. A jovem, após ter respondido com uma bofetada a proposta amorosa do homem por quem nutria inconfesso desejo sexual, levou 14 dias sem relatar a ninguém o ocorrido. Tinha esperança de que nesse período o amado reiterasse sua proposta. Como houvesse terminado o prazo e ele não tivesse dado mostras da seriedade de suas intenções, Dora denunciou-o aos pais em gesto de vingança. Algum tempo depois de ter rememorado o evento em análise, ela anuncia a Freud o abandono abrupto do tratamento, tendo tomado a decisão 14 dias antes em segredo. Assim, portou-se diante do analista do mesmo modo que outrora diante do amado, dessa vez elegendo a interrupção da análise como via para a realização de seu desejo de vingança.²⁹⁷

Dora pôs o analista e a situação terapêutica no lugar de pessoas e eventos relacionados à deflagração de seus sintomas histéricos, o que leva novamente à produção destes e ao desfecho infeliz de seu tratamento. A partir de então, tais “transferências” da vida passada do analisando para a relação atual com analista exigem de Freud – que se recrimina por não tê-las “dominado a tempo”²⁹⁸ – um esforço por conceituar e tratar convenientemente tal fenômeno. No epílogo de seu relato sobre a análise de Dora, ele propõe um esclarecimento da transferência e intima ao seu combate:

O que são as transferências? São reedições, cópias de excitações e fantasias que devem ser despertadas e tornadas conscientes durante o avanço da análise com uma substituição – característica para o gênero – de uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Para dizer de outro modo: toda uma série de vivências psíquicas anteriores

²⁹⁷ Freud, 1905/1972.

²⁹⁸ Freud, 1905/1972, p.282. Edição brasileira: Freud, 1905b/1996, p.113.

torna-se novamente viva não como passada, mas como relação atual com o médico [...] Quando se é introduzido na teoria da técnica analítica, chega-se ao discernimento de que a transferência é algo necessariamente exigido. *Do ponto de vista prático, convence-se ao menos de que não se pode escapar dela através de nenhum meio e de que se tem de combater essa última criação da doença como todas as anteriores. Só que essa parte do trabalho é de longe a mais difícil.*²⁹⁹

A revivescência da neurose no terreno da relação analítica nunca perdeu para o Freud o caráter de algo perigoso e problemático. Contudo, ele se inclina cada vez mais a integrar a transferência ao procedimento analítico, fazendo dela uma via de acesso aos fatores da neurose e de intervenção sobre eles. André Haynal lembra como Freud se mostrava inicialmente avesso aos fenômenos de repetição dos analisandos e como, sobretudo a partir das contribuições de Ferenczi e Rank, reconheceu que o vivenciar do passado poderia ser útil à análise.³⁰⁰ Nos chamados “escritos sobre a técnica” já se nota uma inflexão do pensamento freudiano a respeito do assunto. O combate ou a luta contra as atuações sob transferência assume progressivamente também o sentido de uma evocação intencional do material recalado para o seu melhor conhecimento e posterior elaboração.

No artigo a *Dinâmica da Transferência* (1912), Freud identifica a fonte das atuações em análise em impulsos libidinais que se aproveitam do vínculo com o analista para obterem satisfação. Ao oferecer-se como o destinatário da fala, este ganha importância diante do analisando, o processo analítico insere-se no restante de sua vida e imiscui-se em seus desejos e fantasias. O analisando transfere expectativas e eventos vivenciados no passado ao contexto de análise, concedendo ao analista o lugar que outrora pessoas significativas ocuparam em sua vida. A transferência de impulsos insatisfeitos para o presente não deve ser rejeitada enquanto favorece o trabalho de rememoração. É o caso da ternura, simpatia e confiança dirigidas ao terapeuta. No entanto, à medida que as associações verbais aproximam-se do material inconsciente relacionado ao conflito neurótico, resiste-se à sua rememoração. Esse processo é paralisado porque o paciente interpõe constantemente a sua relação com o médico no caminho das novas associações e incorre num agir pouco colaborativo, impregnado de sentimentos ambivalentes. “Parece ser” – escreve Freud – “uma desvantagem metódica gigantesca da Psicanálise o fato de que nela a transferência, de outro modo a alavanca do sucesso, torna-se o meio mais poderoso da resistência.”³⁰¹

É possível, porém, enxergar um aspecto positivo na transferência mesmo quando ela se torna uma arma de resistência contra a rememoração do passado esquecido e escapa do

²⁹⁹ Freud, 1905/1972, pp.279-280, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1905b/1996, p.111.

³⁰⁰ Haynal, 1987/1989, p.15.

³⁰¹ Freud, 1912b/1974, p.161, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1912b/1996, p.113.

controle do analista. Na transferência torna-se manifesto aquilo que está em jogo no adoecimento neurótico, aquilo que devem mirar o tratamento e a investigação analítica:

As reações que nós obtemos trazem à luz alguns dos caracteres dos processos inconscientes [...] Os impulsos inconscientes não querem ser recordados, como deseja o tratamento, mas buscam se reproduzir conforme à atemporalidade e à capacidade alucinatória do inconsciente. O doente concede [...] atualidade e realidade aos resultados do despertar de seus impulsos inconscientes; ele quer atuar suas paixões sem levar em consideração a situação real. O médico quer forçá-lo a inserir esses impulsos emocionais no contexto do tratamento e no de sua história amorosa, e a reconhecê-los segundo seu valor psíquico. Essa luta entre médico e paciente [...] desdobra-se quase exclusivamente nos fenômenos de transferência. Nesse campo deve ser obtida a vitória, cuja expressão é a cura duradoura da neurose. *É inegável que o domínio sobre os fenômenos de transferência prepara ao psicanalista as maiores dificuldades, mas não se pode esquecer que justamente eles nos prestam o inestimável serviço de tomar atuais e manifestos os impulsos amorosos velados e esquecidos; pois, afinal, ninguém pode ser abatido in absentia ou in effigie.*³⁰²

Em recordar, repetir e elaborar (1914), Freud dá mais um passo no sentido de integrar a transferência no procedimento analítico a partir da compreensão inédita dos fenômenos transferenciais como um caso específico de uma compulsão em repetir. O reconhecimento da compulsão à repetição torna possível diferenciar entre dois estágios no desenvolvimento da transferência. O primeiro consiste no deslocamento para o analista de sentimentos positivos relacionados aos pais e outros entes queridos. Num certo ponto da análise, contudo, quando essas manifestações transferenciais se tornam mais intensas, a compulsão à repetição toma a dianteira, reproduzindo algo dos fatores patológicos na situação clínica: Ao invés de contar como ele foi rebelde e incrédulo contra a autoridade dos pais, o analisando comporta-se dessa maneira diante do analista; ele não conta sobre o desamparo e a desorientação que sentiu com a incompletude de suas pesquisas sexuais na infância, mas traz ao analista um aglomerado de sonhos e associações confusas, lamuriando-se de sua incapacidade em dar cabo aos seus empreendimentos; a vergonha com que outrora experimentou suas atividades sexuais é reproduzida na vergonha pelo tratamento a que ele agora se submete e na tentativa de esconder o fato de outros.³⁰³

Freud torna-se ciente de que o tratamento analítico nunca escapa ao domínio que a compulsão à repetição exerce sobre as manifestações transferenciais. Há uma série de vivências que não podem ser integralmente lembradas e que talvez não tenham sido sequer notadas como tais à época de sua ocorrência original. A repetição delas na relação com o analista é, inicialmente, a única maneira que o paciente tem de lembrá-las. Convicto de que os

³⁰² Freud, 1912b/1974, pp.167-168, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1912b/1996, p.119.

³⁰³ Freud, 1914/1974, p.210.

sintomas neuróticos despertados no processo analítico não são produções inéditas, mas reproduções da vida pregressa do paciente, o analista autoriza-se a acolher a neurose em sua manifestação atual, a trazê-la ao campo de influência do tratamento e a reconduzir uma boa parte dela ao passado. Essa conduta terapêutica significa, é verdade, “conjurar um pedaço de vida real [*ein Stück realen Lebens heraufzubeschwören*]”, o que em todo caso “não pode ser inofensivo e livre de reservas”.³⁰⁴ De fato, a repetição em análise responde amiúde pela “inescapável piora durante o tratamento”, resultante de um apego dos pacientes às manifestações patológicas ocasionadas pela análise e do despertar de impulsos que mesmo em sua vida pregressa ainda não tinham vindo à luz.³⁰⁵

Malgrado os perigos abrigados nas atuações compulsivas sob transferência, o analista procura servir-se desse vínculo em prol do tratamento. Sua influência pessoal é empregada para instar o analisando a reinserir suas atuações compulsivas no passado, mesmo que isso não seja inteiramente alcançável. Tem lugar uma espécie de luta, cujo objetivo é dissolver através de rememoração aquilo que o paciente preferiria extravasar pela via motora, e aproveitar as atuações identificadas em germe como um material para o trabalho terapêutico.³⁰⁶ Além disso, o vínculo transferencial deve ser ofertado ao analisando como uma possibilidade – inexistente na vida real – de expressar o que de outro modo permanece velado. A transferência delimita um espaço especial, apartado do mundo exterior, onde os atos repetitivos são tolerados e a neurose pode se reproduzir tornando-se mais facilmente acessível à intervenção terapêutica. O analista consegue assim *manejar* a transferência, de modo a convertê-la num móvel para o reconhecimento dos fatores patológicos que inicialmente estão apenas exibidos nas repetições do paciente:

Mas o principal meio para se domar a compulsão à repetição do paciente e convertê-la num motivo para o recordar reside no *manejo* [*Handhabung*] da transferência. Nós a tomamos inócua, até mesmo útil, ao concedermos a ela o direito de viger numa região determinada. Nós lhe franqueamos a transferência como a área de lazer [*Tummelplatz*] onde lhe é permitido se desenvolver com quase inteira liberdade e lhe é imposto exibir o que se ocultou de pulsões patogênicas na vida anímica do analisando [...] A transferência cria, pois, um interregno entre a doença e a vida pelo qual se consuma a transição da primeira para a segunda [...] Das reações repetitivas que se mostram na transferência partem os caminhos conhecidos rumo ao despertar das recordações, que surgem como que sem dificuldade após a superação das resistências.³⁰⁷

³⁰⁴ Freud, 1914/1974, pp.211-213, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1914/1996, p.167.

³⁰⁵ Freud, 1914/1974, pp.211-213.

³⁰⁶ Freud, 1914/1974, p.213.

³⁰⁷ Freud, 1914/1974, p.214, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1914/1996, p. 169.

A tentativa de “domar” os atos de repetição através do vínculo transferencial, de recriar artificialmente a neurose sob condições favoráveis à intervenção terapêutica não deve enganar sobre o real poder do analista. De fato, a incorporação do manejo da transferência ao repertório da técnica deve-se ao reconhecimento da impossibilidade em conduzir o paciente à recordação integral do recalco e da inexorabilidade de suas atuações compulsivas. Com esse reconhecimento, Freud afasta-se do modelo de tratamento anímico moderno, que exige a previsibilidade e a regularidade dos efeitos terapêuticos. É verdade que o analista pode esperar atos repetitivos do analisando a partir do momento em que se estabelece a transferência; mas isso não significa que esteja em condições de prever o modo como eles ocorrerão e quais serão as suas consequências para o tratamento. Pois o paciente determina o papel a ser ocupado pelo analista no vínculo transferencial e escreve o *script* de sua própria atuação compulsiva segundo a singularidade de sua história de vida e suas peculiaridades de caráter. Tampouco o analista consegue prever e controlar a influência do paciente sobre os seus próprios impulsos inconscientes, fenômeno que Freud chamou “contratransferência”.³⁰⁸ As manifestações transferenciais remontam, sem dúvida, à “diversidade extraordinária de constelações psíquicas”, à “plasticidade de todos os processos psíquicos” e à “riqueza de fatores determinantes” que se contrapõem “à mecanização da técnica” e “permitem que um proceder de outro modo legitimado reste ineficaz e um comumente falho atinja alguma vez o objetivo”.³⁰⁹

Com a assunção da transferência e dos atos repetitivos no interior da técnica analítica, a sua tarefa primeira de tornar o inconsciente consciente assume o caráter de uma evocação de impulsos e forças veladas. É inegável a Freud o parentesco desse procedimento com a conjuração de entidades espirituais que habitam os indivíduos e lhes impõe repetidamente um destino infeliz. Mas a técnica analítica não se deixa simplesmente equiparar à animista. A Psicanálise supõe que as entidades demoníacas projetadas no exterior têm seu lugar de origem na própria vida psíquica. Embora pareçam estranhas, elas possuem íntima relação com os homens sobre os quais atuam. Os demônios da alma não seriam entidades que vêm desde o exterior para extraviar os homens de seus firmes propósitos e planos de vida cuidadosamente forjados, mas os cúmplices desse esforço obstinado de autocontrole. Freud nota recorrentemente como a emergência dos atos repetitivos em análise segue-se de uma *resistência* à verbalização de impulsos velados e afirma que tal reação defensiva é um dos fatores patogênicos. As atuações compulsivas devem ser acolhidas pelo analista não apenas

³⁰⁸ Freud, 1910/1974, p.126. Edição brasileira: Freud, 1910/1996, pp.150-151.

³⁰⁹ Freud, 1913a/1974, p.183, tradução nossa. Edição brasileira: Freud, 1913a/1996, p.139.

porque exibem os impulsos inconscientes que buscam satisfação, mas também porque revela a solidariedade entre as forças antagônicas ao reconhecimento destes e as manifestações da neurose. Na *Questão da análise leiga* (1926), Freud salienta como essa resistência é corresponsável pelas repetições compulsivas sob transferência:

À medida que os aspectos voluptuosos e hostis de seu apaixonamento querem se mostrar, *desperta também a aversão do paciente contra os mesmos. Ele luta contra eles, procura recalá-los sob nossa vista. E agora nós entendemos o processo. O paciente repete na forma de um apaixonamento pelo analista vivências psíquicas pelas quais ele alguma vez já passou anteriormente – ele transferiu sobre o analista posições anímicas que estavam de prontidão nele e que estavam intimamente vinculadas ao nascimento de sua neurose. Ele também repete as suas reações defensivas de então sob nossa vista, ele preferiria repetir em sua relação com o analista todos os destinos daquele período esquecido.*³¹⁰

A afinidade entre Psicanálise e animismo tem sua limitação, além disso, no fato de que falta à sua técnica a certeza de domínio sobre o demoníaco que amiúde é ostentada na feitiçaria. O analista é, por assim dizer, um feiticeiro recalcitrante em relação à sua magia; ele não escamoteia, ao contrário reconhece a convivência no interior de seu procedimento entre, de um lado, a vontade de domínio e previsão e, de outro, a impotência da vontade. No texto supracitado, vem à luz a presença dessa tensão na conjuração do inconsciente demoníaco e na tentativa de manejo da transferência:

Tudo depende disso agora [em mostrar ao paciente que ele não está apaixonado, mas apenas forçado a encenar uma velha peça] e a inteira habilidade no manejo da “transferência” é um fator para se alcançá-lo. O senhor vê que as exigências feitas à técnica analítica sofrem nesse ponto o maior incremento. Aqui podem ser cometidos os erros mais graves ou podem ser garantidos os maiores êxitos. A tentativa de se furtar às dificuldades reprimindo ou negligenciando a transferência seria disparatado; seja o que for que se tenha feito, isso não merece o nome de uma análise. Mandar o doente embora tão logo os transtornos de sua neurose de transferência se produzam não é sensato e, além disso, é uma covardia; *seria mais ou menos como se alguém tivesse conjurado espíritos [Geister beschworen hätte] e então corrido deles. É verdade que muitas vezes não se pode fazer realmente outra coisa; há casos em que não se consegue tornar senhor da transferência desabalada e a análise deve ser interrompida, mas deve-se ao menos lutar contra os espíritos malignos pelo poder.*³¹¹

As manifestações demoníacas suscitadas na relação transferencial com o analista portam algo de imprevisível, sinistro e incontrolável. Por causa delas, Freud evita alçar sua técnica à condição de um instrumento plenamente manejável de investigação e tratamento das neuroses e nega-lhe o caráter miraculoso alardeado pela feitiçaria. Porém, mesmo a técnica animista já percebera que a evocação de espíritos não é livre de riscos e reveses. Pensa-se aqui

³¹⁰ Freud, 1926/1974, p.317, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1926b/1996, p.218.

³¹¹ Freud, 1926/1974, p.318, tradução nossa, grifo nosso. Edição brasileira: Freud, 1926b/1996, p.219.

na consternação com que Saul, após ter feito conjurar o falecido Samuel através da necromante de En-Dor, é reprimido pelo profeta por ter perturbado a sua paz.³¹² Ou ainda no episódio em que Odisseu desce ao mundo subterrâneo à procura de Tirésias e aí despeja o sangue sacrificial com que o adivinho cego, sorvendo-o, deve ser temporariamente reavivado. Mas Odisseu percebe que através disso foi trazida à vida uma procissão de espíritos sedentos com os quais o herói, algo surpreso e constrangido, tem de se haver antes de receber os valiosos presságios de Tirésias.³¹³

Freud utilizou-se dessa passagem de Homero para ilustrar o comportamento dos desejos inconscientes. Assim como as sombras da Odisseia, que são despertadas à vida ao beberem sangue, os desejos passados, repudiados e recalcados não estão realmente mortos; eles são indestrutíveis como todas as atividades anímicas pertencentes ao inconsciente e aguardam apenas a oportunidade para se manifestarem novamente.³¹⁴ Ora, a técnica analítica oferece – sobretudo com a transferência – a oportunidade para o redespertar do inconsciente. Ela é, por assim dizer, a gota de sangue que reanima uma horda de fantasmas supostamente mortos, demônios da alma cuja persistência era desconhecida e cuja atuação não pode ser inteiramente prevista.

4.3.2 A técnica analítica e o problema da técnica

As considerações feitas ao longo desse capítulo a respeito da técnica analítica indicam a sua íntima relação com o fenómeno técnico em geral e o problema em seu interior. O procedimento analítico parece ser uma expressão desse problema e ao mesmo tempo uma resposta a ele.

Convém lembrar que o carácter ambíguo da técnica torna-se evidente com a difusão das máquinas na Europa ocidental a partir de meados do século XIX. A onipresença desses mecanismos ensina aos homens sobre o seu inigualável poder de controlar as condições circundantes e, ao mesmo tempo, a sua falta de controle sobre o próprio obrar, a qual assume variadas expressões: efeitos imprevisíveis e ameaçadores provenientes de inventos, a dependência vital em relação aos produtos técnicos, a formação de uma acachapante organização social através da mecanização dos meios laborais, o estranhamento sentido pelos homens na lida com artefatos saídos de suas mãos, etc. Os fenómenos típicos da era das

³¹² 1Sm, 28:3-20.

³¹³ Homero, 2007, canto 11, pp.175-213.

³¹⁴ Freud, 1900/1972, p.255; 558. Edição brasileira: Freud, 1900/1996, pp.276-277; p.583.

máquinas revelam como o esforço por extirpar o elemento incalculável da vida, que anima a técnica desde os seus inícios, agrava o desamparo e a impotência humana.³¹⁵

A vinculação da Psicanálise a essa ambiguidade é muito mais substantiva do que parece à primeira vista. Para muito além do fato de que seu nascimento tem como pano de fundo a expansão maquinica, a Psicanálise oferece uma explicação para os seus infortúnios à luz da psicogênese do homem civilizado e de seu sofrimento. Freud traça um paralelo entre o desenvolvimento de atividades psíquicas complexas e o processo civilizatório, que capacitam o homem à vida coletiva e ao domínio do circundante. Tanto as aquisições do indivíduo quanto as da humanidade têm como principal condição uma renúncia pulsional: para que os homens se empenhem na transformação da realidade com vistas a obterem um prazer seguro ou evitem um sofrimento no futuro, é preciso que abdicuem da satisfação imediata de seus impulsos sexuais e destrutivos, ou seja, que passem por um processo inibitório comparável à domesticação. Tal processo, porém, nunca é inteiramente completo e bem sucedido. O que foi renunciado persiste inconscientemente na busca por satisfação imediata e se expressa na forma de sintomas compulsivos que inviabilizam as tarefas culturais. Freud percebe que a intensificação do processo de renúncia pulsional responde tanto pela ampliação do domínio dos homens sobre o circundante quanto pela proliferação de manifestações compulsivas tendo sede em seu corpo e em sua alma. As mesmas transformações psíquicas que promovem o fazer técnico estão na base de fenômenos patológicos que inviabilizam o pleno controle sobre tal fazer.³¹⁶

A Psicanálise não apenas oferece uma explicação para a ambiguidade da técnica a partir das condições psíquicas de emergência da neurose, como também erige, ela própria, uma técnica de intervenção sobre tais distúrbios. Nesse ponto, mostra-se a dificuldade de discernir o estatuto da técnica analítica bem como o seu lugar na cultura. O presente capítulo mostrou, primeiramente, que a Psicanálise não escapa inteiramente à influência do pensamento instrumental hegemônico na Modernidade e ao modelo correspondente da ciência operativa. Tal influência verifica-se desde o momento em que Freud formula as diretrizes do tratamento anímico moderno até suas elaborações mais tardias a respeito do procedimento psicanalítico. Especialmente nas ocasiões em que introduz o grande público na “jovem ciência”, Freud a descreve como um instrumento com o qual o psicanalista pode forjar as

³¹⁵ Conferir capítulo I.

³¹⁶ Conferir capítulo II.

condições mais favoráveis à observação precisa do psiquismo e intervir de modo regular e previsível sobre os distúrbios neuróticos.³¹⁷

Nessa descrição da técnica analítica ficam obscurecidas, contudo, as implicações que a suposição do inconsciente tem sobre o seu exercício. A hipótese – norteadora do procedimento analítico – de que há no homem uma atividade exercendo-se ao largo de sua consciência e controle voluntário e de que tal atividade é a fonte dos fenômenos normais e patológicos da vida psíquica, essa hipótese desautoriza de saída a reivindicação de que esse procedimento seja um meio inteiramente manipulável para a obtenção de fins perfeitamente sabidos. O valor decisivo que a suposição do inconsciente assume para a caracterização da técnica analítica mostra-se, em especial, nas reflexões de Freud sobre a Metapsicologia. A Metapsicologia é a “psicologia que se estende para além da consciência”; seu objeto é o inconsciente, o mesmo a que a técnica analítica volta seus esforços terapêuticos e investigativos. Freud enxerga na Metapsicologia uma inversão da operação intelectual que dá origem à Metafísica, cujo exemplo-mor é o animismo: Os espíritos e demônios com que o animismo povoa o mundo exterior são encarados como projeções de intenções e desejos inconscientes, os quais devem ser reconduzidos ao seu lugar de origem. Com a inversão metapsicológica, Freud autoriza uma aproximação dos impulsos inconscientes com demônios da alma, responsáveis pelas manifestações compulsivas vivenciadas na neurose. Isso explica porque a técnica analítica, cujo escopo é o inconsciente, é descrita amiúde por seu inventor como uma espécie de lida com o demoníaco, uma revivescência em plena época moderna de procedimentos conjuratórios familiares à Antiguidade e à Idade Média.³¹⁸

A aproximação da técnica psicanalítica à conjuração do “demoníaco” inconsciente justifica-se, sobretudo, pela natureza dos fenômenos transferenciais tendo lugar no espaço clínico. Ao invés de recordar situações pregressas nas quais estavam envolvidos fatores patogênicos, o paciente as reproduz, tomado por uma compulsão à repetição, na relação com o analista; ele apresenta durante o tratamento o curso penoso de sua neurose como algo atual, sem relacioná-lo ao passado. Freud mostra-se de início reticente quanto às atuações em análise, vendo nelas um obstáculo ao fim terapêutico de rememoração e de aceitação pelo paciente de seus impulsos sexuais e destrutivos. Contudo, as atuações acabam por se integrar ao repertório do procedimento analítico a partir do reconhecimento crescente de que elas trazem à luz fatores patogênicos não verbalizáveis que de outro modo restariam velados. Desde então, a análise oferece intencionalmente condições favoráveis para o laço

³¹⁷ Conferir seção 4.1.

³¹⁸ Conferir seção 4.2.

transfereencial e para a evocação das repetições compulsivas que exibem os fatores do adoecimento neurótico, das quais se espera que possam servir de ensejo à rememoração através de um correto manejo da transferência.

A técnica de conjuração da Psicanálise, mesmo ali onde promete um manejo das manifestações demoníacas do inconsciente, não deve enganar a respeito de suas reais limitações e de suas dessemelhanças com uma conjuração animista. Em primeiro lugar, falta aqui a certeza ostentada pelo feiticeiro na manipulação das entidades espirituais. Freud reconhece a impotência do analista em prever e controlar as manifestações compulsivas ocasionadas pela transferência. A repetição inevitável de vivências traumáticas em análise é um obstáculo incontornável no caminho do tratamento; ela deixa entrever a atuação de uma força sobre o paciente impondo sempre o mesmo desfecho infeliz às suas relações afetivas, um destino trágico interpondo-se aos esforços de transformação terapêutica (não admira, assim, que Freud caracterize a técnica analítica como uma feitiçaria carente do elemento miraculoso). Em segundo lugar, a técnica psicanalítica de conjuração, à diferença da animista, supõe que o demoníaco não é inteiramente alheio ao homem “possuído”; que, ao contrário, o demoníaco se instala e se intensifica com a negação de impulsos sexuais e destrutivos e com a tentativa de impedir sua manifestação. A técnica analítica evoca aquilo que, no paciente, também resiste à manifestação do inconsciente, entendendo-o como um ingrediente de suas atuações compulsivas.

Os aspectos da técnica analítica salientados fornecem uma chave de compreensão da técnica e da ambiguidade em seu interior. O procedimento analítico revela que a tensão entre domínio e sujeição, familiaridade e estranhamento, previdência e imprevidência – vigente nas relações do homem técnico com o circundante – permeia de modo mais originário as relações do homem consigo. A oscilação entre a vontade de controle e a impotência da vontade dá-se fundamentalmente no plano psíquico, onde se trava uma luta pela renúncia, inibição, contenção, em suma, domesticação das disposições pulsionais humanas. Na técnica analítica torna-se patente como as perturbações aparentemente alheias aos homens, que se impõem contra os seus esforços obstinados de controle e por vezes ganham o aspecto de uma fatalidade, são a contrapartida de tais esforços. A evocação psicanalítica dos “demônios da alma” não reitera a domesticação das disposições pulsionais, mas revela como esse processo, graças ao qual o homem torna-se apto à transformação útil do circundante, é corresponsável por fenômenos que o colocam sob uma influência inelutável e alheia à sua vontade. O homem é o artífice de seus próprios infortúnios. Talvez nenhuma outra técnica particular mostre com tanta nitidez o que está em jogo em toda técnica.

CONCLUSÃO

Desde o ponto de vista psicanalítico descortina-se a ambiguidade da técnica encoberta sob a sua representação antropológica e instrumental. Porém, haja vista que a Psicanálise esclarece o ambíguo da técnica partir de uma gênese psíquica, ela tampouco autoriza a conclusão de que a técnica seja alheia ao âmbito antropológico: o estranhamento, a sujeição e o desamparo diante da técnica testemunham não que esta seja algo distinto de um fazer humano, mas de que tal fazer não é inteiramente controlável, pois deriva de um conflito travado no íntimo do homem. Essa assertiva parece confirmar-se na técnica inventada pela Psicanálise.

O capítulo I mostra, inicialmente, o vínculo entre o questionamento filosófico da técnica entre meados do século XIX e meados do XX e a difusão problemática da máquina na Europa ocidental. Malgrado o reconhecimento da automatização do trabalho fabril, do aumento da dependência em relação a condições técnicas de existência e da formação de uma organização social coercitiva, a filosofia tendeu a remediar a impotência humana diante da máquina, privilegiando a representação antropológico-instrumental de técnica. Com efeito, essa representação pressupõe que o homem é capaz de controlar o seu fazer e, com isso, as suas condições de vida.

Percebe-se, em seguida, que a imagem tácita do senhor de si e da natureza não é inédita; ela remete a uma parte da tradição antiga onde se prefigura algo da questão e do problema da técnica na Modernidade. É o caso da tensão entre Platão e Aristóteles a respeito da capacidade da *téchne* em prover segurança aos homens no mundo instável onde vivem e produzem. Platão concebe a *téchne* como conhecimento aritmético e geométrico aplicado ao mundo sensível, capaz de presidir uma produção exata e regular de entes (exemplificada na construção e divinizada no demiurgo cósmico), ao passo que Aristóteles a define como produzir raciocinado de entes a partir das condições existenciais do artesão: a *téchne* depende de circunstâncias contingentes, razão pela qual sempre reserva imprevistos no tocante à geração e à consistência de suas obras. Também a interpretação de mitos e lendas da Antiguidade revela aspectos da técnica que reaparecem de algum modo na Modernidade. Os destinos do mítico Prometeu, doador do fogo à humanidade, e do bíblico Lúcifer, identificado ao construtor da Torre de Babel, ensinam, de um lado, como a técnica se liga ao esforço dos homens por prever e controlar as circunstâncias externas e, de outro, como esse esforço planejador pode agravar seu desamparo e colocá-los sob novas coerções.

A investigação histórica empreendida no capítulo I chega à conclusão de que a Antiguidade já havia identificado aspectos da técnica que compõem a ambiguidade evidenciada na difusão maquinica e verificada atualmente, por exemplo, nas biotecnologias e

na engenharia computacional. Contudo, a representação antropológico-instrumental em curso desde a Modernidade resgata somente a parte da sabedoria antiga que ensina sobre a vontade de previsão e domínio do circundante, excluindo aquela que denuncia seus limites ou reveses. Em seus pressupostos sobre o homem, tal representação reabilita, por assim dizer, o demiurgo platônico, o previdente Prometeu e a revolta de Lúcifer contra as imposições externas, mas encobre a contingência da técnica salientada por Aristóteles, a imprevidência de Epimeteu e a queda da Torre de Babel. Não se trata, aqui, de rejeitar por inteiro a representação antropológico-instrumental, mas de ressaltar que ela revela de forma parcial os fatores ambíguos da técnica.

O capítulo II mostra como Freud – a partir de sua teoria psicogenética e através de paralelos entre esta e a sua teoria da cultura – fornece um esclarecimento sobre a técnica que salienta a ambiguidade encoberta sob a representação antropológico-instrumental e termina por operar uma inflexão nesta. O esquema do aparato psíquico e a análise da cultura assinalam um sentido semelhante à técnica. O primeiro mostra que a capacidade de transformação útil do mundo externo segue a tendência psíquica de obter prazer ou evitar desprazer de modo seguro. Trata-se de pôr fim à aleatoriedade das circunstâncias exteriores através de uma intervenção que reproduza nelas as condições para a satisfação duradoura das pulsões. A segunda mostra que as principais atividades civilizatórias – o domínio sobre o circundante e a regulação das relações sociais – buscam precaver o homem contra o desprazer causado pela violência da natureza e dos semelhantes. A cultura, em seu todo, é um veículo de prevenção do sofrimento, uma espécie de instrumento de proteção contra o incalculável da vida.

Este capítulo mostra, em segundo lugar, como Freud identifica e esclarece o problema da técnica evidenciado nas culturas modernas a partir das condições psíquicas de sua emergência. As aquisições civilizatórias, que servem à prevenção, tornam-se amiúde fonte de sofrimento: os meios técnicos não tornam a vida mais prazerosa e, em sua maioria, somente apaziguam necessidades geradas tecnicamente; regulamentos sociais assomam como medidas coercitivas, proibições excessivas que, ao invés de felicidade, promovem infelicidade. Freud esclarece a ambivalência assumida pelos “bens” culturais através de um paralelo entre o processo pelo qual a humanidade os adquire e aquele por que passa o indivíduo no curso de seu desenvolvimento psíquico: a capacidade de transformar a realidade com vistas à obtenção de prazer ou ao evitamento de desprazer no futuro surge da inibição da tendência psíquica em satisfazer imediatamente impulsos sexuais e destrutivos. O processo inibitório das disposições pulsionais – comparado à técnica de domesticação – nunca é inteiramente completo e bem

sucedido. O que foi renunciado persiste inconscientemente na busca por satisfação imediata e se expressa, por exemplo, no descontentamento com os “ganhos” da renúncia ou nos sintomas compulsivos da neurose, que dificultam o fazer produtivo e o estabelecimento de laços afetivos. Em suma: os homens podem controlar as condições circundantes somente sob a condição de sujeitarem-se a um penoso controle de suas próprias disposições psíquicas, razão pela qual as conquistas técnicas se acompanham de descontentamento e têm seus benefícios constantemente anulados. À luz dessa tese, os infortúnios de Prometeu simbolizam a contrapartida da contenção exigida para a aquisição do fogo, elemento decisivo para o desenvolvimento técnico: foi preciso renunciar à satisfação de extinguir a chama a jatos de urina.

As investigações de Freud sobre o desenvolvimento psíquico e a formação da cultura revelam, enfim, que as transformações psíquicas responsáveis pelo domínio quase prodigioso sobre a natureza são os mesmos que, sob condições especiais, propiciam patologias que inviabilizam o domínio do homem sobre o seu fazer. A ideia de que a renúncia pulsional na base dos bens, mas também dos males da civilização assemelha-se à domesticação – a ideia de que o mal-estar possui uma *tecnogênese* – mostra, ademais, a importância da noção de técnica nas investigações freudianas. Todavia, quando essa noção é aplicada a transformações inibitórias de disposições psíquicas, ela se desvia da representação antropológico-instrumental. A domesticação humana não é um fazer inteiramente consciente de seus fins nem possui um agente claramente assinalável. Trata-se de uma transformação forçosa e inconsciente do psiquismo, razão pela qual é descrita como um *processo*.

O capítulo III mostra, primeiramente, como Heidegger, especialmente nos escritos do pós-guerra, ultrapassa a representação antropológico-instrumental da técnica e coloca em novos termos o seu problema na Modernidade. A técnica, em essência, não é fazer humano ou meio no interior de tal fazer, mas um modo de interpretação do real sobre o qual o homem não decide, isto é, um “modo de desencobrimento” destinado ao homem pelo ser. Isso vale tanto para a técnica artesanal da Antiguidade quanto para a técnica moderna. Porém, enquanto na primeira vigora o desencobrimento produtivo, pelo qual os entes conservam qualidades próprias e interagem como que espontaneamente na geração de obras, na segunda vige o desencobrimento explorador, pelo qual a totalidade do real se uniformiza como algo passível de transformação segura e controlada, algo a todo tempo disponível ao aproveitamento. Para Heidegger o problema da técnica moderna não reside nos imprevistos mortíferos ocasionados por máquinas e aparatos, mas na dominância de um pensamento instrumental que ameaça colocar os próprios homens sob o modo do disponível e obscurecer sua relação originária com

o ser. O modo de descobrimento da técnica moderna – que, aliás, preside a invenção das máquinas e das modernas ciências da natureza – encobre-se a si mesmo como tal e exclui possibilidades alternativas de experiência dos entes. Enxergando na disponibilidade um espelho do real e não *apenas uma* maneira de compreendê-lo, o homem perderia de vista a sua relação com aquilo que possibilita todo e qualquer descobrimento. A perspectiva ontológica de Heidegger contempla, assim, a onipresença da técnica na vida humana, que até então havia sido apenas identificada pela filosofia.

No entanto, essa interpretação ontológica traz também perdas no tocante à compreensão da ambiguidade da técnica. A separação entre Antiguidade e Modernidade como duas épocas distintas da história do ser dificulta a identificação de aspectos comuns à técnica artesanal e moderna, bem como a percepção de um problema já anunciado em tempos antigos. Em seu resgate do conceito de *téchne*, Heidegger evita parte da tradição grega onde transparece o vínculo desse conceito à tendência de planejamento e controle. É o caso, por exemplo, do *Filebo* de Platão, onde são dignificados com o título de *téchne* somente os ofícios que geram suas obras de forma calculada e regular, ou ainda, do mito de Prometeu, que sugere a relação entre *téchne* e previsão.

O capítulo III debate, por fim, o primado concedido por Heidegger à relação entre homem e ser. A relação com o ser, que caracteriza a essência humana segundo Heidegger e é o ponto de partida para sua abordagem da técnica, não seria “originária”, mas derivada de condições históricas concretas, que foram identificadas, aliás, pela teoria freudiana da cultura. É o que se depreende da chamada “história real da clareira”, feita por Peter Sloterdijk em *Regras para o parque humano* (1999). Trata-se de uma investigação sobre a gênese da postura meditativa de escuta obediente do ser, preconizada por Heidegger em *Sobre o humanismo* (1947) como a via de encontro do homem com sua essência. Sloterdijk pleiteia que apenas quando os homens, em seu passado remoto, adentraram no modo de vida sedentário com o desenvolvimento das técnicas de habitação e criação de animais, tornaram-se eles dóceis à vida meditativa. A relação supostamente originária do homem com o ser – ponto de partida da concepção de técnica como um modo de interpretação do real – seria, na verdade, derivada da domesticação do homem e de atividades correlatas de transformação do circundante. A partir disso, conclui-se que a técnica, entendida como atividade humana, constitui o pressuposto tácito da ontologia de Heidegger.

O capítulo IV, cujo objetivo último é destacar a relação entre a técnica psicanalítica e o problema da técnica, mostra, primeiramente, como o pensamento instrumental identificado por Heidegger na Modernidade exerce influência sobre a Psicanálise na forma de um ideal

operativo de ciência. Tal ideal, hegemônico no contexto intelectual de Freud, anuncia-se em seu projeto de tratamento anímico em fins do século XIX e em algumas de suas descrições a respeito do procedimento analítico. Segundo essas descrições, endereçadas em sua maioria ao grande público, a Psicanálise é tanto um meio para observações rigorosas acerca do psiquismo quanto para uma intervenção regular e previsível sobre os distúrbios neuróticos, em suma: instrumento terapêutico-investigativo.

No entanto, a equiparação da técnica analítica a um instrumento terapêutico-investigativo é questionada com o exame da suposição que preside as construções teóricas e a técnica da Psicanálise. A hipótese do inconsciente – atividade psíquica atuando ao largo da consciência e do controle voluntário – torna descabida a concepção do procedimento analítico como meio inteiramente manipulável para a obtenção de fins perfeitamente sabidos. A Metapsicologia freudiana – “a psicologia que se estende para além da consciência” – revela de forma nítida as implicações da suposição do inconsciente sobre o estatuto da técnica analítica. A Metapsicologia possui relação estrutural com a Metafísica, caracterizada pelo pensamento animista: Os espíritos e os demônios com que o animismo povoa o mundo exterior são encarados pela Metapsicologia como projeções de intenções e desejos inconscientes, os quais devem ser reconduzidos ao seu lugar de origem. A inversão metapsicológica sugere uma aproximação entre o inconsciente e as entidades do animismo, bem como entre a técnica analítica e os procedimentos de feitiçaria conjugados àquele modo de pensamento. Com efeito, Freud não apenas reconhece o demoníaco nos sintomas neuróticos, nas atuações em análise e nas vivências categorizadas “sinistras”, que fazem crer na influência de uma força fatídica sobre os indivíduos, como também compara o procedimento analítico, que propicia a emergência de tais manifestações, às artes conjuratórias antigas e medievais. Em sua tarefa de tornar o inconsciente consciente, a técnica analítica aproxima-se de uma evocação do demoníaco e surge como uma revivescência, em plena Modernidade, de procedimentos familiares ao passado animista da humanidade.

No modo como a técnica analítica concebe e evoca as “forças demoníacas” reside, porém, sua maior diferença em relação à conjuração animista e suas maiores contribuições ao esclarecimento do problema da técnica em geral. Segundo a Psicanálise, o elemento que arrasta os homens repetidamente para um destino infeliz não lhes é inteiramente estranho. O demoníaco não é uma entidade que chega desde o exterior para extraviá-los de seus firmes propósitos e ideais de vida, mas, ao contrário, a contrapartida de tais esforços. Trata-se de impulsos sexuais e agressivos cuja renúncia foi indispensável para o desenvolvimento de atividades “elevadas”, mas que persistem na busca por satisfação de forma inconsciente e

recrudescem a cada nova tentativa de refreá-los. O reconhecimento – peculiar à técnica analítica – da interdependência entre o esforço por controle e o descontrole é ilustrado no modo como aí são tratados os fenômenos transferenciais. Resistindo em recordar situações pregressas nas quais estavam envolvidos os fatores de seu adoecimento, o paciente as repete na relação atual com o analista. Essas atuações, cuja imprevisibilidade ameaça o sucesso do tratamento analítico, são não obstante integradas progressivamente ao seu repertório sob o reconhecimento de que são a única via de acesso para o que está em jogo na neurose. Nelas se apresentam não somente os impulsos sexuais e destrutivos satisfazendo-se nos sintomas patológicos como também as forças antagônicas ao seu reconhecimento, corresponsáveis por tais manifestações. Na “conjuração” psicanalítica, não são contidos e tampouco banidos os impulsos que parecem impedir o autodomínio do neurótico, mas revelada, antes, a participação da tendência de autodomínio na formação dos fenômenos compulsivos de sua patologia.

Na reprodução da neurose em análise espelha-se a ambiguidade de todo fazer técnico, caracterizada pela oscilação entre domínio e sujeição, familiaridade e estranhamento, previdência e imprevidência. O procedimento analítico revela como tal ambiguidade, que permeia as relações do homem técnico com o circundante, dá-se originalmente no terreno psíquico, onde se trava uma luta fracassada pela inibição, contenção, em suma, domesticação de disposições pulsionais. Tal processo, graças ao qual o homem torna-se apto a escapar engenhosamente a imposições naturais, é ao mesmo tempo uma fonte de coerções aparentemente alheias à sua vontade, que ganham por vezes o aspecto de uma fatalidade. Diferente das demais técnicas, porém, a técnica analítica não localiza o elemento fatídico fora da atividade humana; reconhece-o como a contrapartida do esforço por extirpar o incalculável da vida. Mostra-se aí, como em nenhuma outra técnica, como o homem é o artífice de seus próprios infortúnios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (1974/2012). Póiesis e práxis. Em G. Agamben, *O homem sem conteúdo* (C. Oliveira, trad., capt. 8, pp.117-151). Belo Horizonte: Autêntica, 207p.
- ARISTÓTELES (1998). *Nikomachische Ethik VI* (H. G. Gadamer, org. e trad., edição bilíngue). Frankfurt am Main: Klostermann, 70p.
- ARISTÓTELES (1973). Ética a Nicômaco (L. Vallandro e G. Bornheim, trad.). Em *Os pensadores: volume IV* (1ª ed., pp.244-436). São Paulo, Abril, 533p.
- ASSOUN, P.-L. (1981/1983). *Introdução à epistemologia freudiana* (H. Japiassu, trad.). Rio de Janeiro: Imago, 247p.
- ASSOUN, P.-L. (1993/1996). *Metapsicologia freudiana: uma introdução* (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 292p.
- ASSOUN, P.-L. (1990/1991). *O freudismo* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 117p.
- AUBENQUE, P. (1962/1994). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 551p.
- AUBENQUE, P. (1963/2008). *A prudência em Aristóteles* (2ª ed, Marisa Lopes, trad.). São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 252p.
- BANDEIRA, M. (2000). Estrela da manhã. Em _____, *Libertinagem & estrela da manhã*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 112p.
- BAUER, W. (1988). *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (6ª ed., K. Aland e B. Aland, org). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1795p.
- BERNARD, C. (1865/1915). *Introduction à l'étude de la Médecine Experimentale*. Paris: Delagrave, 99p.
- BÍBLIA (1990). Português. *Bíblia Sagrada: edição pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1631p.
- BIRMAN, J. (1994). A direção da pesquisa psicanalítica. Em _____, *Psicanálise, ciência e cultura* (pp.13-28). Rio de Janeiro: Zahar, 204p.
- CASSIRER, E (1932/1998). *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner, 491p.

CASSIRER, E. (1932/1997). *A filosofia do Iluminismo* (3ª ed., A. Cabral, trad.). Campinas: UNICAMP, 472p.

CAVÉ, M (1945). *L'ouvre paradoxale de Freud*. Paris: PUF, 110p.

CURTIUS, G. (1858/1866). *Grundzüge der Griechischen Etymologie*. Leipzig: B.G. Teubner, 731p.

DALBIEZ, R. (1936/1947) *O método psicanalítico e a doutrina de Freud: volume I* (J. L. Lopes, trad). Rio de Janeiro: Agir, 332p.

DALBIEZ, R. (1936/1947) *O método psicanalítico e a doutrina de Freud: volume II* (J. L. Lopes, trad). Rio de Janeiro: Agir, 314p.

ECKOLD, C. (2002). *Kraftmaschinen I* (5ª ed). München: Deutsches Museum, 96p.

ÉSQUILO (1964). Prometeu Acorrentado. Em *Rei Édipo, Antígone e Prometeu Acorrentado- Tragédias Gregas* (J. B. Mello e Souza, trad., pp.31-65). São Paulo: Tecnoprint, 200p.

FREUD, S. (1890/1974) Psychische Behandlug (Seelenbehandlung). Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.17-35). Frankfurt am Main: Fischer, 469p.

FREUD, S. (1890/1996). O tratamento psíquico (ou anímico). Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. VII, pp.271-288).

FREUD, S. (1893/1972). Studien über Hysterie. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (vol. 1, pp.75-312). Frankfurt am Main: Fischer, 594p.

FREUD, S. (1893/1996). Estudos sobre a histeria. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol.II, pp.33-316).

FREUD, S. (1895/1987). Entwurf einer Psychologie. Em A. Richards, *Gesammelte Werke* (Nachtragsbd., S. 387-480). Frankfurt am Main: Fischer, 904p.

FREUD, S. (1895/1996). Projeto para uma psicologia científica. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. I, pp.346-454).

FREUD, S. (1896/1986). Carta de 02 de abril de 1896. Em J. M. Masson (org.), *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (pp.180-181, V. Ribeiro, trad). Rio de Janeiro: Imago, 503p.

FREUD, S. (1898/1986). Carta de 10 de março de 1898. Em J. M. Masson (org.), *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (pp.302-303, V. Ribeiro, trad). Rio de Janeiro: Imago, 503p.

FREUD, S. (1900/1972). Die Traumdeutung. Em A. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 2/3, pp.2-642). Frankfurt am Main: Fischer, 724p.

FREUD, S. (1900/1996). A interpretação do sonho. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vols. IV e V, pp.1-728).

FREUD, S. (1901/1972). Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (vol. 4, pp.1-310). Frankfurt am Main: Fischer, 322p.

FREUD, S. (1901/1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. VI, pp.19-290).

FREUD, S. (1904/1974). Die freudsche psychoanalytische Methode. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.101-106). Frankfurt am Main: Fischer, 469p.

FREUD, S. (1904/1996). O método psicanalítico de Freud. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. VII, pp.236-240).

FREUD, S. (1905/1974). Über Psychotherapie. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.109-119). Frankfurt am Main: Fischer, 469p.

FREUD, S. (1905a/1996). Sobre a psicoterapia. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. VII, pp.241-254).

FREUD, S. (1905/1972). Bruchstück einer Hysterie-Analyse. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (vol. 5, pp.161-286). Frankfurt am Main: Fischer, 322p.

FREUD, S. (1905b/1996). Fragmentos da análise de um caso de histeria. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. VII, pp.19-116).

FREUD, S. (1908/1974). Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol. 9, pp.13-32). Frankfurt am Main: Fischer, 653p.

FREUD, S. (1908/1996). A moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. IX, pp.169-186).

FREUD, S. (1910/1974). Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.123-132). Frankfurt am Main: Fischer, 469p.

FREUD, S. (1910/1996). As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XI, pp.143-156).

FREUD, S. (1911/1972). Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Em A. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 8, pp.230-238). Frankfurt am Main: Fischer, 502p.

FREUD, S. (1911a/1996). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp.237-244).

FREUD, S. (1911/1987). Über Grundprinzipien und Absichten der Psychoanalyse. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (Nachtragsbd, pp.723-729). Frankfurt am Main: Fischer, 904p.

FREUD, S. (1911b/1996). Sobre a Psicanálise. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp.225-229).

FREUD, S. (1912a/1974). Einige Bemerkungen über den Begriff von Unbewußte in der Psychoanalyse. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol.3, pp.29-36). Frankfurt am Main: Fischer, 461p.

FREUD, S. (1912a/1996). Uma nota sobre o inconsciente na Psicanálise. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp.279-285).

FREUD, S. (1912b/1974). Zur Dynamik der Übertragung. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.159-168). Frankfurt am Main: Fischer, 469p.

FREUD, S. (1912b/1996). A dinâmica da transferência. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp.111-119).

FREUD, S. (1913a/1974). Zur Einleitung der Behandlung: Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse I. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.183-203). Frankfurt am Main: Fischer, 469p.

FREUD, S. (1913a/1996). Sobre o início do tratamento. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp.139-158).

FREUD, S. (1913b/1974). Totem und Tabu. Em A. Mitscherlich (Ed.) *Die Freud-Studienausgabe* (vol. IX, pp.291-444). Frankfurt am Main: Fischer, 653p.

FREUD, S. (1913b/1996). Totem e Tabu. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XIII, pp.17-162).

FREUD, S. (1914/1974). Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten: Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.207-215). Frankfurt am Main: Fischer, 469p.

FREUD, S. (1914/1996). Recordar, repetir e elaborar. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XII, pp.163-171).

FREUD, S. (1915a/1974). Triebe und Tribschiksale. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol.3, pp.81-102). Frankfurt am Main: Fischer.

FREUD, S. (1915a/1996). Os instintos e suas vicissitudes. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XIV, pp.137-162).

FREUD, S. (1915b/1974). Das Unbewußte. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol.3, pp.125-173). Frankfurt am Main: Fischer, 461p.

FREUD, S. (1915b/1996). O inconsciente. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XIV, pp.191-233).

FREUD, S. (1919/1972). Das Unheimliche. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (vol. 12, pp.227-268). Frankfurt am Main: Fischer, 354p.

FREUD, S. (1919/1996). O estranho. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XVII, pp.237-273).

FREUD, S. (1920/1974). Jenseits des Lustprinzips. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol.3, pp.217-272). Frankfurt am Main: Fischer, 461p.

FREUD, S. (1920/1996). Além do princípio do prazer. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XVIII, pp.17-75).

FREUD, S. (1923a/1972). Psychoanalyse und Libidotheorie. Em A. Freud (org.) *Gesammelte Werke* (vol.13, pp.211-233). Frankfurt am Main: Fischer, 477p.

FREUD, S. (1923a/1996). Dois verbetes de enciclopédia. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XVIII, pp.253-270).

FREUD, S. (1923b/1972). Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (vol. 13, pp.315-353). Frankfurt am Main: Fischer, 477p.

FREUD, S. (1923b/1996). Uma neurose demoníaca do século XVII. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp.87-120).

FREUD, S. (1923/1974). Das Ich und das Es. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol.3, pp.283-330). Frankfurt am Main: Fischer, 461p.

FREUD, S. (1923c/1996). O Ego e o Id. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp.25-80).

FREUD, S. (1925/1972). Die Verneinung. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (vol. 14, pp.11-15). Frankfurt am Main: Fischer, 585p.

FREUD, S. (1925/1996). A negativa. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XIX, pp.265-269).

FREUD, S. (1926/1972). Hemmung, Symptom und Angst. Em A. Freud (org.), *Gesammelte Werke* (vol.14, pp.113-205). Frankfurt am Main: Fischer, 605p.

FREUD, S. (1926a/1996). Inibição, sintoma e ansiedade. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XX, pp.91-171).

FREUD, S. (1926/1974). Die Frage der Laienanalyse: Unterredung mit einem Unpartaischen. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.275-349). Frankfurt am Main: Fischer, 473p.

FREUD, S. (1926b/1996). A questão da análise leiga. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XX, pp.179-240).

FREUD, S. (1927/1974). Die Zukunft einer Illusion. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol. 9, pp.139-190). Frankfurt am Main: Fischer, 653p.

FREUD, S. (1927/1996). O futuro de uma ilusão. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XXI, pp.15-63).

FREUD, S. (1930/1974). Das Unbehagen in der Kultur. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol. 9, pp.197-270). Frankfurt am Main: Fischer, 653p.

FREUD, S. (1930/1996). O mal-estar na civilização. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XXI, pp.73-148).

FREUD S. (1932/1974). Zur Gewinnung des Feuers. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol. 9, pp.449-454). Frankfurt am Main: Fischer, 653p.

FREUD, S. (1932/1996). A aquisição e o controle do fogo. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XXII, pp.183-188).

FREUD, S. (1933a/1972). Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. Em A. Freud (org.) *Gesammelte Werke* (vol. 15, pp.62-86). Frankfurt am Main: Fischer, 206p.

FREUD, S. (1933a/1996). Conferência XXI: A dissecação da personalidade psíquica. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XXII, pp.63-84).

FREUD, S. (1933b/1972). Über eine Weltanschauung. Em A. Freud (org.) *Gesammelte Werke* (vol. 15, pp.170-197). Frankfurt am Main: Fischer, 206p.

FREUD, S. (1933b/1996). Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XXII, pp.155-177).

FREUD, S. (1933/1974). Warum Krieg? Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (vol. 9, pp.275-286). Frankfurt am Main: Fischer, 653p.

FREUD, S. (1933c/1996). Por que a guerra?. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XXII, pp.193-208).

FREUD, S. (1937/1974). Die endliche und die unendliche Analyse. Em A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (orgs.), *Die Freud-Studienausgabe* (Ergänzungbd, pp.351-392). Frankfurt am Main: Fischer, 473p.

FREUD, S. (1937/1996). Análise terminável e interminável. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (J. Salomão, trad., vol. XXIII, pp.231-270).

FRIEDEWALD, B. (2012). *Die Engel von Paul Klee* (4^a. ed.). Köln: DuMont, 112p.

GADAMER, H.-G. (1960/1990) *Wahrheit und Methode*. Em _____, *Gesammelte Werke I – Hermeneutik I* (vol 1). Tübingen: J. C. B. Mohr, 494p.

GADAMER, H-G (1960/2008). *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (10ª ed., F. P. Meurer, trad.). Petrópolis: Vozes, 631p.

GAY, P. (1989/2002). *Freud: uma vida para nosso tempo* (D. Bottmann, trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 752p.

GARCIA-ROZA. L. (1991). *Introdução à Metapsicologia freudiana I*. Rio de Janeiro: Zahar, 212p.

GOETHE, J.W. (1808/1982). *Faust I*. Stuttgart: Reclam, 144p.

HABERMAS, J. (1963/1988). *Praktische Folgen der wissenschaftlich-technischen Fortschritts* (Capt. 9, pp.336-357). Em _____, *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 473p.

HAYNAL, A. (1987/1989). *Prolegomenon: Freud*. Em _____, *Die Technik-Debatte in der Psychoanalyse: Freud, Ferenczi, Balint* (capt. I, pp.11-27, E. von Scheidt, trad.). Frankfurt am Main: Fischer, 192p.

HEIDEGGER, M (1927/2005) *Ser e Tempo* (15ª ed, M. Schuback, trad.). Petrópolis: Vozes, 325p.

HEIDEGGER, M. (1947/2000). *Über den Humanismus* (10ª ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 56p.

HEIDEGGER, M. (1947/1967). *Sobre o humanismo* (E. Carneiro Leão, trad.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 106p.

HEIDEGGER, M. (1954/1967). *Die Frage nach der Technik*. Em *Vorträge und Aufsätze* (Teil 1, p.5-36). Pfullingen: Neske, 119p.

HEIDEGGER, M. (1954/2002). *A Questão da técnica*. Em _____, *Ensaios e conferências* (2ª ed., E. Carneiro Leão, G. Fogel, M. Schuback, trad, pp.11-38). Petrópolis: Vozes.

HEIDEGGER, M. (1955/1976). *Zur Seinsfrage (Über die „Linie“)*. Em *Gesamtausgabe* (vol.9: *Wegmarken*, pp.385-427. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 487p.

HEIDEGGER, M. (1957/2008). *Der Satz der Identität*. Em *Identität und Differenz* (13ª ed., pp.9-30). Stuttgart: Klett-Cota, 70p.

HEIDEGGER, M. (1957/2000). O princípio da identidade. Em *Os pensadores, Martin Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. (E. Stein, trad., pp.173-183. São Paulo: Nova Cultural,304p.

HESÍODO (1995). *Teogonia* (J. Torrano, trad.). São Paulo: Iluminuras, 121p.

HESÍODO (2006). *Os Trabalhos e os Dias* (edição bilíngue, M. Lafer, trad.). São Paulo: Iluminuras, 101p.

HOLT, R. (1989). The manifest and latent meanings of Metapsychology. Em _____, *Freud Reappraised* (p.15-33). New York: The Guilford Press, 433p.

HOMERO (2007). Odisséia II: regresso. Em _____, *Odisséia: edição bilíngue em três volumes* (D. Schüler, trad.).Porto Alegre: L&PM, 279p.

JAEGER, W. (1936/2003). Lugar dos gregos na história da educação. Em _____, *Paideia: A formação do Homem Grego* (4ª ed., A. Parreira, trad., pp. 3-20). São Paulo: Martins Fontes, 1413p.

JASPERS, K. (1949/1956). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main/Hamburg: Fischer Bücherei, 269p.

JOSEPHUS, F. (2006). *Jüdische Altertümer* (2.ed., H. Clemenz, trad). Wiesbaden: Marix, 1024p.

JÜNGER, E. (1950/1976). Über die Linie. Em *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag* (pp.245-284). Frankfurt am Main: Vottorio Klostermann, 485p.

KAPP, E. (1877/1978). *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Düsseldorf: Stern-Verlag Janssen & Co, 360p.

KOYRÉ, A. (1948/1991). Os filósofos e a máquina. Em _____, *Estudos de história do pensamento filosófico* (pp. 243-270). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 288p.

La METTRIE, J.O (1747/2001). *Der Mensch eine Maschine* (T. Lücke, trad.). Stuttgart: Reclam, 119p.

LAFER, M. C. N. (2006). Comentários. Em *Os Trabalhos e os Dias* (pp. 53-87). São Paulo: Iluminuras, 101p.

LIDDEL, H. G; SCOTT, R (1940). *A greek-english lexicon: A new edition* (9ª ed). Oxford: OUP, 2111p.

MARX, K. (1844/2009). Heft I. Em *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Studienbibliothek vol. 15, pp.10-98). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 411p.

MARX, K. (1844/2001). *Manuscritos economico-filosóficos* (2^a ed., A. Martins, trad.). São Paulo: Martins Claret, 198p.

MARX, K. (1890/1968). Das Kapital – Erster Band, Buch I. Em *Karl Marx- Friedrich Engels Werke* (Bd. 23). Berlin: Dietz, 955p.

MARX, K. (1890/2004). *O Capital: livro primeiro – volume I* (22^a ed., R. Sant’Anna, trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 571p.

ORTEGA Y GASSET (1939/1963). *Meditação da técnica* (L.W. Vita, trad.). Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano, 135p.

PERELSON, S. (2010). Psicanálise e medicina da reprodução: notas sobre três tempos na história desse encontro. Em J. Birman, I. Fortes e S. Perelson (orgs.), *Um novo lance de dados – Psicanálise e Medicina na Contemporaneidade* (pp.165-187). Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 263p.

PLATÃO (2011). *Íon* (C. Oliveira, trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 88p.

PLATÃO (1972a). Górgias. Em G. Eigler (org.) *Werke in acht Bänden: Griechisch und Deutsch* (F. Schleiermacher, trad., vol.2, pp.269-504). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 606p.

PLATÃO (1972b). Philebos. Em G. Eigler (org.) *Werke in acht Bänden: Griechisch und Deutsch* (F. Schleiermacher, trad., vol.7, pp.255-443). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 449p.

PLATÃO (1972c). Timaios. Em G. Eigler (org.) *Werke in acht Bänden: Griechisch und Deutsch* (F. Schleiermacher, trad., vol.7, pp.1-210). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 449p.

PLATÃO (1984). Protágoras. Em A. Croiset (org.) *Platon- Oeuvres Complètes* (edição bilíngue, Tomo III, Parte 1) Paris: Les Belles Lettres, 86p.

SEUBOLD, G. (1986). *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Freiburg/München: Karl Alber, 343p.

SLOTERDIJK, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 60p.

SLOTERDIJK, P. (1999/2000). *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* (J. O. de Almeida Marques, trad.). São Paulo: Estação Liberdade, 63p.

SPENGLER, O. (1931). *Der Mensch und die Technik*. München: C.H. Beck, 89p.

VERNANT, J.-P. (1952/1990). Prometeu e a função técnica. Em _____, *Mito e pensamento entre os gregos* (2ª ed., H. Sarian, trad., pp.313-324) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 504p.

VERNANT, J.-P. (1955/1990). Trabalho e natureza na Grécia Antiga. Em _____, *Mito e pensamento entre os gregos* (2ª ed., H. Sarian, trad., pp.325-348). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 504p.

VERNANT, J.-P. (1957/1990). Observações sobre as formas e os limites do pensamento técnico entre os gregos. Em _____, *Mito e pensamento entre os gregos* (2ª ed., H. Sarian, trad., pp.357-380). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 504p.

VERTOV, D. (1929). *O Homem com a câmera*.
http://www.youtube.com/watch?v=8Fd_T4l2qaQ. Acessado em 07 de junho de 2013.

WEBER, J. Aus Angst vor dem Volk. In *Süddeutsche Zeitung*, 13 de agosto de 2013.

WIEMKEN, H. (1980). Einleitung. Em H. Wiemken (org.), *Doctor Fausti Weheklag: Die Volksbücher von D. Johann Faust und Christoph Wagner* (pp.IX-LXXIII). Bremen: Carl Schünemann, 310p.