

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

PRECARIEDADE E INSEGURANÇA ONTOLÓGICA: DESTINOS DO  
DESAMPARO NA CONTEMPORANEIDADE

Marcus Vinicius Oliveira Santos

Rio de Janeiro  
Fevereiro/2018

PRECARIEDADE E INSEGURANÇA ONTOLÓGICA: DESTINOS DO  
DESAMPARO NA CONTEMPORANEIDADE

Marcus Vinicius Oliveira Santos

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.

Orientador: Joel Birman

Rio de Janeiro  
Fevereiro/2018

S237

Santos, Marcus Vinicius Oliveira.

Precariedade e insegurança ontológica: destinos do desamparo na contemporaneidade / Marcus Vinicius Oliveira Santos. Rio de Janeiro, 2018.

161f. : il.

Orientador: Joel Birman.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2018.

1. Psicanálise. 2. Sujeito. 3. Desamparo. 4. Violência. 5. Mal-estar (Psicanálise). I. Birman, Joel. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

# PRECARIEDADE E INSEGURANÇA ONTOLÓGICA: DESTINOS DO DESAMPARO NA CONTEMPORANEIDADE

Marcus Vinicius Oliveira Santos

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.

Aprovada por:

---

Prof. Dr. Joel Birman

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Simone Perelson

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Margarida Maria Tavares Cavalcanti

Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Isabel Fortes

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica (PUC-RJ)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leila Ripoll

Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP)

## AGRADECIMENTOS

Após quatro longos e exaustivos anos de dedicação, mais uma etapa da minha trajetória acadêmica foi cumprida. Pode parecer um tanto clichê, mas uma tese envolve muito mais do que a escrita, a duas mãos. No meu caso, o processo de escrita foi acompanhado de uma severa inibição, o que implicou um alto custo psíquico. Assim sendo, este trabalho não teria sido possível ou não teria a mesma vivacidade, não fosse a presença de algumas pessoas que listo abaixo, a quem dedico este trabalho. Assim, agradeço:

Aos meus pais, *Genilde e Weldison*, e aos meus irmãos, *Charles e Sheyla*, pelo incentivo, pelo suporte incondicional (mesmo à distância), por terem acreditado que eu seria capaz de alcançar os meus objetivos. Ao meu cunhado *Aislan* e à minha sobrinha *Manuela*, pelo acolhimento no Rio de Janeiro. Agradeço também a *Evelyn* e minha sobrinha *Mariana*, bem como aos demais familiares.

Ao meu orientador, *Joel Birman*, pela confiança, pelas orientações sempre proveitosas. No decorrer do doutorado, pude perceber que o orientador opera como uma espécie de *farol*, iluminando os possíveis caminhos que, em última instância, seguiremos por nossa conta e risco. A sua presença foi fundamental nesse percurso.

Às professoras *Regina Herzog, Simone Perelson, Isabel Fortes e Cristina Poli*, pelas leituras atentas ao meu trabalho, nos seminários e na qualificação, pela disponibilidade e pela generosidade de suas contribuições. Agradeço também aos professores *Teresa Pinheiro, Júlio Vertzman e Marta Rezende*, pelas discussões proveitosas em sala de aula.

Aos professores *Daniel Coelho, Eduardo Leal, Ramon Souza e Maria José*, figuras fundamentais na minha formação acadêmica, que despertaram o meu interesse para a interlocução entre a psicanálise, a filosofia, a cultura e a literatura.

Aos amigos das disciplinas, seminários e orientações da UFRJ e da UERJ (especialmente, *Luiz Paulo, Luciano, Natasha, Leila, Klécia, Tatiane, Cristina, Maicon, Márcia e Lívia*), sempre muito receptivos, que contribuíram com a minha formação durante a estadia no Rio, com críticas, sugestões, indicações, além dos momentos de descontração.

Ao amigo, *Leomir Hilário*, interlocutor fundamental do meu trabalho, companheiro nessa jornada acadêmica, sempre de prontidão para fazer alguma sugestão, crítica e indicações de leituras.

Ao amigo *Marcel Soares*, pela interlocução, pela presença sensível, parceiro nesses anos de percurso e que em breve dará continuidade à jornada dos sergipanos na Teoria Psicanalítica.

Aos estimados amigos *Anderson, Erasmo, Hugo, César, Luiz, Silvio, João, Ladyllsson, Raphael, Mysael, Marquinhos, Rômulo e Gabriel*, pelo companheirismo, pela descontração cotidiana, pelo riso espontâneo.

Às amigas *Liana Sampaio, Carolina Freitas e Maisa Lima*, que mesmo à distância fizeram parte desse percurso, que me incentivaram e depositaram confiança nos meus projetos. A recíproca é verdadeira.

Agradeço também a *Rodolfo Loyola, Antônio Eduardo e Sheyla Caroline*, pela escuta, pela disponibilidade, pela atmosfera de confiança.

Agradeço a CAPES, pelo apoio financeiro, indispensável para a minha dedicação exclusiva ao doutorado, sem o qual não seria possível bancar minha estadia no Rio.

À minha namorada *Sarah*, amiga, companheira e interlocutora, pelo incentivo e suporte incondicional durante toda essa longa (e árdua) trajetória de Pós-Graduação. Especialmente, no último ano, em que você ‘escutou meu rosto’ e ajudou a tornar suportáveis os encargos emocionais do meu percurso. É difícil estimar o valor da sua importância em todos esses anos. Agradeço imensamente.

À espera dos bárbaros

*O que esperamos na ágora reunidos?  
É que os bárbaros chegam hoje.  
Por que tanta apatia no senado?  
Os senadores não legislam mais?  
É que os bárbaros chegam hoje.  
Que leis hão de fazer os senadores?  
Os bárbaros que chegam as farão.  
Por que o imperador se ergueu tão cedo  
e de coroa solene se assentou  
em seu trono, à porta magna da cidade?  
É que os bárbaros chegam hoje.  
O nosso imperador conta saudar  
o chefe deles. Tem pronto para dar-lhe  
um pergaminho no qual estão escritos  
muitos nomes e títulos.  
Por que hoje os dois cônsules e os pretores  
usam togas de púrpura, bordadas,  
e pulseiras com grandes ametistas  
e anéis com tais brilhantes e esmeraldas?  
Por que hoje empunham bastões tão preciosos,  
de ouro e prata finamente cravejados?  
É que os bárbaros chegam hoje,  
tais coisas os deslumbram.  
Por que não vêm os dignos oradores  
derramar o seu verbo como sempre?  
É que os bárbaros chegam hoje  
e aborrecem arengas, eloqüências.  
Por que subitamente esta inquietude?  
(Que seriedade nas fisionomias!)  
Por que tão rápido as ruas se esvaziam  
e todos voltam para casa preocupados?  
Porque é já noite, os bárbaros não vêm  
e gente recém-chegada das fronteiras  
diz que não há mais bárbaros.  
Sem bárbaros o que será de nós?  
Ah! eles eram uma solução.*

(Konstantinos Kaváfis)

## RESUMO

SANTOS, Marcus Vinicius Oliveira. **Precariedade e insegurança ontológica: destinos do desamparo na contemporaneidade.** Rio de Janeiro, 2015. Tese de Doutorado em Teoria Psicanalítica – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

A psicanálise forjou um discurso teórico que concerne à precariedade humana. Desde os primeiros escritos de Freud, há uma referência contínua à precariedade através da noção de desamparo, postulada como condição ontológica fundamental do sujeito moderno. Buscamos articular esta noção com dois conceitos que têm sido largamente utilizados no campo das ciências sociais e da filosofia, a precariedade e a insegurança ontológica, com o intuito problematizar alguns eventos políticos da contemporaneidade. Parece-nos que a sociedade contemporânea é atravessada pela precariedade, denominador comum entre as diversas formações sociais e entre as mais distintas classes. A precariedade é coextensiva ao nascimento, tendo em vista que a sobrevivência inicial depende de uma rede social de ajuda, do trabalho do outro. Sem a proteção, sem a salvaguarda, sem os cuidados prestados pelo entorno, nenhuma vida pode sobreviver. A condição precária, por sua vez, designa a condição politicamente induzida através das quais determinados estratos da população sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas, de forma diferenciada, à violência e à morte. Isto é, pode-se inferir que viver é *mais* arriscado para uns do que para outros. O maior exemplo disso talvez seja a cena dos refugiados, os *homini sacri* do século XXI, cujas vidas são desprovidas de valor jurídico e do reconhecimento simbólico. Eles são *estranhos* que batem nas portas de nossas casas, lembrando-nos daquilo que preferiríamos esquecer: a nossa precariedade fundamental.

**Palavras-chave:** modernidade, desamparo, precariedade, condição precária e insegurança ontológica.

## RESUMÉ

SANTOS, Marcus Vinicius Oliveira. **Precariedade e insegurança ontológica: destinos do desamparo na contemporaneidade.** Rio de Janeiro, 2015. Tese de Doutorado em Teoria Psicanalítica – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

La psychanalyse a forgé un discours théorique qui concerne la précarité humaine. Des premiers écrits de Freud, il y a une référence continue à la précarité à travers la notion de détresse, postulée comme la condition ontologique fondamentale du sujet moderne. Nous cherchons à articuler cette notion avec deux concepts qui ont été largement utilisés dans le domaine des sciences sociales et de la philosophie, la précarité et l'insécurité ontologique, dans le but de problématiser certains événements politiques contemporains. Il nous semble que la société contemporaine est traversée par la précarité, dénominateur commun entre les diverses formations sociales et parmi les classes les plus distinctes. La précarité est coextensive à la naissance, puisque la survie initiale dépend d'un réseau social d'aide, le travail de l'autre. Sans protection, sans sauvegarde, sans le soin apporté par l'environnement, aucune vie ne peut survivre. La condition précaire, à son tour, désigne la condition politiquement induite par laquelle certaines couches de la population souffrent de réseaux de soutien social et économique déficients et sont exposées, de manière différente, à la violence et à la mort. C'est-à-dire, on peut en déduire que la vie est plus risquée pour certains que pour d'autres. Le plus grand exemple de ceci peut être la scène de réfugié, l'homini sacri du vingt et unième siècle, dont les vies sont dépourvues de valeur légale et de reconnaissance symbolique. Ce sont des étrangers qui frappent aux portes de nos maisons, nous rappelant ce que nous préférons oublier: notre précarité fondamentale.

**Mots-clés:** modernité, détresse, précarité, condition précaire, insécurité ontologique.

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Figura 1 - As dimensões institucionais da modernidade \_\_\_\_\_ p. 25

Figura 2 - Doenças relacionadas ao saneamento ambiental inadequado \_\_\_\_\_ p. 125

Figura 3 - Deslocamento forçado no mundo 2000-2016 \_\_\_\_\_ p. 140

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: MODERNIDADE, IDEÁRIO MODERNO E AUFKLÄRUNG	19
1.1 A polissemia da modernidade e o ideário moderno	19
1.2 Genealogia da <i>Aufklärung</i> : impasses da razão esclarecida	30
1.3 Foucault e as Luzes: atitude crítica e diagnóstico do presente	35
CAPÍTULO 2: A TEORIA FREUDIANA DO SOCIAL: DA MODERNIDADE AO MODERNISMO	42
2.1 Modernidade e modernismo	42
2.2 Psicanálise e modernidade: a aposta no processo civilizatório	46
2.3 Psicanálise e modernismo: a supremacia das pulsões	50
2.4 O caráter híbrido da teoria freudiana	54
CAPÍTULO 3: O DESEMPARO E SEUS DESTINOS NO DISCURSO FREUDIANO	56
3.1 Gramáticas da <i>Hilflosigkeit</i> : da palavra ao conceito	56
3.2 O desamparo no registro biológico	59
3.3 O confronto do <i>infans</i> com a sexualidade adulta	63
3.4 O desamparo como condição fundamental do sujeito moderno	69
3.5 O desamparo e seus destinos: do triunfo à gestão do mal-estar	76
3.6 Desamparo, ilusão e <i>Weltanschauung</i>	81
CAPÍTULO 4: (IN)SEGURANÇA ONTOLÓGICA E CONFIANÇA	90
4.1 Ronald Laing: a experiência da loucura e a insegurança ontológica	90
4.2 A provisão de segurança e a construção da confiança na leitura de Winnicott	95
4.3 Do vôo livre à base segura: as experiências de <i>thrills</i> e as vicissitudes da confiança na obra de Balint	108
CAPÍTULO 5: VIDAS PRECÁRIAS, VIDAS SEM VALOR	120
5.1 A escuta do rosto: Judith Butler leitora de Lévinas	120
5.2 Precariedade, condição precária e reconhecimento	122
5.3 A politização da vida nua: biopolítica e racismo de Estado	130
5.4 A gestão neoliberal do precariado	135
5.5 À deriva: refugiados ou refugos?	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149

## INTRODUÇÃO

### Questão de pesquisa e hipótese de trabalho

Antes de tudo, destacamos que a psicanálise é um discurso teórico que concerne à precariedade humana. Desde os primeiros escritos de Freud, notadamente o *Projeto de uma psicologia científica*, de 1895, há uma referência contínua à precariedade por intermédio da noção de desamparo. Embora esta noção tenha adquirido diferentes estatutos no discurso freudiano, afastando-se da referência a uma situação objetiva e contingente, pode-se inferir que o desamparo foi alçado à condição ontológica fundamental do sujeito moderno. Contudo, argumentamos que o desamparo é a condição de possibilidade para um trabalho permanente de gestão do *mal-estar*. Esta é a nossa hipótese preliminar.

A questão que se impôs em seguida foi investigar se essa noção poderia ser extrapolada da referência ao sujeito, com vistas a produzir uma reflexão acerca dos fenômenos sociais e políticos de nosso tempo. Posto isso, recorreremos a dois conceitos que têm sido largamente utilizados no campo das ciências sociais, a precariedade e a insegurança ontológica, com o intuito de promover uma articulação que possibilite uma problematização dos eventos políticos da contemporaneidade. Parece-nos que a sociedade contemporânea é atravessada pela precariedade, denominador comum entre as diversas formações sociais e entre as mais distintas classes.

A precariedade é coextensiva ao nascimento, tendo em vista que a sobrevivência inicial depende de uma rede social de ajuda, do trabalho do outro. Sem a proteção, sem a salvaguarda, sem os cuidados prestados pelo entorno, nenhuma vida pode sobreviver. A condição precária, por sua vez, designa a condição politicamente induzida através das quais determinados estratos da população sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas, de forma diferenciada, à violência e à morte. Isto é, pode-se inferir que viver é *mais* arriscado para uns do que para outros. Há, portanto, uma alocação diferencial dos riscos na pirâmide social, de modo que os miseráveis estão expostos a uma maior concentração daqueles.

O exemplo mais pungente do precariado global talvez seja a cena dos refugiados, os *homini sacri* do século XXI, cujas vidas são desprovidas de valor jurídico e do reconhecimento simbólico. Assim sendo, nos interrogamos de que maneira as normas e os enquadramentos operam para tornar certas vidas passíveis de serem

reconhecidas como vidas e, por outro lado, tornam outras vidas mais difíceis de reconhecer? O que poderia ser feito a fim de que um número maior de pessoas possa escutar o rosto (o clamor do sofrimento) daqueles que são lançados *à deriva*, amontoados em botes no Mediterrâneo, em busca de melhores oportunidades? Com efeito, os refugiados são *estranhos* que batem nas portas de nossas casas, lembrando-nos daquilo que preferiríamos esquecer: a nossa precariedade fundamental. Esta é a segunda hipótese de trabalho, que tentaremos desenvolver na tese.

## Método

O método que utilizamos na construção da tese tem como referência os estudos de Rosa (2004), Enriquez (2005), Batista e Cunha (2012) que versam sobre a pesquisa psicanalítica dos fenômenos socioculturais e políticos. Estes trabalhos foram delineados com o propósito de oferecer algumas diretrizes que podem ser adotadas para fundamentar as investigações que, a partir do referencial teórico da psicanálise, abordam a problemática dos laços sociais, bem como os impasses da subjetivação na atualidade.

De saída, convém retomar algumas indagações levantadas por Joel Birman (1994, p. 13), no ensaio intitulado *A direção da pesquisa psicanalítica*: “[...] é possível pensar na existência da teoria psicanalítica na exterioridade da clínica, fundada na transferência?”. É possível extrapolar os limites do consultório, sem que com isso percamos a especificidade do método de investigação da psicanálise? Qual seria a consistência epistemológica de tal abordagem? Quais os riscos e dificuldades envolvidos na aplicação das concepções teóricas e metodológicas a objetos externos ao campo em que foram originalmente forjados?

Conforme salientou Rosa (2004), se partirmos do princípio segundo o qual o método psicanalítico não poderia ser empregado em outras situações não estritamente analíticas, teríamos que supor que o inconsciente está restrito somente às manifestações do tratamento psicanalítico, o que não é o caso. Tal constatação implica, antes de mais nada, desprezar o fato de que o inconsciente está presente como determinante nas mais variadas manifestações humanas, culturais e sociais.

No que tange isso, não se pode ignorar que, além de uma terapêutica do sujeito, a psicanálise é, ao mesmo tempo, um discurso teórico que versa sobre a relação

do sujeito com o mundo em que vive, razão pela qual as transformações sociais e políticas devem interessar à psicanálise tanto em sua prática quanto em sua teoria. Pode-se inferir que, por um lado, a experiência da subjetividade enquanto discurso do inconsciente e, por outro, a experiência do laço social como discurso do político, não seriam registros antinômicos, mas intimamente articulados, o que nos leva a ultrapassar uma visão ingênua e reducionista no que concerne à psicanálise.

De acordo com Batista e Cunha (2012), a psicanálise enquanto método de investigação é pautada muito mais por uma postura ética daquele que a conduz do que por um exercício virtuoso de uma técnica. Essa postura tem seu rigor apoiado nos pilares da associação livre e da escuta flutuante, regulada pelo impacto transferencial. Os autores destacam que, ao se deixar em uma conversa entre inconscientes, o psicanalista considera que os resultados encontrados devam promover reflexões e, principalmente, reposicionamentos subjetivos, em direções que não são pré-estabelecidas, com base nos interesses do pesquisador.

Diante disso, Rosa (2004) propôs que nas pesquisas se faça proveito daquilo que ela denominou de psicanálise *extramuros* ou em extensão, isto é, uma abordagem – por via da ética e das concepções da psicanálise – de problemáticas que envolvem uma prática psicanalítica que aborda o sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos, e não estritamente ligado à situação do tratamento psicanalítico. É tomando como ponto de partida essas reflexões sobre o método psicanalítico orientado para a investigação no campo dos fenômenos socioculturais e políticos que nos embasamos na construção deste trabalho.

### **Sobre a disposição dos capítulos**

A tese foi organizada em cinco capítulos:

O capítulo 1 – *Modernidade, Ideário moderno e Aufklärung* – foi delineado com o propósito de apresentar a modernidade, a partir de diferentes perspectivas, evidenciando assim a polissemia característica desse termo. Assim sendo, no tópico inicial, intitulado *A polissemia da modernidade e o ideário moderno*, recorreremos aos dicionários – etimológicos e filosóficos – e, doravante, tomaremos como referência as leituras do filósofo Alexandre Koyré e do sociólogo Anthony Giddens, acerca dos tempos modernos. Com este quadro ou panorama geral, longe de uma tentativa de

apaziguar as diferentes concepções a respeito da modernidade, temos o intuito de formular uma breve descrição do que compreendemos como o *ideário moderno*, ou seja, o conjunto dos principais pressupostos que definem a modernidade.

No tópico seguinte, a saber, *Genealogia da Aufklärung: impasses da razão esclarecida*, elencaremos os principais autores que protagonizaram o debate que teve como escopo nomear e circunscrever os limites de um projeto que visava, sobretudo, à emancipação dos homens e ao aperfeiçoamento das instituições. Tentaremos assim, evidenciar quais foram os motivos para o alvoroço por parte dos intelectuais que assumiram para si a tarefa de formular uma resposta para a questão “Que é Esclarecimento?”. No terceiro e último tópico, intitulado, *Foucault e as Luzes: atitude crítica e diagnóstico do presente*, retomaremos a leitura de Michel Foucault a respeito das Luzes e do Esclarecimento, a partir de alguns textos que o autor escreveu no período compreendido entre 1978 e 1984. A partir da leitura desses textos, interessa-nos investigar dois aspectos que entendemos ocupar uma posição central na leitura foucaultiana do Esclarecimento, isto é, a atitude crítica e o diagnóstico do presente.

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

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

No capítulo 3, intitulado *O desamparo e seus destinos no discurso freudiano*, apresentaremos um estudo teórico-conceitual, tendo como objetivo principal a investigação da noção do desamparo no discurso freudiano. Salientaremos que essa noção adquiriu diferentes estatutos no discurso em questão, afastando-se da referência a uma situação objetiva, para adquirir o estatuto de condição fundamental da existência humana. Evidenciaremos de que maneira a elaboração freudiana da noção de desamparo adquiriu o estatuto de condição fundamental da existência humana, a partir da perspectiva da radical falta de garantias para o sujeito moderno. Nessa perspectiva, o desamparo se articula com a problemática da nostalgia do pai, em função do declínio da figura do pai protetor. Ressalta-se que os homens anseiam pelo pai protetor, em razão de um infantilismo que subsiste na vida adulta. Com isso, fica bem demarcada a passagem da ideia de um desamparo contingente para a de um desamparo como vocação, inerente à condição humana.

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

No capítulo 4, intitulado *(In)segurança ontológica e confiança* – apresentaremos inicialmente as contribuições do psiquiatra e psicanalista Ronald Laing, no intuito de contrapor uma posição existencial que ele denominou de *segurança ontológica* e outra que ele designou por *insegurança ontológica*. Na perspectiva do autor os comportamentos dos psicóticos não seriam sinais ou sintomas de doença mental propriamente dita, mas estratégias protetoras contra a insegurança ontológica. Doravante, a partir dos trabalhos de Winnicott e Balint, mostraremos o papel crucial dos objetos primários na provisão psicológica de *segurança* para o infante, permitindo-lhe fazer frente à sua condição originária de desamparo e dependência. A tarefa dos pais, sobretudo a mãe nos momentos iniciais, é proteger a criança da imprevisibilidade e do

excesso. Em contrapartida, quando ocorrem falhas no suprimento ambiental, a criança é exposta a graus intensos de excitação e imprevisibilidade. Nesse caso, sobrevém a *inconfiabilidade*, o que produz a quebra da continuidade do *ser*.

Em seguida, a partir de Balint, destacaremos a ênfase do autor na primordialidade das relações objetais primitivas, sob a ótica de situações cotidianas que envolvem *thrills*, isto é, experiências que provocam arrepios. Com base nessas experiências, o psicanalista húngaro enunciou duas modalidades de relação com o campo dos objetos, a saber, a *ocnofilia* e o *filobatismo*. No mundo ocnofílico, o investimento primário original parece aderir aos objetos emergentes. Estes são sentidos como seguros e tranqüilizadores, enquanto os espaços entre eles são considerados ameaçadores e terríveis. No mundo filobático a situação é diametralmente oposta. As expansões sem objeto retêm o investimento primário original e são consideradas seguras e amistosas, ao passo que os objetos são sentidos como perigosos e imprevisíveis.

No capítulo 5 – *Vidas precárias, vidas sem valor* – partiremos da leitura do filósofo Lévinas no que tange à articulação entre ética e alteridade, centrada na noção de rosto. Para o autor, a escuta do rosto consiste na apreensão da precariedade do outro e, no limite, da vida em geral. Nessa perspectiva, o rosto me endereça um apelo, interpela-me para que eu não me torne cúmplice da sua morte. Mais adiante, tomaremos como referencial o discurso teórico de Judith Butler, a fim de estabelecer uma distinção entre as noções de precariedade e a condição precária. Butler buscou contestar a distribuição desigual da condição precária entre as classes, cujo efeito seria maximizar a precariedade para uns e minimizá-la para outros. Para a filósofa, o reconhecimento da precariedade compartilhada conduz ao estabelecimento de compromissos normativos de igualdade e promove a universalização de direitos, com a finalidade de abordar as necessidades básicas para a manutenção da vida.

Trataremos, doravante, da problemática do reconhecimento e das formas de reconhecimento recusado, a partir do discurso teórico de Axel Honneth. Vale dizer, o que se reconhece no reconhecimento é a precariedade compartilhada por todo e qualquer ser humano, razão pela qual dependemos de redes sociais de ajuda para sermos viáveis. Em contrapartida, a violência que decorre da recusa do reconhecimento simbólico consiste numa maneira de negar a precariedade do outro e, por extensão, de nós mesmos. Apenas nas condições em que a vida é passível de luto, em que sua precariedade é reconhecida, pode-se efetivamente assegurar a sua manutenção em virtude desse reconhecimento. Discutiremos, enfim, os mecanismos de gestão neoliberal

das massas do precariado, abandonados à própria sorte, a partir do desmantelamento do Estado-providência. Isso nos conduziu à problemática dos refugiados, os *homini sacri* do século XXI, cujas vidas são desprovidas de valor jurídico e do reconhecimento simbólico.

## CAPÍTULO 1: MODERNIDADE, IDEÁRIO MODERNO E AUFKLÄRUNG

### 1.1 A polissemia da modernidade e o ideário moderno

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

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

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

No *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, o termo modernidade denota “qualidade ou estado do que é moderno”, ao passo que, o vocábulo *moderno* exprime o sentido de “relativo ou pertencente à época histórica em que se vive” (HOUAISS, 2009, p. 1302). Vemos, em outra perspectiva, no *Dicionário básico de filosofia*, que, de modo geral,

A modernidade se opõe ao classicismo, ao apego aos valores tradicionais, identificando-se com o racionalismo, especialmente

quanto ao espírito crítico, e com as ideias de progresso e renovação, pregando a libertação do indivíduo do obscurantismo e da ignorância, através da difusão da ciência e da cultura em geral (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 185).

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

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

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

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

Dessa forma, uma questão se coloca para o autor supracitado: não seriam infundadas as tentativas de instituir divisões no curso da história da humanidade? A esta questão ele formula duas respostas. Na primeira destas, Koyré mostra-se contrário às segmentações radicais da história, alegando que as correntes de pensamento se superpõem e se entrecruzam ao longo dos séculos, de modo que podemos encontrar concepções medievais mesmo no pensamento de Descartes. Na segunda, o autor admite

que, a certa distância, a despeito das divergências, é possível afirmar que os homens que pertencem a uma mesma época compartilham a mesma *atitude*<sup>1</sup>.

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> No texto “*O que são as Luzes?*”, escrito em 1984, Michel Foucault esboça o que ele chama de “atitude de modernidade”, considerando a modernidade não apenas como um período histórico, mas como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* – uma maneira de pensar, sentir, agir. Para caracterizar essa atitude de modernidade, o autor recorre à descrição do homem moderno elaborada por Baudelaire (1996), que é exemplificada pela figura do desenhista Constantin Guys. O homem moderno é aquele cujo objetivo, mais nobre que o de um simples *flâneur*, é buscar aquilo que se chama modernidade. Nos dizeres de Baudelaire (1996, p. 25): “trata-se, para ele, [...] de extrair o eterno no transitório”. Para Foucault (1984/2008a, p. 342) trata-se, em suma, de “apreender o que há de heróico no momento presente”.

menos. Em contrapartida, os gregos admitiam que o *mundo celeste* fosse regido por movimentos uniformes, de acordo com as leis da geometria.

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

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

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

Destarte, a invenção dos relógios de precisão deve ser atribuída aos sábios e não aos relojoeiros. A explicação está no fato de que a medição precisa do tempo seria uma necessidade premente para a ciência, mais do que para as necessidades do cotidiano, de modo que os cientistas seriam os principais interessados. Em todo caso, foi a partir da dedução teórica e não da empiria que o relógio de precisão tornou-se possível. Em suma, de acordo com o autor, a história do relógio de precisão demonstra “que é através do instrumento que a precisão se encarna no mundo do mais-ou-menos” (KOYRÉ, 1991b, p. 287).

Vimos até aqui, de que maneira o filósofo Koyré concebe a modernidade. Importa destacar, à guisa de conclusão, as duas referências centrais para a concepção do autor: 1) o período da Renascença; e 2) a revolução galileiana. Com relação ao primeiro

elemento, Koyré argumenta que podemos encontrar, nos autores da Renascença, os primórdios de algumas noções que irão compor o ideário moderno: o ponto de vista humano, o problema moral e o ponto de vista da ação. Por outro lado, o corte produzido pela revolução galileiana permitiu que a noção de precisão entrasse decididamente no domínio das coisas mundanas. Salientamos que, para o autor, foi justamente a incorporação da noção de precisão no mundo terrestre que marcou o advento daquilo que se conhece por modernidade. A precisão e o cálculo são fundamentais para o desabrochar da ciência que, como veremos, assume um lugar de grande importância na era moderna.

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

Como ponto de partida, comecemos com a seguinte questão: o que Anthony Giddens entende por modernidade? “Modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (GIDDENS, 1991, p. 11). Uma primeira aproximação a esta definição mostra que o autor associa a modernidade a um período histórico, bem como a uma localização geográfica inicial.

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

Cumpramos ressaltar que, em sua interpretação, Giddens sublinha o caráter *descontinuista* da modernidade. Que isso quer dizer? Segundo o autor, os modos de vida engendrados pela modernidade nos deslocaram de todas as formas tradicionais de ordem social de maneira tal que não se pode encontrar precedentes na história. Giddens

(1991) enfatiza que as transformações produzidas pela modernidade foram as mais profundas, tanto no plano *extensional* – na medida em que se estabeleceram formas de interconexão que cobriram todo o globo –, quanto no plano *intensional* – tendo em vista as modificações que incidiram nas mais íntimas características do cotidiano das pessoas.

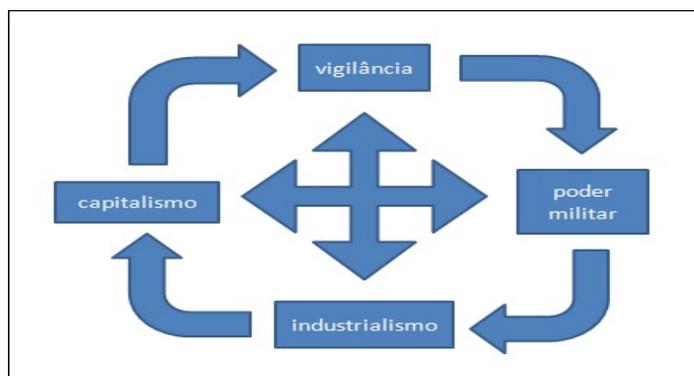
Nesse ponto, o autor coloca a questão de saber como então poderíamos identificar as descontinuidades que separam as instituições sociais modernas das ordens sociais tradicionais. Nos dizeres do autor são três as características que nos permitem identificar as descontinuidades da modernidade: 1) o ritmo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

Giddens enfatiza que a separação entre tempo e espaço é crucial para elucidar o caráter dinâmico das sociedades modernas. Esta separação é fundamental para compreendermos o processo de *desencaixe* que o autor aponta como um componente fundamental da modernidade. Por *desencaixe* o autor refere-se ao “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 29). Giddens distingue dois tipos de mecanismos de *desencaixe*, a saber, as fichas simbólicas e os sistemas peritos. Não gostaríamos de detalhar as especificidades de tais mecanismos, bastando apenas dizer que ambos removem as relações sociais das imediações do contexto.

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

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

Figura1- As dimensões institucionais da modernidade



Fonte: GIDDENS (1991, 2000).

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

Salientamos que cada uma destas dimensões institucionais da modernidade não deve ser entendida como sendo um compartimento estanque em relação às demais. Ao contrário, como indicam as setas da figura 1, há uma inter-relação entre cada uma das dimensões institucionais, demonstrando, pois, o dinamismo da modernidade. Não pretendemos examinar pormenorizadamente cada uma destas interações, mas tão

somente exemplificar algumas destas. Giddens destaca, por exemplo, o vínculo entre o industrialismo e o poder militar, cuja resultante fundamental é a industrialização ou mecanização da guerra. Outro exemplo fornecido pelo autor diz respeito à ligação entre a vigilância e o industrialismo, representada pela consolidação do poder administrativo no interior das fábricas. O último exemplo que gostaríamos de destacar é a conexão entre o capitalismo e o industrialismo, que pode ser estabelecida a partir da transformação da força de trabalho em mercadoria.

Gostaríamos de sublinhar outro aspecto de grande relevância para a leitura de Giddens sobre a modernidade, qual seja, a ideia de *reflexividade*. Para o autor todo ser humano é reflexivo na medida em que pensar a respeito daquilo que se faz é parte integrante do próprio fazer. Nas sociedades pré-modernas, a reflexividade restringia-se ao exame da tradição, de modo que havia uma maior consideração pelo passado, exaltado por perpetuar a experiência das gerações anteriores. Na vida social moderna, por sua vez, a reflexividade “consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p. 45). Isto que dizer que vivemos em um mundo cada vez menos orientado em função de modos estáveis e preestabelecidos de conduta, ancorados na tradição, em detrimento da contínua renovação de informação, que passam a servir de referência para as nossas decisões.

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

\*\*\*

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

É lugar-comum a afirmação de que a modernidade fez surgir uma nova forma de individualismo, sobre a qual foi engendrada uma nova concepção acerca do sujeito individual (HALL, 2006). Isto não significa que nas sociedades pré-modernas as pessoas não eram reconhecidas como indivíduos. No entanto, nas tradições da antiguidade clássica e no período medieval, os indivíduos estavam vinculados a uma concepção holística do mundo, inscritos na totalidade do Cosmos. Com a modernidade, em contrapartida, o indivíduo desprende-se dessa totalidade, de modo que a sociedade passa a ser centrada no indivíduo como mônada<sup>2</sup>. Assim, segundo Birman (2000a), podemos afirmar que “a *individualidade* é a categoria fundamental que define o ideário da modernidade, sem a qual esta é impensável” (p. 214, grifos nossos).

A ideia de individualidade, vale dizer, está diretamente implicada em um dos pilares do projeto das Luzes<sup>3</sup>: a *autonomia*. Cumpre aos homens, tomados individualmente, o esforço para que se desvencilhem da tutela imposta pela autoridade, ou, como enunciou Kant (1784/1985), para que saiam do estado de menoridade (*ünmündigkeit*), onde são incapazes de conduzirem-se sem a direção de outrem. A autonomia deve promover, portanto, a liberdade para o exercício da *crítica* sobre a autoridade. Toda e qualquer autoridade, diz Todorov (2008), “[...] deve estar de acordo com os homens, isto é, ser natural e não sobrenatural” (p. 15). É, sobretudo, nesse

---

<sup>2</sup> Contrapondo-se ao holismo do mundo antigo, a modernidade forjou uma concepção atomística da sociedade, isto é, centrada no indivíduo como mônada. A esse respeito, Cf. DUMONT, 1991.

<sup>3</sup> Para o historiador Tzvetan Todorov (2008, p. 14), a despeito da multiplicidade característica da época das Luzes, podemos reconhecer a existência do que se pode chamar de projeto das Luzes. “Três ideias se encontram na base desse projeto, as quais nutrem também suas inumeráveis consequências: a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e, enfim, a universalidade”.

sentido que podemos nos aproximar de Max Weber, quando afirmou que a modernidade produz o *desencantamento do mundo*<sup>4</sup>.

Como veremos na próxima seção do texto, o projeto do Esclarecimento deve proporcionar o afastamento dos homens do estado de menoridade; neste sentido, tal empreendimento deve contrapor-se às figuras de autoridade, sobretudo, a autoridade eclesiástica e a autoridade legislativa. Ora, se a autonomia deve imputar aos homens a liberdade para examinar, questionar, criticar e colocar em dúvida, nenhum dogma ou instrução poderá ser considerado sagrado. Dada a condição de *reflexividade* das sociedades modernas, como descreveu Giddens (1991), os homens não mais se orientam em função de modos estáveis e preestabelecidos de conduta, ancorados na tradição ou no discurso inquestionável da autoridade. Em suma, no mundo desencantado, onde a autoridade perde o seu fundamento sobrenatural, as coisas devem ser esclarecidas, trazidas a público. Dessa forma, segundo Todorov (2008), abre-se espaço para o combate em favor da liberdade de consciência, de opinião e de expressão.

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

Salientamos agora outro traço constitutivo do ideário moderno: a *laicidade*. Falamos em uma sociedade laica quando distinguimos o poder temporal do poder espiritual, na medida em que cada um destes dispõe de certa autonomia e se vê

---

<sup>4</sup> A expressão “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) aparece n’*A Ética Protestante* com o sentido de supressão da magia como meio de salvação. O sentido literal do termo *Entzauberung* é, na verdade, “desmagificação” (Cf. PIERUCCI, 2003, p. 14). Nos *Ensaio*, Weber (1982, p. 165) afirma que, num mundo desencantado “já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos fazem o serviço”.

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

O último componente do ideário moderno que gostaríamos de destacar é a ideia de *racionalização*. O sociólogo Alain Touraine assevera que a ideia de modernidade está intimamente associada à de racionalização. O autor compreende que a modernidade funda o que ele chama de *sociedade racional*, ou seja, um tipo de ordem social na qual a razão regularia não apenas a atividade científica, mas o governo dos homens e a administração das coisas (TOURAINÉ, 1994). Vale dizer que o tema da racionalização, bem como o incremento das formas de racionalidade e seus efeitos na cultura ocidental, nos remete diretamente ao diagnóstico weberiano da modernidade. Weber utilizou o termo racionalização para designar o processo pelo qual a natureza, a sociedade e a ação individual são crescentemente enquadradas por uma orientação voltada para o planejamento, o procedimento técnico e a ação racional (WEBER, 2004; CARDOSO, 2008).

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

## 1.2 Genealogia da *Aufklärung*: impasses da razão esclarecida

Nas últimas décadas do século XVIII, a Alemanha foi palco de um intenso debate em torno da seguinte questão: o que é Esclarecimento (*Was ist Aufklärung*<sup>5</sup>)? Neste trabalho, buscamos apresentar o contexto no qual foi formulada esta pergunta, bem como enunciar uma hipótese para o que entendemos ser a preocupação latente em tal questão. Para isso, elencamos os principais autores que protagonizaram o debate que teve como escopo nomear e circunscrever os limites de um projeto que visava, sobretudo, à emancipação dos homens e ao aperfeiçoamento das instituições. Cabe salientar que, na perspectiva de Foucault (1979/1996), a *genealogia* não implica uma pesquisa da origem, mas, ao contrário, um trabalho atento ao disparate, ao acaso dos começos. Assim, veremos, a propósito do Esclarecimento, como o debate foi suscitado por uma questão surpreendentemente inócua – o casamento civil – que, não obstante, provocou certo alvoroço entre aqueles que assumiram a tarefa de formular uma resposta para a mencionada questão.

Em 1783, Johann Erich Biester e Friedrich Gedike fundaram um periódico chamado *Berlinische Monatsschrift*, publicação do círculo de intelectuais conhecido externamente como “Sociedade das Quartas-Feiras” e internamente como “Sociedade dos Amigos do Esclarecimento”. Naquele mesmo ano, Biester publicou no referido periódico um artigo intitulado “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”, cujo intuito, como o próprio título sugere, era propor a desvinculação entre a sanção religiosa e o enlace matrimonial. O autor argumentava que, se o restante das relações jurídicas entre os homens dispensava a sanção religiosa, o mesmo deveria ocorrer com o contrato que une o homem e a mulher. E, ademais, acrescentava que, para os esclarecidos, essas cerimônias seriam dispensáveis (TORRES-FILHO, 1987).

A resposta à proposta de Biester não tardou a aparecer. Em dezembro de 1783, o teólogo e reformador educacional Johann Friedrich Zöllner publicou no mesmo periódico o ensaio “Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela

---

<sup>5</sup> Ao traduzir a palavra alemã *Aufklärung* por Esclarecimento, tomamos como referência os argumentos apresentados por Almeida (1985), responsável pela tradução da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Convém destacar que, embora tenhamos optado pelo uso do termo Esclarecimento, eventualmente o leitor irá encontrar as palavras “Ilustração” ou “ilustrados”, nos casos em que citamos diretamente um trecho no qual o autor escolheu essa tradução.

religião?”. O autor mostrava-se inteiramente contrário à proposta de seu interlocutor, argumentando que a relação entre os cônjuges, bem como a relação entre pais e filhos, decidiria em grande medida sobre a felicidade do ser humano e, portanto, não deveria ser tratada como se tivesse o mesmo grau de importância que os demais contratos burgueses. Além disso, o laço matrimonial e o laço familiar, que dele decorre, sustentaria todo o Estado, na medida em que o valor do patriotismo dependeria precisamente desse vínculo. Portanto, seria preciso sancionar o matrimônio mais do que qualquer outro contrato burguês, e nada melhor que a religião para fazê-lo. Segundo Zöllner (1783/1989, pp. 8-9), não seria prudente desvalorizar a religião nos assuntos profanos e desse modo, “sob o nome de Esclarecimento, confundir as cabeças e os corações dos homens”.

Zöllner manifestou uma grande preocupação com a possibilidade de *desvirtuamento* da proposta do Esclarecimento. Conforme aponta Torres-Filho (1987, p. 88), “fazer da Ilustração, tomada sem crítica e sem a consciência dos seus limites, um pretexto para a subversão e para a anarquia – ilustrar às cegas – seria pôr a perder até mesmo aquilo que as luzes conseguiram, até agora, laboriosamente conquistar”. Nesse ponto, Zöllner (1783/1989, pp. 8-9) formulou, em nota de rodapé, a célebre questão que seria o gatilho para o debate em torno da *Aufklärung*: “Que é o Esclarecimento? Esta pergunta, que é quase tão importante quanto ‘o que é a verdade’, deveria ser respondida, antes que se comece a esclarecer. E, todavia, eu ainda não a encontrei respondida em parte nenhuma”. Assim, vale dizer, Zöllner convocou os esclarecidos a interromper, provisoriamente, sua tarefa e propôs, antes de mais nada, que indagassem sobre a própria natureza do Esclarecimento.

Ainda em 1783, o médico berlinense Johann Karl Wilhelm Möhsen, membro da Sociedade das Quartas-Feiras, apresentou, perante a referida sociedade, um escrito de sua autoria, intitulado “O que é para ser feito em direção ao esclarecimento da cidadania?”. A intenção do autor era estabelecer algumas propostas norteadoras, com relação à tarefa do Esclarecimento, a fim de disseminá-la por toda a Alemanha. A primeira das propostas enunciadas por Möhsen (1783/1996, p. 49) coincidia com a própria questão formulada por Zöllner: “que seja determinado precisamente: O que é Esclarecimento?”. A segunda e a terceira propostas diziam respeito a problemas de natureza ética e à erradicação de preconceitos e enganos, nocivos ao projeto do Esclarecimento. A quarta proposta aludia a uma investigação que buscasse entender o porquê de o Esclarecimento dos seus compatriotas não ter efetivamente avançado,

mesmo após quarenta anos<sup>6</sup> de liberdade de pensar, falar e publicar. A quinta proposta referia-se ao aperfeiçoamento da linguagem utilizada por aqueles que promoviam o Esclarecimento, de modo que houvesse maior inteligibilidade na comunicação com o público. A última proposta convocava os esclarecidos a refletir se seus esforços seriam *úteis* ou *nocivos*, não apenas para o público, assim como para o Estado e o governo. Interessa-nos, aqui, destacar a primeira e a última propostas, na medida em que refletem as principais preocupações dos autores que apresentamos nesta seção do trabalho, a saber: a definição do Esclarecimento e a preocupação com a possibilidade de desvirtuamento de tal projeto.

A convocação feita por Zöllner aos “amigos do Esclarecimento” foi prontamente atendida. Em 1784, um ano após a formulação da famosa questão, o *Berlinische Monatsschrift* publicou as duas respostas mais conhecidas: a de Moses Mendelssohn e a de Immanuel Kant. Como veremos, ambos os autores engendraram distinções conceituais com o escopo de fornecer uma solução para o problema do *desvirtuamento* do Esclarecimento. Cabe ressaltar que é absolutamente questionável que, ao perguntar “O que é Esclarecimento?”, Zöllner gostaria apenas de obter uma simples definição do termo. A hipótese que aqui enunciamos é que a famosa pergunta estava longe de ser despretensiosa. Talvez fosse mais apropriado questionar: quais são os *limites* do Esclarecimento? O que podemos fazer para que tal projeto não se torne uma ameaça à tranquilidade pública? Conforme aponta Torres-Filho (1987, p. 86), “o que se quer saber, de fato, é quem é a Ilustração: em que nome ela fala. Questiona-se sua idoneidade moral, seu grau de respeitabilidade ou, ao contrário, de periculosidade. Em que medida ela põe em risco as instituições?”.

A resposta de Mendelssohn foi publicada na edição de setembro de 1784, com o título “Sobre a questão: o que é Esclarecimento?”. O autor iniciou o ensaio advertindo que as palavras esclarecimento, cultura e educação eram muito recentes naquela época e frequentemente apareciam misturadas, haja vista que o uso linguístico ainda não havia estabelecido as fronteiras entre elas. Haveria, em comum, entre os três termos que todos eles diziam respeito a modificações da vida social, resultante do esforço dos homens para aprimorar sua condição. De acordo com o autor, a educação se

---

<sup>6</sup> Os “quarenta anos”, aos quais Möhsen se referia, dizem respeito ao reinado de “Frederico, o Grande”, que governou a Prússia entre as décadas de 1740 e 1780. Ao assumir o trono, Frederico promoveu reformas que visavam combater as leis de censura, bem como propagar a tolerância às divergentes opiniões acerca de questões religiosas. A esse respeito, Cf. Klein, 1784/1996.

desdobraria em esclarecimento – referente a questões teóricas – e cultura – orientada a questões práticas.

Doravante, após a tentativa de circunscrever os limites entre aqueles termos, Mendelssohn (1784/1989) engendrou a distinção conceitual que, a nosso ver, foi fundamental para encaminhar uma solução para o problema enunciado por Zöllner, qual seja: a diferenciação entre o destino do *homem como cidadão* e o destino do *homem como homem*. Isto é, o autor distinguiu o Esclarecimento civil do Esclarecimento dos homens. Estes dois registros, vale dizer, coincidiriam apenas quando se tratava da cultura, na medida em que as questões práticas, voltadas para a esfera social, deveriam interessar a todos os membros da sociedade. Contudo, o esclarecimento do homem poderia entrar em conflito com o esclarecimento do cidadão. Nos dizeres do autor: “certas verdades, que são úteis ao homem como tal, podem às vezes ser nocivas para ele como cidadão” (p. 14). Posto isso, ele advertiu aos amigos do Esclarecimento:

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

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

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

A definição kantiana indica que o projeto do Esclarecimento deveria proporcionar o afastamento dos homens do estado de menoridade; neste sentido, tal empreendimento deveria contrapor-se às figuras de autoridade, sobretudo, a autoridade eclesiástica e a autoridade legislativa. Eis, portanto, os principais alvos do

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

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

O esforço maior de Kant (1784/1985) foi tentar mostrar que era possível ser, ao mesmo tempo, um entusiasta do Esclarecimento e um funcionário obediente. Para tanto, o autor engendrou a tão conhecida distinção entre o *uso público* e o *uso privado* da razão, que serviu de alicerce para sua argumentação. Em linhas gerais, o uso privado da razão é aquele que se faz como engrenagem disciplinada da máquina pública, ou seja, como funcionário. Como se sabe, uma vez corrompida apenas uma das engrenagens, prejudica-se o funcionamento de todo o conjunto. Destarte, o uso privado é um uso da razão adaptado a fins específicos, ou, em outras palavras, um uso instrumental da razão. O uso público da razão, por sua vez, é aquele que se faz na condição de sábio (*Gelehrter*), como membro de uma sociedade cosmopolita, ou, em outras palavras, é o uso livre e universal da razão. Aqui, a razão não tem outra finalidade senão ela mesma e o seu uso deve ser irrestrito.

Cabe ressaltar que Mendelssohn havia formulado uma distinção semelhante – *homem como homem e homem como cidadão* –, advertindo que, nem sempre, o

esclarecimento do cidadão seria benéfico para a sociedade. No entanto, a solução encontrada por Kant era muito mais tranquilizadora que a de seu interlocutor, na medida em que enfatizava: o uso público e o uso privado da razão poderiam coexistir. O funcionário, o sacerdote, o soldado, o cidadão que paga impostos, deveriam ser deixados livres para pensarem e questionarem aquilo que fazem, porém deveriam igualmente cumprir com as suas obrigações. Nesse sentido, Kant propôs ao monarca Frederico, em termos pouco velados, aquilo que Foucault (1984/2008a, p. 340) denominou “contrato do despotismo racional com a livre razão”, numa tentativa de afastar o temor pela instauração de um ambiente subversivo provocado pelo Esclarecimento. Tal contrato ratificava: o uso público, livre e universal da razão será a melhor garantia da obediência dos cidadãos. Com efeito, a *Aufklärung* não seria uma ameaça à tranquilidade pública e à obediência, que permaneceriam intactas, na esfera privada.

### 1.3 Foucault e as Luzes: atitude crítica e diagnóstico do presente

*“As Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas.” (FOUCAULT, 1975/2009, p. 209).*

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

Reconhecemos a importância dessas questões nas discussões de Foucault acerca das Luzes, no entanto, não gostaríamos de centrar nossas reflexões em tais problemas, cuja relevância parece estar relacionada a uma defesa em face de seus interlocutores. Interessa-nos, com efeito, investigar dois aspectos que entendemos ocupar uma posição central na leitura foucaultiana do texto de Kant, a saber: a atitude crítica e o diagnóstico do presente. Tomaremos como referência, na obra de Foucault,

alguns de seus escritos, seminários e entrevistas, dos quais destacamos: “O que é a crítica?” (1978/2012), “O sujeito e o poder” (1982), “O governo de si e dos outros” (1982-83/2010), “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (1983/2008), “O que são as luzes?” (1984/2008a), “A vida: a experiência e a ciência” (1984/2008b).

Em maio de 1978, Foucault apresentou a conferência intitulada “O que é a crítica? (Crítica e *Aufklärung*)”, perante a Sociedade Francesa de Filosofia. Foi então a primeira vez que o autor fez referência ao opúsculo kantiano “Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?”. Naquele mesmo ano, Foucault ministrava um curso no *Collège de France* – “Segurança, território e população” –, e um dos seus interesses fundamentais, vale dizer, referia-se à profusão da arte de governar os homens, que eclodiu no Ocidente moderno, a partir do século XVI. As questões “como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 1977-78/2008, p. 118), bem como a multiplicação das artes de governar em domínios diversos – governo dos filhos, das famílias, dos corpos, dos Estados, etc. –, são, portanto, características desse período.

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

Em seguida, Foucault (1978/2012) procurou assinalar alguns pontos de ancoragem históricos dessa atitude crítica: a) época em que a arte de governo era uma arte espiritual ou prática religiosa, na qual “não querer ser governado” significava rechaçar o magistério eclesiástico, questionar a autenticidade das escrituras; b) momento no qual “não querer ser governado” implicava a crítica ao governo e à obediência que exige, ou seja, colocava-se a questão de quais os limites da arte de governar; c) em um terceiro momento, “não querer ser governado” levantava o problema da certeza em face da autoridade, ou seja, colocava-se a questão de não aceitar simplesmente como verdadeiro aquilo que a autoridade atribuía como verdade.

A contraposição entre governamentalização e atitude crítica tornou-se ainda mais evidente quando Foucault (1978/2012, p. 60) colocou em pauta a questão da

sujeição. Por um lado, a governamentalização trata-se de uma “[...] prática social, de *sujeitar* os indivíduos através de mecanismos de poder que invocam uma verdade”. Por outro lado, a atitude crítica é o movimento que “[...] teria essencialmente como função a *dessujeição* no jogo que poderíamos chamar, sucintamente, a política da verdade” (p. 61). Dessa forma, o autor concluiu: “a crítica é a arte da *inservidão voluntária*, da indocilidade reflexiva” (p. 61). Foi precisamente nesse ponto que Foucault identificou a atitude crítica com a *Aufklärung*:

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

Ora, se o estado de menoridade – no qual o indivíduo é mantido sob a tutela de alguma autoridade, em que conviria fazer uso autônomo da razão – é responsabilidade do próprio indivíduo, na medida em que lhe faltam decisão e coragem, podemos inferir que a menoridade é, com efeito, o lugar da sujeição, da *servidão voluntária*<sup>7</sup>, tal como fora formulada por La Boétie (1580/1997). Por seu turno, a atitude crítica como arte da *inservidão voluntária*, na medida em que tende à *dessujeição*, é compatível com o potencial de emancipação, de desprendimento, próprio da *Aufklärung*. Vemos, pois, que o processo do Esclarecimento e a atitude crítica são operações imbricadas, indissociáveis.

Em 1983, quando ministrava outro curso no *Collège de France* – “O governo de si e dos outros” –, Foucault elaborou novamente, desta vez de modo mais sofisticado, as relações entre a menoridade, o Esclarecimento e o problema do governo. Nos dizeres do autor, a menoridade se definiria por uma relação entre o uso que fazemos de nossa própria razão e a direção dos outros. E acrescentou: “Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa *relação viciada* que se caracteriza o estado de menoridade” (FOUCAULT, 1982-83/2010, p. 32, grifo nosso). A relação entre

<sup>7</sup> No século XVI, Étienne de La Boétie escreveu o célebre *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, obra que antecipou em mais de 200 anos alguns dos argumentos presentes no texto de Kant sobre o Esclarecimento. Com efeito, uma questão se colocava para a reflexão de La Boétie: como seria possível que a maioria das pessoas obedecesse a um só homem, não sob o efeito de terror, mas *voluntariamente*? O espanto de La Boétie o levou a recusar que a *servidão* fosse uma evidência natural e a buscar as suas origens nos acontecimentos históricos. De uma maneira bastante parecida com Kant, o autor advertiu, em tom de apologia, aos covardes e preguiçosos: “tomai a resolução de não mais servirdes e sereis livres” (LA BOÉTIE, 1580/1997, p. 26). Em suma, bastaria que os indivíduos se recusassem a servir para que o tirano enfraquecesse, pois não é senão por culpa daqueles que este os oprime.

governo de si e dos outros, no estado de menoridade, é viciada na medida em que o homem acomoda-se em fazer a autoridade pensar, decidir por ele. Nesse caso, o homem recusa-se a governar a si mesmo e delega essa tarefa a algum senhor. O próprio Kant (1784/1985, p. 100) advertira, dois séculos antes: “é tão cômodo ser menor!”.

Devemos acrescentar que não se deve pensar que Kant era absolutamente reticente com relação ao uso daquelas três autoridades que ele mencionou para exemplificar o estado de menoridade – o livro, o diretor espiritual e o médico. É precisamente o uso que o sujeito faz de tais autoridades que irá caracterizar o estado de menoridade. O autor não era exatamente contrário ao uso de livros, apenas questionava o uso que deles fazem os indivíduos, que substituíam de bom grado o seu entendimento em proveito de tal autoridade. Foi então, nesse contexto, que Foucault (1982-83/2010, p. 32) enunciou a função do Esclarecimento: “[...] o que a *Aufklärung* deverá fazer, o que ela está fazendo, pois bem, vai ser justamente redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros”. Redistribuir aqui tem o sentido de problematizar estas relações: eu leio o livro, mas tenho autonomia suficiente para questioná-lo, para impor o uso da minha própria razão, caso meu entendimento seja divergente.

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

De acordo com Foucault (1984/2008a), a reflexão sobre o momento presente, como objeto do pensamento filosófico, tomou três direções principais, antes de Kant: a) concebia-se o presente como um período distinto dos demais por possuir características singulares ou por estar separado de épocas anteriores por um acontecimento dramático; b) interessava-se pelo presente, pois através dele seria possível decifrar os indícios que anunciariam um acontecimento iminente; c)

compreendia-se o presente como um ponto de transição, uma passagem em direção da aurora de um novo mundo. Em linhas gerais, poderíamos localizar estas três formas de reflexão sobre o presente, respectivamente, em Platão, Agostinho e Vico.

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

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

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

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

Dito isso, Foucault (1982-83/2010) procurou mostrar como essas questões operaram uma mudança no discurso sobre a modernidade, de uma perspectiva longitudinal para uma relação sagital. Aqui, novamente, o texto “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?” foi considerado como um marco dessa passagem.

Anteriormente à tradição kantiana, a questão da modernidade era posta em uma perspectiva *longitudinal*, ou seja, a modernidade era colocada como uma questão de polaridade: de um lado os antigos e, de outro lado, os modernos. Em suma, a questão era saber, por exemplo, se os antigos foram superiores aos modernos ou se vivemos um período de prosperidade. Com a *Aufklärung*, eclodiu uma nova maneira de situar a questão da modernidade, a partir de uma relação *sagital*, ou, em outras palavras, uma relação vertical do discurso com a sua própria atualidade.

Destarte, a partir da inscrição de uma relação sagital do discurso filosófico com a atualidade, fazia-se do Esclarecimento o momento no qual a filosofia iria se deparar com a possibilidade de se constituir como um elemento determinante de uma época. A filosofia apareceria como figura que desvelaria as significações da atualidade. E o filósofo, por sua vez, teria um papel a desempenhar, na medida em que ele próprio faz parte desse momento presente. Talvez seja esse o principal legado da *Aufklärung* kantiana. De Marx à Teoria Crítica alemã, o diagnóstico do presente aparece como peça fundamental da investigação filosófica. A partir da herança dessa relação entre Esclarecimento e Crítica, conforme apresentamos nesta seção, a interrogação filosófica assume uma atitude de *desconfiança*: questiona-se, vale dizer, a relação entre racionalização e excessos de poder político. De acordo com Foucault:

Desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade –, o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política (FOUCAULT, 1982-82/2010, p. 275).

Diante do que foi exposto, pode-se entrever que, desde o debate em torno do Esclarecimento e seus limites, no século XVIII, à sua retomada por Foucault, no século XX, o que se colocava em questão era o problema do governo. Cabe salientar que a desconfiança dos governantes diante de um projeto que visava à emancipação dos homens e, por conseguinte, fomentava a crítica às figuras de autoridade, dizia respeito ao risco de que se instaurasse um ambiente de subversão. Vale lembrar que, no final do século XVIII, nos anos que se seguiram ao debate sobre a questão da *Aufklärung*, a Revolução Francesa promoveu a destituição do poder soberano do Rei, numa espécie de simulacro da condenação à morte de Deus, proclamada por Nietzsche (2011) como um

filosofema da modernidade. Por conta disso, Kant se propôs a tarefa de reflexão sobre a atualidade, na tentativa de oferecer uma solução que pudesse assegurar a governamentalização. Assim, a distinção entre o uso público e o uso privado da razão era um recado endereçado tanto a Frederico quanto a Zöllner: não haveria motivos para se preocupar, tendo em vista que a atitude crítica não colocaria em xeque a obediência civil.

## **CAPÍTULO 2: A TEORIA FREUDIANA DO SOCIAL: DA MODERNIDADE AO MODERNISMO**

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

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

### **2.1 Modernidade e modernismo**

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

Com o modernismo, encontramos-nos diante de um cenário diverso daquele apresentado até então, delimitado por transformações fundamentais, marcadas pela crítica aos enunciados que norteavam a modernidade. Nos dizeres de Birman (2000a, p. 117), “com o modernismo os reinos do eu e da razão são postos em questão. Sua soberania e autonomia caem por terra, atingidas mortalmente em sua soberba”. O modernismo, na qualidade de crítica da modernidade, desvelaria aquilo que a modernidade buscava obstinadamente encobrir, a saber, a dimensão problemática para a subjetividade, o descentramento da razão e da consciência, a imprevisibilidade do futuro. Como veremos, o eu é então destituído do lugar privilegiado que lhe fora atribuído na modernidade.

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

Freud, por sua vez, proclamou o descentramento do eu em relação ao domínio das pulsões e às formações do inconsciente. Com a afirmação segundo a qual “o eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD 1917/1991, p. 135), o autor teria desferido um duro golpe na pretensa autonomia do eu e da consciência. Para Freud, no decurso da história, o narcisismo dos homens sofreu três severos golpes, por parte das pesquisas científicas: o *golpe cosmológico* fora dado por Copérnico, com a afirmação do descentramento da Terra em relação ao sistema solar; o *golpe biológico*, desferido por Darwin, retirou o homem da condição de animal superior, ao evidenciar a sua própria ascendência animal; o *golpe psicológico* fora perpetrado da consciência em relação aos processos mentais.

A tese freudiana do descentramento do eu e da consciência, rendeu-lhe elogios por parte do romancista alemão Thomas Mann. Num texto intitulado *O posto de Freud na história do espírito moderno*, Mann assevera que, na condição de psicólogo dos instintos, Freud alinha-se a alguns escritores do século XIX – notadamente, Schopenhauer e Nietzsche –, que destacavam a face obscura da natureza humana, contrapondo-se ao racionalismo e ao intelectualismo. Segundo o autor, a primazia do inconsciente, em Freud, e a primazia da Vontade, em Schopenhauer, teria como correlato aquilo que Nietzsche enunciava como a primazia do sentimento sobre a razão (MANN, 2000, p. 141-142).

Birman (2000a) destaca outro aspecto do modernismo: o fascínio pela atualidade. Para o autor, se por um lado, o eu é destituído do lugar de soberania, a partir de forças que o ultrapassam, por outro, o sujeito sente-se atraído por tudo aquilo que se lhe apresenta como novidade. Ademais, salienta-se que a fascínio do sujeito pela atualidade e a incessante transformação do real, teria como correlato o reconhecimento

de que a produção fundamental da modernidade é o *desamparo*. Por isso mesmo, diz o autor, “o modernismo é a auto-consciência da modernidade, pois revela aquilo que estava oculto no projeto desta, mas que ao mesmo tempo lhe era imanente” (BIRMAN, 2000a, p. 122). Com efeito, o desamparo atesta o fracasso das pretensões da modernidade de estabelecer o sujeito como autônomo e soberano. Veremos mais adiante como tal constatação se impõe, quando Freud apresenta o diagnóstico de *O mal-estar na cultura*.

## 2.2 Psicanálise e modernidade: a aposta no processo civilizatório

Em 1897, no *Manuscrito N*, documento dirigido ao seu então correspondente Wilhelm Fliess, Freud asseverou que “o incesto é antissocial” e que “a cultura<sup>8</sup> consiste nessa renúncia progressiva” (FREUD, 1897/1991, p.299). Veremos que esses argumentos serão exaustivamente retomados pelo autor nos chamados textos sociológicos da sua obra. Conforme ressalta Peixoto-Júnior (1999), a primeira exposição detalhada a respeito da problemática do antagonismo entre a civilização e a vida pulsional dos sujeitos, que perpassa toda a leitura freudiana sobre o social, encontra-se num texto de 1908, intitulado *A moral sexual ‘cultural’ e a nervosidade moderna*.

No texto mencionado, o primeiro escrito psicanalítico dedicado ao tema da modernidade (HERZOG e FARAH, 2005), Freud assume o lugar de crítico social, destacando em sua investigação a influência nociva da civilização sobre os indivíduos, na medida em que responsabiliza a moral sexual civilizada pelo aumento dos distúrbios neuróticos. Ou seja, todos os fatores que restringiriam a vida sexual, suprimindo a sua atividade, deveriam ser vistos como fatores patogênicos das psiconeuroses (FREUD, 1908/1991). A esse respeito, Catherine Millot (1987) argumenta que Freud percebe que as exigências de uma sexualidade sadia entrariam em conflito com as exigências da civilização.

---

<sup>8</sup> Em 1927, no texto *O futuro de uma ilusão*, Freud afirma que despreza a distinção entre os termos cultura (*Kultur*) e civilização (*Zivilisation*). Nos dizeres do autor, “a cultura humana – me refiro a tudo aquilo no qual a vida humana se elevou acima de sua condição animal e se distingue da vida animal –, mostra ao observador, notadamente, dois aspectos. Por um lado, inclui todo o saber e a capacidade que os homens adquiriram com o fim de governar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das suas necessidades; por outro, inclui todas as normas necessárias para regular os vínculos recíprocos entre os homens e, em particular, a distribuição da riqueza disponível” (FREUD, 1927/1991, p. 5-6).

Dessa forma, salientamos que, no texto de 1908, o grande adversário da civilização seria, portanto, a sexualidade. De acordo com Peixoto-Júnior (1999), o conflito entre a civilização e a vida pulsional dos sujeitos é examinado por Freud, nesse momento, à luz da sua primeira teoria das pulsões. É, portanto, nesse contexto que o autor afirma que “em termos universais, nossa cultura se edifica sobre o sufocamento das pulsões” (FREUD, 1908/1991, p. 167-168). Ou seja, cada indivíduo deve renunciar a uma parcela das suas disposições pulsionais, em prol do convívio em sociedade. Assim, aquele que não se submete aos preceitos morais da sociedade em que vive e recusa-se a abdicar da satisfação das suas pulsões, é considerado então um *outlaw*, um fora da lei.

Contudo, Freud (1908/1991, p. 171) observa que para a grande maioria dos indivíduos haveria um limite além do qual suas constituições não poderiam obedecer às exigências da civilização. O autor adverte que “todos os que pretendem ser mais nobres do que sua constituição lhes permite caem vítimas da neurose”. E acrescenta que esses indivíduos “teriam se sentido melhor se tivesse sido possível ser piores”. Em linhas gerais, Freud argumenta que trata-se de uma notável injustiça social, a severa injunção da civilização, segundo a qual todos os indivíduos deveriam conformar-se a uma idêntica conduta sexual, que proscree toda atividade sexual fora do matrimônio legítimo.

O diagnóstico freudiano formulado no texto de 1908, no qual o neurótico seria uma espécie de *revelador social*, demanda uma solução (PEIXOTO-JUNIOR, 1999, p. 114). A psicanálise seria capaz, através da experiência clínica, de reabilitar a autonomia dos indivíduos, promovendo a cura das neuroses. O conflito entre os registros da pulsão e da civilização foi então apresentado “sob a forma de uma solução possível, isto é, de uma harmonia a ser conquistada entre os dois pólos pela mediação da psicanálise” (BIRMAN, 2005, p. 129). Ademais, os ensinamentos psicanalíticos poderiam inclusive orientar reformas sociais, apostando, em tom otimista, na possibilidade de conciliação do antagonismo discutido no texto.

Cinco anos mais tarde, em *Totem e Tabu*, Freud (1913/1991) retoma o problema do antagonismo entre a civilização e as disposições pulsionais dos sujeitos, abordando-o a partir do mito do nascimento da civilização e da tese da instituição do contrato social. Em seu prefácio, Freud refere-se ao texto como a sua primeira tentativa de aplicar o ponto de vista psicanalítico aos problemas não elucidados pela psicologia social. Além disso, refere-se à influência e ao contraste metodológico com as obras de

Wilhelm Wundt e Jung, acrescentando ainda que os ensaios contidos em *Totem e Tabu* buscam reduzir a distância entre os estudiosos da antropologia social e os psicanalistas.

No primeiro ensaio do referido texto, através da análise de comunidades primitivas, Freud procura situar o sistema do totemismo em relação ao fenômeno da exogamia. A proibição do incesto, ancorada na lei da exogamia, interdita não apenas as relações sexuais no interior da família, mas se estende para os membros de um mesmo clã totêmico (FREUD, 1913/1991). Segundo Enriquez (1990), pode-se entrever que tal proibição seria um elemento indispensável, em torno do qual se organiza toda a sociedade.

No ensaio seguinte, o autor discorre sobre os tabus, aproximando-os dos sintomas obsessivos, sobretudo na medida em que sua função é impedir a realização de atos desejados inconscientemente. Importa ressaltar que a enunciação de que as mais antigas proibições relacionadas aos tabus correspondem aos dois preceitos básicos do totemismo – o impedimento de assassinar o animal totêmico e de manter relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto – remete Freud ao complexo de Édipo, abrindo o caminho para a universalidade dessa experiência própria à neurose (MEZAN, 1985, p. 322).

O terceiro ensaio de *Totem e Tabu* apresenta uma tese que, em nosso ponto de vista, é de fundamental importância para situar o autor como herdeiro do pensamento moderno: a formulação segundo a qual a evolução histórica da humanidade seguiria um curso teleologicamente orientado rumo ao advento de uma sociedade melhor, que fora disseminada pelas chamadas *filosofias da história* dos tempos modernos. Freud (1913/1991) postula que a raça humana se desenvolveu, progressivamente, no decurso de três estágios: a fase animista, a fase religiosa e a fase científica. Tal argumento parece aludir à “teoria dos três estados” de Auguste Comte, na qual o progresso da humanidade seguiria um percurso semelhante, que culminaria igualmente no advento do estado científico (PECORARO, 2009, p. 32).

No último ensaio do livro, intitulado *O retorno do totemismo na infância*, Freud apresenta a hipótese da horda primordial. Nas palavras de Enriquez (1990, p. 30): “é o *big bang* da civilização”. Isto é, conforme enuncia Assoun (2012, p. 95), trata-se do ato de “nascimento da ‘metapsicologia do social’, por meio de uma hipótese genealógica da cultura”. Em suma, havia na horda primordial um pai soberano e tirânico que detinha a exclusividade sobre as mulheres do clã e concentrava em si toda a autoridade do grupo. Insatisfeitos, os irmãos que haviam sido expulsos se reúnem e

decidem assassinar e devorar o pai primordial, colocando assim um fim à horda patriarcal e instaurando uma comunidade de iguais. Destarte, este ato criminoso balizaria o início das organizações sociais, das limitações éticas e da religião (FREUD, 1913/1991, p. 143-144).

Interessa-nos destacar que, com o mito da horda primordial, pode-se apreender uma leitura constituinte da modernidade ocidental, na qual a “soberania absoluta representada pelo Rei sucumbiu à soberania relativa da totalidade dos cidadãos e o antigo regime teológico-político deu lugar a uma sociedade democrática moderna” (BIRMAN, 2000b, p. 26). Ou seja, o mito freudiano teria como correlato o acontecimento histórico da Revolução Francesa que, de modo análogo, fundou uma sociedade baseada em uma associação fraterna e igualitária. Cumpre ainda destacar, conforme enuncia Klossowski (1985, p. 61), que a execução do rei na Revolução seria o “simulacro da condenação à morte de Deus”, proclamada por Nietzsche (1883/2011) como um filosofema constituinte da modernidade.

Segundo Renato Mezan (1985, p. 347) O mito da horda primordial deve igualmente ser lido como um *mito político*, o que confere a Freud um lugar específico na tradição filosófica, na medida em que atribui ao contrato social a passagem do estado de natureza, regulado pela força e pela coerção, ao Estado de direito, regulado pela lei da comunidade. Nos dizeres de Enriquez (1990, p. 34): “passamos de um mundo de relações de força a um mundo de relações de aliança e solidariedade, [...] de um estado de natureza a um Estado de direito, onde a lei é encarnada por aquele que representava em vida o arbítrio total”. Não obstante, anos mais tarde, Freud (1933b/1991) admite que a lei apoia-se na violência, na força da comunidade, pronta a voltar-se contra qualquer indivíduo que procure transgredi-la.

Mais adiante, em 1915, no texto intitulado *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud procura novamente elucidar a questão da relação entre a civilização e a renúncia pulsional, a partir da desilusão provocada pelo advento da Primeira Guerra Mundial. Freud nos diz que muito se acreditava que as grandes nações civilizadas da Europa poderiam resolver os seus impasses por vias diplomáticas, isto é, concebendo-os “como uma oportunidade para exhibir os progressos do sentimento comunitário entre os homens” (FREUD, 1915b/1991, p. 280). Acreditava-se, sobretudo, que sob a influência da educação, da razão científica e da moralidade, as *pulsões egoístas* pudessem ser erradicadas, transformando-se em *pulsões sociais*. No entanto, a Guerra trouxe consigo a baixa moralidade e a crueldade, destruindo assim as ilusões

progressistas da sociedade moderna. Ainda assim, o Freud entusiasta da modernidade celebrava esperanças de que tal quadro pudesse ser revertido, como podemos observar na seguinte passagem:

[...] A reforma pulsional em que repousa nossa aptidão para a cultura pode ser desfeita – de maneira permanente ou temporária – pelas influências da vida. Sem dúvida, os efeitos da guerra se encontram entre os poderes capazes de produzir semelhante involução; por isso, não devemos necessariamente negar a aptidão para a cultura a todos os que no presente se comportam de maneira incivilizada, e não é ilícito esperar que seu enobrecimento pulsional haverá de restabelecer-se em épocas mais pacíficas (FREUD, 1915b/1991, p. 288).

### 2.3 Psicanálise e modernismo: a supremacia das pulsões

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

Em 1920, no texto *Além do princípio de prazer*, Freud dedica-se a examinar o desenvolvimento da sua teoria das pulsões. Em primeira instância, partindo da análise das neuroses de transferência, o autor formulou a oposição entre as pulsões sexuais e as pulsões egóicas. Assim, a psicanálise ateve-se à diferenciação popular, cujo paradigma está na frase “por fome e por amor”. O passo seguinte foi dado quando a psicanálise chamou atenção para a regularidade com que a libido é retirada do objeto e dirigida ao ego. A afirmação de uma libido narcisista, vale dizer, mostrou ser insuficiente a oposição originária entre as pulsões sexuais e as pulsões do ego (FREUD, 1920/1991, p. 49-51).

A novidade apresentada no texto de 1920, a partir de considerações oriundas da biologia, é o contraste entre as pulsões de vida ou Eros e as pulsões de morte, cuja tarefa seria reconduzir a vida orgânica ao estado inanimado. Para Garcia-Roza (2004, p.

134), nesse momento, as pulsões de morte somente encontravam expressão em sua articulação com as pulsões sexuais, manifestando-se através das práticas do sadismo e do masoquismo, ou através da compulsão à repetição. Dito isso, salientamos que, até então, Freud recusava-se a reconhecer a autonomia da pulsão de morte. Afinal, reconhecê-la “como algo totalmente independente da sexualidade, era reconhecer a maldade fundamental e irredutível do ser humano”.

A questão que se impõe agora é a seguinte: se a introdução da hipótese da pulsão de morte produziu uma inflexão na leitura freudiana sobre a modernidade, então tudo aquilo que viria após a publicação de *Além do princípio de prazer* representaria um abandono radical do viés normativo e otimista? Entendemos que a resposta a esta questão deve ser negativa. Se considerarmos que, entre o texto de 1920 e *O mal-estar na cultura*, Freud escreveu *O futuro de uma ilusão*, torna-se insustentável a afirmação de uma ruptura radical com o primeiro discurso freudiano sobre a modernidade (PEIXOTO-JUNIOR, 1999, p. 132).

Em *O futuro de uma ilusão*, texto de 1927, Freud dá continuidade a suas reflexões sobre a civilização moderna, tentando nesta oportunidade a voltar seu olhar na direção do futuro da humanidade, tema que retomaria três anos mais tarde, como veremos. Na parte inicial do texto, o autor reafirma a sua convicção de que a civilização edifica-se sobre a coerção e a renúncia pulsional, devendo ser defendida contra o indivíduo, posto que este é, virtualmente, “inimigo da cultura” (FREUD, 1927/1991, p. 6). Freud observa com preocupação que a maior parte das pessoas somente obedece às injunções da civilização, graças à pressão da coerção externa, isto é, enquanto essa coerção pode fazer-se efetiva e, portanto, há motivos para ser temida.

Para além das medidas de coerção, a civilização erigiu também outras medidas, visando a recompensar os homens pelos sacrifícios que lhes foram impostos. Dentre estas medidas, o autor destaca “o item mais valioso do inventário psíquico de uma cultura”, a saber, as ideias religiosas, ou, em outros termos, as ilusões (FREUD, 1927/1991, p. 6). Freud alega que as ideias religiosas foram criadas a fim de tornar suportável o estado de *desamparo* dos homens. Estes aspiram à proteção e ao consolo, de modo que a civilização encontrou na religião um poderoso aliado, levando-se em conta a sua missão primordial de proteger os homens contra as forças da natureza.

No entanto, essa aliança é igualmente prejudicial para a civilização, de modo que Freud adverte que há muito mais riscos envolvidos nesta atitude amistosa para com a religião. Ressaltam-se aqui, sobretudo, os prejuízos causados pela atribuição

divina dos regulamentos da civilização. Se, por um lado, os interditos culturais foram revestidos solenemente pela sua origem divina, por outro lado, tais injunções tornam-se demasiadamente frágeis, na medida em que dependem diretamente da crença em Deus. O *interlocutor imaginário*<sup>9</sup> protesta, afirmando que a retirada do fundamento divino dos regulamentos faria com que os homens se sentissem isentos para obedecê-los. Ao que Freud (1927/1991, p. 41) contra-argumenta que devemos “admitir honradamente a origem somente humana de todas as normas e preceitos da cultura”, fazendo-as derivar unicamente das necessidades sociais.

Nas páginas finais de *O futuro de uma ilusão*, Freud mostra-se entusiasta do espírito científico e da supremacia da razão, evidenciando não ter abandonado inteiramente o discurso moderno. O autor assevera categoricamente que possui esperanças no futuro, depositando-as em um projeto pedagógico que denominou *educação para a realidade*. Tal é, portanto, o programa que o autor propõe: substituir uma educação sustentada na ilusão e na interdição do pensamento, por outra na qual o homem possa confrontar-se com a condição de desamparo (FREUD 1927/1991, p. 48). A esse respeito, Millot (1987, p. 104) argumenta que Freud nos convida a realizar uma superação do narcisismo, o que corresponderia à assunção da castração. Nos dizeres da autora “seria na assunção da castração pela humanidade que Freud vê o único futuro possível para a civilização”.

Em *O mal-estar na cultura*, o tom otimista sofre um duro golpe. Não há mais esperança de reconciliação possível entre os registros da civilização e das pulsões, dado que o antagonismo seria de ordem estrutural, tampouco a certeza de que a civilização alcançaria o estágio científico, superando o infantilismo das ilusões religiosas. Ao contrário, nas palavras de Enriquez (1990, p. 98) esta obra “situa-se sob o signo da *tragédia* (e mesmo do destino inexorável), ao visualizar a possibilidade do fim da espécie humana pelo próprio processo civilizador”. Em 1930, pela afirmação da manifestação da pulsão de morte no domínio da cultura, Freud empreende uma crítica radical ao ideário moderno, posicionando-se assim ao lado do discurso modernista.

---

<sup>9</sup> No capítulo IV de *O futuro de uma ilusão*, Freud introduz a figura de um opositor imaginário que acompanha os seus argumentos com desconfiança. De acordo com Mezan (1985, p. 514), o interlocutor imaginário não é senão o pastor Oskar Pfister, algo que fica evidente ao examinar a correspondência entre ambos. No entanto, Enriquez (1990, p. 81) propõe outra leitura, ao problematizar o estatuto do interlocutor imaginário no texto de 1927: “Ora, sabemos que quando um escritor, ao imaginar um interlocutor contestador, a fim de melhor fundamentar suas convicções, é que este outro imaginário exprime uma parte daquilo que o indivíduo crê, é portador das últimas convicções do autor, aquelas que ele, em vão, tenta reprimir ou calar”.

No início do texto, Freud aborda a questão do propósito da vida humana, alegando tratar-se, em linhas gerais, do programa do princípio do prazer. Todavia, em seguida, afirma que tal programa é irrealizável, sendo a experiência da infelicidade muito mais recorrente em nosso cotidiano. Para o autor, é evidente que, ao longo das últimas gerações, a civilização efetuou progressos extraordinários nos domínios da ciência e da técnica, sendo bem-sucedida com relação ao controle das forças da natureza. Entretanto, uma constatação se impõe: a despeito do sucesso obtido na submissão das forças da natureza, não nos tornamos mais felizes (FREUD 1930/1991, p. 86-87). Nota-se, ao contrário, conforme enuncia Birman (1997a, p. 83) que “o desenvolvimento civilizatório seria a condição de possibilidade para a produção crescente do mal-estar na civilização”.

No capítulo V do *Mal-estar*, Freud apresenta a tese da pulsão de morte como pulsão de destruição. Nos dizeres do autor “o ser humano não é um ser dócil, amável, no máximo capaz de defender-se quando atacado, mas é lícito atribuir a sua constituição pulsional uma poderosa quota de agressividade [...] *Homo homini lupus*” (FREUD 1930/1991, p. 108). Importa salientar que a pulsão de morte é entendida não apenas como disposição pulsional específica do indivíduo, mas como um componente inerente à própria civilização, contra a qual esta precisa defender-se, através de formações reativas, a exemplo do mandamento “amar o próximo como a si mesmo”. Com efeito, se em *A moral sexual ‘cultural’ e a nervosidade moderna* o principal adversário da civilização era a sexualidade, em 1930, é a pulsão de morte quem constitui a sua principal ameaça.

O diagnóstico freudiano é eminentemente *trágico*: a pulsão de morte pode alcançar o triunfo total. Vale dizer, os indivíduos poderiam ser levados, sem dificuldades, a aniquilarem uns aos outros, até o último homem. É daí que provém grande parte da sua infelicidade. Não se pode, portanto, predizer quem sairá vencedor no duelo de titãs travado entre Eros e as pulsões de morte. Em *O mal-estar na cultura*, Freud coloca em xeque a possibilidade de harmonia entre os registros do sujeito e do social, na medida em que a condição do *desamparo* coloca-se como inerente à inscrição do sujeito na modernidade. O desamparo é, portanto, a resultante subjetiva da aposta que os indivíduos fizeram no projeto da modernidade (BIRMAN 2000a, 2005).

A despeito do diagnóstico trágico que se impôs com *O mal-estar na cultura*, alguns anos mais tarde, na 35ª das Novas Conferências de introdução à psicanálise, intitulada *Em torno de uma Cosmologia (Weltanschauung)*, os argumentos de Freud

parecem apontar para outra direção. Na mencionada conferência, o autor, por um lado, tece críticas à chamada *Weltanschauung* religiosa, bem como às saídas niilistas e aos postulados marxistas, e, por outro lado, vincula a psicanálise a uma *Weltanschauung* científica, formulando uma defesa desta. Nos dizeres de Freud (1933a/1991, p. 158): “nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – estabeleça, com o tempo, a ditadura sobre a vida mental do homem”. E acrescenta: “[...] esse império da razão demonstrará ser o mais forte laço unificador entre os homens e abrirá caminho para unificações ulteriores”. Com tal afirmação, estaria Freud apostando na possibilidade de triunfo de Eros, aderindo novamente ao ideário moderno, não obstante as reflexões formuladas n’*O mal-estar?*

## 2.4 O caráter híbrido da teoria freudiana

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

Argumentamos que, mesmo após o impacto causado pela barbárie da Guerra Mundial, ou após a introdução da hipótese especulativa da pulsão de morte, em 1920, Freud escreveu *O futuro de uma ilusão*, texto no qual, como vimos, o autor mostra-se entusiasta do espírito científico e da supremacia da razão. Um exame minucioso do referido texto, evidencia que não há um abandono completo do discurso moderno. Ademais, sequer o diagnóstico trágico das últimas páginas de *O mal-estar na cultura* parece ter sido suficiente para que houvesse uma ruptura radical com o ideário moderno. Prova disso, conforme apontamos ao final da seção anterior, é a conferência *Em torno de uma Cosmovisão (Weltanschauung)*, onde Freud parece novamente apostar nos poderes da razão, apontando para um futuro esperançoso.

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

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

## CAPÍTULO 3: O DESEMPARO E SEUS DESTINOS NO DISCURSO FREUDIANO

### 3.1 Gramáticas da *Hilflösigkeit*: da palavra ao conceito

Antes de iniciarmos nossa incursão pela obra freudiana, com vistas a apresentar o desenvolvimento da noção de desamparo e seus destinos naquele discurso, propomos como ponto de partida da investigação uma breve pesquisa em alguns dicionários – etimológicos e psicanalíticos –, com o intuito de traçarmos os primeiros contornos do objeto de estudo em questão.

Em primeiro lugar, cabe salientar que a palavra alemã *Hilflösigkeit* é um termo usado na língua comum do referido idioma. Em consulta ao dicionário *Lagenscheidt Eurowörterbuch Portugiesisch*, vemos que *Hilflösigkeit* é traduzida por “desamparo” ou “abandono”. A composição do termo indica que a palavra é derivada do substantivo *Hilfe*, “ajuda” ou “auxílio”. Após o radical *hilf*, o uso da partícula *los* sugere a falta, a ausência do elemento ajuda, de modo que o adjetivo *hilflos* designa aquele que está sem ajuda, “desamparado”. O sufixo *ig* indica a adjetivação, ao passo que a terminação *keit* torna a palavra um substantivo, indicando um estado ou qualidade. Portanto, nos dizeres de Pereira (2008, p. 128): “*Hilflösigkeit* é um substantivo que designa o estado ou a condição de alguém que se encontra ‘sem ajuda’, *hilflos*, ‘desamparado’”.

O *Dicionário comentado do alemão de Freud*, de Luiz Hanns, a despeito de não dedicar um verbete exclusivo para o termo *Hilflösigkeit*, discute o seu significado em outro verbete, qual seja, *Reiz* (excitação ou estímulo). Segundo o autor,

O termo *Hilflösigkeit* é carregado de intensidade, expressa um estado próximo do desespero e do trauma. Esse estado é semelhante àquele vivido pelo bebê, o qual após o nascimento é incapaz, pelas próprias forças, de remover o excesso de excitação pela via da satisfação, sucumbindo à *Angst* [medo, eventualmente ansiedade ou angústia] (HANNIS, 1996, p. 228).

No *Vocabulário da Psicanálise*, Laplanche e Pontalis (1967/2001, p. 112) destacam que, não obstante o uso na linguagem comum, o termo *Hilflösigkeit* adquire um sentido específico na teoria freudiana, a saber: “Estado do lactente que, dependendo inteiramente de outrem para a satisfação das suas necessidades (sede, fome), é

impotente para realizar a ação específica adequada para pôr fim à tensão interna”. Os autores supracitados propuseram traduzir o termo em questão por *état de détresse* (estado de desamparo), alegando que, para Freud, tratar-se-ia de um dado eminentemente *objetivo*: a impotência psicomotora do recém-nascido humano, incapaz de empreender a ação específica.

Vale dizer que essa concepção, segundo a qual o desamparo se restringiria ao seu caráter de objetividade biológica, foi retomada por Laplanche em *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*:

Essa necessidade de ajuda, essa ausência de ajuda, é o que Freud assinala desde o começo sob o termo *Hilflösigkeit*. [...] Em Freud, é preciso deixar claro que [esse termo] é bem menos afetivo do que na língua alemã em geral; conota um estado bem objetivo. [...] Em suma, é o estado de um ser que, se entregue a si mesmo, é incapaz de ajudar-se por contra própria: precisa, portanto, de ajuda externa, o que Freud chama de *fremde Hilfe* (LAPLANCHE, 1987, p. 97, tradução nossa).

Nessa mesma perspectiva, no *Vocabulário básico da psicanálise*, Jacques André (2015) assevera que o termo desamparo designa um *estado*, o de um recém-nascido em sua incapacidade de ajudar a si próprio, de satisfazer, por seus próprios meios, suas necessidades primordiais, tanto no plano vital como no plano psíquico. O autor acrescenta ainda que esse estado de impotência do bebê, que o coloca numa situação de total dependência daqueles que se encarregam de seus cuidados, teria como contrapartida a onipotência das figuras parentais.

Interessa-nos, por ora, ressaltar que essas leituras que reduzem o desamparo ao registro biológico – considerando-o tão somente um estado contingente, pontual, qual seja, o da insuficiência psicomotora do bebê humano –, segundo nos parece, não acompanham o desenvolvimento daquela noção no discurso freudiano. Embora seja inegável que a referência ao estado de desamparo biológico se inscreve num primeiro momento da obra de Freud, uma leitura mais acurada evidencia que a noção de desamparo adquiriu um estatuto diferente, notadamente após a virada teórica dos anos de 1920.

De acordo com Pereira (2008), essa maneira de abordar o uso freudiano do termo *Hilflösigkeit*, restringindo-o a um estado objetivo, teria contribuído para que a pesquisa psicanalítica negligenciasse a sua problemática mais geral. Tal perspectiva sustentaria, por exemplo, uma abordagem genética, segundo a qual o aparato psíquico

se desenvolveria de um estágio inicial de desamparo em direção a uma condição de maturidade, onde não haveria lugar para o desamparo. Este, com efeito, seria efetivamente superado, eliminável pelo amadurecimento. No entanto, como veremos, a elaboração freudiana da noção de desamparo tende a *desaccidentalizá-lo*, afastando-se da referência a uma situação objetiva, para conferir-lhe o estatuto de condição fundamental do psiquismo (PEREIRA, 2008, p. 127).

Como explicar essa querela em torno do uso freudiano do termo desamparo? Segundo Birman (1999), haveria uma confusão entre a palavra e o conceito de desamparo, tendo em vista que ambos não possuem o mesmo significado no discurso freudiano. Partindo desta premissa, pode-se encontrar o emprego desta palavra sem que esteja em pauta necessariamente o conceito de desamparo, ao passo que, em contrapartida, poderíamos constatar a presença do referido conceito sem que a palavra desamparo seja explicitamente referida. É, portanto, fundamental estabelecer uma distinção entre ambos os registros.

Freud empregou a *palavra* desamparo precocemente em sua obra, no *Projeto de uma psicologia científica*, em 1895, mais especificamente na seção que versa sobre a vivência de satisfação. Em contrapartida, o *conceito* de desamparo em psicanálise se constituiu tardiamente, no contexto da formulação final da metapsicologia freudiana – com a publicação do ensaio *Além do princípio de prazer*, em 1920 –, em decorrência da construção do conceito de pulsão de morte e daquilo que estaria em seu fundamento, isto é, a suspensão da recusa imposta ao princípio de inércia e a sua nova enunciação sob a forma do princípio do nirvana (BIRMAN, 1999).

Cabe salientar que esta leitura, que destaca a existência de uma fratura entre a palavra e o conceito de desamparo, funda-se numa interpretação *descontinuista* da obra freudiana, caracterizando-a por inflexões e rupturas radicais, ao longo do seu percurso. Por outro lado, as leituras do discurso freudiano que consideram a presença da palavra desamparo nos escritos iniciais de Freud como evidência de um conceito, estariam fundadas em uma interpretação *continuista* daquele discurso. Para estas, o *Projeto para uma psicologia científica* seria uma espécie de esboço da teoria psicanalítica, atribuindo-lhe a mesma racionalidade presente na segunda teoria das pulsões e formulada em *Além do princípio de prazer*. Destarte, teria sido por intermédio deste artifício que se afirmou a presença do conceito de desamparo nos primórdios do discurso freudiano.

Dito isso, passemos então a abordar sumariamente como se deu a elaboração da noção de desamparo no discurso freudiano. Tal noção, de acordo com Santos e Fortes (2011), adquiriu diferentes estatutos ao longo da obra de Freud, destacando-se ao menos três tempos dessa elaboração. De saída, em 1895, no *Projeto de uma psicologia científica*, o estado de desamparo inicial do bebê articula-se à sua incapacidade objetiva para satisfazer, por seus próprios meios, as suas necessidades vitais. Mais adiante, em 1926, o desamparo é fundamental para a concepção da segunda teoria da angústia, sendo analisado como uma espécie de reação em face das situações de perigo que geram angústia. Finalmente, a partir dos textos *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na cultura*, a noção é enunciada como condição fundamental da existência humana, a partir da perspectiva da radical falta de garantias definitivas para o sujeito.

### 3.2 O desamparo no registro biológico

No início de 1895, Freud comunicou ao seu correspondente Wilhelm Fliess que estava exausto, em função da sua “Psicologia para Neurologistas”. Naquele mesmo ano, após visitá-lo em Berlim, Freud começou a rascunhar o *Projeto de uma psicologia científica*, ainda no trem que o conduzia de volta a Viena. No entanto, após remeter os manuscritos a Fliess e depois de muita hesitação no que se refere ao valor das ideias contidas no trabalho, o autor decide-se por abandonar aquilo que havia sido elaborado, recusando-se a publicá-lo. A primeira publicação somente ocorreu em 1950, mais de uma década após a morte de Freud, de modo que, nesse ínterim, o manuscrito esteve fora do alcance tanto do público leigo quanto do próprio círculo de interlocutores do autor, à exceção de Fliess (GARCIA-ROZA, 2001).

Em nova carta enviada a Fliess, em maio daquele ano, Freud anunciou os dois objetivos principais do texto: tratava-se, por um lado, de investigar quais os rumos que tomaria a teoria do funcionamento mental, a partir de uma abordagem quantitativa, constituindo-se uma espécie de “economia das forças nervosas”; e, por outro lado, de retirar da psicopatologia aquilo que pudesse ser útil para a psicologia normal (MASSON, 1986, p 130). Conforme destaca Bezerra (2013, p. 35), esses dois objetivos juntos revelam uma ambição utópica, afinal, “tratava-se *simplesmente* de elucidar as relações entre cérebro e mente, de um lado, e entre o normal e o patológico, de outro, compondo uma teoria global da vida psíquica”.

O texto compõe-se de três partes: a primeira delas é o “Plano geral”, em que Freud aborda os princípios do funcionamento do aparelho neuronal e formula os principais conceitos; a segunda refere-se à psicopatologia da histeria e ao problema das defesas; a parte final trata-se de uma tentativa do autor de representar os processos psíquicos normais. Dado o objetivo deste tópico do trabalho, a saber, a investigação da noção de desamparo no *Projeto*, nos limitaremos ao exame da primeira parte do texto, com ênfase na seção que versa sobre a experiência de satisfação.

Freud (1895/1991) enunciou logo de saída os dois postulados principais do *Projeto*: 1) conceber o que diferencia a atividade do repouso como Q, submetida à lei geral do movimento; 2) supor como partículas materiais os neurônios. Cabe salientar que a noção de quantidade sujeita às leis gerais do movimento remeteria ao campo da física, ao passo que os neurônios, por onde a quantidade circula, são um conceito biológico. Haveria, portanto, dois pontos de vista articulados na exposição do *Projeto*: um mecânico, o outro biológico (BEZERRA, 2013).

Conforme o primeiro postulado, o aparelho neuronal está constantemente exposto a excitações endógenas (provenientes da interioridade corporal) e externas (oriundas do ambiente), capazes de aumento, diminuição, deslocamento e descarga<sup>10</sup>. O princípio fundamental da atividade nervosa é o *princípio de inércia*, segundo o qual “os neurônios procuram livrar-se da quantidade”, isto é, buscam eliminar as excitações. Essa descarga (ou eliminação) representa a função primária do sistema nervoso (FREUD, 1895/1991, p. 340).

Contudo, desde o início, o princípio de inércia é entravado por outro modo de funcionamento do aparelho, cuja característica é evitar o livre escoamento de energia. Isto ocorre porque o sistema nervoso lida não somente com excitações externas, mas também com excitações endógenas. Estas engendram as grandes *necessidades*, tais como a fome, a respiração e a sexualidade. Ao contrário das excitações provenientes do meio exterior, as excitações endógenas não oferecem a possibilidade de fuga. Elas só cessam sob determinadas condições que precisam realizar-se no mundo externo. O

---

<sup>10</sup> Um ano antes da escrita do *Projeto*, no artigo intitulado *As neuropsicoses de defesa*, Freud (1894/1991, p. 61) já havia feito uma referência à ideia de uma quantidade (Q), de um montante de energia que circula pelo sistema nervoso, no seguinte trecho: “nas funções psíquicas cabe distinguir algo (cota de afeto, soma de excitação) que tem todas as propriedades de uma quantidade – embora não tenhamos meio algum para medi-la –; algo que é suscetível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e se difunde pelas marcas mnêmicas das representações como o faria uma carga elétrica pela superfície dos corpos.

desprazer provocado pelo aumento da tensão só é suprimido mediante uma *ação específica*, que permitirá a obtenção do objeto capaz de aplacá-la.

Diante disso, o aparelho é forçado a abandonar sua tendência originária à inércia (reduzir Q a zero), e tolerar um acúmulo de Q suficiente para que o organismo tenha condições de satisfazer as exigências das ações específicas. Vale dizer que, como essa tendência opõe-se ao princípio de inércia, o sistema nervoso procura manter essa quota de Q no nível mais baixo possível e, ao mesmo tempo, defender-se contra qualquer aumento da mesma, ou seja, mantê-la constante. Em outras palavras, trata-se da lei da constância, que ainda não é enunciada no *Projeto* como um princípio independente, tal como ocorrerá mais adiante em *Além do princípio de prazer*, designado como *princípio de constância* (FREUD, 1920/1991, p. 9).

O segundo postulado apresenta a estrutura orgânica pela qual passam os fluxos de energia. Essa estrutura é composta por neurônios que podem ser ocupados por uma quantidade determinada de Q, ou eventualmente vazios. Este acúmulo de Q é possibilitado pelas barreiras de contato, que são resistências situadas no ponto de contato entre os neurônios, impedindo a descarga total da energia. Freud (1895/1991) postulou a existência de dois sistemas de neurônios: 1- o sistema  $\phi$  é formado por neurônios permeáveis, ou seja, que permitem a passagem de Q, como se não tivessem barreiras de contato; 2- o sistema  $\psi$  é composto por neurônios impermeáveis, isto é, aqueles nos quais as barreiras de contato atuam de tal maneira que permitem a retenção de parte da Q. Os neurônios do primeiro sistema são destinados à percepção, ao passo que os do segundo sistema são portadores da memória.

Cabe salientar que o sistema  $\phi$  corresponde ao grupo de neurônios atingidos pelas excitações externas, de magnitude maior, enquanto o sistema  $\psi$  diz respeito aos neurônios que recebem, por um lado, as excitações endógenas e, por outro lado, pequenas frações de Q provenientes do sistema  $\phi$ . Ademais, deve-se ressaltar que o sistema  $\phi$  possui estruturas denominadas *aparelhos nervosos terminais*, funcionando como *telas de proteção*<sup>11</sup> contra a irrupção de grandes quantidades de Q. Em

---

<sup>11</sup> Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/1991, p. 28) retoma esse mesmo argumento, nos seguintes termos: “Esse fragmento de substância viva flutua em meio a um mundo exterior carregado de energias de grande intensidade e, se não possuísse um escudo protetor contra estímulos, não tardaria a ser aniquilado pela ação desses estímulos. [...] Do lado de fora, o sistema Cs está protegido pelo escudo protetor, e, portanto, as quantidades de excitação que o atingem têm apenas um efeito reduzido; com relação a seu interior, a situação é diversa, pois uma proteção contra estímulos internos é impossível, já que as excitações oriundas das camadas ainda mais profundas se transmitem diretamente a esse sistema, sem sofrer nenhuma redução”.

contrapartida, o sistema  $\psi$  está exposto sem proteção em face das excitações endógenas. Não há aqui uma tela protetora, tampouco a possibilidade de fuga. Nas palavras de Garcia-Roza (2001, p. 98), “a excitação (*Reiz*) decorrente dos estímulos internos funcionam como uma força constante<sup>12</sup> (*konstante Kraft*), diferentemente da excitação decorrente dos estímulos externos que atuam como uma força momentânea”.

Após essas considerações, passemos então ao tópico que versa sobre a experiência de satisfação. Antes de mais nada, vale dizer que a fonte dessa experiência é a *prematividade* que caracteriza o recém nascido da espécie humana e o lança numa condição de desamparo original. No que tange a essa prematuração, Freud afirmou, no artigo sobre a angústia, que a vida intra-uterina do ser humano possui uma duração abreviada em comparação com a maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado mais inacabado que estes. Diante disso, a incapacidade do recém nascido para satisfazer, por seus próprios meios, as suas necessidades vitais, o coloca numa situação de total dependência daqueles que se encarregam de seus cuidados (FREUD, 1926a/1991, p. 145).

Assim, no momento em que o bebê é acometido pelo desprazer provocado por uma necessidade vital (a fome, por exemplo), o aumento de tensão no sistema  $\psi$  provoca o ato reflexo de descarga, conforme o princípio fundamental de funcionamento do aparelho. No entanto, a redução da tensão não ocorrerá com a simples descarga motora, o que Freud (1895/1991) denomina de *alteração interior* (por exemplo, o choro, o grito ou a agitação motora do bebê), tendo em vista que a descarga não suprime a tensão em  $\psi$ , pois persiste atuando a excitação endógena, causando a sensação de desprazer em ômega.

O alívio da tensão no sistema  $\psi$  só pode ser obtido com êxito através de uma intervenção realizada no mundo exterior, a saber, a *ação específica* (a provisão do alimento, no caso da fome), capaz de eliminar o estado de estimulação na fonte. A ação específica, que põe fim à tensão decorrente do acúmulo de Q, só pode ser realizada por *ajuda alheia*, na medida em que, através da descarga pela via da alteração interna, uma pessoa experiente (a mãe, por exemplo) se atenta para o estado de desamparo do bebê.

---

<sup>12</sup> Esse argumento antecipa uma das teses que foram enunciadas por Freud (1915a/1991, p. 114) no texto *Pulsões e destinos das pulsões*, publicado em 1915: “A pulsão não atua como uma *força momentânea de impacto*, mas sempre como uma *força constante*. Posto que não agride desde o exterior, mas a partir do interior do corpo, a fuga não é de serventia alguma. A melhor denominação para o estímulo pulsional é o termo *necessidade*, e a tudo aquilo que suspende essa necessidade denominamos *satisfação*. Essa satisfação só pode ser alcançada mediante uma modificação direcionada e específica da fonte interna emissora de estímulos”.

Destarte, esta via de descarga adquire a função secundária, da mais alta importância, de comunicação, e “o desamparo inicial do ser humano é a fonte primordial de todos os motivos morais” (FREUD, 1895/1991, p. 363).

Segundo Gabbi Jr (1995), na frase supracitada, Freud expressou sua crença no *naturalismo ético*. Tendo em vista que o recém-nascido humano é incapaz de realizar, por seus próprios meios, a ação específica, ele é auxiliado por um outro cuidador. A motivação deste somente poderia ser a de impedir a morte, que, na falta de sua intervenção seria inevitável. Aqui se evidencia, portanto, o papel fundamental da *alteridade* na constituição do sujeito. Conforme destaca Bezerra (2013, p. 135): “sem o acolhimento e o cuidado de um outro humano, a própria sobrevivência física do bebê não estaria assegurada”.

De que maneira o pequeno ser desamparado convoca a ajuda alheia de que Freud nos fala? Para Laplanche (1987, p. 97), “a única maneira com que pede ajuda justamente não é um pedido, uma mensagem, mas um simples índice objetivo: o transbordamento da chaleira”. Isto é, o bebê é inundado pelo excesso que vem de dentro e, devido à sua incapacidade de ativar os mecanismos capazes de restabelecer o equilíbrio interno, ele transborda. Vale dizer que o choro do bebê seria tão somente uma tentativa de descarregar as excitações e não um apelo. É a mãe – ou o adulto responsável por seus cuidados – que transforma o choro em apelo e oferece o objeto de apaziguamento da excitabilidade.

De acordo com Jacques André (2001), a comunicação descrita por Freud no parágrafo sobre a experiência de satisfação, a consideração do par assimétrico adulto/bebê, seria retomada em seguida, em outra perspectiva, no contexto da teoria da sedução. Para o autor, a idéia da criança lançada em seu desamparo ao arbítrio da sexualidade adulta teria sido explicitamente enunciada em 1896, na conferência intitulada *A etiologia da histeria*. Mais tarde, esse argumento seria desenvolvido por autores como Ferenczi e Laplanche. Dito isso, veremos de que maneira o desamparo se articula com a problemática da sedução.

### **3.3 O confronto do *infans* com a sexualidade adulta**

Entre os anos de 1894 e 1897, Freud elaborou a chamada *teoria da sedução*, segundo a qual a etiologia das psiconeuroses deveria ser referida à ação traumática de experiências sexuais vividas na infância. Para o autor, vale dizer, o trauma seria um

corpo estranho no psiquismo justamente porque o sexual era algo estrangeiro num corpo infantil assexuado. A criança seria abusada, por um adulto ou por outra criança mais velha, ficando então numa posição passiva e indefesa diante da sedução. Cabe salientar que a leitura dos textos que compõe a teoria da sedução mostra o quão distante Freud estava de supor a existência da sexualidade infantil. Esta era encarada como nada além de um fator latente, passível de vir à luz, com resultados desastrosos, somente pela intervenção do adulto.

Freud (1894/1991) iniciou o texto *As psiconeuroses de defesa* indicando que, após realizar um estudo detalhado de diversos pacientes acometidos por fobias e obsessões, havia chegado a uma tentativa de explicação desses sintomas. Antes, porém, o autor estabelece uma aproximação entre a histeria e as obsessões: ambas resultam da ação traumática de experiências sexuais vividas na infância e constituem um esforço defensivo contra qualquer representação que provenha dessas experiências e tentem perpetuar o que elas tinham de incompatível com o eu. O trabalho defensivo consiste em transformar a representação poderosa da experiência traumática numa representação enfraquecida, retirando-lhe o afeto do qual está carregada. Por exemplo, na histeria, a representação incompatível é enfraquecida pela transformação de sua soma de excitação em alguma coisa somática, processo que Freud denomina *conversão*.

Mais adiante, em 1896, a teoria da sedução ganha novos desdobramentos no artigo intitulado *Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa*, e na conferência sobre *A etiologia da histeria*. Freud inicia o artigo retomando alguns pontos já estabelecidos em publicações anteriores: o aspecto comum às psiconeuroses de defesa consiste no mecanismo de defesa, pelo qual o ego procura recalcar uma representação incompatível que lhe causa desprazer; os sintomas histéricos só se tornam compreensíveis se forem reduzidos a experiências traumáticas que concernem à vida sexual. A essas considerações, Freud (1896a/1991) acrescenta, com base na teoria das reminiscências, que não são as experiências em si que agem de modo traumático, mas a sua revivescência como lembrança após o sujeito ingressar na maturidade sexual.

Cumprе ressaltar que Freud enuncia dois tempos do acontecimento traumático. No primeiro, situado na primeira infância, haveria uma experiência de sedução, marcada pela assimetria física e moral entre o sedutor e o seduzido, que não produziria nenhum efeito traumático, tendo em vista que a criança assexuada não compreendia o que tinha se passado, pois desconhecia a linguagem erótica. No segundo tempo, situado na puberdade, onde ocorre a erotização do sujeito pela ação dos

hormônios sexuais, ocorreria uma segunda experiência similar à cena da infância. É, pois, essa segunda cena que provocaria a atribuição de sentido erótico à cena da infância. Dessa forma, a primeira cena seria então ressignificada como sexual, fazendo eclodir o sintoma histérico (FREUD, 1896a/1991).

Na conferência sobre *A etiologia da histeria*, Freud reitera que na base de todos os casos de histeria deve haver uma ou mais ocorrências de experiências sexuais prematuras que remetem à infância. A despeito das objeções no que tange à autenticidade das cenas sexuais infantis, o autor atesta a sua *realidade*<sup>13</sup>, alegando que os pacientes devem ter vivenciado efetivamente aquilo que reproduzem na análise como cenas de sua infância. Ademais, há uma passagem dessa conferência que, segundo nos parece, traz à tona com bastante clareza a natureza desse confronto entre a criança desamparada e a sexualidade adulta:

Todas as raras condições sob as quais o *par desigual* leva adiante sua relação amorosa – o adulto, [...] munido de toda sua autoridade e do direito de reprimir, [...]; a criança entregue em seu desamparo a essa vontade arbitrária, despertada prematuramente para todo tipo de sensibilidade e exposta a todos os desenganos, e cujo desempenho das operações sexuais a elas impostas é freqüentemente interrompido por seu domínio imperfeito sobre as necessidades naturais – todas essas desproporções grotescas, e ao mesmo tempo trágicas, se imprimem sobre o futuro desenvolvimento do indivíduo e de sua neurose, em incontáveis efeitos duradouros que mereceriam o mais exaustivo estudo (FREUD, 1896b/1991, p. 213, grifos nossos).

Diante do que foi exposto até aqui, é possível entrever aspectos que se aproximam e que se distanciam da noção de desamparo que fora enunciada em 1895, no *Projeto de uma psicologia científica*. Por um lado, tanto no *Projeto* quanto na teoria da sedução, o desamparo se impõe como um dado biológico, contingente, referido à prematuração do *infans*. Por outro lado, se na perspectiva do *Projeto*, o excesso que inunda o bebê provém do interior e o coloca na dependência de um outro cuidador, que se oferece para apaziguar essa excitação endógena, na teoria da sedução é exatamente o

---

<sup>13</sup> Sabe-se que, alguns anos mais tarde, Freud colocou em xeque a teoria da sedução, e enunciou a *teoria da fantasia*, deslocando-se do registro da *realidade material* para o da *realidade psíquica* – distinção enunciada no capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*. Numa carta a Fliess, de 21 de setembro de 1897, Freud assinalou: “não acredito mais em minha neurótica” (MASSON, 1986, p. 265). Isto é, não acreditava mais que seus pacientes tinham sido efetivamente seduzidos como relatavam. Não que eles fossem mentirosos como diziam os médicos, no entanto o trauma não remeteria necessariamente a um acontecimento real, mas a algo que se forjava no interior do psiquismo.

outro que, aproveitando-se de sua superioridade física e moral, torna-se a fonte de um excesso traumático que inunda violentamente o psiquismo infantil.

Anos mais tarde, Ferenczi retomou essa articulação entre trauma e sedução, notadamente com a publicação do texto intitulado *Confusão de língua entre os adultos e a criança*. Nesse ensaio, o autor adverte que as crianças freqüentemente são vítimas de violências e violações por parte dos próprios pais ou pessoas de confiança, que abusam da sua inocência. No que se refere às objeções acerca da autenticidade dessas experiências, atribuindo-as a fantasmas da própria criança, Ferenczi (1933/2011) as rechaça, alegando a existência de um número expressivo de pacientes que admite ter praticado ações desse tipo em crianças.

Com o intuito de delinear o campo da sedução, o autor promove uma distinção entre a *linguagem da ternura* e a *linguagem da paixão*, atribuindo a primeira delas à figura do infante e a última ao adulto. Conforme salienta Birman (2014), a diferença entre esses dois registros é a fonte de um mal entendido fundamental, evidenciando a confusão de língua existente entre adultos e crianças, no que tange à sedução. Em suma, a criança possuiria fantasias lúdicas em relação ao adulto, não obstante, ainda que este jogo assumira uma forma erótica, permaneceria sempre ao nível da ternura. Em contrapartida, os adultos confundiriam as inocentes brincadeiras das crianças com os desejos de um indivíduo sexualmente maduro e se deixariam levar a atos sexuais, violentando o corpo e o psiquismo do infante.

Após a perpetração desses atos, nos dizeres de Ferenczi (1933/2011, p. 102), “as crianças sentem-se física e moralmente sem defesa [sem ajuda, *hilflos*] contra a força e a autoridade esmagadora dos adultos”. Dado que não dispõem de recursos para se proteger desse acontecimento traumático, inibidas por um medo intenso que as incapacita para protestar contra esses atos, submetem-se à vontade do agressor, tornando-se mecanicamente obedientes. Por fim, salienta-se que essa imposição precoce de amor passional em seres ainda imaturos e inocentes, poderia engendrar as mesmas consequências patógenas que a privação do amor.

Nos anos 80, Laplanche (1987, p. 90) retomou essa problemática com a publicação de *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, situando o desamparo como uma dimensão fundamental daquilo que ele denominou de *situação originária*, a saber,

o confronto do recém-nascido, do *enfant*<sup>14</sup> no sentido etimológico do termo, com o mundo adulto. Para o autor mencionado, o bebê é um ser radicalmente desadaptado, dotado de montagens reguladoras imperfeitas, que o incapacita para restabelecer, por seus próprios meios, a homeostase. Por exemplo, o bebê poderia morrer devido a uma considerável variação de temperatura, caso o adulto não estivesse atento.

Laplanche (1987, p. 96) distingue dois tipos de prematuração, no que tange ao pequeno ser humano: a “prematuração no domínio adaptativo” (ou da autoconservação) e a “prematuração no domínio do sexual”. A primeira delas está relacionada à questão da sobrevivência vital, ao passo que a segunda diz respeito a um dos aspectos fundamentais da chamada *Teoria da sedução generalizada*, qual seja, o confronto precoce da criança com a sexualidade do adulto, uma sexualidade para a qual não tem a reação adequada, e diante da qual permanece numa posição de dependência passiva, tendo em vista que a criança encontrar-se-ia num estado pré-sexual.

Pereira (2008, p. 142) assinala que um dos campos privilegiados nos quais se manifesta essa sexualidade inconsciente do adulto refere-se aos cuidados com a sobrevivência do bebê. Nessa perspectiva, “a sexualidade do adulto faz com que os contatos corporais, e em especial os cuidados rotineiros que este dispensa ao bebê, nunca sejam inocentemente ‘naturais’, ou seja, isentos do desejo sexual inconsciente”. Em outras palavras, os cuidados dispensados ao bebê exprimem algo a mais, para além da conservação da vida da criança, de caráter sexual, que é inconsciente e enigmático para ambos os protagonistas da situação originária. Em suma, vale salientar que, na teoria laplanchiana, o desamparo alude à condição de abertura passiva e sem possibilidade de defesa do bebê diante da sexualidade do adulto.

Em 1905, foi publicada uma das obras mais importantes de Freud, os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Segundo o biógrafo Ernest Jones (1989, p. 290), foi esse livro que provocou o máximo de ódio contra seu autor, tendo em vista que foi sentido por alguns como uma “calúnia contra a inocência da infância”. Nos *Três Ensaios*, o autor critica contundentemente a opinião popular segundo a qual as pulsões sexuais estariam ausentes na infância, emergindo somente na puberdade. Cabe destacar que, para Freud (1905/1991), a sexualidade não se restringe à atividade genital, nem à procriação. A sexualidade infantil caracteriza-se pela disposição que o autor designou

---

<sup>14</sup> De acordo com o historiador francês Philippe Ariès (1973, p. 37), no sentido etimológico, *enfant* significa “não falante”, pois nessa idade a pessoa não pode falar bem, tampouco consegue formar perfeitamente suas palavras, tendo em vista que ainda não possui dentes bem ordenados nem firmes.

como *perverso-polimorfa*, tendo em vista que está submetida à atuação das pulsões parciais, que tendem a se integrar somente com o advento da puberdade.

Dito isso, para retomar a articulação entre os cuidados dispensados à criança e a manifestação da sexualidade, destacamos a *teoria do apoio*, formulada nos *Três Ensaios*. Segundo Freud (1905/1991), de saída, a atividade sexual apóia-se numa das funções que servem à conservação da vida, e posteriormente torna-se independente dela. Por exemplo, inicialmente a atividade de sucção do seio materno, satisfaz o bebê porque supre uma necessidade fisiológica. No entanto, a necessidade de repetir tal satisfação torna-se dissociada da necessidade do alimento, tendo em vista que ocorre também a satisfação sexual decorrente da erogeneização da zona em contato com o objeto.

Mais adiante, Freud (1905/1991, p. 203) assevera que “ao longo de todo o período de latência, a criança aprende a amar outras pessoas que remediaram seu desamparo e satisfazem suas necessidades”<sup>15</sup>. E, ademais, acrescenta que o trato da criança com a pessoa que se encarrega de seus cuidados é, para aquela, uma fonte contínua de excitação e satisfação sexuais provenientes das zonas erógenas, na medida em que o adulto – geralmente, a mãe – investe sobre a criança sentimentos que brotam de sua própria vida sexual, tomando-a como o substituto de um objeto sexual propriamente dito. Com efeito, através das manifestações de ternura da mãe para com a criança, desperta-se a pulsão sexual desta, preparando-a para sua intensidade posterior.

A partir do que enunciamos até aqui, gostaríamos de acrescentar algumas observações. Dissemos anteriormente que, tanto na perspectiva do *Projeto* de 1895 quanto na teoria da sedução, o desamparo se impõe como um dado biológico, referido à prematuração da criança, destacando assim o papel fundamental da alteridade na constituição do sujeito. No entanto, diante desse estado de desamparo e vulnerabilidade, as respostas do outro podem ser diametralmente opostas. Conforme assinalam Santos e Fortes (2011, p. 748): “A dupla face do outro está sempre operando na relação com o *infans*: por um lado, amparando, provendo, contendo, mas por outro, desamparando, faltando, violentando”.

Isto é, por um lado, a mãe – ou aquele que se encarrega dos cuidados da criança – pode atuar de maneira benevolente, prestativa, ofertando o objeto capaz de apaziguar a excitabilidade que inunda o bebê a partir do seu interior, assegurando a sua

---

<sup>15</sup> Essa tese foi retomada por Freud (1914/1991, p. 84) no texto *Introdução do narcisismo*, quando o autor salientou que “as pessoas encarregadas da nutrição, do cuidado e da proteção da criança tornam-se os primeiros objetos sexuais”.

integridade física. Não obstante, por outro lado, o outro pode simplesmente se recusar a prover esses objetos ou, além disso, pode tornar-se a fonte de um excesso traumático que inunda violentamente o psiquismo infantil. Enfim, a mãe que cuida, embala e acaricia o filho, pode igualmente tornar-se hostil e ameaçadora para ele. Nos dizeres do poeta Augusto dos Anjos (2007, p. 86), no poema *Versos íntimos*: “a mão que afaga é a mesma que apedreja”. Ou ainda, segundo Bauman (2004, p. 19): “não há senão uma tênue fronteira, à qual facilmente se fecham os olhos, entre a carícia suave e gentil e a garra que aperta, implacável”.

Veremos em seguida, notadamente a partir dos textos *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na cultura*, de que maneira a elaboração freudiana da noção de desamparo tende afastar-se da referência a uma situação objetiva, adquirindo o estatuto de condição fundamental da existência humana, a partir da perspectiva da radical falta de garantias para o sujeito. Nessa perspectiva, instaurada na modernidade, o desamparo se articula com a problemática da nostalgia do pai, em função da ausência da figura do pai protetor.

### 3.4 O desamparo como condição fundamental do sujeito moderno

Em *A invenção do psicológico*, Figueiredo (2007) assevera que no Renascimento teria surgido uma experiência de perda de referências. Segundo o autor, a falência das concepções medievais e a abertura do Ocidente ao restante do mundo, com a descoberta do Novo Mundo, teriam lançado o homem europeu na condição de desamparo. A experiência medieval fazia com que o homem se sentisse parte de uma ordem superior que, ao mesmo tempo, o amparava e o constrangia. Por um lado, a perda desse *sentimento de comunhão*<sup>16</sup> com uma ordem superior traz uma grande sensação de liberdade e a possibilidade de uma abertura sem limites para o mundo, mas por outro,

---

<sup>16</sup> Talvez pudéssemos afirmar que este “sentimento de comunhão” com uma ordem superior, característico da mentalidade do homem pré-moderno, corresponde àquilo que Freud denominou “sentimento oceânico”, uma sensação descrita por um de seus interlocutores, o romancista francês Romain Rolland, como a fonte genuína da religiosidade. Em *O mal-estar na cultura*, Freud (1930/1991 p. 65-66) o define: “Um sentimento que preferiria chamar de sensação de ‘eternidade’; um sentimento como de algo sem limites, sem barreiras, por assim dizer ‘oceânico’. [...] Ou seja, um sentimento de vínculo indissolúvel, de ser uno com o todo do mundo exterior”. Importa salientar que, para Freud, o sentimento oceânico alude a uma fase primitiva do sentimento do Ego – de indiferenciação com o mundo exterior –, constituída em uma época em que o bebê ainda não se dava conta da separação da mãe. O autor recusa a tese do sentimento oceânico como fundamento da religiosidade, argumentando que a origem da atitude religiosa pode ser claramente remontada ao sentimento de desamparo infantil.

deixa o homem perdido e inseguro: como escolher o que é certo sem um ponto seguro de apoio?

Nessa mesma esteira, a psicanalista Maria Rita Kehl (2002, p. 50) argumenta que, nas sociedades tradicionais (ou pré-modernas), a *falta-a-ser*<sup>17</sup> era encoberta pela estabilidade das estruturas simbólicas de parentesco, que atribuíam às pessoas um nome, uma posição social, um destino, referendados pela comunidade e que dificilmente sofreriam alguma modificação ao longo da vida. Era possível ao indivíduo representar-se como idêntico ao seu nome, ou seja, ao nome que fora herdado de seu pai. Em tais sociedades, nos dizeres da autora, “tanto o ser (filiação) como o bem e a verdade precedem a entrada dos indivíduos no mundo, e estão claramente decididos e prescritos no código da cultura”. Salieta-se que, a despeito de serem menos livres que seus descendentes modernos, os membros de uma cultura regida por formações sociais estáveis são menos comprometidos subjetivamente com as consequências dos seus atos.

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

Talvez seja este um dos maiores ônus decorrente do processo de modernização das sociedades. Afirmamos no primeiro capítulo deste estudo que o ideário moderno alçou o homem à condição de legislador da sua vida e seu futuro, isto é, aquele seria responsável individualmente pela sua própria condução, graças à conquista de sua autonomia, ao desvencilhar-se da tutela absoluta exercida pela autoridade política e eclesiástica. No entanto, no mundo desencantado, com a morte do Deus-pai, com a ausência de um *télos*, de uma Providência capaz de velar pelo destino

---

<sup>17</sup> De acordo com Kehl (2002, p. 40) “o que falta ao sujeito ser é o falo (do Outro)”, o que corresponde a “sustentar-se na posição de objeto capaz de obturar a falta no Outro”.

de toda a coletividade, não há mais certezas ou garantias e o sujeito fica, portanto, entregue ao desamparo. É, com efeito, nesse sentido que Dostoiévski (1880/1971) enunciou, em *Os irmãos Karamazov*, através do seu personagem Ivã: “Se Deus está morto, tudo é permitido”<sup>18</sup>. Isto é, se Deus não existe mais, tudo vale, não há regras de conduta ou valores universalmente válidos; o homem é senhor de si e já não teme ser punido por seus pecados.

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

Com efeito, consumado o crime que pôs termo à horda primordial, os irmãos se deram conta de que nenhum deles poderia ocupar o lugar do pai, pois a nova organização terminaria numa luta de todos contra todos. Assim, com o intuito de impedir a repetição do crime, os irmãos instituem o tabu do incesto e erige-se um totem como representante simbólico do pai morto, com um poder superior ao que dispunha em vida. Ademais, no último ensaio de *Totem e Tabu*, Freud (1913/1991, p. 149) faz remontar as formações religiosas mais complexas ao sistema totêmico, demonstrando que a ideia de um deus todo poderoso é tributária da hipótese do pai da horda primordial, temido e admirado pelos filhos. O autor acrescenta ainda que a *nostalgia do pai* encontra-se no fundamento de toda a formação religiosa, tese que retomará anos mais tarde, como veremos a seguir.

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/1991) asseverou que a civilização, destinada a tornar possível a nossa vida comunal, tem como principal missão, nos proteger contra a natureza. Sabe-se que, de diversas maneiras, a civilização obteve êxito

---

<sup>18</sup> Essa citação, na verdade, é a condensação de uma passagem de *Os irmãos Karamazov* em que o personagem de Dostoiévski (1880/1971, p. 413-414) afirma: “Que fazer se Deus não existe? Rakítin tem razão de pretender que é uma ideia forjada pela humanidade? Neste caso, o homem seria o rei da terra, do universo. Muito bem! Somente, como será ele virtuoso sem Deus? [...] Então, tudo é permitido?”.

no que se refere ao domínio das forças da natureza, contudo, ninguém alimenta a ilusão de que a natureza já foi conquistada e poucos ousam esperar que algum dia o homem a submeta por completo. Não se pode ignorar a existência de elementos que parecem furtar-se de todo o jugo humano: terremotos, tempestades, doenças e, finalmente, a morte. É, pois, com essa violência que a natureza impõe-se contra nós, grandiosa, cruel e inexorável, evidenciando assim nossa fraqueza e desamparo, de que acreditávamos estar salvos pelo trabalho da civilização. No entanto, o autor salienta que o desamparo do homem permanece, e junto com ele, sua nostalgia pelo pai e pelos deuses.

Dessa forma, Freud (1927/1991, p. 18) assevera que forjou-se uma série de ideias, “a partir da necessidade de tornar suportável o desamparo humano, e edificadas sobre o material de lembranças referentes ao desamparo da infância de cada um e a (infância) do gênero humano”. A posse dessas ideias tem por finalidade proteger os homens contra os perigos da natureza e do destino, bem como dos danos que os ameaçam por parte da própria sociedade humana. Tais ideias – ideias religiosas, em sentido amplo –, designadas pelo autor como ilusões, são estimadas pelos homens como sendo o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização. Mais adiante, em outra passagem, o autor esclarece ainda mais a relação entre a formação da religião, o desamparo e a nostalgia do pai:

Agora bem, quando o indivíduo em crescimento nota que está destinado a seguir sendo para sempre uma criança, que nunca poderá prescindir da proteção diante de estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes os traços da figura paterna; cria para si os deuses ante os quais se atemoriza, [...] e a quem, no entanto, transfere a tarefa de protegê-lo. Assim, o motivo da nostalgia do pai é idêntico à necessidade de ser protegido das consequências da impotência humana; a defesa frente ao desamparo infantil confere seus traços característicos à reação diante do desamparo que o adulto mesmo precisa reconhecer – reação que é, justamente, a formação da religião (FREUD, 1927/1991, p. 24).

Mograbi e Herzog (2006, p. 130) salientam que a figura do pai da horda encontra-se velada nos deuses das mais diversas formações religiosas. Ressalta-se que os homens necessitam do pai protetor, em razão de um “infantilismo que perdura na vida adulta”. Desse modo fica bem demarcada a passagem da ideia de um desamparo contingencial para a de um desamparo estrutural, inerente à condição humana. Isto é, nos dizeres dos autores, “a infância e, a reboque, o desamparo, não é superável, persiste como modo de relação do homem com as forças imperiosas da natureza, e sobretudo

com a morte”. A tese da insuperabilidade do infantilismo é igualmente endossada por Enriquez (1990, p. 92): “[...] ele (Freud) mostrou-nos em várias vezes que, tornando-se adulto, o homem continuava criança, que ele sentia sempre a nostalgia paterna”. E, mais adiante, acrescenta que Freud “sabe muito bem que o indivíduo continua sendo, em certos aspectos, o menininho vulnerável e medroso”.

A despeito da afirmação de um infantilismo que seria insuperável na idade adulta, no que concerne à necessidade de proteção e consolo, pode-se depreender de *O futuro de uma ilusão* outra leitura, na contramão da anterior. Acusado pelo interlocutor imaginário de aderir igualmente a uma ilusão, Freud (1927/1991, p. 52) afirma que é lícito comparar a religião a uma neurose da infância e que é otimista o bastante para nutrir esperanças de que a humanidade irá superar este estágio<sup>19</sup>. Para o autor, o afastamento da religião está fadado a ocorrer concomitante a um processo de crescimento, de maturidade, e estaríamos supostamente passando por esta transição. Aqui, ao propor o programa da *educação para a realidade* – que reivindica a substituição de uma educação religiosa, sustentada na ilusão e na proibição do pensamento, por outra, fundada na primazia da razão científica, na qual o homem possa confrontar-se com o desamparo –, o autor parece alinhar-se a alguns pensadores iluministas, dentre os quais Immanuel Kant<sup>20</sup>, cujo escopo era propor uma *educação para a maioria (Mündigkeit)*, isto é, uma pedagogia crítica de inspiração iluminista orientada para a autonomia, para o pensar por conta própria, ou, em outros termos, para a superação da menoridade (*Unmündigkeit*).

---

<sup>19</sup> Vimos no segundo capítulo deste estudo que esta tese, segundo a qual a religião seria uma fase a ser superada na evolução histórica do gênero humano, fora enunciada por Freud (1913/1991) em *Totem e Tabu*. No terceiro ensaio do referido texto, o autor postula que a história da humanidade seguiria um curso teleologicamente orientado, desenvolvendo-se no decurso de três estágios – a fase animista, a fase religiosa e a fase científica – e, ademais, compara-os com as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo.

<sup>20</sup> O tema da educação ocupa, aparentemente, um lugar periférico na obra kantiana. O livro *Sobre a Pedagogia*, embora não tenha sido escrito pelo próprio Kant, posto que foi compilado pelo seu discípulo Theodor Rink, a partir de aulas ministradas na Universidade de Königsberg, reúne as principais ideias do autor a respeito do processo pedagógico-moral. Para Kant (1999, p. 16), através da educação, o homem deve tornar-se disciplinado, culto, civilizado e moralizado. Ademais, na concepção do autor, a educação seria o principal instrumento necessário para o esclarecimento (*Aufklärung*) do gênero humano, o que se evidencia na seguinte passagem do texto: “Talvez a educação se torne sempre melhor e cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade, uma vez que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação”. A esse respeito, Dalbosco (2010, p. 220) argumenta: “O primado pedagógico presente na questão da *Aufklärung* mostra-se, portanto, no fato de que nenhum ser humano pode sair por si só, sem um processo formativo-educacional, de seu estado de menoridade. Por necessitar inicialmente do governo dos outros para, primeiro, poder alcançar progressivamente o governo de si mesmo e, depois, também poder bem governar os outros, é que o ser humano necessita de educação”.

Talvez fosse lícito esboçar uma aproximação entre Freud e Kant, com fulcro na discussão que apresentamos no capítulo 1 sobre a concepção kantiana a respeito da menoridade, bem como a partir da análise a que estamos submetendo a noção de desamparo. Como vimos anteriormente, Kant (1784/1985, p. 100) definiu a menoridade como “a incapacidade de fazer o uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”, isto é, a incapacidade de governar a si mesmo, na medida em que o homem encontra-se submetido à tutela de alguma autoridade. A definição kantiana indica que o projeto do Esclarecimento deve proporcionar o afastamento dos homens do estado de menoridade, de modo que tal empreendimento deve contrapor-se às figuras de autoridade. Nesse sentido, Kant elege a religião<sup>21</sup> como um dos principais alvos do Esclarecimento, visto que, além de constituir-se como uma das principais figuras de autoridade, busca esquivar-se de todo e qualquer exame crítico.

Freud, por sua vez, em *O futuro de uma ilusão*, é igualmente contundente em seu ataque à religião. Como vimos, o autor qualifica as ideias religiosas como ilusões, fazendo-as derivar da necessidade de tornar suportável o desamparo humano. Ademais, nas páginas finais do texto em pauta, Freud formula uma defesa do espírito científico e da primazia da razão, considerando a ciência como um processo de desilusão, como a única estrada capaz de nos conduzir a um conhecimento verdadeiro da realidade. Mais adiante, na 35ª das Novas Conferências de introdução à psicanálise, *Em torno de uma Cosmovisão (Weltanschauung)* Freud (1933a/1991, p. 158) deixa claro qual a principal razão da sua hostilidade quanto à religião: “A proibição de pensar, que a religião decreta a serviço de sua autoconservação, tampouco está longe de ser isenta de perigos, seja para o indivíduo, seja para a comunidade humana”. Nesse sentido, a crítica freudiana à religião assemelha-se à crítica kantiana, na medida em que ambas concebem a religião como um obstáculo para a superação do infantilismo, da menoridade, visto que produz no homem a inibição do pensamento e da crítica, impondo-o o risco da neurose<sup>22</sup>.

Não obstante a defesa da *Weltanschauung* científica – a qual Freud vincula a própria psicanálise – em detrimento da *Weltanschauung* religiosa, conforme ressalta

---

<sup>21</sup> Diz o autor: “Acentuei preferencialmente em *matéria religiosa* o ponto principal do esclarecimento [*Aufklärung*], a saída do homem de sua menoridade, da qual tem culpa”. E, mais adiante, acrescenta: “[...] aquela menoridade [provocada pela tutela religiosa] é de todas a mais prejudicial e desonrosa” (KANT, 1784/1985, p. 114).

<sup>22</sup> A esse respeito, Cf. COELHO, 2004, especialmente a seção intitulada *Freud e a questão sobre uma Weltanschauung*.

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

O ideal seria, desde logo, uma comunidade de homens que tivessem submetido sua vida pulsional à ditadura da razão. Nenhuma outra coisa seria capaz de produzir uma união mais perfeita e resistente entre os homens, ainda que renunciassem às ligações afetivas entre eles. Mas, com muitíssima probabilidade essa é uma esperança utópica (FREUD, 1933b/1991, p. 196).

Cumprido salientar que, em *O mal-estar na cultura*, o tom normativo e otimista sofre um duro golpe. A aposta de que a civilização alcançaria o estágio científico, superando o infantilismo das ilusões religiosas e domesticando as pulsões, mostra-se insustentável para o discurso freudiano. Contrapondo-se ao texto de 1927, o autor se dá conta de que a ciência pode ser também um elemento fundador da infelicidade humana. Ademais, em 1930, Freud reafirma a insuperabilidade do infantilismo (e, a reboque, do desamparo), além de apresentar o curso da história humana despido de uma orientação teleológica, isto é, com uma temporalidade aberta e imprevisível. Nos dizeres de Herzog e Farah (2005, p. 56):

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

Conforme enunciamos no segundo capítulo, o diagnóstico freudiano formulado em 1930 é eminentemente *trágico*: a pulsão de morte pode alcançar o triunfo total. Com efeito, os indivíduos poderiam ser levados, sem dificuldades, a aniquilarem uns aos outros, até o último homem. É daí que provém grande parte da sua infelicidade. Não se pode, portanto, predizer quem sairá vencedor no duelo de titãs travado entre Eros e as pulsões de morte. Em *O mal-estar na cultura*, Freud coloca em xeque a possibilidade de harmonia entre os registros do sujeito e do social, na medida em que a

condição do *desamparo* coloca-se como inerente à inscrição do sujeito na modernidade. O desamparo é, portanto, a resultante subjetiva da aposta que os indivíduos fizeram no projeto da modernidade (BIRMAN 2000a, 2005). Vale dizer que, como vimos nesta seção, dificilmente poder-se-ia afirmar que o desamparo seria uma marca constituinte das sociedades tradicionais ou pré-modernas, visto que estas se organizam em torno do pressuposto de uma figura protetora. Segundo Isabel Fortes (2009, p. 1129), “é justamente o declínio de uma figura de proteção que conduz ao desamparo como marca fundamental da modernidade”.

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

Vimos na seção anterior que, em *O futuro de uma ilusão*, há uma divergência nos argumentos de Freud sobre a possibilidade de superação do infantilismo humano, ou, em outros termos, do desamparo. Ora o autor acena para a possibilidade de superação, apostando no programa da educação para a realidade e no advento do estágio científico, ora afirma a insuperabilidade do desamparo, argumentando que o homem nunca poderá prescindir da proteção paterna, tendo em vista que, no fundo, permanece sendo uma criancinha vulnerável. Esse posicionamento contraditório, expresso no recurso que faz ao interlocutor imaginário, irá se deparar com uma afirmação peremptória, como veremos, no texto de 1930.

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

Com o intuito de minar a perspectiva de linearidade e superação, presente em *O futuro de uma ilusão*, destacando a conservação do antigo no atual, Freud (1930/1991) recorre à metáfora da cidade de Roma, comparando-a a uma entidade psíquica, onde nada do que se formou acaba por desaparecer completamente. Na imagem de Roma oferecida pelo autor, no local ocupado pelo Palazzo Cafarelli, erguer-

se-ia o Templo de Júpiter Capitolino, não apenas em sua última forma, mas também nas formas mais primitivas. Assim, ao utilizar-se dessa metáfora, Freud defende a ideia de simultaneidade, o que lhe possibilita sustentar que não haveria uma superação possível para o desamparo primordial do homem, afirmando a coexistência do infantil no adulto (FARAH; MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 53).

No segundo capítulo de *O mal-estar na cultura*, Freud implode com a ética da felicidade, valor fundamental do projeto iluminista, ao destacar que o programa do princípio do prazer, que decide o propósito da vida, é irrealizável<sup>23</sup>. Se, por um lado, a felicidade somente é possível em manifestações episódicas, por outro lado, a infelicidade é mais fácil de ser experimentada. Para o autor, o sofrimento nos ameaça a partir de três direções:

Desde o próprio corpo, que, destinado à ruína e à dissolução, não pode prescindir da dor e da angústia como sinais de alerta; desde o mundo exterior, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, por fim, desde os vínculos com outros seres humanos. O sofrimento que provém desta fonte o sentimos talvez como mais doloroso que qualquer outro; nos inclinamos a vê-lo como um complemento em certo modo supérfluo, ainda que acaso não seja menos inevitável nem obra de um destino menos fatal que o sofrimento oriundo de outras fontes (FREUD, 1930/1991, p. 76-77).

A reflexão acerca das fontes de mal-estar prossegue no capítulo seguinte. Freud (1930/1991) infere que, no que concerne às duas primeiras fontes, deve-se reconhecer que a nossa submissão é inevitável. Isto é, admite-se que os homens nunca dominarão completamente a natureza e que o nosso corpo permanecerá sempre como uma estrutura efêmera e frágil em sua adaptação. No entanto, esse reconhecimento não produz um efeito paralisante, tendo em vista que, ao longo de gerações, a razão científica conseguiu mitigar uma parte desse sofrimento; por exemplo, a longevidade da vida humana tem sido prolongada ao longo do último século. No que tange à terceira fonte de mal-estar, a fonte social, vale dizer que os avanços foram escassos. De acordo com Mograbi (2009, p. 56), “a relação entre os homens representa uma terrível fonte de

---

<sup>23</sup> Talvez fosse lícito apontar que o argumento segundo o qual o programa do princípio do prazer é irrealizável apoia-se no paradigma da vivência de satisfação, enunciado no *Projeto* de 1895. Como vimos, Freud aponta que, em decorrência de certas associações, quando reaparece o estado de necessidade, um impulso psíquico irá reinvestir a imagem mnêmica do objeto, reproduzindo assim a situação da satisfação originária. Contudo, o que se produz é uma alucinação, com a conseqüente frustração, tendo em vista que na ausência do objeto real não pode haver a satisfação. Portanto, nessa perspectiva, pode-se afirmar que a obtenção de prazer estaria praticamente limitada à experiência alucinatória.

sofrimento; há um mal-estar no laço social irreduzível às condições de progresso, mal-estar do qual a marcha da modernidade não é capaz de nos proteger”.

Dito isso, Freud (1930/1991, p. 94) sustenta que grande parte das nossas desgraças provém da nossa inscrição na civilização. Retomando a discussão acerca da relação entre civilização e renúncia pulsional, que perpassa toda a teoria freudiana do social, o autor afirma que a “liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização”, na medida em que esta impõe restrições a ela. Importa destacar que a restrição das liberdades individuais é um importante fator que promove a hostilidade dos homens em face da civilização. Ademais, coloca-se em xeque o vínculo entre civilização e aperfeiçoamento, tão caro ao ideário moderno. Com efeito, salienta-se que o progresso engendrado pela razão científica não nos tornou mais felizes que nossos ancestrais, mas, ao contrário, produziu efeitos colaterais<sup>24</sup>. Nos dizeres de Freud (1930/1991, p. 87) “se não houvesse ferrovias que vencessem as distâncias, o filho jamais teria abandonado a cidade paterna e, não teria surgido telefone algum para escutar sua voz”.

O diagnóstico eminentemente trágico de *O mal-estar na cultura* atinge o seu ápice com a introdução da hipótese especulativa da pulsão de morte, no capítulo V. Salienta-se que a pulsão de morte é apresentada não apenas como disposição pulsional específica do indivíduo, mas como um componente inerente à própria civilização, contra a qual esta precisa defender-se. Aqui, o discurso freudiano alinha-se ao argumento hobbesiano: *Homo homini lupus*. Freud (1930/1991, p. 109) assevera que diante “desta hostilidade primária e recíproca dos seres humanos, a sociedade civilizada se encontra sob uma permanente ameaça de dissolução”. Importa destacar que, no texto de 1930, há um reposicionamento da noção de desamparo, a partir da sua articulação com a agressividade. Esta, vale dizer, é direcionada não apenas para o lado de fora, para os outros homens, mas “retorna nos excessos do supereu, acuando o eu tal qual uma criança diante dos pais” (MOGRABI; HERZOG, 2006, p. 131). Isso significa que não

---

<sup>24</sup> A tese segundo a qual haveria um elemento destrutivo no progresso, ou, em outros termos, que o próprio processo do Esclarecimento contém o germe para a regressão e a barbárie, é amplamente defendida na *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Para os autores, “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação”. Salienta-se que o *poder do progresso* promove o *progresso do poder*, isto é, o incremento do poder e os efeitos de barbárie seriam resultantes de um processo bem-sucedido do Esclarecimento e não um acidente ou desvio em seu percurso (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 38). Poderíamos exemplificar isso da seguinte maneira: a invenção dos navios possibilitou as grandes navegações do século XVI, ao passo que produziu alguns efeitos colaterais, tais como a exploração dos nativos e o tráfico de escravos.

há possibilidade de salvação pela razão científica ou pelo pacto simbólico. Ao contrário, a civilização marcharia sistematicamente para a sua própria ruína.

Diante do que enunciámos, *O mal-estar na cultura* apresenta uma série de constatações trágicas: Freud sustenta a impossibilidade de superação do desamparo, afirmando a coexistência do infantil no adulto; salienta que o programa do princípio de prazer é irrealizável; atesta que há três fontes de mal-estar, das quais a marcha da modernidade é incapaz de nos proteger completamente; afirma que há um componente destrutivo inscrito na própria civilização, capaz de conduzi-la à ruína. Ademais, o prognóstico das páginas finais é marcado pela incerteza, pela imprevisibilidade. Não é possível predizer se Eros irá lograr êxito no duelo de titãs contra as pulsões de morte. Dito isso, aparentemente o discurso freudiano esbarraria em uma aporia<sup>25</sup>, em um impasse insolúvel. Impõe-se, portanto, a seguinte questão: o que resta ao homem?

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

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

---

<sup>25</sup> A esse respeito, cf. JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 60.

Portanto, o desamparo não deve ser encarado como um beco sem saída que produziria um efeito paralisante sobre o sujeito, mas como aquilo que o mobiliza para a ação, para o trabalho.

Freud (1930/1991, p. 83) salienta que, não obstante a constatação de que não é possível realizar o programa de tornar-se feliz, não podemos nos resignar e abrir mão de nosso empenho para nos aproximarmos do seu cumprimento. Contudo, não há um caminho normativo, válido para todos os indivíduos: “cada um tem que ensaiar por si mesmo a maneira pela qual pode alcançar a salvação”. O autor argumenta que a felicidade, no sentido moderado em que a concebe, constitui um problema da economia libidinal do indivíduo. E, ademais, assevera que existem diversos caminhos que podem ser tomados nessa direção, seja no intuito de obter prazer ou de evitar o desprazer. Dito isso, Freud enumera uma série de métodos para a regulação do mal-estar: a busca pela satisfação irrestrita; o isolamento voluntário, no qual o indivíduo busca manter-se à distância dos outros homens; o método científico, tomado como arma para subjugar a natureza; a intoxicação<sup>26</sup>, que funciona como um verdadeiro amortecedor de preocupações; a sublimação das pulsões; a adesão a uma ilusão; a fuga para a neurose ou psicose; a fruição da beleza.

Além disso, cabe destacar que, após a virada teórica dos anos 1920, com o enunciado do conceito de pulsão de morte e seus desdobramentos no diagnóstico da modernidade, a figura do *masoquismo* assumiu um lugar privilegiado no discurso freudiano. Neste contexto, Freud (1924/1991) pôde retificar sua leitura anterior segundo a qual o masoquismo seria sempre secundário, remetendo a um sadismo anterior que se voltaria contra o próprio Eu, e passou a afirmar a condição originária e primordial do masoquismo. Em decorrência disso, o autor distinguiu três formas de masoquismo – erógeno, feminino e moral –, nas quais estaria em questão o reconhecimento da condição fundamental de desamparo. Assim, no dito masoquismo erógeno o desamparo seria reconhecido, ao passo que nos masoquismos moral e feminino seria recusado, na medida em que neles o sujeito se submeteria ao outro, em busca da proteção e do apagamento da sua condição de desamparo.

---

<sup>26</sup> De acordo com Birman (1997b), a difusão das drogas pelo narcotráfico e a medicalização do mal-estar pelos psicotrópicos seriam as duas faces da mesma moeda. Pela mediação de ambas, alimenta-se a ilusão de que a dor do desamparo pode ser remediada pela transformação dos humores, sem que o sujeito tenha que se submeter ao árduo trabalho da simbolização e da perda. Salienta-se que, em um mundo desencantado, no qual há um incremento do mal-estar, a sedução oferecida pelas drogas é crescente. Trata-se, portanto, de um objeto tampão oferecido para regular o desamparo.

Interessa-nos, por ora, ressaltar que no percurso final do discurso freudiano, o masoquismo foi enunciado como uma *forma de subjetivação* constituída na modernidade, mediante a qual o sujeito se submete ao outro de maneira servil, com vistas a evitar o horror do desamparo. Segundo Birman (1999b, p. 14), “o masoquismo seria a forma privilegiada de ser da subjetividade, que se protege desta maneira triste de um suposto malefício maior produzido pela modernidade, qual seja, o desamparo”. Devido à inexistência da figura do pai protetor e, por conseguinte, diante da impossibilidade de deslocar-se de sua posição originária de desamparo, o sujeito se submete ao outro, através do *pacto masoquista*, esperando que esse outro lhe conceda proteção. Nessa perspectiva, Fortes (2003) assinala que o masoquismo se destaca como um elemento-chave para compreender os laços sociais na atualidade, tendo em vista que estes se constituem a partir da necessidade de buscar no outro algum amparo diante da radical falta garantias e proteção que acomete as pessoas.

Por fim, importa destacar que não há aporia na afirmação da irredutibilidade do desamparo ou, dito de outro modo, da insuperabilidade do infantilismo. A despeito de o princípio de prazer não ser plenamente realizável, o que nos resta é trabalhar em busca da nossa maneira singular de ser salvo. Os caminhos que podem ser tomados nessa direção, como vimos, são o mais diversos. Se não há uma estrada pré-ordenada que nos conduza à felicidade, e se esta é um problema da economia libidinal do sujeito, este deve escolher em qual (ou quais) alternativa(s) irá investir para regular o seu mal-estar. Cumpre salientar que, na contemporaneidade, alguns campos do saber – psicofarmacologia, neurociências, cognitivismo – têm relançado as mesmas promessas de triunfo sobre o desamparo e o mal-estar, como fizera o primeiro Freud, apostando suas fichas nos avanços da razão científica. No entanto, o deslocamento freudiano, no sentido da cura do mal-estar à gestão infinita, não nos autorizaria a chamá-lo de pessimista<sup>27</sup>. A aposta é incerta, assim como os seus resultados. No entanto, a resultante não produz um efeito paralisante, afinal, ainda nos resta algo a fazer.

### 3.6 Desamparo, ilusão e *Weltanschauung*

---

<sup>27</sup> Em uma entrevista concedida ao poeta e escritor George Sylvester Viereck, em 1926, ao ser indagado se seria um profundo pessimista, Freud (1926b/2008, p. 19) respondeu: “Não, não sou. Não permito que nenhuma reflexão filosófica estrague a minha fruição das coisas simples da vida”. E, mais adiante, ratificou: “Não me faça parecer um pessimista. Eu não tenho desprezo pelo mundo. Expressar desdém pelo mundo é apenas outra forma de cortejá-lo, de ganhar audiência e aplauso. Não, eu não sou um pessimista, não enquanto eu tiver meus filhos, minha mulher e minhas flores!” (p. 26).

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

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

Uma ilusão não é o mesmo que um erro; tampouco é necessariamente um erro. [...] O que é característico das ilusões é que sempre derivam de desejos humanos; neste aspecto, aproximam-se da ideia delirante da psiquiatria, se bem que tampouco se identificam com ela, mesmo se prescindimos do complexo edifício da ideia delirante. Destacamos como essencial nesta última sua contradição com a realidade efetiva; ao contrário, a ilusão não é necessariamente falsa, vale dizer, irrealizável ou contraditória com a realidade. [...] Portanto, chamamos uma crença de ilusão quando a realização de um desejo constitui fator proeminente em sua motivação; e, assim, prescindimos de seu nexos com a realidade efetiva, tal como a ilusão mesma renuncia a seus testemunhos (FREUD, 1927/1991, p. 31).

No trecho supracitado pode-se entrever que Freud distingue a ilusão tanto do erro quanto das ideias delirantes. Quanto ao erro, o autor exemplifica: a crença de Aristóteles, segundo a qual os insetos se desenvolvem a partir do esterco, era um erro; por outro lado, foi uma ilusão do navegador Colombo acreditar que havia descoberto um novo caminho marítimo para as Índias. No caso de Colombo, para Freud, o papel desempenhado por seu desejo é bastante evidente. Quanto às ideias delirantes, aponta-se como essencial a sua contradição com a realidade, ao passo que a ilusão seria “indiferente ao Princípio de Realidade” (MEZAN, 1985, p. 584). Mais uma vez, o autor exemplifica: Uma moça pode ter a ilusão de que um príncipe encantado aparecerá e se casará com ela. Seria improvável, porém, possível. Por outro lado, seria muito menos provável que o Messias apareça e funde uma idade de ouro.

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

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

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

Entendo, pois, que uma *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona de maneira uniforme todos os problemas de nossa existência a partir de uma hipótese suprema; dentro dela, portanto, nenhuma questão permanece aberta e tudo o que nos interessa encontra seu lugar preciso. É facilmente compreensível que a posse de uma *Weltanschauung* assim situa-se entre os desejos ideais dos homens. Acreditando-se nela, pode-se sentir mais segurança na vida, saber o que deve procurar, como deve colocar seus afetos e interesses de maneira mais apropriada (FREUD, 1933a/1991, p. 146).

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

No decorrer da conferência, Freud formula uma série de críticas à *Weltanschauung* religiosa e, por outro lado, promove a defesa da *Weltanschauung* científica. Esta diverge, com efeito, da definição que o autor enunciou, na medida em que a sua pretensão seria realizar uma leitura parcial e provisória do real. Para além das modalidades de visão de mundo a que nos referimos, Freud (1933a/1991, p. 148) nos fala também da filosofia: “A filosofia não se opõe à ciência, ela mesma se comporta como uma ciência; em parte, trabalha com métodos iguais, porém se distancia dela, apegando-se à ilusão de poder brindar uma imagem do universo coerente e sem lacunas [...]”. Parafrazeando o poeta alemão Heine, Freud diz que é lícito afirmar que o filósofo é aquele que “remenda as falhas do edifício do universo”.

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

sobre os homens. Não obstante, não se pode admitir que os fatores psicológicos possam ser desprezados.

Em seguida, argumenta que o marxismo teórico, tal como fora engendrado pelo bolchevismo russo, adquiriu a energia e o absolutismo de uma *Weltanschauung*. No entanto, adquiriu igualmente semelhanças com aquilo contra o que combatia, criando uma proibição do pensamento tão intransigente quanto a que fora decretada pela religião. Freud (1933a/1991, p. 166) ressalta que “as obras de Marx assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão como fontes de uma Revelação, embora não podem estar mais isentas de contradições e obscuridades que aqueles velhos livros sagrados”. Ademais, de maneira análoga à religião, o bolchevismo também assegurou aos seus devotos certas compensações pelos sacrifícios e privações decorrentes das suas vidas, mediante promessas de um futuro melhor.

No que tange ao marxismo prático, a despeito de ter criticado implacavelmente os diversos sistemas e ilusões idealistas, ele próprio forjou ilusões não menos questionáveis que as anteriores. Espera modificar a natureza humana, no curso de algumas gerações, de maneira que as pessoas possam conviver sem conflitos no interior da nova sociedade, e que assumam de bom grado as tarefas do trabalho, livres da coerção. Contudo, adverte Freud, uma transformação da natureza humana como esta é bastante improvável. Poder-se-ia levantar a seguinte questão: para onde iriam as pulsões de morte no interior desta nova ordem social? No capítulo V de *O mal-estar na cultura*, Freud (1930/1991) já havia criticado o comunismo, alegando que tal sistema baseia-se em premissas ilusórias. O autor argumenta que abolindo-se a propriedade privada não se conseguiria eliminar a agressividade, tendo em vista que esta independe daquela e se manifestava mesmo em tempos primitivos.

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

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

A principal obra de Kant sobre o assunto, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, foi publicada em 1784, na revista *Berlinische Monatsschrift*. No texto o autor lança duas questões fundamentais: 1- a história tem um sentido? 2- o que podemos esperar para o futuro? A primeira questão remete ao elemento essencial e constituinte das filosofias da história, a saber, o *télos*. Para o autor, cabe ao filósofo descobrir o fio condutor da história da humanidade, elaborar uma história planejada, de modo a ordenar tudo aquilo que aparentemente é desordenado e caótico, no que tange às ações humanas. Para Kant, os homens mal se dão conta de que, ao perseguirem propósitos particulares, seguem inadvertidamente o propósito oculto da natureza, trabalham para a sua realização.

Esse plano oculto é o que o autor denomina “doutrina teleológica da natureza”, que preconiza que todas as disposições naturais estão destinadas a se desenvolver progressivamente, na espécie, conforme um fim. Salienta-se que o meio que a natureza se utiliza para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais é o que Kant (1784/1986, p. 13) designa por “insociável sociabilidade”, isto é, a inclinação que os homens possuem para associar-se e, ao mesmo tempo, separar-se dos demais. Eis a mola propulsora da filosofia da história kantiana, o mecanismo que impulsiona o desenvolvimento das disposições humanas. Graças a esse antagonismo fundamental, o homem pode superar sua tendência à preguiça e as suas disposições naturais podem aperfeiçoar-se, de modo que a sociedade possa sair da rudeza em direção à cultura.

Importa agora destacar alguns aspectos de suma importância para a nossa discussão. Para Kant, o *télos* da história é o progresso do Esclarecimento que culminaria

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

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

Como vimos, embora Kant pareça ter compreendido que é improvável que o tólos da história se realize, ele sabe muito bem que os homens se sentirão desconsolados – ou, em termos freudianos, desamparados – caso entendam que a história esteja à deriva, desprovida de um plano inteligível, marchando ao acaso<sup>28</sup>. Assim, seria impensável para o filósofo afirmar que a história seria uma simples sucessão de acontecimentos aleatórios e despropositados. É exatamente sobre isso que o filósofo franco-romeno Emil Ciorán asseverou, nos seguintes termos:

Ninguém quer aceitar que a história se desenvolve sem nenhum motivo, independentemente de uma direção determinada, de um objetivo. “Ela tem um objetivo, corre em direção a ele, virtualmente já

---

<sup>28</sup> Em seu livro *Lógica do Pior*, o filósofo Clément Rosset (1989, p. 13-14) afirma que grande parte da tradição filosófica ocidental – desde os gregos, passando pelos modernos – procurou abolir a noção de acaso, ou desviá-la para um segundo plano. Nos dizeres do autor, “todos aqueles para os quais a expressão ‘tarefa filosófica’ tem um sentido – quer dizer, quase todos os filósofos – concordarão com efeito em pensar que essa tarefa tem por objeto próprio a revelação de uma certa ordem. Arrumar a desordem aparente, fazer aparecer relações constantes e dotadas de inteligibilidade, tornar-se senhor dos campos de atividade abertos pela descoberta dessas relações, assegurando assim à humanidade e a si mesmo a outorga de uma melhora em relação ao mal-estar vinculado à errância no ininteligível – este é um programa comum a toda filosofia reputada como séria”.

o atingiu”, proclamam nossos desejos e nossas doutrinas. Quanto mais carregada de promessas imediatas estiver uma ideia, mais chances terá de triunfar (CIORAN, 2011, p.100).

Em seu livro *História e utopia*, Ciorán (2001) dedica-se ao estudo do mecanismo das doutrinas utópicas e conclui que a eficácia destes sistemas está na força de encantamento, na capacidade de oferecer esperança e consolo. Salienta-se que os homens somente agem sob a fascinação do impossível, de modo que uma sociedade incapaz de gerar uma utopia estaria fadada à ruína. Profundamente antiutopista, o autor criticou implacavelmente as mais diversas doutrinas que se dedicaram a desvelar o tólos da história, a projetar o advento de uma sociedade ideal, de uma idade de ouro. Na leitura de Ciorán é lícito agrupar em um mesmo patamar as concepções teológicas da história com as filosofias da história produzidas na modernidade.

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

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

Afinado com o pensamento de Ciorán, Isaiah Berlin, em seu livro intitulado *Limites da Utopia*, é igualmente implacável com as doutrinas utópicas – que no vocabulário freudiano seriam denominadas *Weltanschauungen*. Importa aqui destacar dois aspectos de suma importância nas reflexões do autor. Primeiro, o autor destaca o

vínculo entre as doutrinas utópicas e o totalitarismo<sup>29</sup>. Isto ocorre da seguinte maneira: como é inerente às utopias decretar a existência de um único caminho para a solução definitiva de todos os problemas da sociedade, para alcançar a salvação da humanidade, nenhum preço seria alto demais para se atingir este fim. Em segundo lugar, Berlin (1991, p. 51) salienta que a ideia de uma sociedade uniforme, perfeita, compreendendo toda a humanidade, deve ser contraditória e incoerente em si mesma, tendo em vista que o paraíso dos mulçumanos é absolutamente distinto do paraíso imaginado pelos judeus e pelos cristãos. Sendo assim, “toda tentativa resolvida de tornar possível essa solução perfeita provavelmente levará ao sofrimento, à desilusão e ao fracasso”.

Yannis Gabriel (1988, p. 164) ressalta que Freud teria grande relutância em propor soluções uniformes e em larga escala para os problemas da humanidade. Nos dizeres do autor “apesar de sua crítica persistente a alguns dos mais preciosos ideais da humanidade, Freud se recusou obstinadamente a fornecer planos para o futuro”. Em *O mal-estar na cultura* esse posicionamento é bem claro, como podemos depreender da seguinte passagem, ao final do texto: “Assim, me falta coragem para apresentar-me diante dos meus próximos como um profeta, e me submeto à censura de que não lhes posso oferecer nenhum consolo” (FREUD, 1930/1991, p. 140), afinal de contas, no fundo, é isso o que todos querem, desde o mais revolucionário ao crente mais virtuoso. Cumpre ressaltar que a recusa freudiana em propor um télós que guiará a humanidade para a salvação é bastante coerente para alguém que considerava a si mesmo como um “destruidor de ilusões” (GAY, 2012, p. 46). Oferecer uma imagem de futuro marcada pela imprevisibilidade, pela incerteza, salientar que cada pessoa deve perseguir a sua própria salvação, mesmo na ausência de garantias, certamente não é uma aposta que despertará entusiasmo e consolo para a humanidade. No entanto, não se pode negar que a saída freudiana é marcada por uma boa dose de lucidez e honestidade.

---

<sup>29</sup> Como vimos acima, Birman (1997a) chama atenção para a mesma questão. Para o autor, a pretensão totalizante das *Weltanschauungen* teria uma possível implicação totalitária, tendo em vista que a exigência do tamponamento de lacunas pela interpretação em curso implicaria a adesão total pelo sujeito ao código interpretativo. No entanto, salienta-se que a consequência totalitária estaria na dependência das contingências históricas e políticas, podendo ou não se realizar.

## CAPÍTULO 4: (IN)SEGURANÇA ONTOLÓGICA E CONFIANÇA

### 4.1 Ronald Laing: a experiência da loucura e a insegurança ontológica

Autor de inúmeros livros, artigos e palestras, o psiquiatra e psicanalista escocês Ronald Laing alcançou uma notoriedade bastante expressiva durante as décadas de 1960 e 1970. Lido amplamente tanto por profissionais da saúde mental quanto pelo público leigo, seus trabalhos logo foram traduzidos em diversos idiomas e o autor conquistou rapidamente um enorme sucesso comercial. De acordo com Kotowicz (1997, p. 1) “Laing foi o celebrado psiquiatra, o iconoclasta selvagem que questionou os valores da sociedade capitalista em geral e o papel da psiquiatria em particular”. A sua proposta fundamental consistiu em tornar compreensível o processo de enlouquecimento, a partir da perspectiva fenomenológica e existencial, trazendo a loucura de volta ao espaço público e promovendo a crítica radical do poder psiquiátrico.

Nascido em Glasgow, em 1927, Laing estudou medicina, especializou-se em neurologia e psiquiatria. Ao término da sua formação acadêmica, ele planejou dar continuidade aos seus estudos no exterior, sob a orientação do filósofo e psiquiatra alemão Karl Jaspers. Vale dizer que o interesse de Laing pela filosofia, notadamente a fenomenologia e o existencialismo, era bastante incomum para um estudante de medicina do seu tempo, tendo em vista que aquelas eram tradições consideradas incompatíveis com a atitude positivista da medicina e da psiquiatria.

Contudo, contrariando seus interesses, as autoridades não lhe concederam autorização para que fosse morar no exterior, alegando que, devido à Guerra da Coreia então em curso, precisariam de pessoal médico especializado. Diante disso, Laing foi incorporado a uma unidade psiquiátrica do exército britânico, onde permaneceu por um breve período. Após alguns anos, em 1957, mudou-se para Londres, assumindo um posto na Tavistock Clinic e iniciando sua formação de psicanalista. No Institute of Psycho-Analysis, Laing foi discípulo de Donald Winnicott e analisando de Charles Rycroft. A propósito, foi graças à intervenção de ambos junto ao Training Committee que Laing pôde concluir sua formação em 1960 (BURSTON, 1996).

Atualmente o nome de Ronald Laing – bem como alguns de seus colaboradores, especialmente David Cooper – permanece associado ao movimento da *anti-psiquiatria*. Conforme destaca Kotowicz (1997), a despeito de não ter sido um movimento homogêneo, os anti-psiquiatras compartilhavam da crítica ao *establishment*

psiquiátrico. Eles argumentavam que o diagnóstico psiquiátrico seria uma maneira de rotular os comportamentos indesejáveis, sob o disfarce de uma intervenção médica. Com efeito, os psiquiatras seriam autorizados a declarar alguns cidadãos como incapacitados para viverem em sociedade, submetendo-os a um tratamento que violaria os direitos humanos. No interior dessa estrutura, seria impossível compreender a natureza das doenças mentais, bem como desenvolver um sistema coerente de ajuda. Diante disso, os anti-psiquiatras tentaram estabelecer formas alternativas de tratamento para os esquizofrênicos, por exemplo, a comunidade terapêutica Kingsley Hall, na qual a estrutura médico-paciente e o ambiente hospitalar foram abolidos.

Em 1960, Laing publicou seu primeiro livro, intitulado *The Divided Self*. Cabe salientar que esta foi uma obra considerada bastante incomum para o público de língua inglesa. Não obstante, talvez até em função dessa característica, a obra logo se tornou um sucesso no mercado editorial. O livro consiste num trabalho que, por um lado, apresenta o material clínico de pessoas esquizofrênicas a partir de um enquadre constituído de categorias derivadas da fenomenologia e do existencialismo e, por outro, aproxima o leitor da experiência de enlouquecimento. Portanto, a obra destina-se a dois públicos distintos: aos psiquiatras bastante familiarizados com o tipo de *caso* clínico, mas que não estariam habituados a vê-lo como *pessoa*; e àqueles que embora estejam familiarizados a tais pessoas, não as encararam como material clínico.

De saída, Laing (1960) enunciou o seu descontentamento com vocabulário técnico proveniente da psiquiatria e da psicanálise, no que tange aos indivíduos esquizofrênicos. Considerou que ao adotarmos os termos psiquiátricos estamos utilizando uma linguagem engendrada com o intuito de isolar e circunscrever o paciente numa determinada entidade nosológica. Ademais, o autor assinalou que a sua principal objeção à gramática psiquiátrica diz respeito à ausência do conceito de um todo unitário, tendo em vista que o vocabulário técnico utilizado pelos psiquiatras refere-se ao homem isolado dos seus semelhantes e do mundo, dividido em mente e corpo, psique e soma, etc. Somente o pensamento existencial teria cunhado um termo com vistas a abordar corretamente essa totalidade: o ser-no-mundo (*being-in-the-world*).

Dito isso, cumpre ressaltar que a primeira contribuição de Laing (1960) no trabalho em apreço versa sobre a importância de tratar o paciente como pessoa. O autor asseverou que uma concepção do homem como *pessoa* difere radicalmente de outra na qual o homem é visto como *organismo*. No primeiro caso, o homem é visto como responsável, capaz de fazer escolhas, em linhas gerais, como um agente autônomo. No

segundo, não há lugar para desejos, temores ou esperanças. Considerado como um organismo, o homem não pode ser mais que um complexo de coisas, de *its*, descrito a partir de uma tendência a despersonalizar ou objetivar as pessoas.

Laing (1960) argumentou que o comportamento do paciente pode ser visto ao menos de duas maneiras distintas: pode-se considerá-lo como *senal* de uma doença; ou, em contrapartida, pode-se ver este comportamento como uma expressão de sua existência. A primeira abordagem seria característica da atitude psiquiátrica clássica, desde Kraepelin, e pouco se modificaria desde então. Neste caso, o psiquiatra clínico, com a pretensão de ser científico, limitar-se-ia ao comportamento estritamente observável do paciente. Todavia, o autor advertiu que ver sinais de uma doença não implica ver com neutralidade, da mesma forma que não seria neutro ver um sorriso como contração dos músculos circunmoriais.

Conforme destacou Laing (1960), é possível ter um conhecimento completo acerca da psicopatologia da esquizofrenia, sobre a sua incidência hereditária, o conjunto de sinais e sintomas, sem ser capaz de *compreender*<sup>30</sup> um único esquizofrênico. Vale dizer que por “compreender” ou autor não se refere a um processo puramente intelectual, mas a uma transposição de si mesmo ao psiquismo do outro, a fim de apreender a vivência subjetiva deste. Ademais, salienta-se que o relacionamento entre o autor e o intérprete é a condição de possibilidade para a compreensão. Portanto, na condição de intérprete, o terapeuta deve orientar-se para a pessoa, saber como ela sente a si mesmo e ao mundo, com vistas a compreender a posição existencial do paciente.

Mais adiante, o psiquiatra e psicanalista escocês apresentou a sua contribuição mais original no que tange à compreensão da experiência de enlouquecimento. Segundo Birman (2008), Laing mostrou que haveria na psicose algo da ordem de uma *insegurança ontológica* do sujeito, como resultado de falhas

---

<sup>30</sup> Cabe destacar que a noção de “compreensão” empregada por Laing é tributária da abordagem fenomenológica de Karl Jaspers, que enfatizava a empatia com a vivência subjetiva dos pacientes psiquiátricos e a compreensão da loucura. Para o autor, os sintomas subjetivos – a saber, aqueles não podem ser percebidos pelos órgãos sensoriais – deveriam ser apreendidos pela transposição de si mesmo ao psiquismo de outro indivíduo, isto é, através da empatia ou compreensão empática (JASPERS, 1912/1968; 1913/1985). Vale dizer que a noção jasperiana de compreensão – móbil de sua psicopatologia dita geral – foi criticada por Lacan, por tratar-se de uma perspectiva que negligenciaria uma enorme variedade de sequências possíveis a um dado acontecimento, bem como por envolver sempre um componente imaginário. Salienta-se que o máximo que pode ser alcançado a partir da relação de compreensão é a significação de um fato clínico, de um sintoma, mas nunca o significante que o determina. Diante disso, a partir de uma abordagem estrutural do significante, com a introdução da categoria de ordem simbólica, Lacan (1955-56/1985, p. 60) pôde enunciar que “[...] o importante não é compreender, é atingir o verdadeiro”. Para uma análise pormenorizada da crítica lacaniana da compreensão, cf. Iannini, 2012.

existentes na experiência primordial da criação do objeto, caucionada pela presença da figura da *mãe suficientemente boa*. Tal experiência, na leitura empreendida por Winnicott (1971), é a condição de possibilidade para que a potência de *ser* se constitua progressivamente no bebê. Assim, o sujeito acometido pela psicose teria uma marca negativa na sensação de ser e de existir, sendo, por conseguinte, marcado pela divisão e pela fragmentação em seu psiquismo.

Laing (1960, p. 39) procurou então contrapor uma posição existencial que ele denominou de *segurança ontológica*<sup>31</sup> e outra que ele designou por *insegurança ontológica*. No primeiro caso, o indivíduo teria o senso de sua presença no mundo como uma pessoa, viva, completa, diferenciada do resto do mundo, contínua do ponto de vista temporal, e espacialmente co-extensiva com o corpo. Além disso, o mundo e os semelhantes seriam igualmente considerados reais, vivos, completos e contínuos. Nos dizeres do autor, “uma pessoa ontologicamente segura enfrentará todos os riscos da vida – sociais, éticos, espirituais e biológicos – a partir de um firme senso da própria realidade e identidade, assim como a dos outros”. Com efeito, na posição existencial de segurança ontológica, o indivíduo sente que sua identidade e autonomia jamais podem ser colocadas em questão.

Em contrapartida, na posição de insegurança ontológica, o indivíduo teria uma experiência marcada pela irrealidade, pela sensação de não estar vivo, de estar fragmentado em seu *self*, precariamente diferenciado do restante do mundo, descontínuo do ponto de vista temporal, e talvez sinta seu eu parcialmente divorciado do corpo. Segundo Laing (1960, p. 42), “é inevitável que um indivíduo cuja experiência de si próprio seja desta ordem não possa viver num mundo ‘seguro’, já que é incapaz de sentir-se seguro ‘em si mesmo’”. Vale dizer que, para uma pessoa ontologicamente insegura, as circunstâncias ordinárias da vida podem ser profundamente significativas, na medida em que podem constituir uma ameaça constante à sua existência e ao seu baixo limiar de segurança. Destarte, os relacionamentos interpessoais podem ser interpretados como ameaçadores e tendem a ser evitados com uma finalidade de auto-preservação. Pode-se ilustrar essa característica com o seguinte exemplo:

Uma discussão ocorreu entre dois pacientes no curso de uma sessão em um grupo analítico. De repente, um dos protagonistas interrompeu

---

<sup>31</sup> Em nota, Laing (1960, p. 39) esclareceu que, a despeito do uso do termo “ontologia” na tradição filosófica, notadamente por autores como Heidegger, Sarte e Tillich, ele o empregou no sentido empírico, tendo em vista que aquele parece ser o melhor derivado adverbial ou adjetival de “ser” (*being*).

a discussão para dizer: Não posso continuar. Você está discutindo pelo prazer de me vencer. No melhor dos casos você vence a discussão. No pior, perde. *Eu estou discutindo a fim de preservar minha existência* (LAING, 1960, p. 43).

Mais adiante, o autor enunciou as três modalidades de ansiedade enfrentadas pela pessoa ontologicamente insegura: *engulfment*, implosão e petrificação. No que tange à primeira modalidade, Laing (1960) alude a uma ansiedade cujo conteúdo é a perda do ser e da identidade em decorrência uma espécie de absorção por parte do outro. O indivíduo teme o relacionamento com qualquer pessoa ou coisa porque a incerteza relativa à estabilidade de sua autonomia deixa-o vulnerável ao temor de que em qualquer relacionamento ele perderá a sua autonomia e identidade. Diante disso, a principal estratégia utilizada com vistas a preservar a identidade sob pressão do temor da absorção é o isolamento. Ao isolar-se, o indivíduo sente que afasta o risco de ser tragado pelo outro e de perder-se nesse encontro.

A segunda forma de ansiedade encarada pelo indivíduo na posição existencial de insegurança ontológica foi denominada de implosão. Laing (1960) ressaltou que se trata da forma extrema daquilo que Winnicott deu o nome de intrusão (*impingement*)<sup>32</sup> da realidade. Com isso, o autor refere-se ao horror da experiência do mundo capaz de intrometer-se e obliterar a identidade, da mesma maneira que o gás se precipita para encher o vácuo. O indivíduo que teme a implosão sente que, assim como o vácuo, ele está vazio. Ele teme a possibilidade de que o vazio seja preenchido na medida em que sente que tudo o que ele pode ser é este vazio. Disso decorre que qualquer contato com a realidade é sentido como uma terrível ameaça, uma vez que a realidade seria implosiva e poderia destruí-lo.

A última modalidade de ansiedade referida pelo autor é a petrificação ou despersonalização. Por petrificação, Laing (1960) se referiu ao medo de ser transformado em pedra, isto é, um objeto sem subjetividade. As pessoas ontologicamente inseguras que enfrentam essa forma de ansiedade inclinam-se, por um lado, a sentir-se despersonalizadas e, por outro, a despersonalizar os outros. O ato mágico através do qual pode-se tentar transformar alguém em pedra, implica em negar a

---

<sup>32</sup> Na gramática winnicottiana, a intrusão designa aquilo que interrompe a continuidade de ser do bebê, causando neste o sentimento de que o *self* foi aniquilado. Se a intrusão for intensa, o resultado será traumático, haja vista que o bebê não poderá fazer outra coisa que não reagir, o que interrompe o ser e o aniquila. Vale dizer que o ambiente de holding tem como principal função a redução ao mínimo de intrusões a que o infante deva reagir com o conseqüente aniquilamento do ser pessoal (WINNICOTT, 1960/1990, p. 47; ABRAM, 1996, p. 173-174).

autonomia do outro, seus sentimentos, seus desejos, anulando-o como pessoa. De acordo com o autor, trata-se de uma técnica universalmente utilizada como forma de lidar com o outro na medida em que este se torna bastante perturbador. No limite, tenta-se preservar a própria identidade e autonomia anulando a individualidade do outro.

Pode-se entrever que, na perspectiva de Laing, os comportamentos dos indivíduos esquizofrênicos não seriam sinais ou sintomas de doença mental – conforme o viés da psicopatologia e da psiquiatria clássica –, mas estratégias protetoras contra a insegurança ontológica. Com efeito, tais comportamentos representariam para aqueles uma tentativa de lutar contra a sua existência ameaçada. Parece comum que o indivíduo apavorado com a possibilidade de ver sua própria subjetividade absorvida, invadida ou petrificada pelo outro, procure então absorver, invadir ou petrificar a subjetividade de outrem. Estamos diante de outra importante contribuição da obra de Laing: a tentativa de contextualização social da psicose. Assim, anos mais tarde, com a publicação de *The politics of experience and the bird of paradise*, Laing (1967, p. 53) ressaltou que a esquizofrenia não deveria ser concebida como um acontecimento intra-psíquico, de caráter privado e individual, mas como “[...] uma estratégia particular, inventada por alguém, para viver uma situação insustentável”.

Não obstante, segundo nos parece, Ronald Laing não se dedicou com afinco ao estudo das condições de possibilidade para que a segurança ontológica se estabelecesse nos sujeitos. Ao contrário de autores contemporâneos como Winnicott, John Bowlby e Michael Balint, Laing não produziu uma teoria que realçasse o valor das primeiras interações e a importância destas para a constituição psíquica. Tampouco postulou que haveria uma relação de causa e efeito entre as falhas nas primeiras relações objetais e o aparecimento de distúrbios psicopatológicos. Por conseguinte, ao assumir um posto na Tavistock Clinic, Laing manifestou fortes divergências teóricas com o diretor administrativo da instituição, John Bowlby. Conforme confidenciou a Bob Mullan (1995, p. 156), Bowlby alegava que a sanidade mental dependeria de uma provisão materna satisfatória, o que era inaceitável para Laing, posto que implicaria “uma terrível condenação para alguém que teve uma péssima infância”.

#### **4.2 A provisão de segurança e a construção da confiança na leitura de Winnicott**

Antes de mais nada, é preciso destacar que o conceito de confiança ocupa uma posição central na obra de Donald W. Winnicott, tanto na qualidade de conceito

metapsicológico quanto na condição de operador clínico (SALEM, 2007). Assim como outros membros do chamado grupo dos Independentes ou *middle group*<sup>33</sup>, tais como Michael Balint, John Bowlby e Ronald Fairbairn, Winnicott dedicou-se ao estudo do impacto das primeiras interações infantis como campo privilegiado de experiências fundamentais para a constituição do psiquismo e para a explicação do adoecimento. Vale dizer que, nessa perspectiva, as primeiras interações com o entorno configuram as condições de possibilidade para que capacidade de confiar se estabeleça no lactente.

Conforme salienta Phillips (1988), Winnicott foi influenciado desde o início de sua trajetória<sup>34</sup> pela perspectiva naturalista de Darwin, segundo a qual a vida decorreria de um processo contínuo de interação entre organismos e o ambiente. Em sua célebre obra que versa sobre *A origem das espécies*, Darwin (1859/1988) assinalou que os indivíduos portadores de alguma variação vantajosa teriam maior probabilidade de sobreviver e de legar aos seus descendentes tais variações. Isto é, os indivíduos que melhor se adaptam ao ambiente teriam maiores chances de sobrevivência. Contudo, Winnicott teria promovido uma importante reversão na equação darwiniana, postulando a necessidade de uma adaptação precoce do ambiente ao indivíduo, a fim de permitir a este uma maturação psicológica sadia.

Nessa perspectiva, cumpre ressaltar que, nos primórdios da vida, o recém nascido é absolutamente dependente do seu entorno, a ponto de não funcionar como uma unidade. Partindo de um estado inicial de *não-integração primária*, o bebê depende de certos cuidados ambientais para aos poucos reconhecer sua unidade e continuidade no espaço e no tempo. Certa vez, em uma reunião da Sociedade Britânica de Psicanálise, Winnicott (1952/1958a, p. 99) asseverou de modo enfático: “Isso que chamam de bebê não existe”. Em outras palavras, somente é possível falar de um bebê

---

<sup>33</sup> No início dos anos 1940, as *Grandes Controvérsias* atingiram seu paroxismo na British Psychoanalytical Society, levando a uma divisão entre os kleinianos e os annafreudianos, no que tange a questões teóricas (notadamente a propósito da análise de crianças) e à formação de analistas. Em novembro de 1946, firmou-se um acordo: os candidatos estariam livres para escolher sua formação – optando pelo Curso A ou Curso B –, no entanto, seriam obrigados a fazer uma segunda supervisão conduzida por um supervisor não pertencente a nenhum dos grupos. Assim surgiu o *middle group*, mais tarde conhecido como grupo dos Independentes, reunindo analistas que recusaram o sectarismo de ambos os grupos (KING; STEINER, 1991).

<sup>34</sup> Durante o internato na Leys School, Winnicott interessou-se por ciências naturais e adquiriu algumas obras de Darwin em lojas de segunda-mão no mercado de Cambridge (KAHR, 1996). Em 1945, em uma palestra para estudantes secundaristas, Winnicott (1945/1996, p. 7) aludiu ao impacto que a leitura de *A origem das espécies* lhe causou: “Não pude deixar de lê-lo. Na época eu não sabia muito bem por que era tão importante para mim, mas agora vejo que a coisa principal era que ele mostrava que os seres vivos poderiam ser estudados cientificamente, com o corolário de que as lacunas no conhecimento não deveriam me assustar”.

englobando o meio ambiente que o circunda, a saber, a mãe que o embala nos braços. O que vemos inicialmente, acrescentou, é a “dupla amamentante”.

No que tange a essa afirmação peremptória, Winnicott (1960/1990) admitiu posteriormente que ela seria tributária das influências que o discurso freudiano exerceu sobre o seu trabalho. Muito antes do psicanalista inglês, Freud já teria elaborado considerações semelhantes quanto à função do cuidado materno, destacando um estado primordial de unidade entre o bebê e a mãe-ambiente. Com o intuito de evidenciar tais considerações, Winnicott recorreu a uma nota de rodapé acrescentada por Freud ao texto *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, na qual ele assinalou:

Com razão se objetará que tal organização, que se abandona ao princípio do prazer e negligencia a realidade do mundo externo, não poderia se manter viva por um tempo mínimo, de modo que nem sequer chegaria a nascer. O emprego de uma ficção como essa se justifica, porém, pela observação de que o bebê, *desde que se inclua nele o cuidado que recebe de sua mãe*, quase que realiza um sistema psíquico desse tipo (FREUD, 1911/1991, p. 225, grifo nosso).

Salem e Klautau (2009) sublinham que, na gramática winnicottiana, ambiente, mãe e cuidados maternos devem ser considerados sinônimos, tendo em vista que, no início, a mãe funciona – do ponto de vista biológico e psicológico – como o primeiro ambiente para o bebê. Com efeito, nos dizeres de Winnicott (1969/1999, p. 143): “o ambiente que a mãe fornece é primordialmente ela mesma”. Em linhas gerais, o autor concebeu um estado inicial de continuidade entre eu e não-eu, cuja unidade não é o indivíduo isolado, mas sim o conjunto ambiente-indivíduo. Essa unidade é constituída por um recém-nascido completamente dependente dos cuidados maternos e por uma mãe que se encontra em um estado de preocupação materna primária.

Segundo Winnicott (1960/1990) metade da teoria do relacionamento paterno-infantil versa sobre o lactente, e diz respeito a uma jornada que parte de um estado inicial de dependência absoluta, passando pela dependência relativa e avançando gradativamente em direção à independência. Ao passo que, a outra metade da teoria mencionada se refere ao cuidado materno, destacando as qualidades e mudanças que ocorrem nas mães que atendem às necessidades específicas e de desenvolvimento do infante para o qual ela se orienta.

No que tange ao lactente, a palavra-chave é *dependência*. É de suma importância reconhecer o fato da dependência. Devido ao fato de os bebês serem criaturas cuja dependência é absoluta no início de suas vidas, eles são afetados por tudo o que acontece no entorno, apesar de não compreenderem. Importa dizer que os lactentes humanos somente podem começar a *ser* a partir de determinadas condições ambientais favoráveis. Não obstante, essas condições não determinam o seu potencial, tendo em vista que ele é herdado e inclui a tendência no sentido do crescimento. Ainda assim, o potencial herdado de um lactente não pode vir a ser um lactente a menos que esteja ligado ao cuidado materno. Conforme destaca Mello (2008), vale lembrar que o fato de o bebê nascer incapaz de se manter sozinho, sem os cuidados dispensados a ele, realça a sua condição de dependência diante do outro cuidador.

Com relação à figura materna, é preciso destacar as mudanças que ocorrem na mulher que está às vésperas de ter um bebê ou que recém teve um. Nesse caso, a mulher entra em um estado psicológico especial designado por Winnicott (1956/1958) como *preocupação materna primária*. Trata-se de um estado de sensibilidade exacerbada no qual a mãe transfere o seu interesse em si própria para o bebê que está crescendo dentro dela ou que recém nasceu. Essa condição é comparável ao retraimento característico da psicose, todavia temporária, visto que a mãe recupera-se algumas semanas após o nascimento do bebê. Com efeito, as mães que ingressam nesse estado especial se identificam com o seu bebê, sabendo como ele se sente, de modo que são capazes de ofertar quase exatamente o que eles necessitam em termos de provisão ambiental. Com o cuidado materno suficientemente bom, o lactente é capaz de ter uma existência pessoal e assim começa a construir a *continuidade do ser*.

A adaptação da mãe às necessidades do bebê no estágio de dependência absoluta deve atender a certas características básicas. Desse modo, o psicanalista inglês se referiu às principais funções do cuidado materno nos primeiros estágios: o *holding*, o *handling* e a apresentação de objetos (WINNICOTT, 1960/1989a). Cabe salientar que são essas funções desempenhadas pela *mãe suficientemente boa*<sup>35</sup> que qualificam o ambiente como “facilitador”, no sentido de conjugar os elementos necessários para a

---

<sup>35</sup> De acordo com Abram (1996), o termo “suficientemente boa” alude à adaptação da mãe às necessidades do lactente. Seu uso remonta ao início da década de 1950, quando Winnicott se propôs a estabelecer uma distinção entre a gramática kleiniana e a sua própria. Em uma carta endereçada a Roger Money-Kyrle, datada de 1952, Winnicott asseverou que a “mãe boa” e a “mãe má”, descritas por Melanie Klein, apresentam-se como objetos internos, ao passo que a mãe suficientemente boa refere-se à mãe como pessoa real, naquilo que ela pode fazer de melhor com o seu bebê (WINNICOTT, 1999).

maturação psíquica do bebê e para o estabelecimento da confiança. Como veremos adiante, é a confiabilidade do meio que torna possível a construção da confiança no lactente.

A noção de *holding* é fundamental para a concepção winnicottiana de provisão ambiental suficientemente boa. O *holding* inicialmente se refere ao ato de segurar a estrutura física do bebê, protegendo-o dos choques externos e levando em conta a sua sensibilidade cutânea, visual e auditiva, bem como a sua sensibilidade à queda (por ação da gravidade). Trata-se, portanto, de um suporte confiável que implica na maneira cuidadosa com a qual o bebê é sustentado pelo outro. Eis um exemplo fornecido pelo autor:

Aqui temos uma mãe com a sua bebê. Que faz ela quando apanha a menina? Agarra-a pelo pé, puxa-a para fora do carrinho e balança-a para cima? Segura um cigarro numa das mãos e agarra-a com a outra? Não. Ela tem um modo muito diferente de fazer isso. Eu acho que ela tende a dar à infante um aviso de sua aproximação, coloca suas mãos em torno dela para recolhê-la antes de ser deslocada; de fato, a mãe obtém a cooperação da bebê antes de erguê-la; e então levanta-a de um lugar para outro, do berço para o ombro. Ela não colocou a bebê de encontro a ela com a cabeça aconchegada em seu pescoço, para que a bebê possa começar a senti-la como pessoa? (WINNICOTT, 1947/1992, p. 86).

Vale dizer que a noção de *holding* possui um significado mais amplo – amparar, conter, tornar seguro, impedir que caia, tranquilizar, etc. –, não se limitando ao aspecto físico. Em termos psicológicos, a sua função é fornecer um suporte egóico, antes do estabelecimento da integração do ego. Portanto, o *holding* implica na provisão primária de segurança, a fim de compensar a perda da estabilidade e quietude da situação intra-uterina. Winnicott (1960/1990) ressaltou que há mães que conseguem segurar suficientemente bem um lactente e outras que não conseguem. Estas produzem naquele um senso de insegurança (*sense of insecurity*) e retardam o processo de desenvolvimento. Um *holding* deficiente provoca a sensação de despedaçamento, de estar caindo num poço sem fundo, de desconfiança na realidade externa, isto é, deixa o infante à mercê das ditas *agonias primitivas* (*primitive agonies*) (WINNICOTT, 1974/1989, p. 89-90).

A segunda função do cuidado materno é designada como *handling*, ou seja, a manipulação do bebê enquanto ele é cuidado, tomado aqui como a parte mais abrangente da série de cuidados que derivam do *holding* materno. Trata-se, portanto,

dos diversos comportamentos e atitudes do outro realizados com a finalidade de regar e estabilizar as necessidades fisiológicas e emocionais do lactente. O *handling* suficientemente bom é a condição de possibilidade para a “habitação da psique no soma”, ou seja, aquilo que o Winnicott (1970/1989, p. 264) denominou de *personalização*. Através da manipulação adequada, o infante passa a aceitar o corpo como parte do *self* e a sentir que o seu *self* localiza-se no interior de seu próprio corpo. Doravante, vem a existir uma membrana limitante entre o “eu” e o “não eu”, delimitando um interior e um exterior, e o lactente adquire um esquema corporal.

No que tange às duas primeiras funções desempenhadas pela mãe suficientemente boa, Winnicott asseverou (1967/2006, p. 54): “segurar e manipular bem uma criança facilita os processos de maturação, e segurá-la mal significa uma incessante interrupção destes processos devido às reações do bebê às quebras de adaptação”. Isto é, se ambas as funções forem bem conduzidas, deságuam na consolidação da experiência da continuidade do *ser* e nos processos de gênese da confiança. Caso contrário, envolvem uma experiência muito dolorosa, cuja tradução à criança se dá em termos de uma falta de confiança no ambiente.

Outra função de suma importância é o modo de *apresentação dos objetos*. Na leitura winnicottiana, a apercepção criativa do mundo depende de uma apresentação simplificada e rotineira dos objetos ao recém-nascido, base da futura experiência de ilusão. Para o autor, quando a mãe e o bebê chegam a um acordo na situação de alimentação, estão lançadas as bases para a capacidade da criança relacionar-se com os objetos e com o mundo. Os bebês precisam de um tempo antes de começarem a buscar um objeto, e quando o encontrar, vão querer usá-lo, explorá-lo com as mãos e a boca, conforme a sua capacidade de dispor deles com o próprio corpo.

Winnicott (1967/2006, p. 56) apontou então a existência de um paradoxo: “aquilo que o bebê cria já se encontrava lá”. Salienta-se que a mãe, que se encontra no estado de preocupação materna primária, oferta o seio apenas no momento em que o bebê está pronto para criar. Assim, o infante adquire a *ilusão* de que teria forjado o objeto como tal, o que possibilitaria que a potência de *ser* se constitua gradativamente. Para ilustrar essa experiência inicial de *onipotência*, tomemos o seguinte exemplo:

Imaginem um bebê que nunca foi alimentado. A fome surge, e o bebê está pronto para conceber algo; a partir da necessidade, o bebê está pronto para criar uma fonte de satisfação, mas não existe nenhuma experiência prévia para mostrar a ele o que esperar. Se, neste

momento, a mãe coloca o seio ali onde o bebê está pronto para esperar algo e se deixar suficiente tempo para ele explorar, com a boca e com as mãos, talvez com o sentido do olfato, o bebê ‘cria’ exatamente aquilo que está lá para ser encontrado. Finalmente o bebê obtém a ilusão de que este seio real é exatamente a coisa que foi criada a partir da necessidade, voracidade e os primeiros impulsos do amor primitivo. [...] A partir disto, desenvolve-se uma crença de que o mundo pode conter o que é querido e necessário, com o resultado de que o bebê possui esperança de que há uma relação viva entre a realidade interna e a realidade externa, entre a criatividade primitiva inata e o mundo em geral que é compartilhado por todos (WINNICOTT, 1947/1992, p. 90).

À medida que a ilusão tenha sido estabelecida, a tarefa da mãe, no decorrer do período de dependência relativa que atravessa o infante, é desiludi-lo. Tendo ela concedido ao seu bebê a ilusão de que o mundo pode ser criado a partir da necessidade e imaginação, tendo ela possibilitado a crença nas coisas e pessoas, a mãe terá que conduzir a criança através de um processo de *desilusão* e separação, com o propósito de constituir um eu autônomo em relação à figura materna. Segundo o psicanalista inglês, “a confiança do bebê na confiabilidade da mãe e, desde então, na de outras pessoas e coisas, torna possível a separação entre o não-eu e o eu” (WINNICOTT, 1971, p. 147).

Contudo, pode-se entrever que tal separação é evitada através do preenchimento do *espaço potencial* com o brincar criativo e com tudo aquilo que seja acrescentado à experiência cultural. O autor aludiu assim à possibilidade de que no espaço potencial se formem os *fenômenos e objetos transicionais* (a primeira possessão não-eu do infante) e, em seguida, os diversos produtos da cultura. Conforme destaca Birman (2008, p. 16): “só assim o bebê pode empreender uma experiência consistente de *desmame*, pois terá adquirido a segurança ontológica que lhe permite separar-se de sua mãe”.

Dentre todos os fatores relacionados aos primeiros cuidados da mãe com o bebê, Winnicott assinalou a *confiabilidade (reliability)* como sendo o mais importante. Cabe destacar que, nos momentos iniciais, a confiabilidade ambiental se manifesta através da “silenciosa e repetida experiência de estar sendo cuidado”, que protege o lactente da interferência excessiva do meio (WINNICOTT, 1945/1958, p. 151). Com efeito, a provisão ambiental adequada ao desenvolvimento do infante oferecida pela mãe em seu estado de preocupação materna primária pode, portanto, ser compreendida como o fundamento da capacidade de confiar. Em outros termos, é justamente em razão

da atitude confiável com a qual o outro-ambiente se apresenta à criança que depende o estabelecimento da confiança.

Vale dizer que, na gramática winnicottiana, a *confiança* é o produto da provisão psicológica de *segurança* que pauta a interação do infante com seu entorno, permitindo-lhe fazer frente à sua condição originária de desamparo e dependência. Desse modo, a tarefa primordial dos pais é proporcionar aos filhos a aquisição gradual de um senso de segurança (*sense of security*). Deve-se estabelecer no interior de cada criança uma crença (*belief*)<sup>36</sup> em algo que é, ao mesmo tempo, bom, confiável, estável, e que sobrevive aos seus impulsos agressivos de modo não-retaliador.

Winnicott (1960/1989b) então levantou a seguinte questão: como ocorre o estabelecimento de um senso de segurança? Em outras palavras, o que conduz a esse estado de coisas no qual o infante adquire confiança nas pessoas e nas coisas do seu entorno? E, ademais, no que tange à estruturação desse senso de segurança, o que seria mais importante: o fator inato, as tendências herdadas, ou a provisão ambiental, que se manifesta por intermédio do lar e dos cuidados que os pais proporcionam aos seus filhos? Quanto a isso não restam dúvidas: é o suprimento ambiental que possibilita a maturação psíquica e a construção da confiança.

No que se refere à provisão ambiental, disse o autor, a palavra-chave poderia ser *previsibilidade*. A tarefa dos pais, sobretudo a mãe nos momentos iniciais, é “proteger a criança do que é imprevisível”. Ao oferecerem segurança, os pais protegem o infante dos choques internos e externos, isto é, do excesso de excitação pulsional e das intrusões ambientais para além dos limites que ele poderia tolerar. Destarte, em circunstâncias satisfatórias, quando a provisão de segurança é suficientemente boa, os pais funcionam como uma espécie de *escudo protetor*<sup>37</sup> e transmitem aos filhos uma confiança básica no ambiente (FIGUEIREDO, 2007).

---

<sup>36</sup> Sobre o uso do termo “crença” por Winnicott (1969/1989, p. 260), por exemplo, em trechos nos quais o autor se refere a uma “crença na confiabilidade” dos objetos, cabe destacar a crítica realizada por Figueiredo (2007). Para este, tendo em vista que a confiança se estabelece num estágio muito primitivo, num plano pré-representacional, não seria apropriado referir-se a crenças, mas a um senso de confiança. Isso porque o conceito de confiança na obra winnicottiana privilegia os aportes corporais e a dimensão pré-reflexiva da experiência do lactente, ao invés de uma dimensão cognitiva propriamente dita que ainda não se instaurou.

<sup>37</sup> De acordo com Hanns (1996), Freud empregou o termo *Reizschutz* (que pode ser traduzido por “escudo protetor” ou “proteção contra excitação”) para designar o mecanismo que protege o aparelho psíquico do excesso de excitação (*Reiz*) proveniente do mundo exterior. Em *Além do princípio de prazer*, Freud (1920/1991) retomou essa noção elaborada no *Projeto de uma psicologia científica*, ressaltando que o aparelho não dispõe de um escudo protetor no que tange às excitações provenientes do seu interior. Estas atuam como uma força de impacto constante e são transmitidas diretamente ao aparelho, sem sofrer redução. Posto que não existe qualquer possibilidade de fuga, o excesso apenas seria aplacado mediante a

Cumprе ressaltar que as crianças que adquiriram confiança no estágio de dependência absoluta tornam-se capazes de reter um senso de segurança, ainda que diante de situações adversas, potencialmente perigosas. Com isso, o infante nutre a expectativa de que nunca lhe faltarão ou abandonarão. Isso é claramente demonstrado no exemplo a seguir:

Um avião voa sobre as nossas cabeças. Isso pode ser lesivo até para um adulto. Nenhuma explicação é valiosa para a criança. O que é valioso é que você mantenha a criança estreitamente abraçada, e que ela use o fato de você não estar apavorada; logo ela se desprenderá de você para ir brincar de novo. Se você não estivesse presente, a criança poderia ter sofrido um dano irreparável (WINNICOTT, 1969/1999, p. 148).

Em contrapartida, quando ocorrem falhas no suprimento ambiental, a criança é exposta a graus intensos de excitação e imprevisibilidade. Nesse caso, sobrevém a *inconfiabilidade*, o que produz a quebra da continuidade do *ser*. Dito de outra forma, quando ocorre o fracasso na provisão de segurança, o infante se torna consciente de reagir às intrusões traumáticas do ambiente, o que interrompe a continuidade do ser e o aniquila. Importa destacar que as reações às intrusões ambientais resultam no estabelecimento de um padrão de *fragmentação* do *ser* e, a reboque, promovem a instauração da *insegurança ontológica*. Assim, de acordo com Winnicott (1952/1958b) o lactente cujo padrão é o de fragmentação na linha de continuidade do ser, tem um desenvolvimento que o conduz, desde o início, em direção à psicopatologia – por exemplo, a psicose e os estados esquizóides.

Dito isso, passamos à discussão de dois exemplos que evidenciam os problemas decorrentes de falhas na provisão ambiental, o que acarreta em prejuízos quanto ao estabelecimento da confiança e à capacidade de uma entrega relativamente relaxada face aos objetos e ao ambiente. Ademais, em ambos os casos, pode-se contemplar as estratégias psíquicas empreendidas a fim de defender-se da imprevisibilidade inerente a situações extremas e recuperar uma relação de confiabilidade com o ambiente. O primeiro exemplo refere-se a um fragmento de caso clínico e o segundo é um relato autobiográfico.

---

satisfação das suas exigências. Ademais, salientou que são consideradas traumáticas as excitações externas dotadas de força suficiente para provocar a ruptura do escudo protetor e inundar o aparelho psíquico, deixando assim o sujeito desamparado (*hilflos*).

O primeiro caso foi publicado por Winnicott (1960), no *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, sob o título de *String* – que poderia ser traduzido por cordão ou barbante. Trata-se de um menino de sete anos que fora encaminhado ao hospital infantil de Paddington Green, em 1955, devido a uma série de sintomas que sugeriam um distúrbio de caráter. Na entrevista inicial com os pais, Winnicott notou que o garoto havia experimentado a separação da mãe em algumas ocasiões: na época do nascimento de sua irmã; quando a mãe precisou se submeter a uma operação; e, por fim, quando a mãe foi hospitalizada, durante dois meses, por conta de uma depressão.

Após essa entrevista, Winnicott encontrou o menino e convidou-lhe a brincar com o jogo dos rabiscos (*squiggle game*)<sup>38</sup>. O resultado do jogo foi inusitado: quase tudo que Winnicott rabiscava era transformado pelo garoto em algo associado a cordão – laço, chicote, cordão de ioiô, etc. Após o encontro, Winnicott entrevistou novamente os pais e perguntou-lhes sobre o interesse do filho em cordões. Eles relataram que o menino ficou obcecado com tudo o que se relacionasse com cordão e que, reiteradas vezes, constatavam que ele havia amarrado os objetos da casa, por exemplo, unindo mesas e cadeiras. Ademais, certa vez, o garoto havia atado um cordão ao pescoço de sua irmã mais nova (não por acaso, a mesma que provocara a primeira separação dele com a mãe).

Winnicott (1960) então explicou à mãe que, por intermédio da compulsão que se manifestava no uso de cordões, o menino estava tentando lidar com o medo da separação, repetindo-a na brincadeira. Ao colocar em cena a separação, a criança se deslocava da *passividade* vivida naquela experiência, para a *atividade* da brincadeira, apoderando-se da situação<sup>39</sup>. Diante da ameaça de separação da mãe, sobretudo durante as fases depressivas, o garoto tentava desesperadamente comunicar a sua perturbação

<sup>38</sup> Segundo Abram (1996), o jogo dos rabiscos foi criado a partir da necessidade de descobrir uma forma apropriada de comunicar-se com a criança, convidando-a para brincar. Winnicott iniciava o jogo, traçando um rabisco num pedaço de papel; em seguida, a criança fazia o seu rabisco, em resposta ao outro, e assim o jogo prosseguia. Para Winnicott, tratava-se não apenas de um instrumento diagnóstico, mas também psicoterapêutico, cujo propósito era facilitar a expressão do brincar da criança.

<sup>39</sup> Nesse ponto, cabe retomar a interpretação freudiana da brincadeira infantil, elaborada no texto *Além do princípio de prazer*. Freud (1920/1991) observou um garotinho que repetidamente colocava em cena o desaparecimento e o retorno da mãe, através do brincar com um carretel amarrado no cordão. Com isso, a criança se deslocava da posição passiva em que se encontrava na experiência da separação, para posição ativa que assumia na brincadeira, adquirindo o controle sobre a vivência aflitiva. O autor atribuiu esse engajamento a uma *pulsão de apoderamento* (*Bemächtigungstrieb*). Mais tarde, no texto *Sobre a sexualidade feminina*, Freud (1931/1991, p. 237) assinalou: “É fácil observar que em todos os âmbitos da vida psíquica, não apenas no da sexualidade, uma impressão recebida passivamente provoca na criança a tendência a uma reação ativa. Ela procura fazer o mesmo que foi feito nela ou com ela. Isso é uma porção do trabalho que lhe é imposto para dominar o mundo exterior, e pode até mesmo levar a que se empenhe em repetir impressões que teria motivos para evitar, por seu conteúdo doloroso”.

em face da iminente ruptura da estabilidade do lar. Tratava-se, portanto, de uma estratégia psíquica através da qual o garoto exprimia um sentimento de insegurança e buscava defender-se da imprevisibilidade e das intrusões traumáticas do ambiente.

A mãe que, de saída, achou que aquilo não fazia sentido, logo ficou convencida de que Winnicott estava correto. Decidiu abordar com franqueza a problemática da separação com o filho e percebeu que, a partir do momento em que tiveram aquela conversa, a compulsão do menino por amarrar os objetos cessou. No entanto, um ano mais tarde, houve um retorno da brincadeira com os cordões. Nessa ocasião, a mãe preparava-se para fazer uma pequena cirurgia. Novamente, procurou conversar com o filho, tranquilizando-o, pois a sua ausência se daria por um período breve. Após a conversa, a nova fase de brincar com os cordões foi interrompida. Devido à impossibilidade de acompanhar o caso mais de perto, Winnicott tomou a decisão de convidar os pais do garoto a assumir a terapia do próprio filho. Assim, acreditava que eles poderiam fornecer-lhe um ambiente de *holding*, capaz de resgatar a confiança do garoto nos objetos e no ambiente.

O segundo caso que elegemos para discutir os problemas decorrentes de privações ou falhas na provisão ambiental de segurança é o relato autobiográfico da infância do neurologista Oliver Sacks, intitulado *Tio Tungstênio: memórias de uma infância química*. Em 1939, com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, em função dos freqüentes bombardeios aéreos à Londres – a *Blitzkrieg* –, o governo britânico adotou como medida de segurança a evacuação das crianças para o interior. Desse modo, o pequeno Oliver (com apenas seis anos), assim como centenas de milhares de crianças, foi separado de sua família e enviado para um colégio interno no povoado de Braefield.

Sacks (2002) relatou a experiência de privação pela qual passavam as crianças, em função da escassez de comida, típica dos tempos de guerra, além da severidade dos castigos a que eram submetidas pelo diretor da instituição, e que se somava à crueldade praticada pelas crianças mais velhas que atormentavam as menores. Ademais, os efeitos traumáticos daquelas experiências eram intensificados pelas fantasias de abandono e pelo sentimento de culpa que se manifestavam naquele ambiente hostil. Oliver sentia que havia sido abandonado pela sua família, entregue à própria sorte, como uma espécie de punição por seu comportamento.

Durante o período que passou em Braefield, o menino raramente recebeu a visita dos pais, de modo que tinha poucas recordações desses momentos. Não obstante, retornava anualmente a sua casa, em Londres, para celebrar o Natal com a família. Vale

dizer que esse regresso era marcado por uma inquietante sensação de estranheza que se impunha com maior intensidade do que o conforto esperado. A casa estava quase irreconhecível: as janelas estavam cobertas por cortinas de blecaute, o vitral da porta de entrada estava despedaçado e, além disso, havia estranhos na casa (refugiados acolhidos pelos pais de Oliver).

Para Winnicott (2012), essa sensação de estranheza ocorre porque, ao retornar para casa, a criança estaria comparando o lar verdadeiro com o lar idealizado que construiu em sua fantasia, durante o período de separação. Portanto, é esperado que essa discrepância decepcione o garoto que ansiava por encontrar um lar perfeito, sem falhas. No regresso do pequeno Oliver ao lar, um episódio em especial chama bastante atenção:

Eu gostava muito de Greta, nossa cachorra, mas, naquele inverno, uma das primeiras coisas que fiz foi prendê-la no gélido depósito de carvão no quintal, onde *seus latidos aflitos não podiam ser ouvidos*. Acharam falta dela depois de algum tempo, e me perguntaram, perguntaram a todos, onde a víramos pela última vez, se tínhamos alguma ideia de onde ela poderia estar. Pensei nela – com fome e frio, presa, talvez morrendo lá fora no depósito de carvão –, mas não disse nada. Somente no fim da tarde admiti o que havia feito, e Greta foi trazida do depósito, quase congelada. Meu pai ficou furioso, deu-me uma boa surra e me deixou de castigo num canto o resto do dia. No entanto, ninguém procurou saber por que eu fora tão inusitadamente malvado, por que agira com tanta crueldade com a cachorra que eu adorava; tampouco eu poderia ter explicado, caso me perguntassem. Mas *sem dúvida fora uma mensagem, alguma espécie de ato simbólico, tentando chamar a atenção de meus pais para o meu depósito de carvão, Braefield, para o meu sofrimento e o desamparo naquele lugar*. Embora em Londres caíssem bombas todos os dias, eu tinha mais horror de voltar para Braefield do que conseguia expressar, e ansiava por ficar em casa com minha família, para estar com eles, não separado deles, mesmo se fôssemos todos bombardeados (SACKS, 2002, p. 28-29, grifos nosso).

Assim como o garoto dos cordões, Oliver tentava desesperadamente comunicar a sua perturbação diante da iminente separação, com o retorno a Braefield. Não é difícil entrever que a crueldade do menino com a cachorra que ele tanto adorava, largada num lugar “onde seus latidos aflitos não podiam ser ouvidos”, encenava simbolicamente o abandono ao qual fora submetido pela sua família, num ambiente hostil em que seus apelos e seu choro também não podiam ser ouvidos. Tratava-se, portanto, de um pedido de socorro, através do qual exprimia a sua condição de desamparo naquele lugar.

Em Braefield, a confiança que o pequeno Oliver depositava em seus pais e, com isso, a crença em Deus, foram radicalmente abaladas. As preces que fazia antes de dormir, indissociáveis do beijo de boa noite dado pela mãe, já não produziam mais o efeito de conforto. Diante disso, o garoto buscou desenvolver estratégias psíquicas para defender-se da imprevisibilidade e recuperar um senso de segurança e estabilidade. Sacks (2002, p. 31) então encontrou refúgio nos números, tendo em vista que eles “eram confiáveis, invariáveis; existiam inalterados num mundo caótico”. Ou seja, a despeito das contingências, da instabilidade ambiental, os números preservavam a sua estabilidade. Sob o abrigo dos números e da ciência, Oliver tentou mitigar um pouco do seu sofrimento e resgatar parte da sua confiança nos objetos e no ambiente.

Cabe destacar que o trabalho com crianças evacuadas teve um enorme impacto sobre a prática clínica e a produção teórica de Winnicott. De acordo com a biógrafa Brett Kahr (1996), durante a Segunda Guerra, o psicanalista inglês assumiu o posto de Consultor Psiquiátrico do Esquema Governamental de Evacuação do Condado de Oxford. Nesse período, foi responsável pelos cuidados com a saúde mental de aproximadamente 285 crianças abrigadas em cinco instituições. Embora as circunstâncias desse trabalho fossem excepcionais, em decorrência da guerra, o conhecimento adquirido a partir dessa experiência poderia ser aplicado em tempos de paz, no tratamento de crianças com tendências anti-sociais.

Winnicott (2012) assinalou que o principal objetivo terapêutico do esquema de evacuação era proporcionar um senso de segurança e estabilidade, a fim de que as crianças pudessem resgatar a confiança nos objetos e no ambiente. Muitas dessas crianças eram provenientes de lares instáveis e precisavam de uma experiência de lar primário que fosse satisfatória, isto é, precisavam da provisão de um ambiente de *holding* que se adaptasse às suas necessidades. Com efeito, o trabalho desenvolvido com essas crianças era um trabalho profilático que, numa parcela significativa dos casos, resultou na prevenção da delinquência infanto-juvenil.

Interessa-nos agora abordar as principais repercussões clínicas da noção de confiança no trabalho do psicanalista inglês. Em primeiro lugar, Winnicott (1954/1958) assinalou que a técnica psicanalítica forjada por Freud aplicava-se a um determinado tipo de paciente, os neuróticos, que teria recebido cuidados suficientemente bons na primeira infância. Contudo, no tratamento de pacientes que sofreram perturbações decorrentes de falhas ambientais no estágio de dependência absoluta, os *borderlines*, esquizofrênicos e esquizóides, o dispositivo psicanalítico tradicional esbarraria em suas

limitações. Nesses casos, a intervenção do analista deveria centrar-se no manejo da regressão no *setting* analítico, ao invés da atividade interpretativa, na medida em que esta poderia repetir as falhas ambientais.

No texto intitulado *Metapsychological and clinical aspects of regression within the psycho-analytical set-up*, Winnicott (1954/1958) asseverou que a regressão à dependência no *setting* analítico poderia auxiliar o paciente a reviver as falhas de adaptação do ambiente nos estágios iniciais, oferecendo-lhe a oportunidade de recuperar a confiança básica nos objetos e no entorno, a partir do ponto que ela fora quebrada. Para que isso pudesse ocorrer, o analista deveria fornecer um *setting* que inspira confiança, isto é, que reproduza um ambiente de *holding* adaptado às necessidades do sujeito. Vale dizer que o *setting* analítico reproduz as técnicas de maternagem suficientemente boa, facilitando os processos de integração do paciente e tornando-o gradativamente independente.

Nessa perspectiva, a psicanálise se constitui como uma experiência que se inscreve no espaço potencial, isto é, uma área intermediária *entre* o analista e o analisando, para a qual contribuem tanto a realidade psíquica quanto a realidade material. Tal experiência, nos dizeres de Winnicott (1971, p. 51), implica na “sobreposição das duas áreas do brincar, a do paciente e a do terapeuta”. O corolário disso é que o trabalho do analista é empreendido com vistas a restituir no analisando a capacidade de brincar e de sonhar, na medida em que estas atividades teriam sofrido com as perturbações decorrentes das reações às falhas do ambiente ao longo da história do sujeito.

### **4.3 Do vôo livre à base segura: as experiências de *thrills* e as vicissitudes da confiança na obra de Balint**

O psicanalista húngaro Michael Balint foi um importante discípulo de Sándor Ferenczi, de quem fora aluno, analisando e executor literário. Com a morte deste, em 1933, encarregou-se de transmitir o seu legado na comunidade analítica, contrapondo-se à disposição de Ernest Jones<sup>40</sup> e da International Psychoanalytical

---

<sup>40</sup> No terceiro volume da biografia de Freud, Jones (1989b, p. 60) ressaltou que “Rank e Ferenczi, de forma gradual perto do fim de suas vidas, desenvolveram manifestações psicóticas que revelaram, entre outros modos, como eles estavam se afastando de Freud e suas doutrinas. As sementes de uma psicose destrutiva, invisíveis por tanto tempo, por fim germinaram”. E, mais adiante, acrescentou que “os

Association (IPA) de condená-lo ao ostracismo, excluindo-o simbolicamente do movimento psicanalítico. Vale dizer que, no final da década de 1920, as ideias iconoclastas e as inovações técnicas propostas pelo *enfant terrible* da psicanálise foram rechaçadas como sintomas de uma suposta perturbação psíquica. Com isso, a produção teórico-clínica de Ferenczi permaneceu por muito tempo no limbo, embora o seu legado tenha encontrado refúgio nas formulações de Balint.

Em *Sandor Ferenczi's technical experiments*, Balint (1967) destacou alguns aspectos da obra ferencziana que exerceram influência decisiva sobre seu trabalho: o valor terapêutico da regressão na situação analítica; a importância da interpretação da transferência e o papel crucial atribuído à contra-transferência; a ideia segundo a qual o analista poderia ir ao encontro das necessidades do paciente e, em contrapartida, o perigo da repetição de traumas precoces, caso o analista ocupasse uma posição de passividade diante desse material; a ênfase no estabelecimento e na manutenção de uma atmosfera de confiabilidade na situação analítica, o que implica na qualidade afetiva da interação entre o analista e o analisando; e, ademais, a crítica contundente aos critérios de analisabilidade, que restringiam a cura psicanalítica aos neuróticos.

Na esteira de Ferenczi, a trajetória psicanalítica de Balint caracterizou-se pela marca da *originalidade*. Mas, afinal de contas, o que significa dizer que alguém é original? De acordo com Birman (2013), o que este enunciado coloca em evidência é que alguém imprimiu a marca da *diferença* num determinado campo discursivo, promovendo uma ruptura no âmbito do mesmo e da continuidade vigente. Vale lembrar que, no período das Grandes Controvérsias, a Sociedade Britânica de Psicanálise foi palco de uma cisão radical entre os correligionários de Melanie Klein e os de Anna Freud. Com isso, o discurso teórico de ambas foi transformado em doutrinação, engendrando a submissão dos seus discípulos ao discurso do mestre e minando as singularidades. É, portanto, nesse contexto que se deve destacar que Balint foi efetivamente um *autor*<sup>41</sup> e que a dita originalidade de sua obra se expressou na conjunção dos registros da teoria, do dispositivo analítico e das positivities clínicas.

No que tange ao registro teórico, uma das principais contribuições de Balint foi a crítica à hipótese do narcisismo primário – segundo a qual, o indivíduo ao nascer teria pouca ou nenhuma relação com o entorno. Conforme salientou Stewart (1996), a

---

sorrateiros demônios interiores contra os quais Ferenczi lutara por anos com grande dor e muito sucesso, por fim o conquistaram” (184).

<sup>41</sup> A esse respeito, cf. FOUCAULT, 1969/2009.

formulação dessa crítica parecia ser tão importante para o psicanalista húngaro quanto era para Freud a argumentação em favor da existência do inconsciente. Seguindo a tradição ferencziana, Balint postulou a primordialidade das relações de objeto, isto é, supôs que elas existem desde o começo, atribuindo um papel decisivo aos objetos primários nos processos de subjetivação. Importa destacar que as críticas balintianas à teoria do narcisismo primário evidenciam uma grande preocupação com a dimensão da *alteridade*, constitutiva do psiquismo (BIRMAN, 2013).

A crítica balintiana à hipótese do narcisismo primário foi enunciada pela primeira vez no artigo intitulado *Critical notes on the theory of pregenital organizations of the libido*. De saída, o autor manifestou sua concordância com a proposição de Ferenczi (1924/2011), no concerne à descrição da relação primitiva do infante com o entorno nos termos do *amor objetal passivo*. Nessa perspectiva, a finalidade erótica originária é ser amado incondicionalmente pela mãe (ou pela pessoa encarregada de seus cuidados), sem nenhuma obrigação de retribuir esse amor. Segundo Balint (1935/1985, p. 63), essa tendência primária pode ser sintetizada na seguinte sentença: “Devo ser amado, sempre, em todo lugar, de todas as formas, em todo meu corpo, em todo meu ser – sem nenhuma crítica, sem o menor esforço da minha parte – é o objetivo final de toda aspiração erótica”. Essa forma egoísta de amor não reconhece nenhuma diferença entre os interesses de si mesmo e do objeto, agindo conforme o princípio: aquilo que é bom para mim, é adequado para você.

Não obstante, a meta passiva originária pode ser alcançada indiretamente, admitindo dois desvios. Um *détour* é o *amor objetal ativo*: amamos e gratificamos nosso parceiro, no intuito de ser amado e gratificado, de volta, por ele. Este amor ativo pressupõe sempre um sacrifício, um esforço, e acompanha-se de um aumento temporário da tensão. O sujeito tolera essa tensão na esperança de atingir, dessa forma, o objetivo primordial de ser amado. O outro *détour* é o *narcisismo libidinal*, o amor de si: se eu não sou amado suficientemente pelo mundo, devo amar e gratificar a mim mesmo. Por conseguinte, o narcisismo é sempre de natureza secundária, isto é, subsequente à frustração, na medida em que sobrevém como uma reação contra o objeto relutante em atender aos anseios primários de amor.

Dois anos mais tarde, em *Early developmental stages of the ego: Primary object-love*, Balint (1937/1985) abandonou a tese do amor objetal passivo e retomou sua crítica ao narcisismo primário. Para o psicanalista húngaro, a *confusão de línguas* entre os londrinos (kleinianos) e os vienenses (annafreudianos), no que tange à descrição da

vida psíquica do infante em seus estágios iniciais, devia-se à adesão de ambos à hipótese do narcisismo primário, hipótese esta que impedia a assunção de qualquer relação precoce com objetos externos. Ademais, o autor procurou mostrar que as duas abordagens negligenciavam, cada qual ao seu modo, aspectos fundamentais do psiquismo no estágio em questão: os londrinos enfatizavam as reações veementes e ruidosas às frustrações, bem como a ubiqüidade dos afetos de hostilidade e agressão, como manifestações das pulsões de morte, ao passo que os vienenses concebiam as relações do lactente consigo mesmo em termos de uma experiência de tranqüilidade e bem-estar, destituída de conflito.

Em seguida, Balint apresentou os pressupostos da Escola de Budapeste, na esteira da obra ferencziana, oferecendo uma perspectiva capaz de obliterar os vieses e impasses das abordagens supracitadas. Em suma, a posição húngara estabeleceu que a fase mais precoce da vida mental extra-uterina não seria narcísica, mas marcada por um intenso investimento do entorno pelo infante. Essa fase foi denominada por Balint (1937/1985, p. 101) de “amor objetal primário” (*primary object-love*). Esta forma de relação de objeto não estaria intrinsecamente relacionada com nenhuma zona erógena, e sua base é a *interdependência* pulsional entre a mãe e o infante, isto é, ambos dependem um do outro e estão mutuamente sintonizados numa unidade dual. Contudo, nossa civilização nos força a uma interrupção precoce desta relação primordial. Diante disso, o autor assinalou alguns efeitos dessa separação: o descontentamento geral, a voracidade insaciável, e a tendência a agarrar-se (*to cling*).

Mais adiante, no livro intitulado *A falha básica*, Balint (1968/2014) sistematizou a sua crítica à teoria do narcisismo primário. Asseverou que Freud teria conservado, ao mesmo tempo, três pontos de vista contraditórios no que concerne à relação mais primitiva do infante com o seu entorno, a saber: amor objetal primário, autoerotismo primário e narcisismo primário. O mais antigo deles foi forjado na primeira edição dos *Três ensaios sobre a sexualidade* e permaneceu imutável nas edições posteriores, a despeito das revisões e correções acrescentadas ao texto. A passagem destacada por Balint encontra-se na última seção do terceiro ensaio e intitula-se *O encontro de objeto*. Nela, Freud (1905/1991, p. 202) enunciou que “quando a primeiríssima satisfação sexual ainda estava vinculada com a nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do próprio corpo: o seio materno”. Doravante, a pulsão perde esse objeto, tornando-se auto-erótica. Não obstante, haveria uma inclinação com vistas a

restabelecer aquela modalidade primeira de relação objetal. Por conseguinte, acrescentou o autor, “o encontro de objeto é, na verdade, um reencontro”.

Balint (1968/2014) buscou evidenciar que, mesmo após a introdução da teoria do narcisismo, em 1914, Freud não teria tido a intenção de abandonar a tese da relação objetal primária em detrimento do narcisismo primário. Para comprovar sua proposição, Balint recorre a algumas passagens da obra freudiana, dentre as quais destacamos uma que compõe o texto *Dois artigos de enciclopédia: psicanálise e teoria da libido*, especificamente na seção intitulada *O encontro de objeto e o complexo de Édipo*. Freud (1923a/1991, p. 241) afirmou: “A pulsão parcial oral encontra primeiro sua satisfação apoiando-se no aplacamento da necessidade de nutrição, e tem seu objeto no seio materno. Depois se desprende, torna-se autônoma e ao mesmo tempo autoerótica”. No trecho citado, pode-se entrever que Freud reiterou o caráter primordial das relações de objeto, conforme a hipótese balintiana.

A segunda teoria a respeito da relação inicial do indivíduo com o entorno foi elaborada no texto *Introdução do narcisismo*, embora Balint admita que ela já houvesse sido esboçada por Freud em publicações anteriores – por exemplo, no artigo sobre uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e na análise do caso Schreber. Freud (1914/1991, p. 74) indagou qual seria a relação entre o narcisismo e o autoerotismo, descrito como um estado inicial da libido. O autor assinalou que não poderia existir no indivíduo, desde o princípio, uma unidade comparável ao Eu. No entanto, as pulsões autoeróticas são primordiais. Assim, inferiu: “é preciso acrescentar algo ao autoerotismo – uma nova ação psíquica – para que o narcisismo se constitua”. Por conseguinte, o narcisismo passa a ser concebido como um estágio intermediário entre o autoerotismo e o amor objetal. Nessa perspectiva, o narcisismo é notadamente um fenômeno secundário, uma fase a meio caminho entre as pulsões autoeróticas e as relações de objeto propriamente ditas.

Freud (1914/1991, p. 87) ressaltou que a escolha objetal poderia suceder de duas maneiras distintas: o tipo de *apoio* (ou anaclítico) e o tipo *narcísico*. No primeiro caso, a escolha objetal recai sobre as pessoas encarregadas de sua alimentação, cuidados e proteção. Conforme essa modalidade, ama-se: “a mulher que nutre e o homem protetor”. No segundo tipo, o Eu é substituído pelo que lhe é o mais semelhante possível, isto é, a escolha objetal não se pauta pela imagem da mãe, mas pela de sua própria pessoa. Em outros termos, busca a si mesmo como objeto de amor. De acordo

com o tipo narcísico de escolha, ama-se: “o que se é (a si mesmo), o que se foi, o que se gostaria de ser; a pessoa que outrora fez parte de nosso próprio self”.

O último ponto de vista que versa sobre relação mais primitiva do infante com o seu entorno, qual seja, o do narcisismo primário, também foi desenvolvido no texto de 1914, a despeito de não conter uma descrição sucinta desse estágio. Com efeito, desde então, a hipótese do narcisismo primário tornou-se a teoria-padrão difundida no campo psicanalítico para descrever a relação inicial do indivíduo com o entorno, visto que Freud teria conservado-a incólume em seus últimos anos de trabalho. Para corroborar tal assertiva, Balint ressaltou uma passagem do último texto freudiano, *Esboço de psicanálise*, na qual o autor postulou que o Eu seria o *grande reservatório* do qual os investimentos libidinais são enviados aos objetos e ao qual são mais uma vez recolhidos, conforme o modelo da ameba e seus pseudópodes. Portanto, o investimento libidinal do Eu é o estado originário. Tal estágio foi denominado de narcisismo primário (FREUD, 1940[1938]/1991).

Segundo Balint (1968/2014), o narcisismo primário não passaria de uma hipótese, uma dedução teórica retroativa, difícil de ser apreendida pela observação direta. A assunção de tal hipótese conduz inevitavelmente a contradições e impasses insolúveis, por exemplo, a dificuldade de estabelecer topograficamente qual a instância do aparelho psíquico investida pelo hipotético narcisismo primário. Além disso, a literatura psicanalítica que concerne ao narcisismo primário é escassa e inconsistente, não indo além de repetir as premissas freudianas. O psicanalista húngaro buscou evidenciar que as observações sobre as quais Freud engendrou a hipótese do narcisismo primário – a homossexualidade, a esquizofrenia, as supervalorizações não realistas do Eu, as doenças orgânicas, a hipocondria, a toxicomania e o sono – somente atestariam a existência do narcisismo como fenômeno secundário.

Diante de tais aporias, qual seria a alternativa proposta por Balint? Antes de mais nada, é preciso reconhecer que a hipótese do narcisismo primário mostrou-se contraditória e estéril, criando mais problemas que soluções. É, pois, fundamental rechaçar a teoria em apreço e, doravante, propor uma teoria substituta, livre de contradições, apoiada em observações clínicas e passível de verificação ou refutação. Em suma, Balint (1968/2014) retomou a proposição que, como vimos, fora enunciada em seu texto de 1937, a saber: o *amor primário*. Cabe lembrar que, conforme essa teoria, o investimento do entorno pelo feto deve ser muito intenso. Todavia, ainda não

há nesse entorno objetos propriamente ditos – ou seja, com contornos e limites bem definidos –, apenas substâncias ou expansões ilimitadas.

Deste modo, a situação intra-uterina é marcada pela *indiferenciação* entre o indivíduo e o entorno. Nos dizeres de Balint (1968/2014, p. 81), ambos constituem uma “mistura harmoniosa interpenetrante” (*harmonious mix-up*), de modo que é bastante complicado delimitar os contornos entre o feto, o líquido amniótico e a placenta. Para o autor, nossa relação com o ar que respiramos obedece ao mesmo princípio: vivemos com o ar em uma mistura interpenetrante, enquanto ele existir em quantidade e qualidade suficientes. No entanto, quando o suprimento de ar é subitamente interrompido, o entorno que era dado como certo, a ponto de não prestarmos atenção, adquire uma importância crucial.

Nessa perspectiva, o nascimento é da ordem do traumático, na medida em que provoca uma interrupção brusca da relação harmoniosa entre o indivíduo e o ambiente, na qual ambos imbricam-se numa espécie de *oceano não estruturado*. Com a separação dessa unidade dual e, por conseguinte, a ruptura da quietude e harmonia originária, os objetos – e, a reboque, o próprio Eu – começam a emergir da mistura indefinida de substâncias. Doravante, o investimento libidinal observado na primeira infância seria de quatro tipos: 1) os restos do investimento original do entorno seriam conduzidos para os objetos emergentes; 2) outros remanescentes do investimento original seriam recolhidos para o Eu, em decorrência da frustração; 3) os objetos seriam reinvestidos, a partir do narcisismo secundário; 4) por fim, a última categoria consistiria nas experiências da ocnofilia e do filobatismo, modalidades introduzidas por Balint (1959/1987) para dar conta da relação do sujeito com o campo dos objetos.

Antes de prosseguir com a análise de ambas as modalidades ou atitudes primitivas das relações objetais, tomando como ponto de partida as experiências de *thrills*, é preciso dar o devido destaque àquilo que o autor qualificou como o desejo capital de toda a humanidade. De acordo com Balint (1968/2014, p. 80): “A intenção de todos os esforços humanos é estabelecer – ou, provavelmente, restabelecer – uma harmonia envolvente com o entorno, para poder amar em paz”. Portanto, a finalidade original de toda aspiração erótica é a restauração dessa *unio mystica* entre o indivíduo e o entorno, durante a qual éramos *um* com o universo, subsumidos à totalidade do Cosmos. Vale dizer que tal condição é análoga àquilo que foi postulado pelo romancista francês Romain Rolland nos termos do *sentimento oceânico*, que, para Freud (1929/1991), não passava de um vestígio do sentimento originário do Eu que fora

conservado no psiquismo do adulto. Sob a influência de Ferenczi, Balint asseverou que, na vida adulta, há algumas possibilidades de atingir, por um breve instante, aquele propósito original, a saber: o orgasmo, o sono, o êxtase religioso, a criação artística, a regressão na situação analítica.

No livro *Thrills and regression*, talvez a sua contribuição mais original, Balint (1959/1987) retomou a problemática das relações objetais primitivas, sob a ótica de situações cotidianas que envolvem *thrills*<sup>42</sup>, isto é, experiências que provocam arrepios ou emoções impactantes. De saída, o autor criticou a hipótese segundo a qual haveria uma equivalência entre o desenvolvimento dos objetivos pulsionais e o desenvolvimento das relações de objetos. Para Balint, ainda que ambos os registros influenciem um ao outro, eles são fundamentalmente processos distintos. Nos dizeres de Costa (1998, p. 106): “A diferença é clara: uma coisa é o *desenvolvimento pulsional*, outra, o *desenvolvimento relacional*”. De acordo com esse ponto de vista, o tipo de satisfação pulsional – oral, anal, genital, etc. – não determina o tipo de relação objetal da criança. Assim sendo, o autor afastou-se do esquema biológico, em prol de um modelo histórico-relacional, cuja ênfase recai na dimensão da alteridade. Outro equívoco, derivado do primeiro, versa sobre o uso indiscriminado do adjetivo “oral” para designar toda e qualquer relação de objeto primitiva. Dito isso, Balint colocou em evidência experiências mais complexas e primordiais que a própria oralidade, como veremos adiante.

Desde tempos imemoriais, ao longo da vida e em todas as culturas, o homem é confrontado cotidianamente com as ditas experiências de *thrills*. Na Roma Antiga, por exemplo, milhares de pessoas se aglomeravam nas arenas para assistir aos duelos mortais dos gladiadores entre si ou contra animais ferozes. Atualmente, é bastante extensa a lista de entretenimentos que oferecem a oportunidade para o contato com essa modalidade de experiência: os parques de diversões, os circos, os esportes radicais, as brincadeiras infantis, os filmes de suspense (*thrillers*), a exploração de novos domínios e novas formas de satisfação, etc. O que tais experiências proporcionam àqueles que entregam-se a elas? O que essas situações distintas têm em comum? Em primeiro lugar, cabe destacar que todas elas ensejam a regressão, bem como a satisfação

---

<sup>42</sup> Optamos por manter o termo original em inglês, em razão da dificuldade de traduzi-lo para o português; dificuldade que também apareceu na versão em francês do texto de Balint. A esse respeito, Cf. PEIXOTO-JUNIOR, 2013.

de impulsos primitivos, funcionando como uma espécie de válvula de escape. Outrossim, de acordo com o psicanalista húngaro:

Em todos os divertimentos e prazeres desta espécie, três atitudes características são observáveis: a) algum aumento do medo consciente ou, ao menos, uma percepção do perigo externo real; b) uma exposição voluntária e intencional da pessoa a este perigo e ao medo correspondente; c) uma confiança maior ou menor de que se pode esperar o fim do perigo, que o medo será tolerado e dominado e que se retornará ileso à segurança. Esta mistura de medo, prazer e esperança confiante é o que constitui os elementos fundamentais dos *thrills* (BALINT, 1959/1987 p. 23).

Em linhas gerais, pode-se depreender que as experiências de *thrills* consistem na sucessão de três fatores essenciais: medo, prazer e esperança. Portanto, tais experiências pressupõem o contraste entre os momentos de tensão e distensão, excitação e relaxamento, intensidade afetiva e conforto final. Conforme destacou Figueiredo (2012), o prazer dos *thrills* interpõe-se *entre* o instante de afastar-se da zona de segurança e o de retornar a ela. Por exemplo, no esporte radical conhecido como *bungee jump*, o praticante atira-se do alto de uma plataforma firme (viaduto, torre, guindaste, etc.), pendurado por um forte elástico atado aos tornozelos ou à cintura. A sensação de queda livre dura apenas alguns segundos, tempo suficiente para que o indivíduo experimente a intensidade afetiva à qual nos referimos e retorne ao lugar seguro – quando a brincadeira termina bem.

Outro grupo de *thrills*, mais primitivos e comuns, é composto por alguns tipos de brincadeiras infantis. Segundo Balint (1959/1987), em geral, essas brincadeiras apresentam o mesmo padrão de funcionamento: há um perigo externo, representado pelo participante que fora designado para procurar ou apanhar os demais; os outros jogadores afastam-se da zona de segurança e se expõem ao risco de serem achados ou apanhados; finalmente, estes devem regressar ilesos ao lugar de onde partiram, escapando assim do perigo. Existem inúmeras brincadeiras desse tipo: pique-esconde, pique-alto, pega-pega, cabra-cega, etc. Em todas elas, há sempre um “pique” ou *base segura*<sup>43</sup>, símbolo da mãe-segurança, da qual a criança se afasta e para a qual deve

---

<sup>43</sup> Para Bowlby é tarefa dos pais a provisão de uma base segura a partir da qual uma criança pode explorar o mundo exterior e a ele retornar certa de que será bem-vinda, nutrida física e emocionalmente, confortada se houver um sofrimento e encorajada se estiver amedrontada. É um papel semelhante ao de um oficial que comanda uma base militar da qual parte uma força expedicionária e para a qual ela pode retornar caso se depare com um impedimento.

retornar. Contudo, vale dizer, não se pode permanecer por um tempo ilimitado nesse lugar seguro. É preciso confiar em seus próprios recursos e habilidades, a fim de circular nos espaços desprotegidos e encarar os riscos, para *a posteriori* recuperar a segurança.

Evidentemente, nem todas as pessoas se submetem voluntariamente aos riscos e intensidades implicados nessas experiências. Alguns indivíduos são incapazes de suportá-las, sentindo-se à vontade apenas quando estão em segurança, em terra firme, agarrados aos objetos. Esta modalidade de relação com o campo dos objetos foi denominada por Balint (1959/1987, p. 25) de *ocnofilia* – neologismo criado a partir da junção dos termos gregos *okneo* (agarrar-se, aferrar-se, segurar com força) e *philia* (amizade, amor, afeição) (GOBRY, 2007). Outras pessoas, em contrapartida, se entregam regularmente às experiências que envolvem *thrills*, sentindo prazer somente quando se afastam da base segura. Tal modalidade de relação objetal foi denominada de *filobatismo* – termo derivado do modelo do acrobata, indivíduo cuja destreza possibilita a execução de manobras arriscadas, longe da terra firme, provocando arrepios nos espectadores.

Examinando as formas extremas de ambas as modalidades, Balint (1968/2014) inferiu que, no mundo ocnofílico, o investimento primário original parece aderir aos objetos emergentes. Estes são sentidos como seguros e tranquilizadores, enquanto os espaços entre eles são considerados ameaçadores e terríveis. Por esse motivo, o ocnofílico vive passando de objeto em objeto, abreviando sua permanência nos espaços vazios para o tempo mínimo possível. Afligido em razão do medo de separação, sua reação à emergência traumática dos objetos é agarrar-se a eles. Contudo, o agarramento (*clinging*) ocnofílico conduz inevitavelmente à frustração, tendo em vista que o objeto tem sua própria vida, razão pela qual pode abandoná-lo a qualquer momento. As principais consequências da ocnofilia são a *supervalorização dos objetos* e a inibição no que tange ao desenvolvimento de habilidades que tornem o indivíduo independente.

No mundo filobático a situação é diametralmente oposta. As expansões sem objeto retêm o investimento primário original e são consideradas seguras e amistosas, ao passo que os objetos são sentidos como perigosos e imprevisíveis. Por conseguinte, o filobata vive constantemente nas expansões amistosas, evitando o contato com os objetos potencialmente perigosos. A exceção fica por conta dos seus equipamentos, objetos ocnofílicos de uso filobático, extensões narcísicas de si mesmo no

enfrentamento das situações de risco. Por exemplo, o funâmbulo – equilibrista que anda na corda bamba, demonstrando sua destreza em exposições públicas – usualmente segura uma vara que o auxilia na manutenção do equilíbrio. Em consequência dessa aversão aos objetos considerados ameaçadores, o filobata *superinveste suas funções egóicas*, desenvolvendo habilidades com o intuito de manter-se por conta própria. Assim sendo, a ilusão do filobata consiste na sua pretensa *autossuficiência*, segundo a qual ele poderia prescindir dos objetos, pois se bastaria.

Peixoto-Júnior (2013, p. 44) assinalou que, em ambas as modalidades de relação com o campo dos objetos, pode-se entrever a presença de uma mesma tendência: “[...] a de negar a liberdade dos objetos, recusando-lhes uma verdadeira alteridade, fruto de sua dimensão contingencial, seja de apego excessivo, seja por sua degradação ao humilhante estatuto de utensílio em um equipamento. Deve-se, portanto, evitar a tentação reducionista de considerar que uma dessas atitudes primordiais seja unilateralmente amorosa e a outra odiosa. Com efeito, ambas as modalidades são marcadas por uma *ambivalência* fundamental de sentimentos. Isto é, tanto o objeto do ocnofílico quanto o equipamento do filobata são, ao mesmo tempo, alvos de amor e de ódio. Nessa perspectiva, a ambivalência seria o predicado universal das relações objetais, desde a saída do amor primário para as formas mais primitivas de relação.

Na introdução do livro *Thrills and regression*, Balint (1959/1987) apresentou duas vinhetas clínicas que evidenciam formas extremas das duas modalidades de relação objetal. No primeiro caso, trata-se de uma jovem estudante, bem instruída, cuja atitude em face dos objetos é nitidamente ocnofílica. Ela tinha amigos em toda a parte, das mais variadas idades, etnias e posições sociais. Todos estavam dispostos a ajudá-la, caso enfrentasse alguma situação adversa, o que ocorria rotineiramente. Portanto, sempre havia alguém disponível a quem ela pudesse recorrer. Não obstante, eventualmente as pessoas lhe abandonavam e seguiam suas vidas, o que provocava uma intensa angústia. Ela simplesmente não poderia viver por conta própria, sem a proximidade dos objetos. Retomando a tese de Laing (1960), apresentada no início deste capítulo, sugerimos que a jovem ocnofílica seria uma pessoa ontologicamente insegura, cuja identidade e autonomia estariam sempre colocadas em questão. Caso não se encontrasse na presença de um objeto familiar, esvaía-se seu precário senso de identidade e seu baixo limiar de segurança. Vale dizer, sua adesividade em relação aos objetos consistia numa estratégia protetora contra a insegurança ontológica.

O caso seguinte versa sobre uma jovem médica, cuja atitude em relação aos objetos é evidentemente filobática. O que mais chamou atenção do psicanalista húngaro foi a sua tendência inexorável ao desapego. Por exemplo, ela não pretendia fixar-se numa residência, tampouco cogitava permanecer por muito tempo no mesmo posto de trabalho. Todos os seus pertences cabiam, literalmente, em duas malas de tamanho modesto, visto que numa situação de emergência, ela poderia carregá-las por conta própria e ir embora. Ademais, percebeu que era um mau negócio ser desagradável com as pessoas, pois, tal conduta despertaria o ódio delas, o que implicava em mantê-las por perto. Por conta disso, desenvolveu uma notável habilidade de lidar com aqueles que precisavam dela, com o único propósito de ser deixada em paz. Ela preferia estar sozinha, apoiada em seus próprios recursos, do que acompanhada por objetos inconvenientes. Recuperando a tese de Laing (1960) no que concerne à posição de insegurança ontológica, cabe assinalar que os objetos eram percebidos pela jovem filobata como ameaçadores, razão pela qual tendiam a ser ostensivamente evitados. Assim, seu isolamento nada mais era que uma estratégia defensiva, mediante a qual buscava proteger-se do risco de ser tragada pelo outro, preservando assim a sua autonomia e identidade.

## CAPÍTULO 5: VIDAS PRECÁRIAS, VIDAS SEM VALOR

### 5.1 A escuta do rosto: Judith Butler leitora de Lévinas

No livro intitulado *Precarious Life*, a filósofa estadunidense Judith Butler procurou investigar o que nos vincula à alteridade, ao Outro compreendido como sujeitos marcados por uma precariedade fundamental. Tal vínculo emergiria somente a partir do momento em que reconhecemos que a humanidade deste Outro encontra-se sob ameaça. Conforme destacou Butler (2004), a representação da alteridade constitui-se em um meio de humanização/desumanização, de reconhecimento do vínculo ético-moral com o Outro, ou de justificativa para sua eliminação. O pano de fundo dessas reflexões é a problemática contemporânea da guerra, com ênfase nos modos culturais de regulação das disposições afetivas e éticas, com vistas a tornar mais fácil (ou aceitável) empreendê-la.

O ponto de partida dessa investigação é a noção levinasiana de rosto (*visage*), forjada para explicar a maneira pela qual os outros nos interpelam, isto é, fazem reivindicações morais sobre nós. A filosofia de Lévinas (1996) partiu de uma crítica à ontologia heideggeriana, no intuito de constituir a ética como a filosofia primeira, fundada sobre a relação com a alteridade. Para o autor, o dado primordial de toda e qualquer experiência humana é a relação face-a-face com outro humano. Em suas meditações, Lévinas interpelou o sujeito a sair do solipsismo, de sua pretensa autossuficiência, em direção ao encontro com o outro, o que constitui nessa perspectiva o momento ético por excelência.

De saída, é preciso esclarecer algumas questões: em que consiste o rosto, na abordagem levinasiana? O que significa “escutar o rosto” do outro, conforme o título que atribuímos a este tópico? Se for possível escutá-lo, qual a mensagem que ele exprime, ou, mais especificamente, qual a demanda que ele me endereça? E, finalmente, se sou interpelado pelo rosto do outro, de que maneira posso respondê-lo? Nossa tarefa é, antes de tudo, responder a essas questões e, posteriormente, articular a noção de rosto com aquela de precariedade.

Em primeiro lugar, é preciso salientar que o rosto não é exclusivamente aquilo que concebemos como um rosto humano propriamente dito. Lévinas estabeleceu um novo sentido para a noção de rosto, para além da descrição fenomenológica. Assim

sendo, o rosto pode inclusive ser encontrado nas costas, nos ombros, no pescoço, etc. A fim de esclarecer esse enunciado obscuro, o autor destacou a seguinte passagem:

Em *Life and fate*, de Vassili Grossman, [narra-se] a história das famílias, esposas e pais de detentos políticos viajando para Lubyanka, em Moscow, para as últimas notícias. Uma fila é formada em frente a um guichê, uma fila na qual apenas se pode ver as costas dos outros. Uma mulher espera por sua vez: “[Ela] nunca imaginou que as costas humanas poderiam ser tão expressivas e que poderiam exprimir estados mentais de forma tão penetrante. À medida que se aproximavam do guichê, as pessoas tinham uma maneira peculiar de estender a cabeça e as costas, seus ombros levantados com as omoplatas movendo-se para cima e para baixo em tensão, os quais pareciam chorar, soluçar e gritar” (LEVINAS, 1996, p. 167).

De acordo com Butler (2004), no trecho supracitado, o termo “rosto” opera como uma espécie de catacrese, uma vez que descreve as costas humanas, o movimento do pescoço, a tensão das omoplatas. E, ademais, dessas partes do corpo, diz-se que choram, soluçam e gritam, como se fossem um rosto propriamente dito, um rosto com boca e garganta, do qual emergem determinadas vocalizações que não tomam a forma de palavras. Diante disso, seguindo a interpretação da filósofa, pode-se depreender que o rosto, na abordagem levinasiana, consiste naquilo que exprime uma vocalização agonizante, ou seja, o rosto é entendido como uma espécie de clamor do sofrimento humano.

A questão que se impõe agora é saber, no bojo dessa vocalização do sofrimento, qual é a mensagem que o rosto do outro endereça a mim? Segundo Lévinas (1982, p. 72) o que o rosto comunica, sem precisar falar, pode ser expresso através do mandamento cristão: “Não matarás”. Não obstante, o autor apontou o seguinte paradoxo: o rosto do outro, em sua precariedade e condição indefesa é, para mim, simultaneamente, a tentação de matar e um chamado à paz, o tu “não matarás”. Isto é, ao mesmo tempo, o rosto me incita ao assassinato e me impõe uma proibição de cometê-lo, produzindo em mim um conflito. Lévinas presumiu que o impulso de matar fosse primário em todo ser humano, ao passo que a injunção moral que dele decorre se contraporía ao impulso originário.

O leitor familiarizado com a psicanálise pode entrever algumas semelhanças entre a proposição levinasiana e os pressupostos freudianos, no que tange ao conflito em apreço. No ensaio intitulado *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud (1915b/1991, p. 297) enunciou que uma injunção tão poderosa como aquela somente

poderia voltar-se contra um impulso igualmente forte. Afinal, não haveria necessidade alguma de requerer a proibição de algo que ninguém desejasse realizar. Nos dizeres do autor: “É a própria ênfase dada ao mandamento ‘Não matarás’ que nos dá a certeza de que descendemos de uma linhagem interminável de assassinos que tinham no sangue o prazer em matar, como talvez nós mesmos ainda”. À diferença dos nossos antepassados, a coerção exercida pela educação e pelas injunções morais promoveu o desvio dessa crueldade originária, através de formações reativas ou mediante a internalização desses impulsos sob a forma de um agente denominado *Supereu* (FREUD, 1923b/1991). Contudo, vale dizer que tais impulsos subsistem em nosso inconsciente e que, se fôssemos julgados por eles, nos assemelharíamos aos povos primitivos<sup>44</sup>.

Após esse breve parêntese, retomemos a abordagem levinasiana da noção de rosto. Lévinas (1999) assinalou que a abordagem do rosto é a forma primordial de responsabilidade, situando-se na esfera da ética. Com efeito, a escuta do rosto consiste na apreensão da condição fundamental de precariedade do Outro e, por conseguinte, da vida em geral. Aquele rosto me encarando, exposto e indefeso, chama-me à responsabilidade, interpela-me para que eu, pela minha possível indiferença, não me torne cúmplice da sua morte. É como se a iminente morte do outro fosse um problema meu. Portanto, não devo apenas contemplar seu rosto, mas escutá-lo e responder ao apelo que ele me endereça. Conforme asseverou Butler (2017), independentemente do que o outro tenha feito, por mais que tenha me ferido, ele continuará impondo sobre mim uma exigência ética, continuará tendo um rosto ao qual sou obrigado a responder. No cerne dessa discussão está o reconhecimento da dívida simbólica e o imperativo da responsabilidade na relação do sujeito com a alteridade, como fundamento de uma ética de não violência.

## 5.2 Precariedade, condição precária e reconhecimento

Dissemos anteriormente que escutar o rosto implica em apreender a condição de precariedade do Outro e da vida em geral. Cumpre então definir o que seria

---

<sup>44</sup> Em *Totem e tabu*, Freud (1913/1991) esboçou uma analogia entre os neuróticos e os povos primitivos, ao mesmo tempo em que propôs uma distinção fundamental entre eles, no que tange à relação entre pensamento e ação, realidade psíquica e realidade material: no caso dos neuróticos, *inibidos* em seu agir, o pensar é um substituto pleno da ação, isto é, há uma primazia da *realidade psíquica* sobre a realidade material; os primitivos, por sua vez, são *desinibidos* – neles, a ação seria antes um substituto do pensamento. Por conseguinte, no caso dos povos primitivos, pode-se presumir que “no princípio foi a ação” (GOETHE, 2011, p. 112).

a precariedade, na perspectiva teórica de Judith Butler. Outrossim, devemos nos indagar quais as condições de possibilidade para a apreensão da precariedade, isto é, em que condições torna-se possível apreender uma vida como precária e em que condições isso se torna menos possível (ou até mesmo impossível)? De que maneira as normas e os enquadramentos operam para tornar certas vidas passíveis de serem reconhecidas como vidas e, por outro lado, tornam outras vidas mais difíceis de reconhecer? O que seria necessário para fazer com que a apreensão da precariedade coincida com uma oposição ética e política às perdas ocasionadas pelas guerras?

Em primeiro lugar, Butler (2009) concebeu a precariedade (*precariousness*) como a condição ontológica fundamental do ser humano. Não obstante, a referência à ontologia supõe, nessa perspectiva, uma ontologia social e historicamente contingente, que não pode ser entendida fora das condições sociais e políticas. A condição humana é, portanto, marcada pela precariedade, razão pela qual dependemos do outro para sermos viáveis. Nas palavras da autora, “A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (BUTLER, 2009, p. 14). Essa condição compartilhada implica que estamos expostos aos demais e, reciprocamente, que nos são impingidas a exposição e a dependência dos outros, inclusive aqueles que nos são desconhecidos.

A filósofa estadunidense ressaltou que nós não nascemos primeiro e depois nos tornamos precários. A precariedade é coextensiva ao nascimento, tendo em vista que a sobrevivência inicial depende de uma *rede social de ajuda*<sup>45</sup>, do trabalho do outro. Sem a proteção, sem a salvaguarda, sem os cuidados prestados pelo entorno, nenhuma vida pode sobreviver. Por conseguinte, conforme salientou Butler (2009), dizer que a vida é precária consiste em afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, inexoravelmente, das condições sociais e políticas e não apenas de um impulso interno para viver. Vale dizer que todo impulso vital precisa ser sustentado, apoiado pelo que está fora de si mesmo, caso contrário, não seria possível conservar a vida.

Apesar disso, ainda que necessitem de proteção contínua, os corpos nunca podem ser plenamente protegidos, na medida em que estão permanentemente expostos a condições sociais e políticas, sob as quais a vida não deixa de ser precária. Segundo Lorey (2015), toda proteção conserva o precário, toda salvaguarda e todo cuidado

---

<sup>45</sup> Cabe destacar que tal formulação se assemelha bastante àquilo que Freud (1895/1991) enunciou no *Projeto de uma psicologia científica*, quando ressaltou que sem a ajuda alheia (*Fremde Hilfe*), isto é, sem o trabalho do outro cuidador, o bebê não sobreviveria.

preservam a vulnerabilidade. Não há, portanto, nenhuma circunstância que possa “resolver” completamente, de uma vez por todas, o problema da precariedade humana. Os corpos estão sempre expostos a ataques e doenças que colocam em risco a possibilidade de sua sobrevivência. Viver é, por definição, desde o princípio, um negócio arriscado.

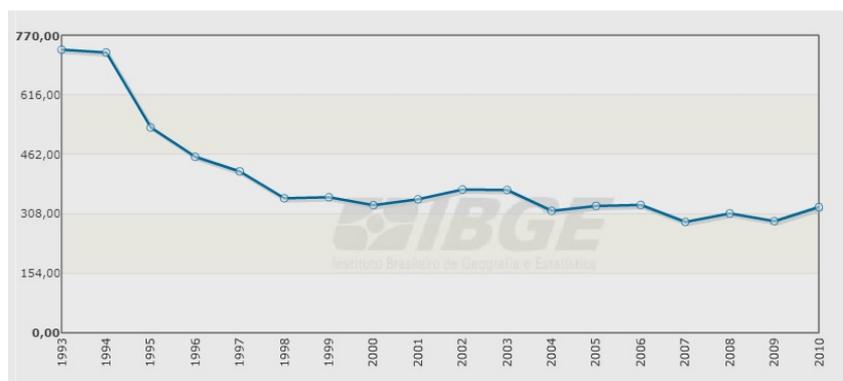
Butler (2009) procurou estabelecer uma distinção entre a precariedade, tomada como uma noção ontológica, e a condição precária (*precarity*), concebida como uma noção que pertence à esfera política. Pode-se, no entanto, entrever que ambos os conceitos se entrecruzam. Enquanto a precariedade alude a um traço constituinte, compartilhado por toda e qualquer vida humana, a condição precária, por sua vez, designa a condição politicamente induzida através das quais determinados estratos da população sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas, de forma diferenciada, à violência e à morte. Isto é, pode-se inferir que viver é *mais* arriscado para uns do que para outros. Nas palavras da autora:

Vidas são cuidadas e mantidas diferencialmente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída pelo planeta. Certas vidas serão altamente protegidas, e a revogação de suas reivindicações de santidade será suficiente para mobilizar as forças da guerra. Outras vidas não gozarão de um apoio tão imediato e furioso, e não serão sequer qualificadas como “vidas passíveis de luto” (BUTLER, 2004, p. 32).

Em seu célebre livro intitulado *Sociedade de risco*, o sociólogo alemão Ulrich Beck (1986/2011) asseverou que, na modernidade tardia, vivemos um processo de transformação da sociedade industrial, baseada na lógica de acúmulo e distribuição de riquezas, em uma chamada sociedade de risco, na qual a produção social de riscos domina a lógica da produção de bens. Cumpre ressaltar que, no interior desta sociedade, ocorre uma disseminação generalizada de determinados riscos – ambientais, bioquímicos, financeiros, terroristas –, em todo o tecido social. Contudo, nos dizeres do autor, “a história da distribuição de riscos mostra que estes se atêm, assim como as riquezas, ao esquema de classe – mas de modo inverso: as riquezas acumulam-se em cima, os riscos embaixo” (p. 41). Isto é, há uma alocação diferencial dos riscos na pirâmide social, de modo que os miseráveis estão expostos a uma maior concentração daqueles.

Citemos como exemplo a incidência das chamadas doenças relacionadas ao saneamento ambiental insuficiente (DRSAI), enfermidades que podem estar associadas ao abastecimento de água deficiente, ao esgotamento sanitário inadequado, à contaminação por resíduos sólidos ou às condições precárias de moradia. De acordo com um relatório publicado pela Organização Mundial de Saúde (OMS), no ano de 2004, as DRSAI foram responsáveis pela morte de aproximadamente 1,6 milhão de pessoas nos países de baixa renda (PIB *per capita* inferior a US\$ 825,00), sendo as crianças suas maiores vítimas (WHO, 2009). No Brasil, dados mais recentes, disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), indicam que, no ano de 2010, as DRSAI foram responsáveis por 325,4 internações hospitalares/100.000 habitantes. O gráfico apresentado logo abaixo põe em evidência estes dados, no período de 1993 a 2010.

Figura 2- Doenças relacionadas ao saneamento ambiental inadequado



Fonte: IBGE, 2010.

Posto isso, Judith Butler (2009) procurou contestar a distribuição desigual da condição precária entre as classes, cujo efeito seria maximizar a precariedade para uns e minimizá-la para outros. Para a autora, o reconhecimento da precariedade compartilhada conduz ao estabelecimento de compromissos normativos de igualdade e promove a universalização de direitos adquiridos, com a finalidade de abordar as necessidades básicas para a manutenção da vida. Em outras palavras, apreender a precariedade inerente ao humano, presumir que a vida exige determinadas condições de sustentação para ser viável, impõe-nos a obrigação ética de proporcionar essas condições possibilitadoras, com vistas a minimizar a precariedade e sua alocação diferencial no tecido social.

Dando continuidade à sua análise, a filósofa estadunidense assinalou que essa distribuição desigual da condição precária é, ao mesmo tempo, uma questão que concerne ao plano material e *perceptual*, uma vez que aqueles cujas vidas não são qualificadas como vidas – no interior de certos enquadramentos epistemológicos – são constantemente submetidos a situações de insegurança social e expostos à violência e à morte. Por conseguinte, é preciso dar o devido destaque ao fato de que há determinadas vidas que, em razão de não se conformarem a certas condições normativas que determinam o que é a vida, não são reconhecidas como vidas. Estas, conforme enunciou Agamben (2002, p. 145) são *vidas sem valor*, indignas de serem vividas e, conseqüentemente, podem ser aniquiladas a qualquer momento.

Tratemos então de abordar a problemática epistemológica do *enquadramento*. Retomemos uma das questões que formulamos anteriormente, qual seja: de que maneira as normas e os enquadramentos operam com vistas a tornar certas vidas passíveis de serem reconhecidas como vidas e, em contrapartida, tornam outras vidas mais difíceis de reconhecer? Antes de tudo, cumpre salientar que esses enquadramentos são historicamente contingentes e atribuem reconhecimento de forma diferenciada, em um dado contexto. Butler (2009) concebeu esses enquadramentos como molduras através das quais podemos apreender a vida alheia como passível de ser reconhecida. Isto é, eles organizam a nossa experiência perceptual e estabelecem aquilo que será e não será humano, o que será uma vida habitável.

Deve-se, no entanto, ressaltar que seria um equívoco conceber essas condições normativas de maneira absolutamente determinista. Ainda que os enquadramentos atuem no sentido de direcionar ou induzir a nossa percepção, a apreensão da vida não se limita completamente àquelas condições normativas. Há sempre um *resto* de vida que perturba a instância normativa. Apesar de situarem-se fora desse enquadramento fornecido pelas normas, o estatuto de ser vivo dessas vidas está virtualmente aberto à apreensão. Logo, esta apreensão pode se tornar o motor daquilo que Axel Honneth (2009) denominou *luta por reconhecimento*. Ora, se os enquadramentos são historicamente contingentes, é possível transformá-los através de políticas sociais afirmativas, forjando condições mais igualitárias da condição de ser reconhecido. Em suma:

[...] São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas

ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2009, p. 156).

O filósofo alemão Axel Honneth, diretor do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, publicou em 1992 o livro intitulado *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, no qual apresentou os fundamentos da sua teoria do reconhecimento, forjada a partir das proposições da filosofia social do jovem Hegel, da psicologia social de George Mead e da teoria psicanalítica das relações de objeto, de Donald Winnicott. Honneth (2009) assinalou que a identidade dos indivíduos é construída a partir de um processo intersubjetivo mediado pelo mecanismo de reconhecimento. Em contrapartida, a ausência de reconhecimento intersubjetivo seria o mote dos conflitos sociais. Pode-se sumarizar a tese central do autor da seguinte maneira: a força motriz que impulsiona as lutas políticas não é o interesse econômico ou de autoconservação – conforme a concepção dominante na filosofia política moderna, notadamente em Hobbes e Maquiavel –, mas o sentimento de injustiça que provém de experiências de recusa de reconhecimento.

Nessa perspectiva, o autor abordou a problemática do reconhecimento a partir das situações nas quais ele falha, isto é, na esteira daquilo que denominou de “formas de reconhecimento recusado” (HONNET, 2009, p. 213). Cabe destacar que o filósofo alemão propôs três padrões de reconhecimento, bem como três maneiras de recusá-lo ou desrespeitá-lo: a forma mais elementar de reconhecimento seria o *amor*, vivenciado nas relações objetais primárias, ao passo que a sua recusa é designada como *violação*; a segunda modalidade consiste no *reconhecimento jurídico*, sendo a sua recusa concebida como *privação de direitos* fundamentais; o derradeiro padrão de reconhecimento alude à *solidariedade* no plano cultural, enquanto a denegação dessa modalidade é tomada como *degradação* ou ofensa.

Segundo Honneth (2009), essas experiências de desrespeito ou recusa de reconhecimento teriam em comum o fato de suas consequências individuais serem sempre descritas através de metáforas que remetem a estados de abatimento do corpo humano. Assim, no que tange às seqüelas pessoais da violação e da tortura, fala-se usualmente em *morte psíquica*; no que concerne aos efeitos decorrentes da privação de direitos, fala-se em *morte social*; por fim, com relação ao desrespeito cuja resultante é a degradação cultural de uma forma de vida, fala-se em *humilhação social*. Vale dizer que, ao dar-se conta de que o reconhecimento social lhe é denegado injustamente, o

indivíduo encontra o impulso motivacional que o conduz a engajar-se numa luta por reconhecimento. É daí que provêm as reivindicações políticas por parte das minorias étnicas ou de gênero. O que subjaz a todas essas reivindicações não é outra coisa senão o reconhecimento dos indivíduos em sua condição de sujeito.

No campo psicanalítico, coube a Jacques Lacan promover a retomada da teoria do reconhecimento. No ensaio que versa sobre *A agressividade em psicanálise*, Lacan (1948/1998) postulou que a agressividade se manifestaria por ocasião do não reconhecimento simbólico do sujeito. Com efeito, em decorrência da ausência ou recusa de reconhecimento, o sujeito seria conduzido à experiência da agressividade, a fim de que o outro pudesse escutá-lo nas suas demandas legítimas. Ademais, o autor ressaltou que as experiências prévias de não reconhecimento simbólico deixariam marcas traumáticas que se atualizariam no presente sob o signo da violência, uma vez que o sujeito não fosse legitimamente reconhecido.

A relação entre reconhecimento e trauma, a partir da perspectiva teórica de Ferenczi, foi retomada pela psicanalista Jô Gondar (2012), no artigo *Ferenczi como pensador político*. Partindo da premissa segundo a qual, ao contrário de Freud<sup>46</sup>, o psicanalista húngaro tenha sido raramente convocado para o debate acerca dos fenômenos sociais e políticos da contemporaneidade, a autora se propôs a utilizar a teoria ferencziana do trauma como ponto de partida para a análise das catástrofes e traumas coletivos.

Antes de tudo, é preciso delinear quais as coordenadas em jogo na concepção ferencziana acerca do trauma. No texto *Confusão de língua entre os adultos e a criança* (1933/2011), Ferenczi apresentou a ordem temporal dos eventos, da seguinte maneira: de saída, ocorre uma sedução por parte da criança sob a forma de brincadeira – que corresponde ao que o autor denominou de *linguagem da ternura*; a essa sedução o adulto responde com a *linguagem da paixão*, tomando o infante como um igual, gerando assim uma confusão de línguas. Todavia, nessa perspectiva, até aí não há trauma.

Segundo Pinheiro (1995, p. 73), a originalidade da teoria do trauma ferencziano consiste em “atribuir ao desmentido toda a responsabilidade do trauma”. Isto é, o traumático não está na ocorrência do evento propriamente dito, mas em algo

---

<sup>46</sup> São inúmeras as referências a esse respeito. Destacamos, por exemplo, o livro de Paul Roazen (1973) intitulado *Freud: pensamento político e social*, e o livro de Renato Mezan (1985), *Freud, pensador da cultura*.

que pode se dar num segundo tempo. Na história contada por Ferenczi, a criança indefesa e amedrontada iria então à procura de um outro adulto que pudesse dar sentido àquilo que não pôde ser metabolizado pelo aparelho psíquico. Por exemplo, se o adulto agressor for o seu tio, a criança poderia recorrer à mãe em busca da salvaguarda e da validação da sua experiência. Contudo, essa tentativa pode ser repelida pela mãe, que ouve o relato infantil com o se se tratasse de uma fabulação. Assim sendo, o trauma se constituiria a partir do *desmentido* (ou descrédito)<sup>47</sup>, ou, em outros termos, a partir do momento em que não houve reconhecimento simbólico do sofrimento e, a reboque, da própria condição do sujeito do infante.

A questão crucial levantada por Gondar (2012) é saber se seria possível aplicar a noção de desmentido a situações mais amplas, extrapolando-a para o âmbito dos *traumas coletivos*. Para isso, a autora recorreu a um estudo realizado pelo sociólogo Kai Erikson que concerne aos efeitos traumáticos decorrentes de catástrofes. A partir da escuta do testemunho de sobreviventes de alguns desastres, dentre os quais a inundação da comunidade de Buffalo Creek, em 1972, o autor formulou a seguinte hipótese: a condição de possibilidade para que uma catástrofe se torne traumática, minando a confiança básica da comunidade, é que ela tenha sido provocada por pessoas que se recusem a reconhecer a sua responsabilidade. No caso em apreço, trata-se da mineradora Pittston Company. Pode-se entrever o elemento do desmentido através do depoimento de um dos sobreviventes dessa catástrofe, no qual ele se queixa da falta de assistência por parte da empreiteira:

Muitas vezes eu pensei que parte disso poderia ter sido evitada se alguém tivesse se aproximado e dito: “Toma um cobertor e um vestido para sua mulher”, ou, “Aqui está um sanduíche, gostaria de uma xícara de café?”. Mas eles nunca apareceram. Ninguém nos deu um lugar para ficarmos. A Pittston Company nunca me ofereceu sequer calças ou uma camisa que eu pudesse vestir (ERIKSON, 1995, p. 193).

Diante disso, Gondar (2012) assinalou que o desmentido pode ser compreendido como uma forma de reconhecimento recusado e que os efeitos traumáticos são desencadeados quando alguém não é efetivamente reconhecido na sua

---

<sup>47</sup> O termo alemão *Verleugnung* pode ser traduzido por *desmentido*, recusa ou renegação. Seus significados podem aludir a 1) desmentir algo; 2) agir contra a própria natureza; 3) negar a própria presença (HANNIS, 1996). Outros, como Pinheiro e Viana (2011) optaram por traduzir o termo em questão por *descrédito*, que consiste na *desqualificação* do relato infantil e da própria criança enquanto sujeito.

condição de sujeito. Para a autora, a luta por reconhecimento é irreduzível às reivindicações identitárias dos movimentos sociais. Vale dizer, o que se reconhece no reconhecimento é a precariedade compartilhada por todo e qualquer ser humano. Razão pela qual dependemos de redes sociais de ajuda para sermos viáveis. Em contrapartida, a violência que decorre da recusa do reconhecimento simbólico consiste, portanto, numa maneira de negar a precariedade do outro e, por extensão, de nós mesmos.

Diante disso, presumindo-se autossuficiente, o sujeito se coloca numa posição de superioridade ontológica em face dos outros, de quem supostamente poderia prescindir. O fundamento disso é aquilo que Foucault (1978-79/2008) denominou de *ideal empresarial de si*, modelo de subjetivação que se constituiu nas sociedades neoliberais, e que promove a inflação do eu às custas do outro, baseado numa lógica de maximização das performances. Segundo Birman (2017), a ética da *fraternidade* seria uma espécie de antídoto para o sujeito empresário de si mesmo, através do qual se enunciaria uma outra concepção de subjetividade. Isso porque “[...] a fraternidade implica a igualdade dos sujeitos na cena do mundo, fundada na precariedade”. Em outras palavras, o reconhecimento da precariedade e do desamparo é a condição de possibilidade para a construção de laços fraternos que levem em consideração a dimensão alteritária da experiência humana.

### **5.3 A politização da vida nua: biopolítica e racismo de Estado**

A publicação de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* foi, sem dúvida, um ponto de inflexão na produção teórica do filósofo italiano Giorgio Agamben. Desde então, seus interesses se orientaram em torno do eixo dominado pela problemática da política no século XX. A tarefa do autor consiste em problematizar a relação entre os registros da política e da vida, a partir das categorias de poder soberano e do biopoder, com ênfase nas experiências dos campos de concentração, que criam uma zona de indiscernibilidade entre o público e o privado, bem como no problema dos refugiados, que rompem o nexos estabelecido entre o homem e o cidadão.

Antes de tudo, Agamben (2002) assinalou que os gregos dispunham de dois termos distintos para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra “vida”: *zoé* e *bios*. O primeiro concerne ao simples fato de viver, comum a todos os viventes, ao passo que o segundo remete à forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo, ou seja, à vida politicamente qualificada. Além disso, os gregos procuraram manter

essas duas categorias em espaços separados: no mundo clássico, o lugar próprio da *zoé* era a *oikía* (a casa), e o do *bios*, a *pólis* (a cidade). Contudo, com o advento da modernidade, o objeto da política se deslocou do *bios* para a *zoé*, a vida nua. Esta passou a ser incluída nos mecanismos e cálculos de poder e a política se transformou em biopolítica.

As primeiras menções de Michel Foucault à tecnologia de poder designada como *biopolítica* datam do ano de 1976: a primeira delas na aula de 17 de março, do curso *Em defesa da sociedade*; a segunda, no último capítulo de *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*. Em ambos os casos, Foucault se interessou pelo processo através do qual, a partir da época clássica (séculos XVII e XVIII), teria ocorrido no Ocidente uma profunda transformação dos mecanismos de poder. Trata-se de uma espécie de estatização do biológico, isto é, uma tomada de poder sobre o homem como vivente.

Por um longo tempo, um dos atributos fundamentais do poder soberano foi o direito sobre a vida e a morte, derivado do poder do *pater* de dispor da vida de seus filhos e de seus escravos. Segundo Foucault (1975-76/1999, p. 287), afirmar que o soberano exerce o direito de vida e morte implica dizer que o direito da soberania é, no fundo, “o direito de *fazer morrer* ou de *deixar viver*”. Em outros termos, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos por intermédio da vontade do soberano. É em razão desta que aqueles têm o direito de, eventualmente, estarem vivos ou mortos. Vale dizer, o soberano só exerce seu direito sobre a vida, exercendo seu direito matar ou contendo-o. Foucault (1973-74/2006) destacou ainda que a soberania é uma forma de poder que se exerce, de maneira *descontínua* (por exemplo, sob a forma da guerra, da punição exemplar, da cerimônia) e *assimétrica*: de um lado, a coleta, do outro a despesa, sendo que aquela sempre prevalece sobre a última. Ademais, a relação de soberania não tem função individualizante, uma vez que só esboça a individualidade do lado do soberano.

A partir do século XVII, o poder se organizou em torno da vida, sob duas formas principais que não são mutuamente excludentes, posto que operam em níveis distintos, interligados por um feixe de relações. Por um lado, as *disciplinas*, uma “*anátomo-política do corpo humano*” (FOUCAULT, 1976/1985, p. 131). Elas têm como objeto e alvo de poder o *homem-corpo*, considerado como uma máquina: visam ao seu adestramento, à extorsão de suas forças, à fabricação de corpos dóceis politicamente e úteis produtivamente. Nos dizeres de Foucault (1975/2009, p. 133):

“esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de utilidade-docilidade, são o que podemos chamar de disciplinas”. Ao contrário do poder de soberania, o poder disciplinar não é descontínuo, mas implica um conjunto de procedimentos de controle contínuo, que intervêm incessantemente, desde o primeiro instante. Além disso, deve-se considerar a disciplina desde um ponto de vista positivo ou produtivo como geradora de individualidade. A disciplina suprime a individualização no topo e, em contrapartida, promove a individualização na base do tecido social.

Por outro lado, a partir da metade do século XVIII, surgiu uma nova tecnologia de poder, uma *biopolítica da população*, centrada no homem como vivente, pertencente a uma espécie biológica. Portanto, essa nova tomada de poder, que não é individualizante como no caso das disciplinas, mas massificante, dirigiu-se ao *homem-espécie*, isto é, à multiplicidade dos homens na medida em que eles constituem uma massa global. Nesse ponto, Foucault (1975-76/1999, p. 292) introduziu uma noção importante: a biopolítica, essa tecnologia regulamentadora da vida, lida com um novo corpo, um corpo múltiplo, qual seja, a *população*. Essa nova forma de poder ocupou-se da proporção dos nascimentos, mortalidade, fecundidade, bem como das enfermidades endêmicas, da higiene pública, da velhice, dos seguros individuais e coletivos. Em suma, trata-se de um conjunto de mecanismos reguladores que atuam no sentido de estabelecer algo como o equilíbrio da população, uma espécie de homeostase, por meio de procedimentos de previsão, estimativas estatísticas e medições globais. Convém destacar que, contrapondo-se ao antigo direito do soberano sobre a vida e a morte, que fazia morrer e deixava viver, a tecnologia do biopoder deu origem a um novo poder de regulamentação que consiste em “*fazer viver e deixar morrer*”. Assim sendo, o poder se tornou cada vez mais o direito de intervir para produzir e gerir a vida.

Após delimitar as duas tecnologias a partir das quais a vida passou a ser incluída nos mecanismos e cálculos de poder, a questão que se impôs foi a seguinte: como é que um poder regulamentador, cujo objetivo essencial é produzir e aumentar a vida – em outros termos, fazer viver –, vai exercer o direito soberano de matar e a função do assassinio? Foi nesse momento preciso que o *racismo* se inscreveu como mecanismo fundamental do poder nos Estados modernos. É evidente que o racismo não foi forjado nessa época. Contudo, o autor se ocupou do racismo moderno, isto é, do racismo biológico e de Estado, concebido como um mecanismo através do qual se exerce a normalização do espaço social (FOUCAULT, 1975-76/1999).

Na leitura empreendida por Foucault, o racismo introduziu uma ruptura no interior do sistema político centrado no biopoder: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer, entre aqueles que devem ser protegidos e aqueles que devem ser descartados. Eis a primeira função do racismo moderno: fragmentar o contínuo biológico da espécie humana, produzir uma ruptura no domínio da vida. A segunda função consiste em fazer funcionar a antiga relação guerreira, segundo a qual para viver seria preciso massacrar os inimigos, de uma maneira nova: a morte do outro, da raça inferior, dos degenerados, dos criminosos, não é simplesmente uma maneira de assegurar a minha própria vida, mas a vida da espécie, tornando-a mais saudável e mais pura. Nos dizeres do autor:

Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva (FOUCAULT, 1975-76/1999, p. 308).

De acordo com Agamben (2002), a tese foucaultiana segundo a qual a politização da vida nua constituiu o evento decisivo da modernidade deveria ser retificada. Na hipótese do filósofo italiano, a inclusão da vida nua nos mecanismos e cálculos de poder, nos termos da biopolítica, seria pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Nessa perspectiva, o que caracteriza a política moderna não é tanto o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, mas o fato de que, concomitante ao processo através do qual a exceção se tornou em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua passou a coincidir com o espaço político propriamente dito.

Para justificar sua hipótese de que essa tomada de poder sobre vida nua não seria uma novidade da modernidade, o autor invocou uma figura do direito romano arcaico, na qual pela primeira vez se afirmou o caráter sacro de uma vida humana: o *homo sacer*. Com efeito, foi por intermédio dessa figura que a tradição ocidental se encontrou, pela primeira vez, diante de uma vida nua. Conforme a definição de Festo, o homem sacro é aquele que o povo julgou por algum delito, e não é lícito sacrificá-lo, porém, se alguém o mata, não será condenado por homicídio. Por definição, a vida do *homo sacer* supõe a conjunção de dois aspectos à primeira vista contraditórios: o veto de sacrifício e a impunidade de sua morte. Trata-se, por conseguinte, de uma vida

“*insacrificável* e, todavia, *matável*”, uma vida em relação a qual todos os homens agem como soberanos (AGAMBEN, 2002, p. 90).

No início do século XX, a articulação entre a tecnologia biopolítica e a exceção soberana atingiu o seu paroxismo. Agamben (2002) buscou então mostrar como alguns eventos políticos que datam desse momento histórico adquirem sentido apenas quando são restituídos ao mecanismo do biopoder. Começando pela problemática, aparentemente inócua, da legitimidade da eutanásia. Em 1920, Karl Binding e Alfred Hoche, um jurista e um médico, escreveram um panfleto intitulado *A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida*. A partir de uma discussão que concerne à soberania do homem sobre a sua própria existência, os autores introduziram a categoria jurídica da *vida sem valor* ou *indigna de ser vivida*, aplicada inicialmente aos doentes incuráveis e, posteriormente, àqueles cujas vidas não são qualificadas como vidas, de acordo com determinados enquadramentos normativos.

Importa salientar que, no interior do ordenamento jurídico moderno, essa nova categoria da vida sem valor, indigna de ser vivida, corresponde plenamente à vida nua do *homo sacer*, ou seja, aquela vida que pode ser impunemente eliminada. Com isso, salienta-se que a politização da vida, a sua inclusão nos mecanismos e cálculos de poder, pressupõe a determinação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico, tornando-se assim supérflua, descartável. Conforme enunciamos, os enquadramentos operam com vistas a tornar certas vidas passíveis de serem reconhecidas como vidas e que, como tal, devem ser protegidas. Por outro lado, desqualificam outras vidas que se encontram à margem desses enquadramentos normativos, expondo-as, diferencialmente, aos riscos e à morte.

Mais adiante, Agamben (2002) abordou a questão dos experimentos desumanos conduzidos por médicos e pesquisadores alemães nos campos de concentração, bem como os experimentos realizados com detentos e condenados à morte nos Estados Unidos. Em ambos os casos, a violência praticada contra as cobaias humanas tem como fundamento a recusa do reconhecimento simbólico dessas vidas. Portanto, pode-se inferir que estas vidas, desprovidas de valor jurídico, privadas de direitos e garantias de proteção, se assemelham à condição do *homo sacer*, cuja vida pode ser impunemente aniquilada.

Judith Butler (2009) considerou essas vidas abandonadas no limbo da existência, lançadas no campo da precariedade, como vidas que não são passíveis de luto ou enlutáveis (*grievable*). Para a filósofa estadunidense, a possibilidade de ser

enlutada é um pressuposto fundamental para toda vida que importa, vale dizer, que é digna de ser vivida. Apenas nas condições em que a vida é passível de luto, em que sua precariedade é devidamente reconhecida, pode-se efetivamente assegurar a sua manutenção em virtude desse reconhecimento. Presumir que a vida não pode prescindir da alteridade para ser viável, uma vez que está exposta a não vida desde o início, impõem-nos a obrigação ética de assegurar as condições necessárias à sua sobrevivência. É isso que está em jogo quando dissemos que o rosto do outro me interpela para que eu, pela minha possível indiferença, não me torne cúmplice da sua morte.

#### 5.4 A gestão neoliberal do precariado

No período pós-1945, o Estado de Bem-Estar Social (*welfare state*) se constituiu como um Estado securitário, um meio de proteção contra determinados riscos ou eventualidades que comprometem a capacidade dos indivíduos de assegurar por si mesmo os meios de sua subsistência. Doença, invalidez, desemprego, cessação da atividade de trabalho em razão da idade, tudo isso torna o indivíduo incapaz de bastar-se sem ajuda alheia. Deveria, pois, ser devidamente assistido para sobreviver. De acordo com Castel (2005), o desenvolvimento do Estado de Bem-Estar foi coextensivo à expansão das proteções, uma vez que o Estado, em seu papel social, operava essencialmente como redutor de riscos, garantindo uma série de direitos constitucionais aos cidadãos – salário mínimo, cobertura dos acidentes e doenças, direito à aposentadoria, etc.

Entretanto, após a conjuntura favorável dos chamados *Trinta Anos Gloriosos* (1945-1975), com o dismantelamento do Estado de Bem-Estar Social e a ascensão da ordem neoliberal, conforme enunciou Hilário (2016), ao invés da ampliação de direitos civis e políticos, correlatos ao crescimento estável no registro da economia – dois pilares constitutivos do arranjo do *welfare state* – entrou em cena um período de regressão histórica: no âmbito dos direitos adquiridos, o neoliberalismo promoveu a erosão de cada um deles, e, no âmbito econômico, as crises passaram a suceder com intervalos cada vez menores. Segundo Birman (2013), do ponto de vista histórico, esse processo teve início com a política conservadora de Margaret Thatcher, na Inglaterra, e do presidente americano Ronald Reagan, na passagem dos anos 1970 para os de 1980.

Cabe destacar que a principal reivindicação neoliberal que se consolidou na década de 1980 foi a de que os países tinham de perseguir a *flexibilidade* do mercado de

trabalho. A flexibilidade implicava uma agenda de transferência de riscos e insegurança para os trabalhadores e suas famílias, o que afirmavam ser um preço necessário para a criação e manutenção de empregos. Não obstante o crescimento de empregos temporários ou sazonais e do subemprego, o que se produziu foi o incremento vertiginoso do desemprego no nível estrutural (isto é, que já não é mais conjuntural), cuja resultante foi o aumento progressivo de contingentes populacionais marginalizados e a generalização da insegurança social.

De acordo com o economista britânico Guy Standing (2011), o resultado disso tem sido a criação de um precariado global, que consiste em milhões de pessoas ao redor do mundo sem uma âncora de estabilidade. O termo “precariado” (*precariat*) é um neologismo forjado a partir da combinação do adjetivo *precário* e do substantivo *proletariado*. Todavia, vale dizer, precariado e proletariado não seriam sinônimos, uma vez que estes supõem uma sociedade composta, em sua maioria, de trabalhadores de longo prazo, em empregos estáveis de horas fixas, com rotas de promoção estabelecida, sujeitos a acordos de sindicalização, etc.

O autor ressaltou que o precariado não é uma categoria homogênea. Por exemplo, o adolescente que entra e sai de empregos temporários não é idêntico ao migrante que, por sua vez, não é semelhante à mãe solteira que se preocupa de onde virá o dinheiro para a provisão familiar, ou ao idoso que aceita empregos provisórios para arcar com as despesas médicas. Contudo, todos eles compartilham um sentimento comum segundo o qual seu trabalho é útil (para a sobrevivência), oportunista (deve-se aceitar o que vier) e precário (desprovido de segurança). Para Standing (2011, p. 10), o precariado consiste em pessoas que são desprovidas das sete formas de garantias relacionadas ao trabalho, a saber: “garantia de mercado de trabalho, garantia de vínculo empregatício, segurança no emprego, segurança no trabalho, garantia de reprodução de habilidade, segurança de renda, e garantia de representação”.

O economista britânico forneceu um exemplo que evidencia nitidamente o crescimento do precariado, em decorrência dos efeitos globalizantes da ordem neoliberal. Durante séculos, a cidade italiana de Prato foi um pólo de manufatura de tecidos e vestuário, e, com isso, boa parte da população estava ligada a essas indústrias. Todavia, em 1989, um grupo de 38 trabalhadores chineses desembarcou na cidade, dando origem a um novo gênero de empresas de artigos de vestuário. Mais tarde, no ano de 2008, o número de trabalhadores chineses saltou para 45 mil, constituindo um quinto da população de Prato. Diante desse influxo de mão de obra barata, as indústrias

italianas se viram obrigadas a demitir em massa, lançando os trabalhadores nativos no campo da precariedade (STANDING, 2011).

Não é difícil adivinhar quais foram os efeitos desse influxo maciço de migrantes: a indignação da classe trabalhadora local e o correlato crescimento da xenofobia e do nacionalismo. Na esteira dessa onda de incerteza e indignação causada pelo afluxo de estranhos, muitos políticos resolveram tirar proveito da situação, atraindo assim o precariado nativo com discursos de ódio e promessas de construção de muros com vistas a impedir que os migrantes se aproximem dos nossos quintais. Em Prato, A Liga Norte, partido conservador aliado do então primeiro ministro Silvio Berlusconi, promoveu a repressão aos chineses, executando invasões noturnas em suas fábricas e empresas, capturando trabalhadores migrantes e demonizando-os.

O caso da cidade de Prato reflete uma contracorrente do processo de globalização da ordem neoliberal e seus efeitos podem ser vistos em várias partes do mundo, notadamente nos Estados Unidos e nos países europeus. A eleição do magnata republicano Donald Trump reflete tragicamente o crescimento dessa tendência nacionalista e antiglobalizante. De acordo com Robert Reich (2015), boa parte da classe média e trabalhadora americana encontra-se em situação de mobilidade descendente, correndo o risco de perder seus empregos e cair no precariado, uma vez que enfrentam a concorrência da mão de obra barata oriunda dos países asiáticos ou dos imigrantes latinos. Além disso, a maioria dos assalariados que ficam desempregadas nem sequer se qualifica para o seguro-desemprego, em razão das restrições administrativas aprovadas pelo governo. Por conseguinte, não admira que:

[Eles] possam apoiar um tirano que prometa protegê-los do caos; que evite que os empregos sejam transferidos para outros países, que esmague Wall Street, confronte a China, se livre dos imigrantes ilegais e impeça que os terroristas atinjam os Estados Unidos. Um tirano que tornasse os Estados Unidos novamente grandes [mote da campanha eleitoral de Trump] – o que de fato significa tornar as pessoas comuns da classe trabalhadora seguras outra vez (REICH, 2015).

Essa massa supérflua de precariados, abandonados à própria sorte, lançados ao “Deus dará”, privados de qualquer salvaguarda por parte do Estado-providência, carentes de suportes básicos para a manutenção da vida – moradia, alimentação, educação, trabalho, saúde, etc. –, tornou-se o alvo privilegiado de um processo de criminalização da miséria, da violência arbitrária perpetrada pelo próprio Estado. De

acordo com o sociólogo Loïc Wacquant (2011, p. 9), o projeto neoliberal acarretou uma verdadeira guinada do registro social para o registro penal. O paradoxo dessa agenda é que o Estado *mínimo*, do ponto de vista econômico e social é o correlato de um “*mais* Estado policial e penitenciário”. Destarte, forjou-se aquilo que o autor designou como *Estado-centauro*, liberal no topo e autoritário na base da hierarquia social, isto é, gentil com as elites e carrancudo com a classe baixa.

O saldo desse processo ostensivo de criminalização da miséria foi a inflação da população carcerária nos Estados Unidos, numa proporção sem precedentes na história das sociedades democráticas. Em 1970, havia 200 mil detentos em reclusão nas penitenciárias americanas; vinte anos mais tarde, esse contingente saltou para 850 mil detentos, o que representou um aumento expressivo de 314% da malha carcerária. Antes de tudo, é preciso salientar que, contrariamente ao discurso midiático e político hegemônico, parte significativa da população carcerária americana contempla não os criminosos violentos, mas aqueles que foram condenados por crimes ordinários de menor potencial, tais como furtos, roubos, tráfico de drogas e atentados à ordem pública (WACQUANT, 2003).

Além disso, o sociólogo francês asseverou que a prisão já não opera nos moldes das instituições disciplinares engendradas no século XVII, conforme a perspectiva teórica de Foucault (1975/2009), isto é, não visa ao adestramento ou à ressocialização dos detentos, com o propósito de reinseri-los no mercado de trabalho. Com efeito, o encarceramento deixou de desempenhar o papel de correção da sociabilidade ou de fabricação de corpos sujeitados (úteis e dóceis). Na ordem neoliberal, a prisão tem como principal função, nos dizeres de Wacquant (2003, p. 33): o “armazenamento dos refugos do mercado”.

Outra característica fundamental dessa hiperinflação da malha carcerária é o seu caráter discriminatório, razão pela qual a prisão se destina prioritariamente aos estratos mais vulneráveis da população, às classes supostamente perigosas. No caso dos Estados Unidos, desde os anos 1980, tem ocorrido um “escurecimento” contínuo da população carcerária. Segundo Wacquant (2003), seis em cada dez detentos nas penitenciárias americanas são negros e latinos (na proporção de 41% e 19%, respectivamente), ao passo que, juntas, essas comunidades representam apenas um quinto da população nacional. Nos países europeus, por sua vez, as práticas policiais e penais são destinadas prioritariamente aos migrantes não europeus. Na França, por

exemplo, a proporção de estrangeiros encarcerados saltou de 18% em 1975 para 29% em 1997, a despeito de representarem apenas 6% da população do país.

Para Birman (2013) foi nessa conjuntura sócio-política, na qual a insegurança social se converteu num *mal-estar* generalizado – que se manifestaria nas subjetividades sob as formas da dor e da violência –, que as massas de precariados passaram a ser ostensivamente reguladas pelo Estado neoliberal. Em decorrência disso ocorreu uma articulação entre o processo de *medicalização* do espaço social e o processo de *criminalização* dos miseráveis. Abandonados à própria sorte e contando apenas com seus próprios recursos, devido à derrocada do Estado-providência, ao precariado restou apelar para a razão humanitária.

### 5.5 À deriva: refugiados ou refugos?

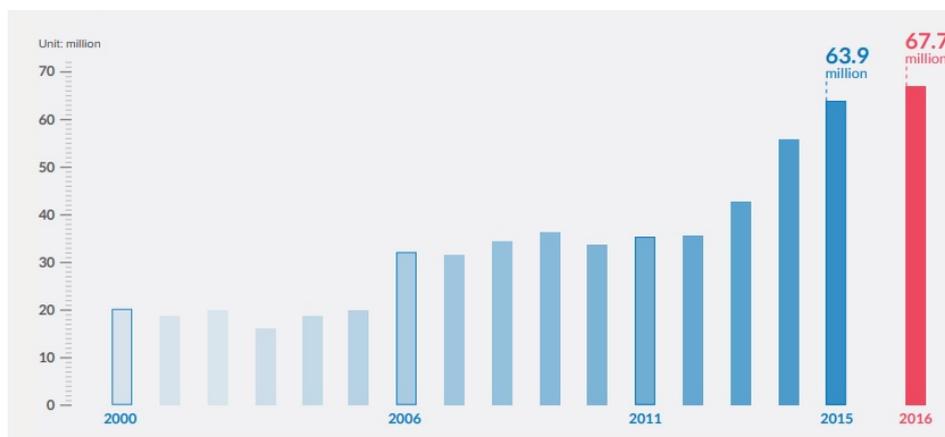
A migração em massa não é um fenômeno recente na história da humanidade. As referências ao deslocamento massivo de populações são abundantes desde os tempos pré-modernos, a exemplo da narrativa bíblica do *Êxodo* do povo de Israel que, sob a liderança de Moisés, teria se libertado da escravidão no Egito, rumo à terra prometida de Canaã. A noção de *diáspora*, termo utilizado para designar o deslocamento em massa de um povo ou etnia, é freqüentemente associada à dispersão do povo judaico, cujo destino no Holocausto é bem conhecido. De acordo com Stuart Hall (2003, p. 33), “o conceito de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora”.

Esse fluxo migratório tem acompanhado a modernidade desde seus primórdios, uma vez que o modo de produção capitalista supõe a fabricação de pessoas redundantes. Ao contrário daquilo que Marx (1988) denominou de “exército industrial de reserva”, que corresponde à força de trabalho que excede as necessidades da produção, mas que ainda mantém a perspectiva de reinserção no mercado de trabalho, o mundo globalizado tem produzido um número crescente de pessoas redundantes, isto é, aquilo que Bauman (2005, p. 12) chamou de “refugos humanos” ou “humanos refugados”, dejetos de mercado, cujo destino não é senão o abandono, a privação de direitos, a humilhação social.

Com efeito, a mobilidade de pessoas em todo o mundo aumentou com a globalização. Nos últimos anos tem ocorrido um enorme salto no contingente de

refugiados e pessoas em busca de asilo. Atualmente o número de refugiados é o maior desde a Segunda Guerra. Segundo o mais recente relatório da Agência de Refugiados da Organização das Nações Unidas (UNHCR, 2016), o deslocamento forçado no mundo ultrapassou a marca de 67 milhões de pessoas, incluindo refugiados, requerentes de asilo e deslocados internos (Figura 3). A maior parte do contingente de refugiados provém de três países – Síria, Afeganistão e Sudão do sul –, buscando escapar da degradação, da opressão e dos conflitos tribais e sectários.

Figura 3: Deslocamento forçado no mundo 2000-2016



Fonte: UNHCR, 2016.

Conforme destacou Hannah Arendt (1951/2013) em seu livro que versa sobre as *Origens do Totalitarismo*, a figura do refugiado implodiu a concepção dos direitos universais e inalienáveis do homem, nos termos da Declaração dos direitos do homem e do cidadão, de 1789. De acordo com o documento referido, o princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na *nação*. Posto isso, efetuou-se a passagem da soberania régia à ordem jurídico-política do Estado-nação. O problema é que a centralidade da soberania nacional levou a uma profusão de disposições normativas com vistas a determinar quais homens seriam considerados cidadãos e quais não seriam, restringindo a cidadania aos critérios do *ius soli* (o nascimento em um determinado território) e do *ius sanguini* (o nascimento a partir de genitores cidadãos). Nessa perspectiva, a figura do refugiado provocou uma ruptura na continuidade entre os direitos do homem e do cidadão, colocando em xeque a ficção da soberania nacional.

No que tange a isso, o economista Guy Standing (2011) propôs a distinção entre os termos “cidadão” (*citizen*) e “habitante” (*denizen*). Segundo o autor, no direito

consuetudinário<sup>48</sup>, um habitante não era um cidadão pleno de direitos. Ao habitante era outorgado o direito de viver em determinado lugar, com base no princípio da territorialidade, mas não de participar em sua vida política. Ao contrário do que aconteceu até o início do século XX, grande parte da migração na atualidade não corresponde à assimilação de uma nova cidadania, mas sim a um processo de “descidadania”. Desse modo, os refugiados devem ser considerados como habitantes, e, por conseguinte, podem ser impunemente descartados. Assim sendo, podemos inferir que os refugiados são os *homini sacri* do século XXI, cujas vidas são desprovidas de valor jurídico e do reconhecimento simbólico.

Os migrantes constituem uma grande parte do precariado na atualidade. Eles são uma das razões para o crescimento do precariado global, uma vez que a sua força de trabalho flutuante tem representado uma ameaça para os trabalhadores locais, e correm o risco de se tornarem suas principais vítimas, na medida em que são transformados em bode expiatório dos problemas não criados por eles. Bauman (2017) ressaltou que, para os nativos, os refugiados são *estranhos* que batem nas portas de suas casas, lembrando-os daquilo que preferiam esquecer: a sua precariedade fundamental. É hábito humano culpar e punir os mensageiros pelo conteúdo da mensagem de que são portadores. Isso explica a animosidade dos trabalhadores locais em face dos migrantes.

Ademais, atualmente há uma tendência em abordar o problema da imigração como questão de segurança nacional. Os políticos e a mídia hegemônica têm promovido o enquadramento dos migrantes como potenciais terroristas, fomentando a animosidade da população em relação a eles. Por exemplo, o primeiro-ministro da Hungria, Viktor Orbán, afirmou peremptoriamente que “todos os terroristas são migrantes”. Uma vez enquadrados pela opinião pública como classe perigosa, os migrantes se encontram fora dos limites da responsabilidade moral e da solidariedade que pauta a relação do sujeito com a alteridade. Vale dizer, esses enquadramentos normativos que os qualificam como vidas indignas de serem vividas, impedem (ou melhor, dificultam) que escutemos o apelo que seus rostos nos endereçam.

O que poderia ser feito a fim de que um número maior de pessoas possa escutar o rosto (o clamor do sofrimento) daqueles que são lançados *à deriva*<sup>49</sup>,

---

<sup>48</sup> Direito não escrito, fundado no longo uso, costume ou prática (HOUAISS, 2009).

<sup>49</sup> É digno de nota que, em francês, quando um navio está *à deriva*, diz-se que está *en détresse* (ROBERT, 2000). Trata-se, portanto, do mesmo termo empregado para referir-se ao desamparo, conforme vimos no capítulo anterior.

amontoados em botes no Mediterrâneo, em busca de melhores oportunidades? Segundo Butler (2009, p. 23), antes de tudo, é preciso “enquadrar o enquadramento”, isto é, questionar as molduras através das quais apreendemos (ou, na verdade, não conseguimos apreender) a vida dos outros como passível de luto. A circulação de algumas imagens que supostamente não deveriam ter sido “vazadas”, coloca em xeque esses enquadramentos que fazem com que não nos sensibilizemos com a tragédia desses estranhos.

Em 2015, a foto do menino refugiado sírio Alan Kurdi, de três anos, morto por afogamento na praia de Bodrum (Turquia), após uma tentativa frustrada de travessia rumo à Grécia, causou consternação ao redor do mundo. A fotógrafa turca Nilüfer Demir, responsável pela imagem que escancarou a tragédia dos milhares de refugiados que tentam chegar à Europa, deu o seguinte depoimento numa entrevista: “Não havia nada que pudesse fazer por ele... nada além de tirar sua fotografia. Eu pensei ‘esta é a única maneira pela qual posso expressar o grito silencioso do seu corpo’”. Essa imagem mostrou uma realidade que interrompeu o campo hegemônico da própria representação, causando choque, indignação e pesar. Por intermédio dela pudemos escutar o rosto do Outro, despertando para a sua precariedade (que, no limite, é a nossa própria). A fotografia do pequeno Alan interpelou a todos nós, impôs uma exigência ética a qual todos devemos responder, para que, pela nossa possível indiferença, não nos tornemos cúmplices da sua morte.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

Em seguida, discutimos o estatuto do desamparo no discurso freudiano. Para além da concepção contingente do desamparo no registro biológico, destacando-se a prematuridade do recém-nascido, abordamos o desamparo no registro social,

ênfatizando como tal condição seria resultante da falência da tradição e das concepções pré-modernas, notadamente no que tange ao declínio de uma figura protetora. Destarte, vale dizer, o desamparo seria estrutural e inerente à inscrição do sujeito na modernidade. Como vimos, no mundo desencantado, com a morte do Deus-pai, com a ausência de um tólos, de uma Providência capaz de velar pelo destino de toda a coletividade, não há mais certezas ou garantias e o sujeito fica, portanto, entregue ao desamparo. Assim, salienta-se que os homens necessitam do pai protetor – da proteção através do amor –, em razão de um infantilismo (ou, em termos kantianos, de uma menoridade) que persiste na vida adulta, de modo que o sujeito jamais poderia deslocar-se de sua posição originária de desamparo. Freud reconhece que, tornando-se adulto, o homem continua, em certos aspectos, sendo uma criancinha vulnerável.

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

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

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

Doravante, a partir dos trabalhos de Laing, Winnicott e Balint, buscamos destacar o papel crucial dos objetos primários na provisão psicológica de *segurança* para o infante, permitindo-lhe fazer frente à sua condição originária de desamparo e dependência. A tarefa dos pais, sobretudo a mãe nos momentos iniciais, é proteger a criança da imprevisibilidade e do excesso. Quando esta tarefa é bem executada, constitui-se uma espécie de casulo protetor, a fim de que os indivíduos possam enfrentar as adversidades da vida cotidiana. Em contrapartida, quando ocorrem falhas no suprimento ambiental, a criança é exposta a graus intensos de excitação e imprevisibilidade. Nesse caso, sobrevém a *inconfiabilidade*, o que produz a quebra da continuidade do *ser*.

Em linhas gerais, na posição existencial de segurança ontológica, constituída a partir da provisão ambiental suficientemente boa, o indivíduo sente que sua identidade e autonomia jamais podem ser colocadas em questão. Uma pessoa ontologicamente segura enfrentará todos os riscos da vida – sociais, éticos, espirituais e biológicos – com uma disposição de entrega relativamente relaxada. Caso contrário, as circunstâncias ordinárias da vida podem ser profundamente significativas, na medida em que podem constituir uma ameaça constante à sua existência e ao seu baixo limiar de segurança, deixando o sujeito à mercê das ditas *agonias primitivas*.

Em seguida tratamos da noção de precariedade, a partir do discurso teórico de Judith Butler. O que nos chamou atenção é que, a despeito de não ter citado Freud no texto que versa sobre os enquadramentos de guerra, a descrição da autora que concerne à precariedade corresponde ponto a ponto com a noção freudiana de desamparo. Convém lembrar que, para a filósofa estadunidense, a precariedade é coextensiva ao nascimento, tendo em vista que a sobrevivência inicial depende de uma rede social de ajuda, razão pela qual dependemos do outro para sermos viáveis. Em contrapartida, sem a proteção, sem a salvaguarda, sem a provisão suficientemente boa de cuidados prestados pelo entorno, nenhuma vida pode ser assegurada. Essa descrição se aproxima bastante da leitura freudiana do desamparo, especialmente quando o autor enunciou esta noção no Projeto de 1895.

Quando Freud destacou que o choro do bebê seria a fonte primordial de todos os motivos morais, colocou em evidência o papel crucial da alteridade na constituição psíquica. Em outras palavras, apreender a precariedade inerente ao

humano, presumir que a vida exige determinadas condições de sustentação para ser viável, impõe-nos a obrigação ética de proporcionar essas condições possibilitadoras. A motivação do outro cuidador só poderia ser a de impedir a morte, que, na falta de sua intervenção seria inevitável. No cerne dessa discussão está o reconhecimento da dívida simbólica e o imperativo da responsabilidade na relação do sujeito com a alteridade, como fundamento de uma ética de não violência.

Ademais, pode-se entrever que, assim como a noção de desamparo, a precariedade também pode ser extrapolada da referência ao sujeito, com vistas a produzir uma reflexão acerca dos fenômenos sociais e políticos de nosso tempo. Nessa perspectiva, Judith Butler forjou a noção de condição precária, que designa a condição politicamente induzida através das quais determinados estratos da população sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas, de forma diferenciada, à violência e à morte. O reconhecimento da precariedade compartilhada conduz ao estabelecimento de compromissos normativos de igualdade e promove a universalização de direitos adquiridos, com vistas a minimizar a precariedade e sua alocação diferencial no tecido social.

Discutimos também a questão dos enquadramentos normativos, concebidos como molduras através das quais podemos apreender a vida alheia como passível de ser reconhecida. Isto é, eles organizam a nossa experiência perceptual e estabelecem aquilo que será e não será concebido como humano, o que será uma vida habitável, uma vez que atribuem reconhecimento de uma forma diferenciada. Dessa forma, esses enquadramentos que qualificam determinadas vidas como indignas de serem vividas, impedem (ou melhor, dificultam) que escutemos o apelo que seus rostos nos endereçam. Deve-se, portanto, enquadrar o enquadramento, questionar as molduras através das quais apreendemos (ou, na verdade, não conseguimos apreender) a vida dos outros como passível de luto.

Buscamos demonstrar também que, a partir do desmantelamento do Estado de Bem-Estar Social e a ascensão da ordem neoliberal, ao invés da ampliação de direitos civis e políticos, correlatos ao crescimento estável no registro da economia, entrou em cena um período de regressão histórica. Com isso o que se produziu foi o incremento vertiginoso do desemprego no nível estrutural, cuja resultante foi o aumento progressivo de contingentes populacionais marginalizados e a generalização da insegurança social. O efeito disso tem sido a criação de um precariado global, que consiste em milhões de pessoas ao redor do mundo sem uma âncora de estabilidade.

Como dissemos, a desregulamentação do mercado de trabalho promoveu um influxo massivo de mão de obra barata, especialmente oriunda dos países asiáticos, o que fez com que as indústrias locais realizassem demissões em massa, lançando os trabalhadores nativos no campo da precariedade. Isso conduziu à indignação da classe trabalhadora local e ao correlato crescimento da xenofobia e do nacionalismo. Afinal, parece ser mais fácil para as pessoas em situação de mobilidade descendente culpar os migrantes e aderir ao discurso conservador do que dirigir sua indignação às elites empresariais responsáveis pela erosão de direitos e pela devastação das classes trabalhadoras.

Os efeitos disso são globais. Na França, por exemplo, a Frente Nacional, liderada por Marine Le Pen, tem aumentado sua popularidade, notadamente entre as camadas de base da sociedade francesa, assombradas com a possibilidade iminente de entrarem para o precariado. O nacionalismo, sintetizado no mote “A França para os franceses” parece ser o último reduto dessa classe, em busca de segurança social. O enquadramento e a criminalização dos migrantes muçulmanos que habitam os *banlieues* (subúrbios de Paris) são os principais efeitos dessa política nacionalista que busca os bodes expiatórios para culpar o crescimento do precariado local.

O Brasil, segundo nos parece, também não está tão distante dessa realidade. O afluxo contínuo de migrantes de origem haitiana e venezuelana, que diariamente buscam asilo político, a fim de escapar das condições sociais degradantes em seus países, tem suscitado um debate inflamado na mídia dominante. Supostamente, esses migrantes seriam responsáveis pelo aumento da criminalidade nas cidades que fazem fronteira com seus países, e sua mão de obra barata ameaça os empregos da população local. Qual a resposta diante disso? A culpabilização dos migrantes e o recrudescimento do conservadorismo, com a popularidade crescente de candidatos de extrema direita.

Nesse sentido, é tarefa premente para a psicanálise, na medida em que esta forjou uma teoria sobre a precariedade humana, escutar os fenômenos sociais e políticos. Além disso, é preciso promover a ampliação de modalidades afirmativas de reconhecimento, na esfera amorosa, jurídica e através da solidariedade. Não obstante, a luta por reconhecimento não pode ser limitada às reivindicações identitárias dos movimentos sociais. Isto é, não se trata apenas de produzir novos enquadramentos normativos, ampliando a categoria das vidas que são passíveis de serem reconhecidas, dignas de serem vividas. Devemos ser instados a reconhecer a precariedade compartilhada por todo e qualquer ser humano, o que tem como consequência a

afirmação de uma ética pautada na responsabilidade e na fraternidade. Com isso, vale dizer, a ética da *fraternidade* seria uma espécie de antídoto para o sujeito empresário de si mesmo, através do qual se enunciaria uma outra concepção de subjetividade. Isso porque a fraternidade implica a igualdade dos sujeitos na cena do mundo, fundada na precariedade. Em outras palavras, o reconhecimento da precariedade e do desamparo é a condição de possibilidade para a construção de laços fraternos que levem em consideração a dimensão alteritária da experiência humana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAM, J. **The language of Winnicott: a dictionary of Winnicott's use of words.** London: Karnac Books, 1996.

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

AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALMEIDA, G. A. Nota preliminar do tradutor. In: ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 7-8.

ANDRÉ, J. Entre angústia e desamparo. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 95-109, dez/2001.

\_\_\_\_\_. **Vocabulário básico da psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

ANJOS, A. **Eu e outras poesias.** Porto Alegre: L&PM, 2007.

ARIÈS, P. **L'enfant et la vie familiale sous L'Ancien Regime.** Paris: Éditions Du Seuil, 1973.

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

BALINT, M. (1935). Critical notes on the theory of pregenital organizations of the libido. In: **Primary love and psycho-analytic technique.** London: Karnac, 1985. p. 49-72.

\_\_\_\_\_. (1937). Early developmental states of the ego. Primary object-love. In: **Primary love and psycho-analytic technique.** London: Karnac, 1985. p. 90- 108.

\_\_\_\_\_. (1959). **Thrills and regression.** London: Karnac, 1987.

\_\_\_\_\_. Sándor Ferenczi's technical experiments. In: WOLMAN, B. **Psychoanalytic techniques.** New York: Basic Books, 1967. p. 147-167.

\_\_\_\_\_. (1968). **A falha básica: aspectos terapêuticos da regressão.** 2. ed. São Paulo: Zagodoni, 2014.

BATISTA, K; CUNHA, E. A experiência psicanalítica na investigação: considerações sobre o método. **Rev. Ecos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 260-275, 2012.

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

BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

\_\_\_\_\_. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2017.

BECK, U. (1986). **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34.

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

BEZERRA JR, B. **Projeto para uma psicologia científica**: Freud e as neurociências. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BIRMAN, J. A direção da pesquisa psicanalítica. In: **Psicanálise, ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. p. 13-27.

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

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

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

\_\_\_\_\_. A servidão na psicanálise. In: FURTADO, A. P. et al. (org.). **Fascínio e servidão**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999b. p. 7-20.

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

\_\_\_\_\_. Servidão, fidelidade, ancestralidade. In: LO BIANCO, A. C. **Formações teóricas da clínica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000b. p. 11-28.

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

\_\_\_\_\_. Criatividade e sublimação em psicanálise. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 11-26, 2008.

\_\_\_\_\_. A alteridade em questão. In: PEIXOTO-JUNIOR, C. A. **Michael Balint**: a originalidade de uma trajetória psicanalítica. Rio de Janeiro: Revinter, 2013.

\_\_\_\_\_. Subjetivações e risco na atualidade. **Rev. Epos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 2013, p. 1-24.

\_\_\_\_\_. **Arquivo e memória da experiência psicanalítica**: Ferenczi antes de Freud, depois de Lacan. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.

\_\_\_\_\_. Insuficientes, um esforço ainda para sermos irmãos. In: **Arquivos do mal-estar e da resistência**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2017. p. 105-141.

BOWLBY, J. **A secure base**. London: Routledge, 1988.

BUTLER, J. **Precarious life**: the powers of mourning and violence. London: Verso, 2004.

\_\_\_\_\_. **Frames of war**: when life is grievable? London: Verso, 2009.

\_\_\_\_\_. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BURSTON, D. **The wing of madness**: the life and work of R. D. Laing. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

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

CASTEL, R. **A insegurança social**: o que é ser protegido? Petrópolis: Vozes, 2005.

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

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

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

COSTA, J. F. Balint e o amor. In: **Sem fraude nem favor**: estudos sobre o amor romântico. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 105-131.

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

DARWIN, C. (1859). **The origin of species**. New York: Merrill and Baker, 1988.

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

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

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

\_\_\_\_\_. Psicanálise e ciências sociais. **Ágora** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 153-174, Dez. 2005.

ERIKSON, K. Notes on trauma and community. In: CARUTH, C. **Trauma: explorations and memory**. London: The Johns Hopkins University Press, 1995.

FERENCZI, S. (1924). Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas**, Psicanálise III. São Paulo: Martins fontes, 2011. p. 277-357.

\_\_\_\_\_. (1933). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: **Obras Completas**, Psicanálise IV. São Paulo: Martins fontes, 2011. p. 111-121.

FIGUEIREDO, L. C. Confiança: a experiência de confiar na clínica psicanalítica e no plano da cultura. **Rev. bras. psicanálise**, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 69-87, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **Balint em sete lições**. São Paulo: Escuta, 2012.

FORTES, I. O masoquismo: uma figura da servidão. In: ARÁN, M. (org.). **Soberanias**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003. p. 75-80.

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

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

\_\_\_\_\_. (1969). O que é um autor? In: **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. (Ditos e Escritos, v. 3). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

\_\_\_\_\_. (1973-1974). **O poder psiquiátrico**: curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. (1975). **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. (1975-1976). **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. (1976). **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. (1977-1978). **Segurança, território e população**: curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

\_\_\_\_\_. (1978-1979). **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. (1979). Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996. p. 169-175.

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

\_\_\_\_\_. (1982-1983). **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

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

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

FREUD, S. FREUD, S. (1894). Las neuropsicosis de defensa. In: **Obras Completas** (vol. III). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1950 [1895]). Proyecto de psicología. In: **Obras Completas** (vol. I). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1896a). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. In: **Obras Completas** (Vol. III). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1896b). La etiología de la histeria. In: **Obras Completas** (Vol. III). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1897). Manuscrito N – Fragmentos de la correspondencia con Fliess. In: **Obras Completas** (vol. I). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. In: **Obras Completas** (vol. VII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1908). La moral sexual ‘cultural’ e la nerviosidad moderna. In: **Obras Completas** (vol. IX). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1910). Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica. In: **Obras Completas** (vol. XI). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1911). Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico. In: **Obras Completas** (vol. XII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1913). Tótem y tabú. In: **Obras Completas** (vol. XIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1914). Introducción del narcisismo. In: **Obras Completas** (vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1915a). Pulsiones y destinos de pulsión. In: **Obras Completas** (vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1915b). De guerra y muerte. Temas de actualidad. In: **Obras Completas** (vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1917). Una dificultad del psicoanálisis. In: **Obras Completas** (vol. XVII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1920). Más Allá del principio del placer. In: **Obras Completas** (vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1923a). Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y teoría de la libido. In: **Obras Completas** (vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1923b). El yo y El ello. In: **Obras Completas** (vol. XIX). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1924). El problema económico del masoquismo. In: **Obras Completas** (vol. XIX). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1926a). Inhibición, sintoma y angustia. In: **Obras Completas** (vol. XX). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

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

\_\_\_\_\_. (1927). El porvenir de una ilusión. In: **Obras Completas** (vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1930). El malestar en la cultura. In: **Obras Completas** (vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1931). Sobre la sexualidad femenina. In: **Obras Completas** (vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1933a). 35ª Conferência: En torno de una cosmovisión. In: **Obras Completas** (vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1933b) ¿Por qué la guerra? In: **Obras Completas** (vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

\_\_\_\_\_. (1940 [1938]). Esquema del psicoanálisis. In: **Obras Completas** (vol. XXIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.

GABBI JR, O. F. **Notas a Projeto de uma psicologia**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

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

GARCIA-ROZA, L. A. O Projeto de 1985. In: **Introdução à metapsicologia freudiana**, volume 1. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 69-196.

\_\_\_\_\_. Pulsão de morte. In: **O mal radical em Freud**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 127-162.

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

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

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

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GOETHE, J. W. **Fausto: uma tragédia – primeira parte**. São Paulo: Ed. 34, 2011.

GONDAR, J. Ferenczi como pensador político. **Cad. psicanal.** Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, 2012. p. 193-210.

HABERMAS, J. Modernidade – Um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F; ARANTES, P. E.. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. p. 99-123.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

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

HANNS, L. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

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

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

HIGUERA, J. **Sobre la Ilustración**. 2. ed. (Colección Clássicos Del Pensamiento). Madrid: Editorial Tecnos, 2003.

HILARIO, L. C. **Por uma teoria crítica periférica: crise, colapso e constelações no projeto da modernidade**. 360 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

HONNET, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HOUAISS, A; VILLAR, M. S; FRANCO, F. M. M. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2009.

IANNINI, G. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

IBGE. **Doenças relacionadas ao saneamento ambiental inadequado (DRSAI)**. Brasília, 2010. Disponível em: <<http://dados.gov.br/dataset/doencas-relacionadas-ao-saneamento-ambiental-inadequado-drsai>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

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

JASPERS, K. (1912). The phenomenological approach in psychopathology. **The British Journal of Psychiatry**, London, n. 114, p. 1313-1323, 1968.

\_\_\_\_\_. (1913). **Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia**. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1985.

JONES, E. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. v. 2. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989.

\_\_\_\_\_. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. v. 3. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989b.

KAHR, B. **D. W. Winnicott: a biographical portrait**. London: Karnac Books, 1996.

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

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

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

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

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

KING, P; STEINER, R. **The Freud-Klein controversies 1941-45**. London, Routledge, 1991.

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

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

KOTOWICZ, Z. **R. D. Laing and the paths of anti-psychiatry**. London: Routledge, 1997.

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

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

LA BOÉTIE, E. (1580). **Discurso sobre a servidão voluntária**. Lisboa: Edições Antígona, 1997.

LACAN, J. (1948). A agressividade em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1955-56) **O seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAING, R. D. **The divided self: an existential study in sanity and madness**. London: Penguin Books, 1960.

\_\_\_\_\_. **The politics of experience and the bird of paradise**. London: Penguin Books, 1967.

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

LAPLANCHE, J. **Nouveaux fondements pour la psychanalyse**. Paris: PUF, 1987.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.-B. (1967). **Vocabulário da psicanálise**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa, Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. Peace and proximity. In: **Basic philosophical writings**. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Alterity and transcendence**. New York: Columbia University Press, 1999.

- \_\_\_\_\_. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 2004.
- LOREY, I. **State of insecurity: government of the precarious.** London: Verso, 2015.
- LOUREIRO, I. **O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico.** São Paulo: Escuta: FAPESP, 2002.
- LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna.** 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MAIA, A. C. Foucault e Adorno: mapeando um campo de convergências In: VEIGANETO, A; ORLANDI, L; RAGO, M. **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 63-84.
- MANN, Thomas. **Schopenhauer, Nietzsche e Freud.** Alianza Editorial: Madrid, 2000.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política.** Volume I. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MASSON, J. M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess.** Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MELLO, R. **A confiança na construção dos vínculos objetivos: uma perspectiva psicanalítica.** Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- MENDELSSOHN, M. (1784). Acerca de la pregunta: ¿A que se llama Ilustrar? In: MAESTRE, A. **¿Qué es Ilustración?**. Madrid: Editorial Tecnos, 1989, p. 11-15.
- MENEZES, Edmilson. **História e esperança em Kant.** São Cristóvão/SE: Editora UFS, 2000.
- MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MILLOT, C. **Freud antipedagogo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.
- MOGRABI, D. **O laço social na teoria freudiana: para além da nostalgia e da esperança.** Curitiba: Juruá, 2009.
- MOGRABI, D; HERZOG, R. Sob o signo da incerteza: autoridade simbólica e desamparo. **Estud. psicol. (Natal)**, Natal, v. 11, n. 2, p. 127-133, 2006.
- MÖHSEN, J. K. W. (1783). What is to be done toward the Enlightenment of the citizenry? In: SCHMIDT, J. **What is Enlightenment?: eighteenth-century answers and twentieth-century questions.** Berkeley: University of California Press, 1996, p. 49-52.
- MONZANI, L. R. **Freud: o movimento de um pensamento.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

MULLAN, B. **Mad to be normal: conversations with R. D. Laing.** London: Free Association Books, 1995.

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

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

\_\_\_\_\_. (1883). **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

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

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

\_\_\_\_\_. **Michael Balint: a originalidade de uma trajetória psicanalítica.** Rio de Janeiro: Revinter, 2013.

PEREIRA, M. E. **Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico.** São Paulo: Editora Escuta, 2008.

PHILLIPS, A. **Winnicott.** Cambridge: Harvard University Press, 1988.

PINHEIRO, T. **Ferenczi: do grito à palavra.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

PINHEIRO, T.; VIANA, D. La pérdida de la certeza de sí mismo. In: BOSCHÁN, P. (Org.). **Sándor Ferenczi y el psicoanálisis del siglo XXI.** Buenos Aires: Letra Viva, 2011. p. 373-381.

REICH, R. Donald Trump and the revolt of the anxious class. **Social Europe**, London, 16 dez. 2015. Disponível em: <<https://www.socialeurope.eu/the-revolt-of-the-anxious-class>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

ROAZEN, P. **Freud: pensamento político e social.** São Paulo: Brasiliense, 1973.

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

ROSA, M. D. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 329-348, set. 2004 .

- ROSSET, C. **Lógica do pior**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- SACKS, O. **Tio Tungstênio**: memórias de uma infância química. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
- SALEM, P. Reflexões sobre confiança e hábito em D. W. Winnicott e J. Dewey. In: BEZERRA, B. **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007. p. 166-198.
- SALEM, P; KLAUTAU, P. Dependência e construção da confiança: a clínica psicanalítica nos limites da interpretação. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 11, n.2, p. 33-54, 2009.
- SANTOS, N; FORTES, I. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 22, n. 4, p. 747-770, dez/2011.
- SOUZA, R. Seria a psicanálise uma destruidora de ilusões? Reflexões psicanalíticas acerca da noção de ilusão. **Clínica & Cultura**, São Cristóvão/SE, v. 1, n. 1, p. 15-23, ago-dez/2012.
- STANDING, G. **The precariat: the new dangerous class**. London: Bloomsbury Academics, 2011.
- STEWART, H. **Michael Balint: Object relations pure and applied**. London: Routledge, 1996.
- TORRES-FILHO, R. R. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? In: **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 84-101.
- TODOROV, T. **O espírito das Luzes**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- UNHCR. **Global Report**. Genebra: 2016. Disponível em: <[http://reporting.unhcr.org/sites/default/files/gr2016/pdf/Book\\_GR\\_2016\\_ENGLISH\\_complete.pdf](http://reporting.unhcr.org/sites/default/files/gr2016/pdf/Book_GR_2016_ENGLISH_complete.pdf)>. Acesso em: 22 fev. 2017.
- VAHLE, M; CUNHA, E. L. Matrizes clínicas e ética em Freud. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 203-220, 2011.
- VATTIMO, G. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- WACQUANT, L. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- \_\_\_\_\_. **As prisões da miséria**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

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

WHO. **Global health risks: mortality and burden of disease attributable to selected major risks.** Genebra: 2009. Disponível em: <[http://www.who.int/healthinfo/global\\_burden\\_disease/GlobalHealthRisks\\_report\\_full.pdf](http://www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/GlobalHealthRisks_report_full.pdf)>. Acesso em: 22 fev. 2017.

WINNICOTT, D. W. (1945). Towards an objective study of human nature. In: **Thinking about children.** London: Karnac Books, 1996. p. 3-12.

\_\_\_\_\_. (1945). Primitive emotional development. In: **Collected papers: through paediatrics to psycho-analysis.** London: Tavistock Publications, 1958. p. 145-156.

\_\_\_\_\_. (1947). Further thoughts on babies as persons. In: **The child, the family and the outside world.** Cambridge: Perseus Publishing, 1992. p. 85-92.

\_\_\_\_\_. (1952). Anxiety associated with insecurity. In: **Collected papers: through paediatrics to psycho-analysis.** London: Tavistock Publications, 1958a. p. 97-100.

\_\_\_\_\_. (1952). Psychoses and child care. In: **Collected papers: through paediatrics to psycho-analysis.** London: Tavistock Publications, 1958b, p. 219-228.

\_\_\_\_\_. (1954). Metapsychological and clinical aspects of regression within the psycho-analytical set-up. In: **Collected papers: through paediatrics to psycho-analysis.** London: Tavistock Publications, 1958, p. 278-294.

\_\_\_\_\_. (1956). Primary maternal preoccupation. In: **Collected papers: through paediatrics to psycho-analysis.** London: Tavistock Publications, 1958. p. 300-305.

\_\_\_\_\_. String. **Journal of psychology and psychiatry,** Oxford, v. 1, p. 49-52, 1960.

\_\_\_\_\_. (1960). The relationship of a mother to her baby at the beginning. In: **The family and individual development.** London: Routledge, 1989a. p. 15-20.

\_\_\_\_\_. (1960). On security. In: **The family and individual development.** London: Routledge, 1989b. p. 30-33.

\_\_\_\_\_. (1960). The theory of the parent-infant relationship. In: **The maturational process and the facilitating environment.** London: Karnac Books, 1990. p. 37-55.

\_\_\_\_\_. (1967). O ambiente saudável na infância. In: **Os bebês e suas mães.** São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 51-59.

\_\_\_\_\_. (1969). The mother-infant experience of mutuality. **Psycho-analytic explorations.** London: Karnac Books, 1989, p. 251-260.

\_\_\_\_\_. (1969). A construção da confiança. In: **Conversando com os pais.** São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 139-152.

\_\_\_\_\_. (1970). On the basis for self in body. In: **Psycho-analytic explorations**. London: Karnac Books, 1989. p. 261-283.

\_\_\_\_\_. (1971). **Playing and reality**. London: Routledge.

\_\_\_\_\_. (1974). Fear of breakdown. In: **Psycho-analytic explorations**. London: Karnac Books, 1989. p. 87-95.

\_\_\_\_\_. **The spontaneous gesture**: selected letters of D. W. Winnicott. London: Karnac Books, 1999.

\_\_\_\_\_. **Deprivation and delinquency**. London: Routledge, 2012.

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

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