

SÉRGIO COSTA

PSICANÁLISE E FILOSOFIA

UMA TRAJETÓRIA PARA FORMAÇÃO DE UMA PSICANÁLISE GENUINAMENTE BRASILEIRA

Appris editora

Sumário

CAPA

INTRODUÇÃO
Uma atitude que transforma

CAPÍTULO I
OS PRINCIPAIS MITOS E A PSICANÁLISE
1.1 EROS E PSIQUÊ
1.2 A HISTÓRIA DE ÉDIPO
1.2.1 Édipo e o Ciclo Tebano
1.2.2 Cadmo e a Fundação de Tebas
1.3 PANDORA
1.4 O MITO DE NARCISO
1.5 O MINOTAURO
1.6 AFRODITE (APHRODITE)
1.7 GLOSSÁRIO GREGO
1.8 MITOLOGIA JUDAICO-CRISTÃ

CAPÍTULO 2
O PRINCÍPIO DA CRIAÇÃO DO MUNDO PARA OS PRÉ-SOCRÁTICOS
2.1 OS MILESIANOS
2.1.1 Tales de mileto: a água é o princípio
2.1.2 Anaximandro: o infinito como princípio
2.1.3 Anaximenes: o princípio como ar

CAPÍTULO 3
SÓCRATES E A ALMA HUMANA
A ALMA HUMANA
3.1 NATUREZA DA ALMA
3.1.1 Existência e unidade da alma
3.1.2 Unicidade da alma
3.1.3 Substancialidade da alma
3.1.4 Simplicidade da alma

3.1.5 Espiritualidade da alma
3.2 A UNIÃO DA ALMA E DO CORPO
3.3 O DESTINO DA ALMA
3.3.1 Noção de imortalidade
3.3.2 Provas da imortalidade da alma

CAPÍTULO 4
O MITO DA CAVERNA

CAPÍTULO 5
O QUE É CONCIÊNCIA SUJEITO EMPÍRICO
O “EU-OBJETO” E O “EU-SUJEITO”
5.1 ANÁLISE DESCRITIVA
5.2 AS TEORIAS DA PERSONALIDADE
O caráter
5.2.1 Noção de caráter
5.2.2 Os elementos do caráter
5.2.3 Natureza da consciência
5.2.4 Fontes da consciência
5.2.5 Os graus da consciência
5.2.6 O domínio do inconsciente
5.3 A NATUREZA FENOMÊNICA DO MUNDO

CAPÍTULO 6
DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO
6.1 EDMUND HUSSERL (1859-1938)
6.1.1 Vida e obra
6.2 MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)
6.2.1 Vida e obra
6.3 SOREN AABYE KIERKEGAARD
6.3.1 Vida e obra
6.3.2 A obra
6.3.3 O pensamento filosófico
6.3.4 Conceito de deus
6.4 JEAN-PAUL SARTRE
6.4.1Vida e obra
6.4.1 O existencialismo é um humanismo

6.4.2 A má-fé
6.4.3 O ser e o nada

CAPÍTULO 7
O PROJETO GRODDECKIANO

CAPITULO 8
VISÃO PSICANALÍTICA
8.1 REFLEXÕES SOBRE UMA TEORIA DO INCONSCIENTE
8.2 TEORIA DO DESEJO – INCONSCIENTE
8.3 MITO DE ÉDIPO

CAPÍTULO 9
MITO, RITO E RELIGIÃO

REFERÊNCIAS

SOBRE O AUTOR

CONTRACAPA

PSICANÁLISE E FILOSOFIA

UMA TRAJETÓRIA PARA FORMAÇÃO DE UMA PSICANÁLISE
GENUINAMENTE BRASILEIRA

Editora Appris Ltda.
1.ª Edição - Copyright© 2023 dos autores
Direitos de Edição Reservados à Editora Appris Ltda.

Nenhuma parte desta obra poderá ser utilizada indevidamente, sem estar de acordo com a Lei nº 9.610/98. Se incorreções forem encontradas, serão de exclusiva responsabilidade de seus organizadores. Foi realizado o Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional, de acordo com as Leis nºs 10.994, de 14/12/2004, e 12.192, de 14/01/2010.

Catalogação na Fonte
Elaborado por: Josefina A. S. Guedes
Bibliotecária CRB 9/870

Costa, Sérgio.
C837p – 2023.
Psicanálise e filosofia:
uma trajetória para formação de uma psicanálise genuinamente brasileira.
[recurso eletrônico]
Sérgio Costa.
1.ed - Curitiba: Appris 2023.
1 arquivo online EPUB – (Multidisciplinaridade em saúde e humanidades).
Inclui referências.
ISBN 978-65-250-4188-9.
1. Psicanálise - Brasil. 2. Filosofia. 3. Mitologia. 4. Existencialismo. 5. Fenomenologia.
XXXXXXXXXX.
CDD – I. Título. II. Série

Livro de acordo com a normalização técnica da ABNT

Editora e Livraria Appris Ltda.
Av. Manoel Ribas, 2265 – Mercês
Curitiba/PR – CEP: 80810-002
Tel. (41) 3156 - 4731
www.editoraappris.com.br

Printed in Brazil
Impresso no Brasil

Sérgio Costa

PSICANÁLISE E FILOSOFIA

UMA TRAJETÓRIA PARA FORMAÇÃO DE UMA PSICANÁLISE
GENUINAMENTE BRASILEIRA

Appris editora

FICHA TÉCNICA

EDITORIAL	Augusto V. de A. Coelho Sara C. de Andrade Coelho
COMITÊ EDITORIAL	Marli Caetano Andréa Barbosa Gouveia - UFPR Edmeire C. Pereira - UFPR Iraneide da Silva - UFC Jacques de Lima Ferreira - UP
SUPERVISOR DA PRODUÇÃO	Renata Cristina Lopes Miccelli
PRODUÇÃO EDITORIAL	Letícia Campos
REVISÃO	Dine Nantes Stephanie Ferreira Lima
DIAGRAMAÇÃO	Andrezza Libel
CAPA	Sheila Alves

COMITÊ CIENTÍFICO DA COLEÇÃO MULTIDISCIPLINARIDADES EM SAÚDE E HUMANIDADES

DIREÇÃO CIENTÍFICA	**Dr.ª Márcia Gonçalves (Unitau)**
CONSULTORES	Lilian Dias Bernardo (IFRJ)
	Taiuani Marquine Raymundo (UFPR)
	Tatiana Barcelos Pontes (UNB)
	Janaína Doria Líbano Soares (IFRJ)
	Rubens Reimao (USP)
	Edson Marques (Unioeste)
	Maria Cristina Marcucci Ribeiro (Unian-SP)
	Maria Helena Zamora (PUC-Rio)
	Aidecivaldo Fernandes de Jesus (FEPI)
	Zaida Aurora Geraldes (Famerp)

AGRADECIMENTOS

Pelo amor incondicional, aos meus pais Oscarlino e Iracema, cuja garra e caráter construíram em mim os mais valiosos princípios de ser e de viver que se pode ter.

Ao meu irmão Geraldo (*in memoriam*), que tanto me ensinou, apoiou, meu grande respeito e amor.

A minha esposa Ana Paula, amada companheira, exemplo de determinação, que muito me inspira.

PREFÁCIO

Este livro foi elaborado especialmente no contexto das comemorações dos 22 anos de existência do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise (NEPP). Seu objetivo é atualizar o debate sobre os princípios e as diretrizes da educação psicanalítica brasileira, tendo em vista a formação humana unilateral e científica.

Esse debate inicia-se em nosso país nos anos 1990, no bojo da mobilização de psicanalistas didatas brasileiros, partidos políticos e movimentos sociais organizados da área da psicanálise, que procuram ampliar e inscrever conquistas democráticas e, particularmente, uma articulação mais orgânica entre trabalho e propagação na Constituição brasileira, então em discussão. É um movimento contemporâneo ao da reforma da saúde mental, o qual no âmbito da área da saúde mobiliza-se em torno da ampliação do conceito de saúde e da construção do Sistema Único de Saúde — que teve como uma das principais lideranças o NEPP.

Em 2001, com apenas dois anos de existência e com o objetivo de formular o projeto educativo do então curso de Psicanálise existente em Minas Gerais, que iniciou suas atividades no ano seguinte, o NEPP organizou um importante debate com diversas escolas de transmissão de psicanálise brasileiras que extrapolaria seus muros, pois naquele momento contribuímos para sistematizar a concepção de ensino psicanalítico, apresentada mais tarde como proposta de organização da profissão, no debate constituinte.

Com essa iniciativa, portanto, retomamos esse debate com especialistas de reconhecida notoriedade acadêmica em sua área disciplinar, acerca dos fundamentos da educação analítica do Brasil contemporâneo fundamentos filosóficos e sócio-históricos da formação do tripé analítico, buscando assim elaborar princípios e diretrizes para uma proposta do Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional em Saúde e, ao mesmo tempo, contribuir para a elaboração de políticas públicas na área de educação e saúde, reafirmando assim o histórico compromisso com a educação da classe trabalhadora brasileira.

Paula Kechen
Psicanalista

INTRODUÇÃO

Uma atitude que transforma

O que as pessoas fazem pode ser analisado de maneira sistemática. O que elas devem ser capazes de fazer precisa ser aprendido.
(Peter Drucker)

O que me motivou a escrever esta obra foi o despertar que tive em certo momento da minha vida. Esse sinal de alerta deu-se quando me encontrava confuso e descontente com minhas próprias atitudes e convicções e com o rumo que estava permitindo que a minha vida tomasse. Posta a situação, fiz uma revisão profunda do estágio em que me encontrava, o que realmente queria, no que meu subconsciente pensava e sonhava para meu futuro, e consequentemente, no futuro dos meus alunos, da minha profissão e das minhas relações sociais. Esse conjunto de fatores me remeteu a uma série de descobertas pessoais, que me fizeram deparar com valores e propósitos definidos, ampliando, não por acaso, as crenças limitadoras e os modelos mentais distorcidos de todas as espécies, que tanto me impediam de agir e tomar atitudes em busca do que realmente eu queria.

A percepção desse sono inconsciente me fez tomar algumas decisões: planejar uma obra que era imprescindível, administrar finanças de forma inteligente, desenvolver projetos motivadores e interessantes no âmbito pessoal e profissional — o que me levou a compreender que estava passando da hora de escrever um livro que desse aos leitores a condição de entender como o processo e a técnica se dão dentro da clínica. A excelência é a própria busca pela excelência, é uma corrida sem linha de chegada.

As nossas atitudes definem o curso e o rumo da nossa existência. O poder transformador dessa virtude dá o devido significado às nossas escolhas.

CAPÍTULO I

OS PRINCIPAIS MITOS E A PSICANÁLISE

1.1 EROS E PSIQUÊ

Num belo dia de outono na Grécia, as pessoas deixaram de prestar culto regular à deusa da divina beleza, Afrodite. Abandonaram seu santuário para admirar a extraordinária formosura de uma simples mortal: Psiquê (alma). Menosprezada pelos homens, que preferiam homenagear uma beldade humana, Afrodite teve um acesso de raiva. E, para vingar-se, pede a seu filho Eros (amor) que use suas flechas encantadas e faça Psiquê apaixonar-se pela criatura mais desprezível do mundo.

Eros parte para cumprir sua missão. Mas a beleza de Psiquê era tão grande que, ao vê-la, Eros distrai-se e fere-se com uma de suas próprias flechas. Vítima do encantamento em que enredava deuses e mortais, o deus feriu-se de amor. Apaixonado, nada disse à sua mãe; apenas limita-se a convencê-la de que finalmente estava livre da rival. Ao mesmo tempo que oculta seu sentimento, torna Psiquê inatingível aos mortais terrenos.

Embora todos os homens a admirem, nenhum por ela se apaixona, e, apesar de infinitamente menos belas, suas irmãs logo se casam com reis. Psiquê, amada por Eros sem que o saiba, não ama ninguém. E porque é uma beleza humana cobiçada por um deus, permanece só. A solidão de Psiquê preocupou tanto seus pais que decidem consultar o oráculo de Apolo, a fim de buscar auxílio. Entretanto, Eros já havia tornado Apolo um aliado em sua conquista amorosa. Assim, para ajudar Eros, Apolo ordenou aos pais da princesa que a vestissem em trajes nupciais, que do alto de determinada colina uma serpente alada e medonha, mais forte que os próprios deuses, iria torná-la mulher. Embora a revelação do oráculo fosse terrível, o rei e a rainha nada mais poderiam fazer senão cumprir o que fora determinado. Deixaram-na sozinha na colina aguardando corajosamente seu triste destino. Mas a espera é tão longa que Psiquê logo adormece. E até ela chega a suave brisa de Zéfiro, que a transporta para uma planície coberta de flores. Perto correm as águas claras de um regato, e mais adiante se ergue um magnífico castelo. Ao

despertar, Psiquê ouve uma voz que a convida a entrar no castelo, banhar-se e depois jantar.

No interior do castelo, não encontra ninguém, mas se sente como se estivesse sendo observada. E no jantar doce música a envolve, mas continua só. No íntimo, porém, pressente que, à noite, chegará o esposo que lhe fora destinado, a terrível serpente alada.

Realmente, ao anoitecer, chega até ela Eros, protegido pela escuridão. Psiquê não pode ver-lhe o rosto; mas não sente medo, porque seu temor é banido pelas palavras apaixonadas e pelas ardentes carícias do deus.

Durante algum tempo, Psiquê entregou-se ao amante velado e mesmo sem ver sua face dedicava-lhe intenso amor. Numa de suas visitas noturnas, Eros lhe faz uma advertência: que se precavesse contra uma desgraça que lhe poderia advir por intermédio das irmãs, que a pranteavam onde fora deixada, e do mesmo modo acrescentou, para evitar a desgraça, que ela não deveria jamais tentar ver o rosto do amado.

A princesa, embora prometesse ambas as coisas, deixou-se arrastar pela tristeza e pela saudade. E tanto chorou e pediu que Eros consentiu a visita das jovens. Todavia, esclareceu: reaproximando-se delas, Psiquê estava reatando laços terrenos e constituindo seu próprio sofrimento. Depois, mais uma vez, fê-la prometer o que era de tudo o mais importante: jamais tentaria ver-lhe o rosto.

No dia seguinte, Zéfiro levou as irmãs de Psiquê ao palácio. De início foram só as alegrias do reencontro. Às perguntas das jovens sobre o marido, porém, a princesa respondeu com evasivas.

Aos poucos, o sentimento das irmãs em relação à Psiquê foi mudando. Antes choravam supondo-a infeliz; depois, partiram invejosas de sua felicidade. E resolveram vingar-se. Retornando ao castelo por permissão de Eros, dessa vez, movidas pela inveja, elas ardilosamente fizeram com que a desconfiança surgisse no coração de Psiquê.

Percebendo por suas contradições que ela não sabia realmente quem era seu marido, como então poderia estar segura de que não era o monstro descrito pelo oráculo de Apolo? E, se era realmente belo o jovem, por que se ocultava nas sombras da noite? Invadida pela dúvida e pelo temor, Psiquê acabou aceitando o conselho maldosamente planejado pelas irmãs: deveria preparar uma lâmpada e uma faca afiada: com a primeira, explicaram as

moças, poderia ver o rosto do esposo; com a segunda, matá-lo se fosse o monstro.

À noite, retorna Eros, ardente e apaixonado como sempre. Enquanto se entrega ao amor, Psiquê esquece o próprio medo e a dúvida, mas depois, quando Eros adormece, a incerteza volta a lhe invadir o coração. Silenciosa, apanha a lâmpada e ilumina o rosto do esposo. E detém-se, deslumbrada: não é um monstro, pelo contrário, é o mais belo ser que jamais poderia ter existido. Arrependida e em êxtase, derruba sem querer uma gota do óleo quente da lâmpada no ombro do amado. Ele desperta, sobressaltado, e percebe o ocorrido. Com profunda tristeza, Eros vai embora. E tentando alcançá-lo, Psiquê apenas ouve-lhe ao longe na escuridão: "O amor não pode viver com desconfiança".

Eros volta para junto da mãe, pedindo-lhe que cure seu ferimento no ombro. Mas ao contar o que ocorreu, Afrodite percebe que foi enganada e passa a alimentar apenas um pensamento: encontrar a rival e vingar-se.

Abandonada e em desespero, Psiquê põe-se a percorrer o mundo em busca do amor perdido, e de templo em templo pede ajuda aos deuses. Sem conseguir auxílio, ela vai à presença da própria Afrodite, na esperança de encontrar com ela seu amado Eros. Mas junto à deusa, encontrou apenas zombaria e a imposição de uma série de provas humilhantes. A primeira tarefa consistia em separar, até a noite, imensa quantidade de grãos miúdos de diversas espécies. Parecia ser impossível cumpri-la no prazo estabelecido. Mas tão grande era o sofrimento de Psiquê e tão angustiado seu pranto que despertou a compaixão de formigas que passavam no local. Elas rapidamente separaram os grãos por espécies, juntando-os em vários montículos. A primeira tarefa estava cumprida, o que deixou Afrodite ainda mais irritada. Ordenou-lhe que dormisse doravante no chão, alimentando-se apenas de alguns pães secos. Esperava, assim, acabar com a beleza que lhe amimara os cultos.

A segunda tarefa veio no dia seguinte: deveria ir a um vale cortado por um regato e lá tosquiar os terríveis carneiros do sol que pastavam. A lã desses carneiros era de ouro, e um pouco dela a caprichosa Afrodite desejava para si. Quando já estava exausta de tanto andar e a ponto de suicidar-se, nesse instante de hesitação entre a procura e a morte, Psiquê ouviu uma voz vinda dos caniços à beira do regato: "Não era necessário enfrentar os terríveis carneiros para tentar tosquiá-los, disse a voz; bastava esperar que eles saíssem

das touceiras de arbustos espinhosos, quando fossem beber água: nos espinhos ficariam presos alguns fios de lã que poderiam ser facilmente apanhados".

Não satisfeita por mais uma tarefa cumprida, Afrodite incumbiu-a de uma terceira tarefa e ainda mais complicada: teria de subir a cascata que provinha da nascente do rio Estige e trazer à deusa um frasco contendo um pouco daquela água escura. As pedras que davam acesso à cascata eram íngremes e escorregadias, e a queda-d'água era extremamente violenta. Impossível satisfazer a exigência de Afrodite. Somente se pudesse voar Psiquê realizaria a tarefa. Estava já disposta a desistir, quando surgiu uma águia que lhe tirou o frasco da mão, voou até a fonte e apanhou uma porção do líquido negro.

A água do Estige, porém, não saciou em Afrodite a sede de vingança. Psiquê deveria ainda executar uma quarta e difícil tarefa: ir ao Hades, persuadir Perséfone a colocar numa caixa um pouco de sua beleza. Como pretexto, diria à rainha dos Infernos que Afrodite precisava dessa beleza para se recuperar das longas vigílias à cabeceira do filho doente. Psiquê partiu, procurando o caminho dos Infernos. Já havia andado muito e sentia-se perdida, quando uma torre, apiedada de sua aflição, ofereceu-se para ajudá-la. Minuciosamente, descreveu-lhe todo o itinerário que levava ao reino de Perséfone, mas lhe fez um alerta: "você encontrará pessoas patéticas que lhe pedirão ajuda, e por três vezes terá que escurecer seu coração à compaixão, ignorar seus apelos e continuar. Se não o fizer, permanecerá para sempre no mundo das trevas".

Psiquê fez tudo o que lhe indicou a torre, e assim conseguiu chegar à presença de Perséfone. Solícita, a rainha dos mortos atendeu ao pedido da jovem e entregou-lhe a caixa solicitada por Afrodite.

Sendo instruída quanto ao caminho de volta, o retorno ficara mais fácil para Psiquê, mas estava longe ainda a hora de recuperar o amor. A próxima prova por que passaria Psiquê não lhe foi imposta pelo ciúme de Afrodite, mas por sua própria vaidade. Temendo que tantas atribulações a tivessem tornado feia, não queria perder o amor de Eros. A tentação foi grande, e Psiquê não resistiu: no meio do caminho, abriu a caixa. Para sua surpresa, nada encontrou. Mas tamanho sono a tomou que ali mesmo caiu, adormecida, como se estivesse banhada pela beleza da morte. Enquanto dormia, Eros, curado de sua ferida, abandonava a mansão materna em busca da amada. Vagou por toda parte, até que finalmente a encontrou deitada ao relento. Aprisionou o sono que pesadamente lhe cerrava os olhos e recolocou-o na caixa. Em seguida,

despertou-a docilmente com a ponta de uma de suas flechas. Com grande meiguice chamou sua atenção pela curiosidade que a fizera abrir a caixa. Depois, mandou-a entregar a encomenda a Afrodite, como se nada tivesse acontecido.

Terminadas as provações de Psiquê, que recuperara o amor, para que nada mais acontecesse à amada, Eros dirigiu-se ao Olimpo para pedir a Zeus que o unisse em casamento à bela jovem. Mas para atendê-lo era necessário que a princesa recebesse o dom da imortalidade. Hermes foi buscar Psiquê e levou-a à presença dos deuses. O próprio Zeus deu-lhe de beber a ambrosia, que lhe conferiu a imortalidade. Depois, declarou-a oficialmente esposa de Eros. Impotente tornara-se o ciúme de Afrodite. Psiquê agora era imortal e estava unida para sempre a Eros. Nada mais podia separá-los. Dessa união nasceu Volúpia.

1.2 A HISTÓRIA DE ÉDIPO

1.2.1 Édipo e o Ciclo Tebano

O ciclo de mitos que tratam das sortes da cidade de Tebas e sua família real é certamente tão antigo quanto as estórias que compõem a *Ilíada* e a *Odisseia*, mas chega até nós por meio de fontes muito posteriores. Enquanto a fundação de Tebas é principalmente conhecida a partir de autores romanos, como o poeta Ovídio, as estórias de Penteu e Édipo são contadas pelos dramaturgos atenienses Ésquilo, Sófocles e Eurípides.

1.2.2 Cadmo e a Fundação de Tebas

Cadmo era um dos três filhos de Agenor, rei de Tiro, na margem oriental do Mediterrâneo. A irmã deles, a linda Europa, estava brincando na praia quando foi levada através do mar por Zeus, na forma de um touro, até Creta. Agenor disse a seus filhos que encontrassem a irmã e que não voltassem sem ela. No decorrer de suas perambulações, Cadmo chegou em Delfos, onde o oráculo o avisou que uma vaca o encontraria ao deixar o santuário; foi instruído a fundar uma cidade onde a vaca finalmente parasse. O animal o levou ao local da futura Tebas. Quando a vaca se deitou para repousar, Cadmo percebeu que esse era o local para a sua cidade e decidiu sacrificá-la aos deuses. Precisando de água, mandou seus ajudantes buscá-la em uma fonte próxima, a Ponte de Ares. A lagoa da fonte, entretanto, estava guardada por

uma ameaçadora serpente, que atacou e matou todos os homens de Cadmo. Quando Cadmo veio à procura desses, encontrou apenas fragmentos de membros e o grande monstro saciado. Mesmo estando só e levemente armado, conseguiu subjugar a serpente e, em seguida, aconselhado por Atena, semeou os dentes do animal no solo. Deles surgiu um grupo de guerreiros, armados com espadas e lanças. Teriam atacado Cadmo, se este não tivesse tido a ideia de lançar uma grande pedra no meio deles; assim, começaram a atacar uns aos outros, parando apenas quando restavam apenas cinco deles; que se juntaram a Cadmo e se tornaram os fundadores das cinco grandes famílias de Tebas.

A cidade de Cadmo rapidamente tornou-se rica e poderosa, e seu fundador prosperou com ela. Casou-se com Harmonia, a filha de Ares e Afrodite, e tiveram quatro filhas, Ino, Autônoe, Agave e Sêmele, e um filho, Polidoro. Estes, por sua vez, também tiveram seus filhos. Autônoe era a mãe de Actéon, o grande caçador morto pelos seus próprios cães de caça quando Ártemis o transformou em veado como punição por tê-la visto nua. A linda Sêmele foi seduzida por Zeus e ficou grávida de seu filho, o deus do vinho Dioniso. A esposa divina de Zeus, Hera, estava com ciúmes e astutamente sugeriu a Sêmele que pedisse a Zeus que surgisse para ela na forma que tinha aparecido para Hera. Como Sêmele tinha feito Zeus prometer cumprir qualquer pedido que fizesse, foi obrigado a se revelar como um relâmpago, o que a queimou viva. Zeus retirou a criança do útero de Sêmele e a implantou em sua própria coxa, da qual a criança acabou nascendo no tempo devido.

A família de Sêmele se recusava a acreditar que Zeus fosse o responsável pela condição dela ou sua morte. À medida que o culto de Dioniso se espalhou pela Grécia, ocorreu com muito entusiasmo e pouca resistência, salvo em Tébas, onde o primo de Dioniso, Penteu, filho de Agave, recusava-se a aceitá-lo.

Penteu

A característica principal do culto de Dioniso nos tempos clássicos era a formação de grupos de mulheres conhecidas como Ménades; vagavam por dias a fio pelas áreas das montanhas, num transe ou frenesi, bebendo vinho, alimentando filhotes de animais, ou despedaçando-os e comendo-os, encantando serpentes e, de uma maneira geral, portando-se de maneira selvagem. Devido a esses aspectos semelhantes a orgias e pelos principais

seguidores serem mulheres, a adoração de Dioniso era vista com desconfiança pelas autoridades masculinas, que gostavam de manter as mulheres em casa e sob o seu controle. A tragédia de Eurípides, *As Bacantes*, mostra um caso extremo de festividade de Dioniso e suspeitas masculinas. Nessa peça, o próprio Dioniso vem a Tebas, determinado a punir a família de sua mãe por sua falta de fé, tanto nas suas irmãs como nele próprio. As mulheres de Tebas, incluindo as irmãs de Sêmele, seguem entusiasmadas o deus; no correr da festa, altos brados erguem-se do Monte Citéron devido às brincadeiras. Penteu, o senhor de Tebas, considera seu primo de longos cabelos e modos afeminados com razoável desconfiança, mas, como deus gradualmente o acaba deixando maluco, confessa seu desejo de ir à montanha e espionar as Ménades. Então, Dioniso o leva lá, e, quando se aproximam das mulheres, os deuses curvam um alto pinheiro para que Penteu se alojasse no topo e pudesse ver tudo que desejasse. Como seria previsível, torna-se um alvo fácil para as Ménades, que derrubaram as árvores e o despedaçaram com as próprias mãos. Entre elas está, principalmente, Agave, a própria mãe de Penteu, que retorna triunfalmente a Tebas ostentando a cabeça do próprio filho, acreditando ser esta a cabeça de um jovem leão. Ao final da peça, acaba por perceber o que tinha feito, e todas admitem o poder do deus.

A Casa de Édipo

Édipo, o trineto de Cadmo, é hoje talvez o herói grego mais famoso depois de Hércules; conhecido por ter resolvido o enigma da Esfinge, mas ainda mais notório por sua relação incestuosa com a mãe. Na Grécia Antiga, era famoso por ambos os episódios, mas o maior significado era como modelo do herói trágico, cuja estória incluía os sofrimentos universais da ignorância humana — a falta da compreensão da pessoa sobre quem ela é, sua cegueira em face do destino.

Édiponasceu em Tebas, filho de Laio, o rei, e sua esposa, Jocasta. Devido ao oráculo ter predito que Laio encontraria a morte nas mãos de seu próprio filho, o jovem Édipo foi entregue a um pastor do Monte Citéron, com os tornozelos amarrados, de modo que não pudesse se mover. Essa foi a origem de seu nome, que significa "pé inchado". Entretanto, o bom pastor não conseguia abandonar a criança, entregando-a então a outro pastor do lado oposto da montanha. Esse pastor, por sua vez, levou a criança a Pólibo, rei de

Corinto, o qual, não tendo filhos, ficou feliz em criar o menino como seu filho. Enquanto Édipo crescia, era ameaçado com comentários sobre não ser filho legítimo de Pólibo; apesar de esse ter lhe assegurado que o era, Édipo decidiu-se finalmente viajar para Delfos e consultar o oráculo. O oráculo não revelou quem eram seus pais verdadeiros, mas lhe contou que ele estava destinado a matar seu pai e casar-se com sua mãe. Horrorizado, e tão chocado que esqueceu completamente as próprias dúvidas sobre seus pais, deixou Delfos decidido a nunca mais retornar a Corinto, onde viviam Pólibo e sua esposa.

Desconhecido de Édipo, seu pai verdadeiro, Laio, estava também viajando: nas redondezas de Delfos. Num local onde três estradas se encontravam, Édipo se viu ao lado da carruagem de Laio; um membro da escolta desse ordenou rudemente que Édipo saísse do caminho, e este, sem disposição para obedecer, vociferou de volta. Quando a carruagem passou, o próprio Laio golpeou Édipo com um bastão e este reagiu derrubando Laio do veículo e o matando. Esqueceu, então, o incidente e continuou o seu caminho.

Voltando as costas a Corinto, acabou chegando a Tebas, a cidade de Laio, a qual estava sendo aterrorizada pela Esfinge, um monstro parte leão alado, parte mulher, que fazia uma pergunta que confundia: "O que é que anda com quatro pernas de manhã, duas pernas à tarde e três pernas à noite?". Aqueles que tentaram e falharam em solucionar o enigma eram jogados pela Esfinge num precipício, cujo fundo estava literalmente tomado por ossos das vítimas. Quando a morte de Laio se tornou conhecida em Tebas, o trono e a mão da rainha viúva foram oferecidos ao homem que pudesse solucionar a charada e livrar a região da terrível Esfinge. Para Édipo, o enigma não ofereceu problema; rapidamente identificou seu sujeito como o homem, que: como um bebê, engatinha de quatro, quando cresce, anda sobre duas pernas, e com a idade necessita do suporte de uma terceira perna, uma bengala. Quando a Esfinge escutou essa resposta, ficou tão enraivecida e mortificada que se jogou no precipício, causando sua morte.

Os cidadãos de Tebas receberam Édipo com deferência e o fizeram seu rei; este casou-se com Jocasta e por muitos anos viveram em perfeita felicidade e harmonia. Édipo mostrou-se um governante sábio e benevolente, Jocasta deu-lhe dois filhos, Etéocles e Polínece, e duas filhas, Antígona e Ismênia. Eventualmente, entretanto, outra praga se abateu sobre a região de Tebas, e é nesse ponto que começa a grande tragédia de Sófocles, Édipo Rei. A colheita

estava morrendo nos campos e nas hortas, os animais estavam improdutivos, as crianças doentes e os bebês em gestação definhavam, enquanto os deuses estavam surdos a todos os apelos. Creonte, irmão de Jocasta, retornou de sua consulta ao Oráculo de Delfos, que ordenava que a maldição seria levantada apenas quando o assassino de Laio fosse levado à Justiça. Édipo, imediatamente e de maneira enérgica, tomou a tarefa de encontrá-lo, e como primeiro passo consultou o profeta cego Tirésias. Tirésias reluta em revelar a identidade do assassino, mas é levado gradualmente a se enfurecer pelas insinuações de Édipo sobre ter algo a ver com a morte. Acaba revelando que o próprio Édipo é o pecador que trouxe a maldição sobre a cidade; também profetiza que Édipo, que se considera tão inteligente e de visão larga, se recusará a aceitar a verdade de suas palavras, se recusará a reconhecer quem realmente é e o que tinha feito.

Édipo, enraivecido, suspeita que seu cunhado, Creonte, está mancomunado com Tirésias para assumir o trono; Creonte também nada pode dizer para acalmá-lo. Jocasta tenta apaziguar a situação: é impossível que Édipo tenha matado Laio, diz ela, pois este foi morto numa encruzilhada de três estradas. Subitamente, Édipo lembra seu encontro casual com um homem velho perto de Delfos; questionando Jocasta sobre a aparência de Laio (estranhamente, parecia-se com o próprio Édipo) e o número de elementos na sua escolta, e percebe que Laio foi provavelmente a sua vítima. Enquanto espera pela confirmação de um elemento da escolta que retornava a Tebas, um mensageiro chega de Corinto com a notícia de que Pólibo tinha morrido de morte natural; Édipo, ainda sem suspeitar de toda a extensão de seu crime, fica feliz por aparentemente ter se livrado de pelo menos uma parte da profecia do oráculo, mas resolve ter cautela antes que acabe se casando com sua mãe.

O mensageiro, bem-intencionado e ansioso em confortá-lo, assegura a Édipo que Pólibo e sua esposa não eram seus pais; o próprio mensageiro tinha recebido Édipo, então um bebê, das mãos de outro pastor do Monte Citéron e o entregou a Pólibo. Mesmo agora Édipo não consegue fazer a correta conexão e enquanto a aterrorizada Jocasta tenta em vão persuadi-lo a parar a investigação, persiste nos seus esforços para chegar ao fim do mistério e ordena que o pastor de Laio, agora um velho, seja trazido a sua presença. Por uma casualidade do destino, esse homem é também a única testemunha ainda viva da morte de Laio. Quando finalmente aparece, o completo horror da

situação finalmente chega a Édipo; o homem admite que tomou o filho de Laio e com pena o entregou ao pastor de Pólibo, em vez de o deixar morrer. Essa criança era Édipo, que agora tinha sucedido seu pai no trono e no leito.

Jocasta não esperou pelo desfecho; tinha ido antes de Édipo para o palácio, e quando a seguiu, com o que parecia uma intenção assassina, descobriu que ela tinha se enforcado. Arrancando os broches de ouro do vestido dela, golpeia seguidamente seus olhos com eles, até que o sangue corra pela sua face. Como poderia olhar para o mundo, agora que consegue ver a verdade? O coro da peça mostra a moral da estória: por mais confiante que um homem possa se sentir, mesmo sendo rico, poderoso e afortunado, ninguém pode se sentir seguro de escapar de um desastre, não é seguro chamar qualquer pessoa de feliz desse lado do túmulo.

Apesar de ter solicitado a Creonte um banimento imediato, não foi permitido a Édipo partir de Tebas por vários anos, até que sua punição tivesse sido confirmada por um oráculo. Na ocasião em que foi mandado embora, estava muito menos ansioso para partir. Agora já um velho, estava condenado a vagar de lugar em lugar, pedindo comida e abrigo, suas passadas cegas guiadas por suas filhas, Antígona e lsmênia. Apesar de elas trazerem algum conforto e alegria para ele, seus filhos, Polínice e Etéocles, estavam cada vez mais afastados dele, de seu tio Creonte e um do outro. Tinha sido combinado que se alternariam no governo, um ano para cada um, mas, quando o primeiro ano de Etéocles terminou, este se recusou a entregar o trono ao irmão. Polínice se refugiou em Argos, onde agrupou à sua volta uma equipe de seis outros campeões, com os quais propôs sitiar sua cidade natal. É essa a situação no início da obra Édipo em Colona, de Sófocles, quando Édipo, chegando ao fim de sua vida, chega aos olivais de Colona, um distrito nos arredores de Atenas.

Ajudado por Antígona, Édipo se refugia num altar para aguardar a chegada de Teseu, rei de Atenas, quando Ismênia chega com notícias de Tebas. As facções rivais dos irmãos ficam a cada dia mais nervosas, e um oráculo se pronunciou dizendo que o lado que conseguisse o apoio de Édipo seria o vencedor. Édipo, igualmente irritado com Creonte e com seus dois filhos, está seguro de que não apoiará qualquer um dos lados; podem lutar entre si, esperando que destruam um ao outro no processo. Quando Teseu chega, portanto, Édipo solicita que lhe seja permitido terminar seus dias em Atenas. Teseu escuta com atenção seu pedido e oferece a Édipo um local mais

confortável, mas Édipo deseja permanecer onde está. Surge então Creonte, determinado a fazer Édipo acompanhá-lo de volta a Tebas, mas apenas à fronteira da cidade, de modo a ainda evitar a maldição de ter Édipo realmente no solo tebano, para manter sua facção protegida de sua proximidade. Quando Édipo recusa a pretensão de amizade e rejeita a oferta imediatamente, Creonte se torna violento e ameaça levar Édipo à força; já tinha capturado Ismênia, e agora seus soldados tinham levado Antígona para muito longe de seu indefeso pai.

Teseu, retomando bem a tempo de evitar que Édipo seja retirado de seu altar, critica asperamente as ações de Creonte e promete devolver as filhas a Édipo; ordena que Creonte volte a Tebas. Chega então Polínice, com uma razão política para desejar a proteção de seu pai, o qual tinha ajudado a expulsar de Tebas; também é rejeitado, e Édipo anuncia sua intenção de permanecer em Colona até o fim de seus dias. A peça termina de maneira dramática: após Édipo desaparecer no arvoredo sagrado, um mensageiro emerge para contar seu fim miraculoso, testemunhado apenas por Teseu. Édipo, anuncia-se, tinha transferido as bênçãos que poderia ter dado a Creonte ou Polínice para Atenas, a qual seria dali em diante protegida por sua presença.

O ataque a Tebas feito por Polínice e seus aliados é o assunto da peça *Sete contra Tebas*, de Ésquilo. Sete campeões lideraram o ataque nos sete portões de Tebas, calhando a Polínice tomar o portão defendido por seu irmão, Etéocles. Apesar de os tebanos finalmente repelirem o ataque sobre sua cidade, os dois irmãos morrem pelas espadas um do outro, cumprindo assim a praga de seu pai e prosseguindo a triste saga da casa de Édipo.

A ação dramática de Antígona, de Sófocles, começa nesse ponto da estória. Com os dois herdeiros masculinos de Édipo mortos, Creonte assume o título de rei de Tebas. Decreta que, enquanto Etéocles deveria ser sepultado com toda a cerimônia, o traidor Polínice deveria ser deixado no local onde tombou, para ter seu corpo destruído pelos cães e pássaros predadores. Creonte mandou montar guarda ao lado do corpo para certificar-se de que seu édito seria cumprido; logo seus soldados retornariam com Antígona, que tinha sido apanhada atirando punhados de terra sobre os restos desfigurados de seu irmão, num esforço de lhe fornecer um sepultamento simbólico. Quando desafiada quanto à sua desobediência, replicou que as leis dos deuses, que dizem que os parentes sejam sepultados, são irrevogáveis e imutáveis, devendo

ter precedência sobre a lei dos homens. Na sua *Antígona,* Sófocles utiliza o mito para explorar esse conflito entre a lei humana e a divina: o que uma pessoa comum deve fazer quando duas dessas leis entram em conflito? Apesar de, por fim, a resposta parecer ser que a lei divina deve ser obedecida a qualquer custo, essa conclusão não é de nenhuma forma evidente no início. Enquanto Antígona é mostrada como uma mulher forte e pouco feminina, que não está feliz em permanecer no reino feminino tradicional do lar, mas se aventura desafiando as leis de seu guardião masculino, Creonte aparece inicialmente como um homem que tenta fazer o máximo para governar a cidade pela regra do rei.

Quando Antígona não mostra qualquer remorso por seu crime, Creonte ordena que ela seja sepultada viva, um método cruel de execução calculado para absolvê-lo da responsabilidade direta pela morte. Nesse ponto, o noivo de Antígona, Hêmon, filho de Creonte, vai ao pai pedir pela vida dela, argumentando que a punição é bárbara e politicamente ruim, pois Antígona tem grande possibilidade de se tornar heroína entre o povo de Tebas. Creonte, entretanto, permanece inflexível, como as árvores que não se curvarão diante da corrente nas margens de um rio alagado, ou o marinheiro que não retirará suas velas antes da borrasca; assim, dá instruções para que a punição prossiga. Apenas quando aparece o profeta Tirésias e revela a zanga dos deuses e a terrível punição que se abaterá sobre Creonte se persistir nessa ação é que Creonte finalmente aceita o conselho e liberta Antígona da prisão. Nesciamente, como resultante, detém-se enquanto ia ao sepultamento de Etéocles e apenas chega ao túmulo para encontrar Hêmon segurando o corpo de Antígona — tinha se enforcado em sua cinta. Hêmon então volta sua espada contra o próprio peito. Creonte retorna à sua casa recebendo a notícia que sua esposa, Eurídice, tinha se suicidado, amaldiçoando o marido no seu leito de morte. Esmagado pela tragédia que o tinha atingido de maneira tão súbita, Creonte é conduzido para longe, deixando o coro refletindo sobre o fato de a maior parte da felicidade ser a sabedoria, em conjunto com a devida reverência aos deuses.

1.3 PANDORA

Prometeu criou o homem, dando-lhe forma e inteligência. A única coisa que diferenciava o homem dos deuses era que eles não possuíam o fogo, e por

isso Zeus o escondeu. Mas Prometeu quebra um pequeno galho seco de uma árvore, voa rapidamente até o céu e o acende no calor do Carro do Sol. Agora que os homens conhecem o segredo do precioso elemento, pouco os difere dos deuses. Os deuses estão em pânico. Discutem como tornar os homens novamente submissos e humildes. Zeus inventa a forma mais rápida de destruir o paraíso dos homens: a mulher. Chama Hefesto, o habilidoso deus artesão, e pede-lhe que confeccione uma imagem feminina em bronze. Ela deveria assemelhar-se ao homem, mas em alguma coisa diferir dele, de tal forma que o encantasse e comovesse, atrasando-lhe o trabalho e transtornando-lhe a alma. E cada deus oferece alguma coisa àquela criatura, que já nasce para colocar em desconserto a vida dos mortais. Atena entrega à mulher um lindo vestido bordado, que lhe cobre as harmoniosas formas. Depois coloca-lhe um véu sobre o rosto sereno e enfeita-lhe a delicada cabeça com uma guirlanda de flores coloridas. Quando a virgem está inteiramente vestida, Afrodite oferece-lhe a beleza infinita e os encantos que seriam fatais aos indefesos homens. Hermes presenteia-lhe com a língua. Apolo confere-lhe suavíssima voz. Enfim, a bela Pandora está pronta para cumprir sua missão. Mas, antes de enviá-la em sua caminhada, Zeus entrega-lhe uma caixa coberta com uma tampa. Nela estão contidas as misérias destinadas a assolar os mortais: reumatismo, gota, dores para enfraquecer o corpo humano. Quando Pandora chega ao mundo, encontra Epimeteu, irmão de Prometeu. Tão logo a vê, ele se encanta e comovido recebe de suas finas mãos a preciosa caixa que ela lhe oferta. É um presente de Zeus, declara Pandora. E nem por um instante Epimeteu suspeita de todo o sofrimento humano que dali emergiria. Ainda desorientado pelo deslumbramento que lhe causa a bela figura, esquece o juramento feito a seu irmão, Prometeu, de nunca aceitar um presente de Zeus. Agradecido, abre a tampa da caixa fatal. Imediatamente, saltam de dentro dela todas as desgraças do mundo. Entretanto, no fluido do recipiente maldito permanece um tesouro. Um sentimento precioso, que poderia estragar toda a vingança dos deuses e destruir-lhes definitivamente qualquer praga: a esperança. Zeus não quer que os homens esperem mais nada. A um só gesto do deus, Pandora fecha a caixa, deixando a esperança calada no fundo, escondida para sempre. E o homem perde seu paraíso.

1.4 O MITO DE NARCISO

Narciso era filho do deus-rio Cephisus e da ninfa Liriope e era um jovem de extrema beleza. Porém, à despeito da cobiça que despertava nas ninfas e donzelas, Narciso preferia viver só, pois não havia encontrado ninguém que julgasse merecedora do seu amor. E foi justamente esse desprezo que devotava às jovens a sua perdição. Pois havia uma bela ninfa, Eco, amante dos bosques e dos montes, companheira favorita de Diana em suas caçadas. Mas Eco tinha um grande defeito: falava demais e tinha o costume de dar sempre a última palavra em qualquer conversa da qual participava. Um dia, Hera, desconfiada — com razão — que seu marido estava divertindo-se com as ninfas, saiu à sua procura. Eco usou sua conversa para entreter a deusa enquanto suas amigas ninfas se escondiam. Hera, percebendo a artimanha da ninfa, condenou-a a não mais poder falar uma só palavra por sua iniciativa, a não ser responder quando interpelada. Assim, a ninfa passeava por um bosque quando viu Narciso, que perseguia uma caça pela montanha. Como era belo o jovem e como foi forte a paixão que a assaltou! Seguiu-lhe os passos e quis dirigir-lhe a palavra, falar o quanto ela o queria… Mas não era possível — era preciso esperar que ele falasse primeiro para então responder-lhe. Distraída pelos seus pensamentos, não percebeu que o jovem dela se aproximara. Tentou se esconder rapidamente, mas Narciso ouviu o barulho e caminhou em sua direção:

— Há alguém aqui?

— Há aqui? — respondeu Eco.

Narciso olhou em volta e não viu ninguém. Queria saber quem estava se escondendo dele e quem era a dona daquela voz tão bonita.

— Vem — gritou.

— Vem! — respondeu Eco.

— Por que foges de mim?

— Por que foges de mim?

— Eu não fujo! Vem, vamos nos juntar!

— Juntar! — a donzela não podia conter sua felicidade ao correr em direção do amado que fizera tal convite.

Narciso, vendo a ninfa que corria em sua direção, gritou:

— Afasta-te! Prefiro morrer, do que te deixar me possuir!

— Me possuir… — disse Eco.

Foi terrível o que se passou. Narciso fugiu, e a ninfa, envergonhada, correu para se esconder no recesso dos bosques. Daquele dia em diante, passou a viver nas cavernas e entre os rochedos das montanhas. Evitava o contato com os outros seres e não se alimentava mais. Com o pesar, seu corpo foi definhando, até que suas carnes desapareceram completamente. Seus ossos se transformaram em rocha. Nada restou além da sua voz. Eco, porém, continua a responder a todos que a chamem e conserva seu costume de dizer sempre a última palavra.

Não foi em vão o sofrimento da ninfa, pois do alto do Olimpo Nêmesis vira tudo o que se passou. Como punição, condenou Narciso a um triste fim, que não demorou muito a ocorrer. Havia, não muito longe dali uma fonte clara, de águas como prata. Os pastores não levavam para lá seu rebanho, nem cabras ou qualquer outro animal a frequentava. Não era tampouco enfeada por folhas ou por galhos caídos de árvores. Era linda, cercada de uma relva viçosa, e abrigada do sol por rochedos que a cercavam. Ali chegou um dia Narciso, fatigado da caça, e sentindo muito calor e muita sede. Narciso debruçou-se sobre a fonte para se banhar e viu, surpreso, uma bela figura que o olhava de dentro da fonte. "Com certeza é algum espírito das águas que habita esta fonte. E como é belo!" disse, admirando os olhos brilhantes, os cabelos anelados como os de Apolo, o rosto oval e o pescoço de marfim do ser. Apaixonou-se pelo aspecto saudável e pela beleza daquele ser que, de dentro da fonte, retribuía o seu olhar. Não podia mais se conter, baixou o rosto para beijar o ser e enfiou os braços na fonte para abraçá-lo. Porém, ao contato de seus braços com a água da fonte, o ser sumiu para voltar depois de alguns instantes, tão belo quanto antes.

— Porque me desprezas, bela criatura? E por que foges ao meu contato? Meu rosto não deve causar-te repulsa, pois as ninfas me amam, e tu mesmo não me olhas com indiferença. Quando sorrio, também tu sorris e responde com acenos aos meus acenos. Mas quando estendo os braços, fazes o mesmo para então sumires ao meu contato. Suas lágrimas caíram na água, turvando a imagem. E, ao vê-la partir, Narciso exclamou:

— Fica, peço-lhe, fica! Se não posso tocar-te, deixe-me pelo menos admirar-te.

Assim Narciso ficou por dias a admirar sua própria imagem na fonte, esquecido de alimento e de água, e foi definhando. As cores e o vigor deixaram

seu corpo, e quando ele gritava "Ai, ai", Eco respondia com as mesmas palavras. Assim, o jovem morreu. As ninfas choraram seu triste destino. Prepararam uma pira funerária e teriam cremado seu corpo se o tivessem encontrado. No lugar onde faleceu, entretanto, as ninfas encontraram apenas uma flor roxa rodeada de folhas brancas. E, em memória do jovem Narciso, aquela flor passou a ser conhecida pelo seu nome. Dizem ainda que quando a sombra de Narciso atravessou o rio Estige, em direção ao Hades, ela debruçou-se sobre as águas para contemplar sua figura.

1.5 O MINOTAURO

"Eu vou, meu pai. Só eu posso dar fim a esse horror!" Chama-se Teseu o moço forte que acaba de dizer essas palavras resolutas a Egeu, o velho rei de Atenas.

O rei está triste. E com razão, chegou o momento em que, como todos os anos, deve enviar a Creta sete rapazes e sete moças para servirem de comida ao Minotauro. Alguns anos atrás, Minos rei dos cretenses, venceu uma guerra contra Atenas, e, desde então, todo ano, 14 adolescentes atenienses partem para Creta num navio de vela negra, que sempre volta vazio. O Minotauro, monstro com cabeça de touro e corpo de homem, devora-os em seu covil, o Labirinto,

Cansando dessas mortes inúteis, Teseu resolve tomar o lugar de uma das vítimas e, matar a terrível criatura.

Egeu acaba cedendo:

— Então vá, mas se você voltar são e salvo, troque a vela negra do navio por uma branca. Assim, vendo o barco, eu já de longe fico sabendo que você está vivo.

Teseu promete obedecer ao pai e embarca para Creta.

Minos, em seu suntuoso palácio de Cnossos, recebe com amabilidade os 14 atenienses, mas comunica que no dia seguinte entrarão no Labirinto, no centro do qual vive Astérion, o Minotauro.

Durante toda a noite, Teseu esforça-se para tranquilizar seus companheiros. De repente, anunciam ao jovem príncipe ateniense que alguém quer falar com ele. Muito surpreso, Teseu vê entrar uma bela moça, que ele já viu ao lado do trono de Minos. Ela lhe diz:

— Jovem estrangeiro, eu me chamo Ariadne e sou a filha do rei Minos, quando vi seu ar decidido, compreendi que você veio para matar o Minotauro. Mas será que já pensou numa coisa? Mesmo que mate o monstro, nunca vai conseguir sair do Labirinto…

Teseu fica confuso, pois Ariadne tem razão. Ele não pensou nesse problema! Percebendo o constrangimento do rapaz, ela acrescenta:

Desde que o vi, fiquei interessada em você. Estou disposta a ajudá-lo, se, depois, você se casar comigo e me levar para Atenas.

Assim fica combinado.

No dia seguinte, na entrada do Labirinto, Ariadne dá ao herói um novelo de um fio mágico, que lhe permite não só procurar o Minotauro, mas também encontrar a saída.

Teseu encoraja os trêmulos companheiros, e todos penetram naquele lugar sinistro. O príncipe vai na frente, desenrolando com uma mão o fio, cuja extremidade fixou na soleira da porta de entrada. Dali a pouco, o grupo de jovens, confundido por corredores sempre idênticos, está completamente perdido no Labirinto.

Teseu, cauteloso, para e vigia os mínimos esconderijos, sempre com a mão no punho da espada que Ariadne lhe deu.

Acordando de repente, o Minotauro salta mugindo sobre o rapaz. Mas o herói está alerta e, sem medo, nem hesitação, abate em um só golpe o monstro.

Graças ao fio, que volta a enrolar no novelo, Teseu e seus companheiros saem do Labirinto. Ariadne joga-se nos braços do herói e abraça-o com paixão. Depois, ela conduz os atenienses ao porto. Antes de subir a bordo de seu navio, Teseu tem o cuidado de fazer furos nos cascos dos barcos cretenses mais próximos. Em seguida, embarca com Ariadne e seus amigos. Quando fica sabendo do que aconteceu, o rei Minos enfurece-se e ordena à frota que impeça a fuga. Os navios que ainda estão em condições de navegar tentam bloquear o barco grego, e começa uma batalha naval. Mas, com o cair da noite, Teseu aproveita-se da escuridão e consegue escapar esgueirando-se entre as naus inimigas.

Alguns dias depois, o navio chega à ilha de Naxo. Teseu resolve fazer uma escala para reabastecimento. Vaidoso com a vitória, só tem um pensamento na cabeça: a glória que encontrará em Atenas. Imaginando sua volta triunfal, os

gritos de alegria e de reconhecimento da multidão que virá aclamá-lo, apressa-se em partir. Dá ordem de levantar ancora, esquecendo que Ariadne fica adormecida na praia.

Quando desperta, a princesa vê o navio já ao longe, quase desaparecendo no horizonte. Só lhe resta lamentar sua triste sina. Mas, felizmente, o deus Dioniso para por ali e sabe consolá-la muito bem. Enquanto isso, Teseu aproxima-se de Atenas. Está tão entretido com seus sonhos de glória que também esquece de, conforme prometido ao pai, trocar a vela negra por uma branca.

Desde a partida do filho, o velho Egeu não teve um único momento de repouso. Todos os dias, subia à Acrópole e ficar olhando as ondas, esperando avistar o navio com a vela branca. Pobre Egeu! Quando o barco, enfim, aparecer, está com a vela preta. Certo de que Teseu está morto, o rei desespera-se e quer morrer também. Joga-se ao mar e afoga-se. Por isso, desde esse tempo, o grande mar que banha a Grécia chama-se mar Egeu.

Sem saber do suicídio do pai, Teseu desembarca, radiante de felicidade. Sua alma entristece-se quando fica sabendo da trágica notícia. Culpando-se amargamente por sua irresponsabilidade, começa a chorar. Apesar da triunfal acolhida que Atenas lhe dá, ele fica de luto.

Depois, porém, compreende que não deve lamentar seu ato de heroísmo. Já que subiu ao trono, só lhe resta ser um bom soberano. É o que tenta fazer, sempre reinando com grande respeito pelas leis e garantindo o bem-estar de seu povo. Sob seu sábio governo, a Grécia conhece a paz. E Atenas, a prosperidade.

1.6 AFRODITE (APHRODITE)

Deusa do amor e da beleza. Na lenda de Homero, ela é descrita como a filha de Zeus e Dione, uma de suas consortes, mas na *Teogonia* de Hesíodo, ela é definida como nascida da espuma do mar e, etimologicamente, seu nome quer dizer "erguida da espuma".

De acordo com Homero, Afrodite é a esposa de Hefesto, o deus das artes manuais. Seus amantes incluem Ares, deus da guerra, que posteriormente foi representado como seu marido. Era a rival de Perséfone, rainha do mundo subterrâneo, pelo o amor do belo jovem Adônis.

Talvez, a lenda mais famosa sobre Afrodite diga respeito à causa da Guerra de Troia. Eris, a personificação da discórdia — a única deusa que não foi convidada ao casamento de Peleu e da ninfa Tétis —, ressentida com os deuses, arremessou uma maçã dourada no corredor onde se realizava o banquete, sendo que na fruta estavam gravadas as palavras "à mais bela". Quando Zeus se recusou a julgar entre Hera, Atena, e Afrodite, as três deusas que reivindicaram a maçã, elas pediram a Páris, príncipe de Troia, para fazer a premiação.

Cada deusa ofereceu a Páris um suborno: Hera prometeu-lhe que seria um poderoso governante; Atena, que ele alcançaria grande fama militar; e Afrodite, que ele teria a mulher humana mais linda do mundo. Páris declarou Afrodite como a mais bela e escolheu com prêmio Helena, a esposa do rei grego Menelau. O rapto de Helena por Páris foi a causa da Guerra de Troia.

1.7 GLOSSÁRIO GREGO

AMALTEIA: nome da cabra que amamentou Zeus enquanto este, ainda bebê, estava aos cuidados das Ninfas. Mais tarde, Zeus corta um dos chifres da cabra e entrega-o às Ninfas em agradecimento. Esse chifre fica conhecido como Cornucópia (ou Chifre da Abundância ou Corno da Abundância) — uma fonte inesgotável de comida e/ou riquezas. A cornucópia tornou-se o símbolo universal de fartura e abundância. A cabra Amalteia foi, depois, colocada no céu como uma constelação.

AQUERONTE: um dos cinco rios do Hades. Era filho do Sol e de Gaia, a Terra. Durante a guerra dos deuses contra os Titãs, Aqueronte deu água para matar a sede dos Titãs. Zeus, então, lançou-o no Hades, transformado em um rio. Suas águas são sujas lodosas, lamacentas e borbulhantes. Segundo algumas versões, o Aqueronte é o rio que as almas dos mortos têm de cruzar no barco de Caronte quando chegam ao Hades. Outras fontes dizem que tal rio é o Estige.

CICLOPES: raça de gigantes, filhos de Gaia e Urano, cuja característica é terem apenas um olho no centro da testa. Os Ciclopes são libertados do Tártaro por Zeus e ajudam-no na guerra contra os Titãs.

CLIMENE: também chamada Ásia. Era filha de Oceano e Tétis. Esposou Iápeto e teve Atlas, Prometeu, Epimeteu e Menécio. Conforme outra versão, casou-se com o Sol e teve Faetonte e as Helíades. Algumas lendas indicam-na

ainda como mulher de Prometeu e mãe de Heleno, ancestral de todos os helenos.

COCITO: um dos cinco rios do Hades. Cocito é afluente do Estige, segundo uns, ou do Aqueronte, segundo outros. Cocito é um rio cujas águas são formadas pelas lágrimas dos que foram maus na Terra e que estão sofrendo no Hades. É nas margens desse rio que as almas das pessoas que não receberam os ritos fúnebres vagam durante cem anos antes de poderem entrar no Hades e receber o seu julgamento,

CORNUCÓPIA: também chamada de Chifre da Abundância ou Corno da Abundância, a Cornucópia é um chifre que foi cortado por Zeus da cabra Amalteia e presenteado às Ninfas. Amalteia foi a cabra que amamentou Zeus quando aos cuidados das Ninfas. A Cornucópia é uma fonte inesgotável de comida e/ou riquezas e tornou-se um símbolo universal de fortuna, de abundância.

DESTINO: filho da Noite. Divindade cega (ou de olhos vendados), geralmente representado sentado num trono, com um pé sobre o globo terrestre e com um cetro na mão. Segundo consta, as Moiras são auxiliares do Destino.

ENEIAS: príncipe troiano, filho de Afrodite com o mortal Anquises. Eneias é educado pelo centauro Quirão, na Tessália. Voltando para Troia, ele se casa com Creusa. Apesar de ter ficado contra Páris quando este "raptou" Helena, ao iniciar-se a Guerra de Troia, ele luta ao lado dos troianos. Seu nome está imortalizado por feitos heroicos sob a proteção de Apolo. Suas aventuras são contadas, também, pelo poeta latino Virgílio, em seu poema épico "Eneida".

EPIMETEU: titã, filho de Iápeto e Clímene, irmão de Prometeu, de Menécio e de Atlas. O nome Epimeteu quer dizer "reflexão tardia", ao passo que Prometeu quer dizer "reflexão prévia", o que equivale a dizer que Prometeu significa "prudente" e Epimeteu vem a ser "imprudente" — e Epimeteu prova isso quando, depois de advertido por Prometeu para não aceitar presentes de Zeus, ele aceita e abre a caixa de Pandora, soltando todos os males pelo mundo.

ÉREBO: o mesmo que Hades ou Inferno. É o Mundo dos Mortos, lugar para onde vão as almas dos mortos para serem julgadas e terem seu destino decidido. Esse destino pode ser o Hades, propriamente dito, ou o Tártaro, para onde vão aqueles que foram maus na Terra, ou os Campos Elísios, para onde

vão os absolutamente justos. Erebo é também uma divindade primordial, personificação de um lugar de trevas.

ÉTER: filho da Noite. Representa o céu superior. Consta que teria ajudado Caos na ordenação da matéria cósmica primordial que originou a vida. Chamado também de Deus do Ar.

FÍDIAS: o mais célebre escultor grego. Nascido em Atenas. Fídias viveu no século V a.C. Encarregado por Péricles da reconstrução da Acrópole, o Partenon é obra sua, com suas estátuas e baixos-relevos — inclusive uma enorme estátua da deusa Atena que lá havia, feita de ouro e marfim. São dele também uma série de estátuas e relevos que foram retirados do Partenon e encontram-se expostos no Museu Britânico. Outra estátua famosa de Fídias é o seu Zeus da cidade de Olímpia.

FLEGETONTE: um dos cinco rios do Hades. O Flegetonte é um rio de enxofre e fogo que cerca as muralhas tríplices do Tártaro.

GÓRGONAS: Pilhas de Fórcis e de Ceto (dois irmãos, filhos de Oceano e Gaia). As Górgonas são três: Esteno, Euriale e Medusa. As três têm serpentes no lugar de cabelos, asas de ouro, mãos de bronze, presas longas como de javalis e uma aparência tão pavorosa que transforma em pedra quem as olha. Das três, apenas Medusa é mortal.

GREIAS: três criaturas que já nasceram velhas. São irmãs das Górgonas. Para enxergar, usam somente um olho que elas passam de uma para a outra. Para comer, elas usam um só dente, que também repartem entre si.

GUERRA DE TROIA: guerra de dez anos entre gregos e troianos, causada pelo "rapto" de Helena (mulher de Menelau) pelo príncipe troiano, Páris. Essa guerra é a base do poema épico de Homero, intitulado *llíada*.

HESÍODO: poeta grego que viveu no século VIII a.C. Hesíodo é o autor da *Teogonia*, onde ele organizou as histórias dos deuses gregos que estavam nas tradições orais e deu-lhes uma forma e uma ordem, com uma genealogia desses deuses, com sua origem, como também com a origem do Universo.

HÉSTIA: filha de Cronos e Reia. Héstia é a deusa do Fogo e do Lar, muito cultuada na Grécia e em Roma.

HIDRA DE LERNA: uma espécie de dragão de sete (ou nove) cabeças que infernizava os habitantes de Lerna, na Argólida. A Hidra de Lerna tinha a seguinte peculiaridade: quando se cortava uma de suas cabeças, logo surgia outra no lugar. Exterminar esse monstro foi um dos 12 Trabalhos de Héracles. Héracles conseguiu matar o bicho com a ajuda de seu sobrinho Iolas. O procedimento foi simples: quando Héracles cortava uma cabeça, Iolas cauterizava a ferida com fogo e, assim, não crescia outra.

HIIPERBÓREOS: povo consagrado ao deus Apolo, os Hiperbóreos habitam Hiperbóreas, uma região no Círculo Polar Ártico. O nome Hiperbôreas quer dizer "além de Bóreas". Bóreas é o vento norte. Hiperbóreas é uma terra mítica, onde os habitantes vivem em eterna felicidade e não conhecem doenças, nem frio nem calor excessivos.

HIPNOS: o Sono. Filho da Noite, irmão de Tânatos e dos Sonhos (ou pai desses, segundo algumas fontes). Hipnos percorre o mundo batendo suas asas e pondo todos para dormir. Segundo consta, ele vive no Hades, em um palácio onde todos dormem e cujas podas são guarnecidas por plantas e flores que causam o sono. O rio do esquecimento, o Lete, passa pelo palácio de Hipnos.

HOMERO: o maior poeta grego, considerado o pai da poesia épica, autor de *Ilíada* e de *A Odisseia*. Presume-se que Homero tenha vivido na Grécia por volta do século IX a.C. Sete cidades disputam a honra de ter sido o local de nascimento do poeta: Atenas, Argos, Esmirna, Quios, Colofônia, Salamina e Ios. Homero era cego e vagava de cidade em cidade, onde pessoas reuniam-se à sua volta para ouvi-lo tocar sua lira e cantar suas histórias de deuses e heróis, na melhor tradição bárdica.

IÁPETO: titã, filho de Gaia e Urano, pai de Prometeu, Atlas, Epimeteu e Menécio,

ILÍADA: grande poema épico da autoria de Homero, que narra o final da Guerra de Troia, começando pela saída de Aquiles do campo de batalha (com as consequências nefastas disto) e segue até a volta do herói e a conquista de Troia pelos gregos.

INFERNOS: o mesmo que Hades ou Erebo. Infernos vem do latim "Inferi" (lugares inferiores). É o Mundo dos Mortos, para onde vão as almas dos mortos para serem julgadas e terem seu destino decidido. Esse destino pode

ser o Hades, propriamente dito, ou o Tártaro, para onde vão aqueles que foram maus na Terra, ou os Campos Elísios, para onde vão os absolutamente justos.

MEDUSA: uma das três Górgonas, filhas de Fórcis e de Ceto (dois irmãos, filhos de Oceano e Gaia). Medusa, como suas irmãs, tem serpentes no lugar de cabelos, asas de ouro, mãos de bronze, presas longas como de javalis e uma aparência tão terrível que quem a olha transforma-se em pedra (com exceção de Posêidon, que a ela se une, gerando o cavalo alado Pégasus, segundo uma versão). Medusa é morta pelo herói Perseu, que lhe corta a cabeça, depois de aproximar-se dela olhando o seu reflexo em um escudo.

MENÉCIO: Titã, filho de Iápeto e Clímene, irmão de Prometeu, de Epimeteu e de Atlas. Ele luta na guerra dos Titãs contra os deuses olímpicos. Zeus fulmina-o e lança-o no Tártaro.

MINOS: filho de Zeus e Europa. Minos sobe ao trono de Creta quando seu pai adotivo, Astério, morre. Os filhos de Astério insurgem-se contra a usurpação, e Minos pede a Posêidon que demonstre que ele, Minos, tem um direito divino ao trono. Posêidon atende e faz sair do mar um touro branco, perfeito em todos os detalhes. O touro é para ser exibido ao povo e, depois, sacrificado a Posêidon. Minos, no entanto, acha o touro tão bonito que resolve ficar com ele e sacrifica um outro a Posêidon. Este, furioso com o engodo, faz com que a esposa de Minos, Parsífae, se apaixone pelo touro. Da união de Parsífae com o touro branco nasce um ser monstruoso, um homem com cabeça de touro que se alimenta de carne humana. O monstro fica conhecido como Minotauro. Minos manda construir um Labirinto e encerra o monstro lá dentro. Minos, então, impõe à cidade de Atenas um tributo periódico de sete mancebos e sete donzelas para alimentar sua criatura. Quem põe fim a esse estado de coisas é Teseu, que penetra no Labirinto e mata o Minotauro.

MINOTAURO: aberração com corpo de homem e cabeça de touro que surge como resultado da união Parsifae, esposa de Minos (rei de Creta), com um touro branco enviado por Posêidon para demonstrar o suposto direito divino que Minos tem ao trono de Creta. O Minotauro é encerrado em um Labirinto especialmente construído a pedido de Minos, e este passa a cobrar da cidade de Atenas um tributo periódico de sete mancebos e sete donzelas para alimentar o monstro. O herói Teseu, decidido a dar um fim a essa barbaridade, penetra no Labirinto e mata o Minotauro.

NINFAS: segundo consta, são filhas de Zeus. Divindades representativas da fecundidade da Natureza. São de diversas categorias e habitam o mar, lagos, rios, montanhas, florestas e até o interior de árvores. As Ninfas podem predizer o futuro. Os gregos cultuavam-nas e faziam-lhes oferendas de leite, frutas, flores, mel etc.

NOITE: filha do Caos e irmã de Érebo. Gera o Éter, o Destino, as Moiras, Tânatos, Hipnos (o Sono) e os Sonhos (que algumas fontes dizem serem filhos de Hipnos).

OCEANO: Titã, filho de Caia e Urano. Oceano é a mais antiga divindade do mar, mas foi relegado ao segundo plano na divisão do Universo entre os três irmãos Zeus, Nades e Posêidon, ficando este último como o Deus do Mar. Oceano casou-se com sua irmã Tétis e tiveram alguns milhares de rebentos: 3 mil filhos (os Rios) e 3 mil filhas (as Oceânidas — Ninfas das águas). Mas, apesar de em segundo plano, Oceano era cultuado por navegadores que o invocavam antes de partirem em viagens pelo mar.

ODÍSSEIA, A: grande poema épico da autoria de Homero, que narra viagem de Odisseus de volta para o seu reino em Ítaca, depois de terminada a Guerra de Troia. Essa viagem leva dez anos; anos em que Odisseus e seus companheiros enfrentam perigos de toda espécie. Odisseus é sempre ajudado por sua protetora, a deusa Atena.

PANDORA: mulher criada por Hefesto, a pedido de Zeus, para seduzir a raça humana e levá-la à perdição. Cada um dos deuses do Olímpio dotou-a com um dom: beleza inteligência, charme, poder de sedução etc. À Pandora é dada uma caixa lacrada com a recomendação que ela a entregue aos homens. Descendo à terra, a primeira pessoa que Pandora encontra é Epimeteu, irmão de Prometeu. Apesar de ter sido avisado pelo irmão para não aceitar nenhum presente dos deuses, Epimeteu, fascinado por Pandora, recebe a caixa e abre-a. De lã escapam flagelos de toda sorte: Fome, Miséria, Inveja, Ódio, Pestilência e outros. Apavorado, Epimeteu fecha rapidamente a caixa. Depois, notando uma luz dentro da caixa, abre-a bem devagar, e um sorriso ilumina-lhe o semblante. Dentro, com as pragas, tinha entrado na caixa a Esperança. Nem tudo estava perdido.

PÁRIS: príncipe troiano, filho do rei Príamo e da rainha Hécuba. Quando grávida de Páris, Hécuba sonha que dá à luz uma tocha que incendeia Troia. Príamo procura um adivinho que lhe interprete o sonho. O adivinho aconselha que Páris seja morto tão logo nasça. Príamo decide fazer isso, mas Hécuba engana-o e dá o filho para ser criado por pastores no monte Ida. Quando cresce, Páris é selecionado por Zeus para arbitrar uma contenda entre Hera, Afrodite e Atena sobre qual delas é a mais bela, Páris escolhe Afrodite, que lhe promete em troca a mão da mais bela mulher do mundo. Páris volta para Troia, revela-se ao rei e é recebido na corte. De volta de uma missão na Grécia, Páris para em Esparta, no palácio de Menelau e lá apaixona-se pela esposa deste, Helena. Helena foge com Páris para Troia, o que resulta em os gregos declararem guerra contra aquela poderosa cidade, assim, tem início uma guerra que duraria dez anos e que ceifaria a vida de muitos heróis dos dois lados: a Guerra de Troia.

POLIFEMO: nome do ciclope, filho de Posêidon, que aprisiona Odisseus e seus companheiros em sua caverna e passa a devorá-los um a um, Odisseus perfura-lhe o único olho com uma estaca afiada e ele e os companheiros conseguem escapar. Posêidon fica furioso por ver o filho cego e tenta de todos os modos matar Odisseus. Ele consegue retardar por dez anos a volta do herói para o seu reino, em Ítaca. Essa história é narrada no poema épico de Homero *A Odisseia*.

PROMETEU: titã, filho de Iápeto e Climene, irmão de Epimeteu, de Menécio e de Atlas. Depois que sua raça, os Titãs, é vencida pelos deuses olímpicos e precipitada no Tártaro, Prometeu resolve criar uma criatura nova na Terra que possa, talvez, suplantar os deuses. Do barro, ele cria o Homem e lhe dá vida e inteligência. A nova criatura espalha-se pela Terra e deixa os deuses apreensivos com suas habilidades e capacidade de aprender. Os deuses, então, decidem negar a essa nova criatura o acesso ao fogo que acelerar-lhe-ia o progresso. Prometeu, vendo sua criatura privada do progresso, decide ir contra os desígnios dos olímpicos e ajudar o homem. Ele vai até o Carro do Sol, acende uma tocha e entrega-a ao homem. Furioso, Zeus ordena a Hefesto que prenda o Titã com grilhões no monte Cáucaso. Durante o dia, uma águia devora-lhe o fígado; este recompõe-se durante a noite para recomeçar a tortura toda outra vez no dia seguinte. Prometeu sofre esse suplício durante 30 anos (ou 300 anos, segundo algumas fontes). Durante esse tempo, Zeus e os

olímpicos percebem que o homem, apesar de sua inteligência e destreza, não despreza os deuses, mas os cultua e faz-lhes sacrifícios. Com isso, a ira inicial do Senhor do Olimpo abranda-se, ele perdoa o titã e permite que Héracles o liberte dos grilhões. Prometeu poderia ser, agora, recebido no Olimpo, mas o castigo lhe causou também a perda da imortalidade. Eis que o centauro Quirão é ferido acidentalmente por Héracles com uma flecha envenenada e padece de dores atrozes que nada alivia. Quirão clama a Zeus que lhe conceda a bênção da morte e cede a Prometeu o seu dom da imortalidade. Prometeu é, então, recebido no Olimpo, e Zeus transporta o centauro para o céu, onde ele forma a constelação de Sagitário.

QUIRÃO: famoso centauro, filho de Cronos e Fílira (uma Ninfa, filha de Oceano). O fato de Quirão ser um centauro é devido a Cronos ter amado Fílira sob a forma de um cavalo. Quirão é totalmente diferente dos outros centauros quanto ao caráter. Com seu pai, Quirão aprende magia, medicina, música, astronomia. Sua caverna, no monte Pélíon, na Tessália, torna-se uma fomosa escola onde ele ensina vários heróis e sábios, entre eles, Aquiles, Eneias, Esculápio, Odisseus, Héracles, Teseu, Jasão e outros. Consta que, lutando ao lado de Héracles contra os centauros, Quirão é atingido, acidentalmente, por uma flecha de Héracles que está envenenada com o sangue da Hidra de Lerna. A ferida de Quirão não sara jamais, e ele padece de dores terríveis até que, não suportando mais, ele pede a Zeus que lhe conceda a bênção da morte e transfere sua imortalidade para Prometeu, que perdera a sua. Com isso, Prometeu pode entrar no Olimpo. Zeus transporta o centauro Quirão para o céu transformado na constelação de Sagitário.

SONHOS: filhos da Noite (ou de Hipnos, segundo algumas fontes). São representados portando enormes asas pretas de morcego. No Hades, existem dois portais chamados Portais dos Sonhos: um deles é feito de marfim; o outro, de chifre. Os sonhos falsos saem pelo portal de marfim; os sonhos verdadeiros, ou aqueles que se tornam realidade, passam pelo portal de chifre ao sair do Hades.

TÂNATOS (Mors, para os romanos): a Morte. Filho da Noite, irmão de Hipnos (o Sono), habita o Hades (o Mundo dos Mortos), onde auxilia o soberano Hades.

TÁRTARO: parte do Hades (Infernos) para onde são enviados aqueles que foram maus na terra ou que aqueles que se insurgiram contra os deuses, como no caso dos Titãs.

TÊMIS: Titânia, filha de Gaia e Urano. Têmis é a deusa que personifica a Justiça, as Leis e os Costumes. Quando tratados eram feitos, Têmis era invocada para zelar por eles. Têmis é representada com os olhos vendados e segurando uma balança. Sua balança foi colocada nos céus, por Zeus, como uma constelação.

TRITÃO: filho de Posêidon e da Nereida Anfitrite. Tritão é metade homem, metade peixe, e segue à frente do cortejo do deus Posêidon, soprando sua trombeta feita de concha.

VELO DE OURO (ou Velocino de Ouro, ou Tosão de Ouro): pele de ouro do carneiro Crisómalos. Crisómalos era filho de Posêidon com Teófana, que ele raptara e transformara a ela e a si próprio em carneiros para fugir dos perseguidores. Da união dos dois nasceu Crisômalos, um carneiro com lã de ouro que tinha a capacidade de falar e de voar. Hermes deu o carneiro de presente para a rainha Néfele, casada com o rei Atamante, de Tebas. Como Néfele tinha acessos de loucura, o rei Atamante casou-se com Ino, que, como uma boa madrasta, começou a perseguir os filhos de Néfele, Frixo e Hele. Estes montaram no carneiro Crisómalos e fugiram do reino, indo parar na Cólquida, onde Frixo sacrificou o maravilhoso carneiro a Zeus e deu a pele para o rei da Cólquida, Eetes. Como o Velo de Ouro tinha o dom de trazer a prosperidade para o reino, Eetes colocou-o em um bosque consagrado a Ares, onde ele era guardado por um dragão. O Velo de Ouro lá ficou até que foi "confiscado" por Jasão.

1.8 MITOLOGIA JUDAICO-CRISTÃ

Numa rápida revisão desde os primórdios da mitologia judaico-cristã, encontramos em um corte longitudinal, desde Adão, uma constante: a luta entre os irmãos que, movidos pela cobiça, inveja e pelo ciúme, competem entre si no afã de serem os prediletos, os queridos do pai e, portanto, seus únicos herdeiros. Situações comuns até hoje nas famílias, de forma geral. Via de regra, esse lugar pertencia ao primogênito do sexo masculino, a menos que ele morresse ou fosse assassinado.

Caim, por ciúme, ao ver seu lugar de primogênito e preferido ameaçado, mata seu irmão Abel (Gn 5, 32), "pois a oferenda deste, e não a sua, fora aceita por Javé". Javé estava elegendo Abel, o preferido.

Dentre os filhos de Noé, Cam e Jafé recebem pouca ou nenhuma atenção de Javé, enquanto Sem,o mais velho, tido como o tronco dos povos semitas, é o preferido. Na nona geração dos descendentes de Sem, surge Abrão — Abrahão, como passou a se denominar após a chamada "aliança ou pacto com Javé" (Gn 12, 6 e 7).

Que assim concluído:

"À tua descendência darei este país, desde a torrente do Egito até o grande rio, o rio Eufrates: os cineus, os ceneseus, os cedmoneus, os heteus, os fereseus, os refaim os amorreus, os cananeus, os gergeseus e os gebuseus". (Gn 15, 12-21).

Esses nomes indicam os diferentes povos que habitavam os limites mencionados. Isso "era prometido por Javé", aos descendentes de Abrahão em troca da submissão total a ele, que seria seu único deus. E o selo dessa aliança consistia na "circuncisão de todo o macho de sua casa e de seus descendentes" (Gn 17, 9-15).

Javé ratifica essa "doação" (Ex 13, 5).

Note-se que esse território "doado" por Javé a Abrahão já tinha donos, sendo habitado pelos povos citados anteriormente.

Os deuses cananeus Moloch e Baal exigiam o sacrifício humano. Esse sacrifício era feito comumente com crianças. Elas eram sangradas e depois queimadas no altar do sacrifício. As "primícias" eram dedicadas ao deus cruel Moloch, divindade semita mencionada na Torá (Lv 18, 21; 20, 2- 5; 1 Rs 11,7; 2 Rs 23, 10). Trata-se da divindade cananea Milk cultuada desde o século XXIV a.C. em Ur (de onde proveio Abrão), Mari, Assíria, Ugarit, Canaã e era o deus nacional dos Amonitas. Exigia dos fiéis o sacrifício das "primícias" que tanto eram os primeiros frutos, as primeiras frutas colhidas, as primeiras crias do gado, em geral, incluindo o primeiro filho de seus adoradores. A lenda do "quase sacrifício" feito por Abrão exigido por Javé nos permite entendê-la como a transição da adoração de Moloch para a adoração de um outro deus único, menos violento. Já não exigia a vida, somente o prepúcio. Mas esse novo deus era ainda violento e exterminador com relação aos estrangeiros, gentios e

aos próprios judeus, quando o desobedeciam. Era a representação externa do chefe do clã. Onipotente como todo o chefe de clã.

Abrahão, por se sentir um filho eleito pelo deus Javé, passou a acreditar na promessa (desejos seus projetados no deus que agora os devolvia em forma de promessa) e nos seus direitos, já que o aceitou como único e se submeteu às suas imposições, para então "ter direito àquelas terras". O pacto com Javé foi uma transação em que em troca da fidelidade eterna e exclusiva ao deus-único, Abrahão recebia a promessa de ser aceito, bem como seus herdeiros, como o "filho eleito e único". Como Abrahão procedeu com os outros filhos, Javé fez com os outros povos, filhos de deus. Baniu-os.

A essa altura cabe um parêntese: o deus dos judeus, Javé (Yhwh, o tetragrama), tinha outras denominações: El, El-Shadai ("O Todo-Poderoso", Como o designava Abrão), O Eterno, Elohim (ou Eloá), Jahu, Jo ou Jah e Adonai. "Adonay" é usado quase que com exclusividade pelos Sefaradis, em sua Bíblia de Ferrara escrita no dialeto ladino. Os cristãos, em suas diversas seitas e ramificações, designam esse deus, Senhor Deus, o Senhor, o Deus de Israel, O Criador, Jeova, O Altíssimo, Pai Celestial, ou simplesmente Deus.

Os livros chamados sagrados que anteriormente eram transmitidos de geração em geração por tradição oral começaram a ser grafados pelos sacerdotes israelitas, na época dos Reis, aproximadamente entre 1200 e 500 a.C. Variadas fontes existem, segundo o escriba fosse das linhas Javista (J), Eloista (E), Sacerdotal (P: "Priesterschrift") ou Deuteronomista (D). As versões, cronologicamente, seguem a seguinte ordem: J-E-D-P. Daí algumas discrepâncias em seus textos. Um exemplo disso se vê quando é descrita a venda de José por seus irmãos: nos versículos 27 e 28 de Gênesis 37. Os irmãos vendem o invejado e odiado irmão, por 20 pratas, ora aos ismaelitas ora aos midianitas.

Dos filhos de Abrahão, Isaac, filho dele com sua irmã Sarai (ou Sara) por parte do seu pai Taré (Gn 20, 12), é o predileto e, portanto o herdeiro de todos os bens e bênçãos.

Sara que era estéril, teve Isaac por interferência de Javé. O filho mais velho era Ismael que Abrão tivera com Agar a egípcia, escrava de Sara (Gn 16,11-21 e 25, 5). Sara que temia Ismael como concorrente de seu filho à primogenitura (herança), fez com que Abrão o expulsasse e a sua mãe Agar, de sua casa "para que se perdessem no deserto de Bersheva" (Gn 21,10 e 14).

Quanto a Zimrán (Zapram), Ioksan (Jecsam), Medan (Madam), Midian (Madiam), Isbak (Jesboc) e Suah (Sué), filhos de Abrahão com sua outra mulher, Keturá (Ceturá), "enviou-os Abrahão para o Oriente, à terra de Kedem, longe de seu filho Isaac" (Gn 25,1-7). Esses filhos de Abrahão, começando por Ismael que deu origem aos atuais Ismaelitas, vieram a engrossar as hostes dos deserdados pelo pai Abrahão (e pelo pai-Javé) e escorraçados para o deserto. Passaram a ser gentios, "gois".

O clã de pastores nômades saindo de Ur, na Caldeia, deslocou-se para o noroeste até Padam-Haram. Chefiados por Abrão, faziam parte da comitiva, Taré, seu pai, Lot, seu sobrinho, filho de Haran, um de seus irmãos. Viajavam acompanhados de suas mulheres, escravas, servos e rebanhos. Buscavam pastagens para seu gado. De lá se dirigiram ao sul rumo ao vale do Jordão onde habitavam todos aqueles povos citados no "pacto de Abrahão com Javé" (Gn 15,12-21).

Perambularam pela Palestina, Filisteia ou Filistina e Canaã terra dos filisteus, cananeus, cineus, ceneseus, cedmoneus, heteus, fereseus, refaim, amorreus, gergeseus e gebuseus. Estes últimos eram os habitantes de Jerusalem que significa: "Jebus el Salem", ou seja: Salem dos Jebuseus.

O "pacto com Javé" pode ser entendido como uma promessa feita por Abrahão a si próprio e aos seus liderados: "essa terra ainda será nossa". Pois se tratava de praticamente um oásis cercado pelos desertos inóspitos do médio oriente. Durante esse périplo, que incluiu o Egito, Abrahão e os seus procuravam pastagens para seu gado. Foram levados pela fome.

Ocorrem na época situações marcantes nas andanças desse clã, como o fato de Abrahão ceder sua mulher Sara ao Faraó (Parô) com a intenção de tirar proveito. Esta atitude foi repetida em relação a Abimelech, rei cananeu de Gerar.

(Gn 12-Lech Lechá-10, 20 e

> 10) E houve fome na terra, e desceu Abrão ao Egito para morar ali; porque era grande a fome na terra. 11) E foi quando se aproximou para entrar no Egito, disse a Sarai sua mulher: Eis que agora sei que és uma mulher formosa à vista. 12) E será que, quando te virem, os egípcios dirão: sua mulher é esta, e matarão a mim, e a ti deixar-te-ão viver. 13) Dize então que es minha irmã, para que seja bom para mim, por ti, e viverá minha alma por tua causa (O 2o é chamado). 14) E foi ao vir Abrão ao Egito, e viram os egípcios que a mulher que era muito formosa. 15) E viram-na os ministros do Faraó (Parô) e gabaram-na ao Faraó. 16) E a Abrão fizeram bem por causa dela; e teve ele rebanhos e vacas e asnos e servos e servas e jumentas e camelos. 17) E infligiu o

> Eterno ao Faraó e à sua casa, grandes pragas por causa de Sarai mulher de Abrão. 18) E chamou o Faraó a Abrão e disse: "Que é isto que fizeste a mim? 19) Por que disseste: minha irmã é ela? E tomei-a para mim por mulher! E agora, aqui está tua mulher, toma-a e vai-te". 2O) E recomendou-o o Faraó a seus homens, e o acompanharam, e a sua mulher e a tudo que era dele. Xlll-1) E subiu Abrahão do Egito, ele com sua mulher, e o que possuía, e Lot com ele, para o sul. ٢) E Abrahão estava muito carregado em gado, em prata e em ouro.
> Gn 20 (Vaiera) 1-18.

Episódio semelhante se repetiu com Abrahão, Sarai e agora o rei de Gerar, Abimelech, saindo Abrahão mais rico ainda. O rei, mesmo após dar mil moedas de prata, ovelhas e vacas, servos e servas ao casal, como indenização, foi culpado e castigado por Javé com a esterilidade.

Abrahão prepara uma cilada tanto ao Faraó como a Abimelech, que são enganados por ele e extorquidos. Isso ocorre com a conivência e cumplicidade de Javé, que ainda castiga as vítimas do logro com pragas e esterilidade.

Isaac, por sua vez, teve dois filhos gêmeos com Rebeca, filha de Betuel, filho de Nacor, irmão de Abrahão.

O predileto de Isaac era Esaú, o "peludo", que nasceu primeiro, também chamado Edom por ter os cabelos ruivos. O segundo, que nasceu segurando o calcanhar do irmão, recebeu o nome de Jacó. Ocorre que Jacó era o predileto da mãe, e com o auxílio dela ludibria Esaú e o velho Isaac, tornando-se assim o único herdeiro (Gn 25, 28). Esaú teve ainda aumentada a má vontade da mãe, Rebeca, por ter se casado com duas heteas: Judith e Basmath. "E estas foram para Isaac e Rebeca, uma amargura de espírito" (Gn 26, 34 e 35). Como os filhos de Abrahão, Esaú, filho rechaçado pelos pais vai dar origem aos edomitas que passaram a ocupar uma região a sudeste do Mar Morto. Mais ao norte se situam as terras ocupadas pelos filhos do incesto de Lot (sobrinho de Abrahão) com suas duas filhas, após fugirem de Sodoma e Gomorra: Os moabitas (filhos de Moab) e os amonitas (filhos de Ben-Ammi) (Gn 19, 30-38).

Nessa grande família, os casamentos endogâmicos eram comuns. E mal aceitos os realizados com gentios (goyim), estrangeiros.

Jacó, a conselho dos pais, vai buscar esposa na família de Labão, o arameu, neto de Nacor, irmão de Abrahão. Trabalha 14 longos anos por sua preferida, Raquel. Leva como esposas as irmãs Lia e Raquel e suas respectivas escravas, Zelfa e Bala. É enganado pelo sogro, a certa altura, logra-o mais de uma vez, rouba-lhe o que pode e sai fugido (Gn 29, 31; Gn 30, 37ss- 31, 22ss).

Os ciúmes e a competição pela predileção de Jacó são uma constante em seu clã.

Treze foram os filhos de Jacó:

Sete com Lia: 1º Ruben, 2º Simeão, 3º Levi, 4º Judá, 9º Issacar, 10º Zabulon e 11º Diná.

Dois com Zelfa (escrava de Lia), 7º Gad e 8º Aser.

Dois com Raquel, 12º José e 13º Benjamim.

Dois com Bala (escrava de Raquel), 5º Dan, 6º Neftali (Gn 29, 32-35 e 30,1-24).

Jacó, no entanto, tem em Raquel sua mais amada esposa e no primeiro de seus filhos com ela, José, seu mais querido por ser, dizia, "o filho de minha velhice" (Gn 37, 3).

Afinal, não foi por Raquel que ele trabalhou para seu sogro Labão, 14 longos anos? Não foi ela que, ao fugirem de Labão com bens furtados, sentou-se sobre estes, dizendo-se "com o costume das mulheres" (Gn 31, 35) isso é, menstruada e, portanto, intocável! Era tabu tocar em uma mulher menstruada. Assim fugiram dos perseguidores, homens de Labão, com o produto do roubo (Gn 31, 19-54).

Raquel também era considerada estéril, só engravidando após Jacó ter tido 11 filhos com as outras três mulheres. Tornou-se fértil tomando chá de raiz de mandrágora. Os poderes mágicos conferidos a essa solanácea eram creditados ao formato de sua raiz tuberosa que lembra uma forma humana.

A lenda judaica de José e seus irmãos mostra muito bem aonde os ciúmes e a inveja carregada de ódio podem levar:

> 1) E habitou Jacó na terra das peregrinações de seu pai, na terra de Canaã. 2) Estas são as gerações de Jacó: José, da idade de 17 anos, pastoreava, com seus irmãos, as ovelhas — e ele era mocinho — com os filhos de Bala, e com os filhos de Zelfa, mulheres de seu pai. 3) E Israel (nome adotado por Jacó após haver lutado com o anjo) amava José mais que a todos os seus filhos, porque filho da velhice era para ele; e fez-lhe túnica talar com mangas compridas. 4) E viram seus irmãos que seu pai amava mais a ele que a todos seus irmãos, e odiaram-no, e não podiam falar-lhe em paz. 5) E teve José um sonho, e anunciou-o a seus irmãos; e passaram a odiá-lo mais. 6) E disse a eles: escutai, rogo, o sonho que tive: 7) E eis que nós estávamos atando feixes no meio do campo, e eis que se levantava meu feixe e ficava em pé, e eis que o rodeavam vossos feixes, e prostravam-se diante de meu feixe. 8) E disseram-lhe seus irmãos: será que reinarás sobre nós? E passaram a odiá-lo ainda mais, por seus sonhos e por suas palavras. 9) E sonhou ainda outro sonho, e o contou a seus irmãos, e disse: Eis que sonhei outro sonho, e eis que o sol e a lua e 11 estrelas se prostravam diante de mim.

10) E contou a seu pai e seus irmãos. E repreendeu-lhe seu pai, e disse-lhe: Que sonho é este que tiveste? Viremos, pois, eu e tua mãe, e teus irmãos, a prostrar-nos na terra, perante ti? 11) E invejaram-no seus irmãos, e seu pai esperou o fato (2º É Chamado). 12) E foram seus irmãos apascentar as ovelhas de seu pai em Shechem. 13) E disse Israel a José: por certo teus irmãos estão apascentando em Shechem, anda e te enviarei a eles. E disse: Eis-me. 14). E disse-lhe: Vai, rogo, vê a paz de teus irmãos e a paz do rebanho, e responde-me alguma coisa. E o enviou do vale de Hebron, e chegou a Shechem. 15) E encontrou-o um homem e eis que estava perdido no campo, e perguntou-lhe o homem dizendo: Que buscas? 16) E disse: a meus irmãos eu busco; dize, rogo, a mim, onde eles apascentam? 17) E disse o homem: partiram daqui; porque escutei-os dizerem: vamos a Dotán. E foi José atrás de seus irmãos, e encontrou-os em Dotán. 18) E viram-no de longe, e antes que se chegasse a eles, tramaram matá-lo. 19) E disse cada um a seu irmão: eis que aquele dono dos sonhos vem. 20) E agora vinde, o mataremos e o jogaremos num dos poços, e diremos: um animal mau o comeu. E veremos o que serão seus sonhos. 21) E escutou Rubem, e livrou-o das mãos deles e disse: não o feriremos de morte. ٢٢) E disse-lhes Rubem: não derrameis sangue! Jogai-o neste poço que está no deserto, e não ponhais mão nele; (isto disse) para livrá-lo de suas mãos e devolvê-lo a seu pai (3o é chamado). 23) E foi quando veio José a seus irmãos, e tiraram a José a sua túnica, a túnica talar que tinha sobre si. 24) E tomaram-no e jogaram-no ao poço, e o poço estava vazio: não havia água nele. 25) E sentaram-se a comer pão. E levantaram os olhos e viram, e eis que uma caravana de ismaelitas vinha de Guilad, e seus camelos levavam cera, bálsamo e goma odorífera, que iam baixar ao Egito. 26. E disse Judá a seus irmãos: que proveito teremos matando a nosso irmão e ocultando seu sangue (morte)? 27). Vamos e o venderemos aos ismaelitas, e não poremos nossas mãos nele; pois ele é nosso irmão, nossa carne ele é. E escutaram seus irmãos. 28) E passaram homens midianitas, mercadores; e (os irmãos) puxaram e fizeram subir a José do poço; e venderam José aos ismaelitas por 20 pratas. E levaram José ao Egito. 29) E voltou Rubem ao poço e eis que José não estava no poço, e rasgou suas roupas. 30) E voltou a seus irmãos e disse: o menino não está; e eu, onde vou? 31) E tomaram a túnica de José e degolaram um cabrito e molharam a túnica no sangue; 32) E enviaram a túnica talar, e trouxeram-na a seu pai, e disseram: isto encontramos; reconhece, por favor, se a túnica é de teu filho ou não. 33) E a reconheceu e disse: a túnica é de meu filho; algum mau animal o comeu. Devorado foi José! ٣٤) E rasgou Jacób suas roupas, e pôs um saco na cintura, e enlutou-se por seu filho muitos dias. ٣٥) E levantaram-se todos os seus filhos e todas as suas filhas (noras) para consolá-lo; e recusou-se a ser consolado e disse: descerei enlutado por meu filho, à sepultura? E o chorou seu pai. 36) E os midianitas o venderam no Egito a Potifar, oficial da corte do Faraó, chefe dos verdugos. (Gn 37, 1-36)

A lenda de José e seus irmão também é relatada no Alcorão Sagrado, dos maometanos.

Na XII Surata, Surata de José, versículos 8 e 9, as intenções dos irmãos em suprimir José invejado e odiado aparece com mais clareza:

“8- Eis que os irmãos de José disseram entre si: José e seu irmão Benjamim são mais queridos por nosso pai do que nós, apesar de sermos mais numerosos

e mais úteis. Certamente nosso pai está em verdadeiro erro! (Surata 12, 8).

9- Matemos, pois, José ou então desterremo-lo; assim, o carinho de nosso pai se concentrará em nós e, depois de o eliminarmos, seremos virtuosos" (Surata 12, 9).

Túnicas talares que eram compridas (atingindo o talão, tornozelo), com mangas longas eram privativas dos adultos. Os jovens usavam túnicas curtas, até os joelhos, e com mangas curtas. E, certamente, não eram somente as túnicas presenteadas pelo pai, que faziam os demais irmãos invejarem José. Ao sentir um tratamento especial de parte do pai, José humilhava seus familiares por meio de seus sonhos vaidosos de grandeza que eram interpretados, entendidos, pelo pai e pelos irmãos (ver Grinberg em seu ótimo trabalho: *La Rivalidad y los Sueños Legendarios de José*).

A essa altura, cria-se uma situação insólita nesse desenvolvimento em que um filho, via de regra o primogênito, era o escolhido, o único herdeiro, não só dos bens como da tradição simbolizada pela benção do pai e de Javé. Praticamente todos os filhos de Israel vêm a formar as doze tribos, dando origem ao povo judeu, o "povo eleito e querido de Javé", em detrimento de todos os demais povos e nações.

Diná, por ser mulher, não entra na composição. José (Safanat-Paneac para os egípcios) é representado por seus dois filhos: Manasses e Efraim que teve com Asonat (Gn 41, 50-52; 41, 20) quando administrador do faraó, no Egito. Eles são perfilhados pelo velho Israel. Ao filho Levi fica a incumbência de formar a classe sacerdotal, que será hereditária. Não lhe caberá território quando da ocupação da terra "prometida". Era a repetição do que vinha ocorrendo na formação desse clã.

A diferença é que agora não é mais um só o preferido, o eleito. Teremos um povo como o "escolhido" pelo deus-pai. "O povo eleito".

E toda vez que o povo, agora já composto das 12 tribos, atacava um outro povo alegava que o ataque eram ordens de Javé. Isso ocorreu na invasão de Jericó, quando Jevé "parou o sol" para favorecer seus "eleitos" e nas lutas que se seguiram culminando com a tomada aos Jebuseus de Jerusalém. A ocupação final ocorreu já no reinado de David, quando o monte Sion, último baluarte, foi tomado dos Jebuseus.

Como se pode ver por esses episódios, e eles são inúmeros na Torá e mesmo na Tanak, como um todo, Javé, o todo-poderoso deus de Israel, está

sempre pronto a castigar, submetendo seus próprios e "eleitos" filhos aos mais violentos castigos, quando é desobedecido. Ao constatar a idolatria, quando ainda no Sinai, Moisés executa 3 mil de seus seguidores judeus (Ex 32). Em Nm.16, 1-34, Coré, Datan e Abiram, da casa de Levi, tal como Moisés, se insurgiram contra este. Eram acompanhados por suas famílias e mais 250 homens. "[…] fendeu-se a terra debaixo deles: E abriu a terra a sua boca, tragou-os, e as suas casas e a todos os homens de Coré, e a todos os seus bens. E desceram eles, e tudo que era deles, vivos ao abismo, e cobriu-os a terra e desapareceram do meio da congregação" (Gn 16, 32-33). Em nome de Javé, ao que tudo indica, os insurgentes são enterrados vivos. Javé (Moisés ao falar em seu nome) não perdoa os próprios filhos, que o desobedecem.

O desejo de ser o único querido, encontrado no indivíduo, nas famílias, é também notado nos grupos, religiosos ou não, e nas nações, por extensão. Daí "o meu deus" é o melhor, a "minha religião é a única verdadeira". Do "meu time é o maior" até "a minha 'raça' é superior à tua" só há uma pequena distância a percorrer.

Javé é a representação externa do superego, exigente, inflexível, ciumento, violento e onipotente do chefe do clã, Abrahão, e agora Moisés.

Os faraós se consideravam filhos do deus sol. Os quíchuas também, segundo sua mitologia, eram filhos do deus sol. E, por coincidência, provinham de uma união incestuosa. Manco Capac e Mama Oclo eram irmãos. Também peregrinaram. Das margens do lago Titicaca, de Tiauanaco, até Cuzco onde se fixaram passando a se imporem aos antigos donos das terras.

Os astecas da mesma forma se consideravam filhos do deus sol.

O imperador do Japão ainda hoje é tido como "o filho do sol".

Os livros tidos como sagrados e que expressariam a palavra de deus, como a Tanak para os judeus, a Bíblia (Tanak com pequenas modificações, acrescida do Novo Testamento) para os cristãos, reproduz a situação vivida por José e seus irmãos. O predileto (do deus-pai) pela situação criada, desperta os ciúmes, a inveja carregada de ódio contra o preferido ou que se diz o preferido. "O queridinho, ou supostamente preferido da mamãe ou do papai" é, via de regra, hostilizado pelos irmãos.

O progresso tecnológico, científico ou cultural que bem cedo as novas gerações incorporam não encontram um paralelo no progresso emocional.

Este, partindo do ponto zero, em cada um de nós, avança bem lentamente, isso quando avança, deixando ilhotas não resolvidas no decorrer da vida.

O meu deus é o único e verdadeiro, e o teu, ou os teus são falsos e devem ser destruídos, bem como os que creem neles.

Na Torah, no Nebiim e no Ketubim (Tanak para os judeus, ou Velho Testamento para os cristãos), essas palavras de ordem são repetidamente proferidas nos mais diferentes livros e pelos profetas do "povo eleito".

Tanak é a palavra composta das iniciais de: Torá (a lei), Nebiim (os profetas) e Ketubim (a sabedoria).

Em 2 Rs 10, 15-27, Jehu mata os adoradores d Baal, destrói seus templos, fazendo de seus locais latrinas.

Para se ter ideia do que Javé ordena, nos "Sagrados Textos" com respeito às relações com os gentios ("goyim"), é interessante ler o que consta em alguns outros livros da Tanak. Como se poderá notar nestes versículos do Deuteronômio, trata-se de uma síntese da Lei de Moises sobre a conduta com respeito à posse do território dos gentios, como proceder com eles, com sua religião, seus deuses, relações de convivência e casamentos mistos. A tônica é colocada no "direito conferido por Javé aos filhos eleitos": tudo lhes é permitido, em nome de serem os "filhos queridos".

E no mesmo capítulo,

Versículo 14:

Bendito serás mais do que todos os povos; não haverá em ti homem ou mulher estéril, nem entre os teus animais. 16) E consumirás todos os povos que o Eterno, teu Deus te entregar; teus olhos não terão piedade deles.

Os gentios eram sempre considerados como idólatras: Am 7, 1- 17; 1 Sm 26, 19. A terra de Israel era considerada poluta quando nas mãos dos gentios: Jr 2, 7; 3, 2: Ez 30, 17; Os 6,10; Esd 9, 11.

O santuário era considerado poluto porque um gentio havia entrado nele, At 21, 28. Toda e qualquer espécie de comida era considerada impura quando procedia dos goyim: Ez 4, 13. Na vida cotidiana, evitava-se cada vez mais tudo que provinha dos goyim: At 10, 28; 11, 3, Jo 18, 28. O matrimônio misto desde sempre foi proibido. Ex. 34, 16; Dt: 7, 3. Sendo, posteriormente, impugnado com redobrada energia. Os profetas ao condenarem os goyim, acusavam-nos mais por sua impiedade que ameaçava influenciar Israel. Por isso seriam

castigados. Restava-lhes a conversão (aceitação das leis mosaicas e da circuncisão) para serem salvos. Aos patriarcas Javé prometera que todas as famílias da terra seriam abençoadas, embora acentuassem a posição privilegiada dos israelitas: "é dos judeus que vem a salvação": Jo 4, 22: Zc 14, 16; Sl. 87.

No *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*, encontramos no verbete "gentio" (em hebraico: goi): devido à crença cabalística de que os não judeus não tinham alma divina. E mais, que o Casamento Misto, com o gentio, leva à assimilação e é considerado equivalente ao abandono da religião. A família, nesse caso, costumava guardar uma semana de luto, como se aquele(a) que se casou com o gentio tivesse morrido. Quando se refere às leis alimentares, para manter a separação entre judeus e gentios, de modo que mesmo certos alimentos kosher, se preparados por um gentio, são proibidos pela lei de bishul nochri e a imitação dos costumes gentios é expressamente proibida. Como Chukat há-goi. Adiante esclarece que as atitudes negativas para com os gentios se expressam nos termos a eles aplicados, por exemplo, "nochri" (estrangeiro), "orel" e "orelte" (homem ou mulher não circuncidados [sic]), "sheiguets" e "shikse" (homem ou mulher desprezivel), "iok" e "iekelte" (inversão onomatopeica de "goi". Ressalta, no entanto, que existem "gentios justos" (chassidei umot haolam), e estes são 30 em cada geração.

Em que pesem as proibições, Abrahão teve Agar, egípcia e Keturá, como esposas. José se casou com Asenath, filha de um sacerdote egípcio. Moisés casou-se com Zipporah (Séfora), filha do sacerdote midianita Jetro (Ex III-1). Sansão, nazireu, herói judeu era casado com uma filisteia. A mãe do rei Davíd era moabita. Betsabeia, uma hitita, era mãe de Salomão, filho de David.

Ao que parece a proibição era respeitada (ou castigada) pelos mais humildes e levada pouco em conta pelos poderosos. Mas era cobrada pelos chefes religiosos. O profeta Natan acusa David pelo crime de enviar seu general Urias, o heteu, para que morresse em uma frente de combate, contra os amonitas, que lhe seria com certeza fatal, para se apossar de sua esposa, Betsabeia, tendo já muitas esposas e concubinas (2 Sm 12, 1-25).

Um episódio ocorrido com a filha de Jacó e o filho do príncipe de Sichem, um heveu, relatado em Gn 34, 1-24, mostra-nos uma atitude dos filhos de Jacó de intransigência e traição que o pai censurou com veemência: o filho do príncipe e Diná se enamoraram e fornicam. O jovem, acompanhado de seu pai,

Hemor, procuraram Jacó e pedem que consentisse que se casassem. Jacó acede com a condição de que todos os machos de Sichem fossem circuncidados para que se tornassem um só povo. O príncipe, seu filho e todo o povo aceitaram a imposição, sendo circuncidados (Gn 34, 25-31). E aconteceu que, no terceiro dia, quando estavam com a mais violenta dor, os filhos de Jacó, Simeão e Levi, tomando cada um de sua espada, entraram na cidade de Sichem e mataram todo o macho. Saquearam todo o gado levando todas as mulheres e crianças prisioneiras.

O proselitismo religioso ficava difícil. Mas houve no decorrer dos séculos várias conversões ao judaísmo. No século VII, quando Carlos Magno reinava como imperador do Oeste europeu e os maometanos dominavam o médio Oriente, um povo de origem turca que vivia entre o Cáucaso e o Volga, os Khazars, adotou a religião mosaica. Tornaram-se judeus formando um estado tampão entre os cristãos ao oeste e os maometanos ao leste. Esse estado durou até o século X, aproximadamente. Os Falashas da Abissinia, os chineses judeus de Kai-Feng, os judeus Yemenitas, os judeus Berberes são outros exemplos de conversão de gentios.

Os adeptos do rabino Yhosua ben Yosef (Jesus Cristo para os cismáticos judeus) na sua dissidência judaica substituíram a afirmação de que "é dos judeus que vem a salvação" pela de que "somente através de Cristo" a salvação se daria.

Yhosua entrou em choque com dirigentes religiosos da época (fariseus e saduceus) e passou a ser perseguido, sendo morto, bem como vários de seus seguidores.

Na época de Cristo, os partidos judeus, formados pelos saduceus e fariseus, eram os dois maiores, e disputavam o poder religioso e político. Os essênios, que se refugiavam nos desertos, estudavam os textos sacros e oravam. Os zelotes eram minoria, mas ativos terroristas contra os ocupantes romanos.

Um dos perseguidores mais ferrenhos dos judeus partidários de Yhosua foi Saulo de Tarso. Diz-se ter sido um dos fanáticos apedrejadores de Estevão, judeu cristão que se tornou santo da religião católica por esse fato: foi lapidado por seus algozes.

Saulo era judeu, nascido em Tarso (na atual Turquia). Mais tarde, trocou de partido, latinizou o nome, passando a se denominar Paulo e veio a se tornar o

codificador do cristianismo. Foi um grande catequista. São famosas suas, aproximadamente, 20 cartas aos judeus e aos gentios (gôyim ou "gois").

Paulo substituiu o batismo judaico (circuncisão) pelo batismo com água. Chamava esse batismo a "circuncisão do coração". Assim fora batizado Yhosua por seu primo João Batista nas águas do Jordão.

Com essa abertura incruenta atraiu inúmeros gentios para a nova seita judaica. Isso já após a morte de Yhosua, a quem não chegou a conhecer. Yhosua dizia "que viera, não para combater a Lei de Moisés, mas para fazer com que ela fosse cumprida".

Os seguidores do rabino dissidente Ben Yosef antes perseguidos pelos judeus e pelos romanos, passam a ser os donos do poder. Sentem-se, agora "os eleitos". Isso ocorreu após o Édito de Milão, no ano de 213, quando Constantino, imperador romano, tornou o cristianismo a religião do estado.

Não tarda que passem a perseguir e matar os que antes se autodenominavam "os eleitos", isto é, os judeus. Alguns anos após, os maometanos, religião criada pelo profeta Maomé, um mercador árabe, também passaram a disputar a propriedade da "verdadeira fé" e do " único e verdadeiro deus". Aí antigos eleitos foram alvo da fúria vingativa e invejosa, como José nas mãos de seus irmãos.

E aqui podemos citar o pensamento, com respeito aos judeus, de Freud, judeu confesso e, portanto, insuspeito, encontrada em seu trabalho "Moises y la Religion Monoteista":

> Têm (os judeus) uma opinião particularmente elevada de si próprios; consideram-se mais eminentes, de posição mais alta, superiores aos outros povos, o que os leva a se isolarem dos outros. São inspirados por uma confiança peculiar na vida, derivada de se saberem donos de uma posse secreta, de algum bem precioso, uma espécie de otimismo que as pessoas piedosas chamariam confiança em Deus. Conhecemos a razão desse comportamento e qual é seu tesouro secreto. Eles se consideram realmente o povo escolhido de Deus, acreditam que estão especialmente próximos dele, e isso os torna orgulhosos e confiantes. Relatos dignos de fé, dizem-nos que se comportavam, nos tempos helenísticos, tal como se comportam hoje. (FREUD, 1981, Vol. IX, p. 3304-5)

"Em função das relações particularmente íntimas com seu Deus, os judeus se fizeram partícipes de sua magnificência" (FREUD, 1981, Vol. IX, p. 3304-5).

E mais:

"quando se é o favorito declarado do pai temido, não se precisa ficar surpreso com o ciúme dos irmãos e as consequências que esses possam ter, nos

mostra a lenda judia de José e seus irmãos" (FREUD, 1981, Vol. IX, p. 3304-5).

E acrescenta:

"Foi Moisés quem imprimiu ao povo judeu seu caráter ao dar-lhe uma religião que aumentou sua autoestima a tal ponto que chegou a considerar-se superior a todos os outros povos" (FREUD, 1981, Vol. IX, p. 3304-5).

A parte dos judeus neste jogo sadomasoquista é a afirmação imutável na crença de que são "o povo eleito" feita reiteradamente, por meio de seus textos sagrados.

Por outro lado, é imprescindível, a meu ver indispensável mesmo, que o não judeu acredite no "texto sagrado" dos judeus, como a palavra de um deus que os prefere acima de quaisquer outros povos ou nações. E o desejo de ser ele "o eleito", o preferido do deus-pai.

Os cristãos e maometanos, ao acreditarem nos livros sagrados, passam a acreditar na predileção do "deus-pai-Javé" pelos filhos eleitos judeus. E, à semelhança dos filhos de Jacó, a nutrir ódio invejoso aos "eleitos do pai".

Muitas vezes ainda encontramos no judeu a atitude de se colocar como José fazia, na posição especial, ímpar, diante dos outros povos, mesmo que seja na posição de vítima. Isso leva os gentios a procederem como os irmãos de José frente a ele. Com inveja carregada de ódio. Com hostilidade.

Vejamos o que nos diz Simon Wiesenthal, o judeu conhecido como "caçador de nazistas": Israel e o sionismo limitam o holocausto apenas ao povo judeu, prejudicando assim a frente de combate contra o ressurgimento do nazismo. E acrescenta: "Temos dito e repetido até a exaustão que, nos campos de concentração, os judeus eram apenas uma minoria. Essa é uma realidade que eu mesmo vivi em Dachau e em Mauthausen. Entretanto, depois da guerra, temos chamado sobre nós toda a atenção do mundo, o que foi um erro" (Realidades de Israel, 1981, p. 3).

Isso foi publicado no semanário israelense de idioma francês "Realidades de Israel e do Oriente Médio" e reproduzido, parcialmente, pela Zero Hora de Porto Alegre (RS). Brasil, em edição de 2 de janeiro de 1981, página 3.

Lembremos novamente Freud: que, em seu trabalho sobre a Neurose de Destino escrito em (1920) em "Além do Princípio do Prazer", diz-nos: "A impressão que dão é de serem perseguidos por um destino maligno, por algum poder demoníaco: a psicanálise, porém, sempre foi de opinião de que seu

destino é, na maior parte, arranjado por elas e determinado por influências infantis primitivas" (Freud, 1981, Vol. XIX, p. 97).

Penso que o antissemitismo só deixará de existir quando os judeus, seus derivados cristãos e maometanos, deixarem de encarar seus livros "santos" como "a palavra revelada do deus único e verdadeiro" que os tem como "os eleitos", os filhos preferidos. Quando virem esses livros como belas páginas com lendas, poesias, salmos, relatos históricos, e plenas de ensinamentos. Quando, como os gregos e os egípcios, por exemplo, passaram a encarar hoje, a história de seus deuses. Como mitologia. Bem sei que isso é uma utopia. E ao que tudo indica o problema continuara sem solução.

Para o narcisismo de um povo que se julgava e se julga o "povo-filho-único-querido" de um "deus-pai-único" todo-poderoso e onipotente e que traz a logomarca (circuncisão) do contrato que celebrou com ele, seria um golpe insuportável.

Para os cristãos e maometanos que queriam e querem ser eles "os filhos queridos-eleitos" desse deus todo-poderoso, seria também uma renúncia demasiado dolorosa e traumática.

Abrir mão de uma ilusão (ser o predileto, o único querido) é por demais sofrido, mesmo que para isso se pague um preço exorbitante. Mas muitos ainda acham que vale a pena.

CAPÍTULO 2

O PRINCÍPIO DA CRIAÇÃO DO MUNDO PARA OS PRÉ-SOCRÁTICOS

2.1 OS MILESIANOS

Procura-se: o princípio de tudo

2.1.1 Tales de mileto: a água é o princípio

> Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra flutua sobre a água), extraindo certamente essa convicção da constatação de que o alimento de todas as coisas é úmido, que até o quente se gera do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é exatamente o princípio de tudo. Ele tira, pois, essa convicção desse fato e do fato de que todas as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, e a água é o princípio da natureza das coisas úmidas (Aristóteles, *Metafísica*. 1982, A 983 b 20-27)

"Alguns pensadores sustentam que a alma se mistura com tudo: e é por isso, talvez, que ele sustenta que é tudo cheio de deuses" (Diógenes Laércio, I, 27).

"Parece também que Tales considerou a alma com princípio motor, se disse, segundo o que se afirma dele, que o ímã tem uma alma, porque move o ferro" (Aristóteles, *Da alma*, A 2).

2.1.2 Anaximandro: o infinito como princípio

"Anaximandro de Mileto […] afirmava que o princípio e o elemento das coisas é o ápeiron, introduzindo por primeiro o termo princípio e dizia que este não era nem água nem outro daqueles que se chamam elementos, mas outra natureza (physis) infinita da qual provêm todos os céus e os universos neles contidos" (Simplício, 24, 13).

> Todas as coisas são ou o princípio ou do princípio: e do infinito não há princípio, porque teria um limite. Ademais, como princípio, é ingênito e imperecível: pois o que é gerado deve ter um fim, e o fim é próprio de toda dissolução. Por isso, dizemos, dele não pode haver princípio, mas ele parece ser o princípio das outras coisas, e parece envolvê-las todas e regê-las, como dizem todos aqueles que não põem outras causas além do infinito… E o infinito aparece como o divino, porque é imortal e indestrutível, como dizem Anaximandro e grande parte dos fisiólogos (Aristóteles, *Física*, C 4).

"Segundo Anaximandro, os primeiros animais nasceram do elemento líquido, cobertos por uma capa espinhosa; tendo crescido em idade, deixaram a água e vieram para o seco, e tendo-se rompido a capa que os cobria, pouco depois mudaram o seu modo de viver" (Aécio, V, 19, 4).

2.1.3 Anaximenes: o princípio como ar

"O ar se diferencia nas várias substâncias segundo o grau de rarefação e condensação: e assim dilatando-se dá origem ao fogo, enquanto condensando-se dá origem ao vento e depois às nuvens; e em grau maior de densidade forma a água, depois a terra e em seguida as pedras; as outras coisas derivam destas"[1] (Simplício, 24, 26)

"Assim como a nossa alma, que é ar, nos sustenta e nos governa, assim o sopro e o ar abraçam todo o cosmo" (Aécio, 1, 3. 4).

---

[1] Texto extraído de: REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 44-62.

Leituras complementares:

BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1972. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia.* Dos Pré-Socráticos a Wittgesntein. Rio de Janeiro: Zábar, 1997. PRÉ-SOCRÁTICOS. Tradução de Wilson Regis, São Paulo: Vol. I Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores). LAÊRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1977.

CAPÍTULO 3

SÓCRATES E A ALMA HUMANA

Disse Socrátes: conhece-te a ti mesmo.

Tinha havido filósofos antes dele, é claro: homens fortes como Tales e Heráclito, homens sutis como Parmênides e *Zenon* de Eleia, videntes como Pitágoras e Empédocles. Na maior parte, porém, eles tinham sido filósofos físicos; haviam procurado a physis ou natureza das coisas externas, as leis e os componentes do mundo material e mensurável. Isso é muito bom, disse Socrátes; mas existe matéria infinitamente mais digna para os filósofos do que todas essas árvores e pedras e mesmo todas essas estrelas: existe a mente do homem. O que é o homem, e o que ele pode a vir se tornar?

Por isso, saiu a sondar a alma humana, desvendando suposições e questionando convicções absolutas. Se os homens falavam com demasiada facilidade da justiça, eles lhes perguntavam, tranquilo: *tó tí?* — o que é isso? O que querem dizer com essas palavras abstratas, com as quais resolvem tão facilmente os problemas da vida e da morte? O que entendem por honra, virtude, moralidade, patriotismo? O que entendem por você mesmo? Era com tais questões morais e psicológicas que Sócrates adorava lidar. Cada pessoa que lidava com o "método socrático", tinham que viver as essas exigências humanas e suas aflições, essa exigência de definições precisas, de pensamento claro e de análise exata, opunham-se a Sócrates, dizendo que ele perguntava mais do que respondia e deixava a mente dos homens mais confusa do que antes. Apesar de tudo, ele legou à filosofia duas respostas muito precisas para dois de nossos mais difíceis problemas: qual o significado da virtude, e qual o melhor Estado?

Nenhum assunto podia ser mais vital do que esses dois para os jovens atenienses daquela geração. Os sofistas haviam destruído a fé que aqueles moços outrora tiveram nos deuses e deusas do Olimpo e no código moral que extraíra sua sanção, de forma tão acentuada, do medo que os homens tinham daquelas onipresentes e inúmeras divindades; aparentemente, não havia razão para que, agora, o homem não fizesse o que quisesse desde que permanecesse dentro da lei. Um individualismo desintegrado havia enfraquecido o caráter

ateniense, deixando a cidade, finalmente, à mercê dos espartanos severamente educados. E quanto ao Estado, o que poderia ser mais ridículo do que a sua democracia chefiada pela população, dominada pela paixão, aquele governo por uma sociedade que estabelecia debates, aquela precipitada seleção, demissão ou execução de generais, aquela escolha sem seleção, de simples agricultores e comerciantes, em rotação alfabética, para membros da Suprema Corte do país? De que modo poderia ser desenvolvida uma nova e natural moralidade em Atenas, e como se poderia salvar o Estado?

Foi a sua resposta a essas perguntas que deu a Sócrates a morte e a imortalidade. Os cidadãos mais velhos o teriam honrado se ele tivesse tentado restaurar a antiga crença politeísta; se tivesse guiado o seu bando de almas emancipadas para os templos e bosques sagrados, e tivesse feito com que elas voltassem a fazer sacrifícios aos deuses de seus pais. Ele, porém, achava que isso era uma orientação perdida e suicida, um progresso para trás, para dentro dos túmulos, e não "por cima dos túmulos". Ele tinha a sua fé religiosa: acreditava em um só Deus e tinha esperanças, com a sua modéstia, de que a morte não iria destruí-lo por completo; mas sabia que um código moral duradouro não poderia ser baseado numa teologia tão incerta assim. Se fosse possível construir um sistema de moralidade absolutamente independente da doutrina religiosa, válido tanto para os ateus quanto para os crentes, as teologias poderiam surgir e desaparecer sem descolar o cimento moral que faz de indivíduos voluntariosos os pacíficos cidadãos de uma comunidade.

Se, por exemplo, *bom* significasse *inteligente*, e *virtude* significasse *sabedoria*; se fosse *possível* ensinar os homens a perceberem nitidamente seus verdadeiros *interesses* a preverem os distantes resultados de seus atos, a criticarem e coordenarem seus desejos para que saíssem de um caos autoesterilizador e atingissem uma harmonia proposicional e criativa, talvez isso proporcionasse ao homem instruído e sofisticado a moralidade que, nos iletrados, apoia-se em preceitos reiterados e em um controle externo. Será que porventura todo pecado é erro, visão parcial, tolice? O homem inteligente pode ter os mesmos impulsos violentos e antissociais do ignorante, mas o certo é que irá controlá-los melhor e diminuir a frequência com que resvala para a imitação do animal. E numa sociedade administrada com inteligência — uma sociedade que devolvesse ao indivíduo, em poderes de maior amplitude, mais do que lhe retirasse em termos de liberdade restrita —, a vantagem, para todos os

homens, estaria na conduta social e leal, e bastaria uma visão clara para garantir a paz, a ordem e a boa vontade.

Mas se o próprio governo é um caos e um absurdo, se governa sem ajudar e ordena sem liderar, como poderemos persuadir o indivíduo, em tais condições, a obedecer às leis e limitar a procura de si mesmo ao círculo do bem total? Não admira que um Alcibíades volte-se contra um Estado que não confia na habilidade e reverencia mais o número do que o conhecimento. Não admira que haja caos onde não há pensamento e onde a massa decide às pressas e cai na ignorância, para se arrepender à vontade e em estado de desolação. Não é uma superstição rasteira achar que a simples quantidade dará sabedoria? Ao contrário, não é do conhecimento de todos que os homens em multidões são mais tolos, mais violentos e mais cruéis do que separados e sozinhos? Não é uma vergonha o fato de os homens deverem ser governados por oradores, que "saem soando em longas arengas, *como* vasos de bronze que, quando percutidos, continuam a emitir sons até que neles se toque com a mão"? Não há dúvida de que a administração de um Estado é um assunto para o qual não há inteligência que chegue para os homens, uma questão que necessita do pensamento desembaraçado das melhores inteligências. Como pode uma sociedade ser salva, ou ser forte, se não tiver à frente seus homens mais sábios?

Imagine a reação *do* partido popular em Atenas a esse evangelho aristocrático numa época em que a guerra parecia exigir o silenciar de todas as críticas e em que a rica e letrada minoria tramava uma revolução. Calcule os sentimentos de Anito, o líder democrático cujo filho se tornara discípulo de Sócrates e, depois, voltara-se contra os deuses de seu pai e ria na cara do pai. Não tinha Arístofanes previsto precisamente esse resultado da capciosa substituição das antigas virtudes pela inteligência antissocial?

A ALMA HUMANA

Trata-se de deduzir dos fatos observados e das leis estabelecidas a própria natureza do sujeito metafísico sem o qual os fatos psicológicos e a própria realidade do sujeito do ininteligíveis. É esse sujeito metafísico que designamos pelo nome de *alma*, e que é, como tal, o objeto do que se chama muitas vezes *Psicologia racional*, uma vez que seu objeto só é acessível à razão.

3.1 NATUREZA DA ALMA

O estudo objetivo dos fenômenos psicológicos leva-nos a afirmar que o *homem possui uma alma, que é uma substância simples e espiritual.* Ao demonstrar cada uma das partes dessa asserção, veremos que só temos que tirar conclusões contidas nos resultados positivos de nossos precedentes estudos de Cosmologia e de Psicologia.

3.1.1 Existência e unidade da alma

É impossível negar a existência da alma, sem tornar, no mesmo instante, ininteligíveis todos os fatos que estudamos. Com efeito, quando duas coisas têm propriedades opostas concluímos legitimamente que têm duas naturezas diferentes. Ora, constatamos no homem duas categorias *de fenômenos perfeitamente distintos:* fenômenos *materiais*, *redutíveis* a *movimentos* e por isso quantitativamente mensuráveis (peso, inércia etc.), e *fenômenos qualitativos* (pensamento, vontade, sentimento) *irredutíveis a movimentos.* Não é possível que fenômenos tão opostos procedam de um só princípio ou, ao menos, de um princípio perfeitamente uno em si mesmo. *Devemos, então, admitir no homem a dupla realidade de um corpo e de uma* alma, ato primeiro do corpo orgânico.

3.1.2 Unicidade da alma

a. O *princípio vital único.* O homem não é apenas uma inteligência; exerce, também, as funções da vida vegetativa e da vida sensível, que exigem, cada uma, um princípio proporcionado a suas operações próprias. Todavia o homem, natureza intelectual, não possui três almas, assim como o animal não possui duas almas, uma vegetativa, outra sensitiva. A alma superior assume as funções dos graus inferiores e, sob esse aspecto, a alma *humana* é a *um tempo princípio* da *vida vegetativa, da vida sensível e da vida intelectual.*

É isso, por outro lado, o que mostra a análise psicológica da consciência: ela nos revelou a existência de um "eu", que aparece no turbilhão e no fluxo incessante dos fenômenos interiores, de qualquer natureza que sejam, como centro de convergência de todos esses fenômenos, como fonte ativa de todos os estados psíquicos. Ora, *esta consciência* do "eu", com seus caracteres, seria completamente inexplicável se a *alma não* fosse única.

b. O *sentimento de identidade e* de *responsabilidade.* Por outro lado, a alma não é apenas uma em número, é também uma no tempo, ou seja, permanece *idêntica a si mesma.* É o que demonstra claramente nossa *consciência invencível* de identidade, por meio de todas as transformações de nossa vida. É o que demonstra, também, o *sentimento da responsabilidade:* sentimos que temos de responder por nossos atos passados e não poderíamos experimentar um tal sentimento se nossa alma não permanecesse idêntica a si mesma.

3.1.3 Substancialidade da alma

a. Noção. Certos filósofos materialistas quiseram reduzir a alma a apenas a uma coleção de fenômenos. Mas essa doutrina contradiz os fatos psicológicos mais positivos. Esses fatos nos obrigam a admitir que a alma é uma substância, quer dizer, uma *realidade permanente, fonte e suporte dos fenômenos da vida.*
b. Prova. Com efeito, se eu posso, a cada instante, evocar meus atos de consciência passados e reconhecê-los como meus, é necessário que alguma coisa de permanente subsista em mim, senão, longe de me reconhecer nos meus estados passados, minha consciência de mim mesmo desvanecer-se-ia à medida que esses estados desaparecessem, e eu só teria de mim mesmo uma consciência sucessiva, sempre limitada ao imediatamente presente.

Assim, a *alma é uma substância.* Mas essa substância é material ou espiritual? É o que nos falta estabelecer.

3.1.4 Simplicidade da alma

A alma não é simplesmente uma em número e uma no tempo, quer dizer, idêntica a si mesma, ela é ainda *uma* em sua essência, *quer dizer, simples e indivisível,* ao contrário das coisas materiais, que são compostas e divisíveis. É o que demonstra a análise das operações da alma.

a. *A sensação.* Temos das coisas materiais uma *percepção indivisa.* Ora, isso não se pode explicar senão pela simplicidade da alma. Se a alma fosse composta de partes, cada uma dessas partes perceberia ou

todo o objeto ou uma parte apenas do objeto, e nós teríamos então, no primeiro caso, tantas percepções totais quantas partes a alma tivesse, e, no segundo caso, tantas percepções parciais quantas partes tivesse a alma, mas jamais uma percepção una e indivisa do objeto.

b. *A reflexão.* A alma pode voltar-se sobre si mesma para conhecer-se nos seus atos. Ora, o que é composto não pode conhecer-se a si mesmo como um todo, porque as partes do composto permanecem necessariamente exteriores umas às outras. A supor que uma parte possa conhecer-se a si mesma, as outras permaneceriam sempre estranhas a ela. *Unicamente uma substância simples é capaz de se voltar sobre si mesma*, quer dizer conhecer-se por reflexão.

3.1.5 Espiritualidade da alma

Chama-se *espiritual* todo ser que não depende da matéria, nem na sua existência, nem nas suas operações. Ora, dizemos que a *alma humana é espiritual.* Mas é necessário entender bem em que sentido nós o dizemos. É fato que as operações sensíveis da alma aproveitam o concurso direto do corpo e que as operações superiores, inteligência e vontade, não podem exercer-se senão por meio de certas condições orgânicas. Mas *a alma*, por sua própria natureza, permanece independente do corpo, no sentido de que *exerce sem órgão suas funções superiores* de inteligência e de vontade, e que é *capaz de existir sem o* corpo. Dito isso, quais são as provas da espiritualidade da alma?

a. *Prova pela natureza da inteligência.* Tal operação, tal natureza. Ora, as operações da inteligência e da vontade, em si mesmas ou intrinsecamente, não dependem do corpo. Logo, a alma, de que procedem, não depende dele, com maior razão, e deve ser chamada *subsistente*, quer dizer, capaz de existir sem o corpo.

A inteligência, pelas ideias, conhece imaterialmente as coisas corporais, e seu ato, que nada tem de material nem de quantitativo, não pode proceder de uma faculdade orgânica. A inteligência é, então, uma faculdade espiritual, e a alma de que procede não pode ser senão uma substância espiritual.

b. A *vontade* manifesta igualmente a espiritualidade da alma; tende ao bem imaterial e infinito, deseja os bens espirituais, persegue a ciência e a virtude. Ora, isso não se poderia dar se a vontade não fosse uma faculdade espiritual; nenhum ser deseja o que ultrapassa essencialmente a sua natureza e lhe é, portanto, incognoscível. Uma pedra não pode desejar pensar. Devemos, por isso, concluir que a alma, de que procede a vontade, é uma substância espiritual.

c. *Todavia, a alma não é um espírito puro*; ela é apenas incompletamente espiritual. Porque, como já dissemos, certas de suas funções (vegetativas e sensitivas) dependem intrinsecamente dos órgãos corporais, e suas funções superiores (inteligência e vontade) deles dependem extrinsecamente. Por isso, é uma *substância incompleta*, destinada a ser unida a um corpo, e a formar com ele uma única e mesma substância composta que se chama, por essa razão, o *composto humano*.

3.2 A UNIÃO DA ALMA E DO CORPO

1. União acidental e união substancial. É necessário distinguir dois modos de união: a união acidental, que é aquela que existe entre dois seres completos em si mesmos, e independentes um do outro (como a união dos anéis de uma corrente, ou ainda a união de dois amigos), e a união substancial, ou fusão de duas realidades incompletas, que constituem por sua união uma *substância única*, embora composta.
2. O problema da união da alma e do corpo

   a. *As doutrinas*, de Descartes, Malebranche e Leieniz. O problema da união da alma e do corpo tornou-se insolúvel nas doutrinas filosóficas tais como as de Descartes, de Malebranche, que concebem o corpo humano e a alma humana como substâncias ou seres completos por si mesmos. Para esses filósofos, a alma é essencialmente pensamento, e o corpo essencialmente extensão. Duas substâncias completas, tão radicalmente opostas, não podem ter entre si mais do que uma união acidental. Por isso, para explicar suas relações (relações do físico e do moral), Malebranche

foi levado a propor uma solução tão pouco natural quanto a do *ocasionalismo*, em virtude do qual os movimentos da alma seriam produzidos por Deus diretamente, por ocasião dos *movimentas do corpo*, e inversamente. Leibniz, por seu lado, propõe, para resolver o mesmo problema, a teoria da *harmonia pré-estabelecida*, segundo a qual Deus teria de alguma forma sincronizado, desde a origem, a série dos fatos psíquicos e dos fatos corporais.

Essas teorias cederam lugar rapidamente às doutrinas que, para resolver um problema tão mal considerado, negaram ora a realidade da alma (*materialismo* de Hume), ora a realidade da matéria (imaterialismo de Berkeley).

b. *O todo substancial.* O problema das relações da alma e do corpo não pode ser resolvido de uma maneira inteligível, a não ser que se admita que o *corpo e a alma se unam em um só todo substancial*, ou, em outros termos, explicados em Cosmologia, que a alma é a forma imediata e única do corpo, o que quer dizer que é por ela, e apenas por ela, que o homem não apenas é homem, mas ainda animal e ser vivo, corpo, substância e ser. Segue-se daí que a alma não está no corpo como um piloto no seu navio (união acidental), mas que, formando com ele um único todo natural, a *alma está inteiramente em todo o corpo, e inteiramente em cada parte do corpo.* O homem não é composto de dois seres; é um único ser composto.

3. *Relações do físico e do moral*. Apenas a união substancial pode explicar o que se chamam as relações do físico e do moral, quer dizer, do influxo mútuo das funções vegetativas, sensitivas e intelectuais. Uma digestão penosa, uma enxaqueca, torna impossível o trabalho do espírito. Inversamente, uma intensa atividade intelectual paralisa a digestão, acelera ou relaxa o movimento do coração. As operações sensíveis da alma dependem intrinsecamente dos órgãos corporais. As funções intelectuais deles não dependem, senão extrinsecamente, quer dizer, como condições exteriores a si mesmas; é nos dados sensíveis, com efeito, que nossa inteligência vai buscar o primeiro objete de suas Operações.

Todos esses fatos bem conhecidos não podem ser explicados de uma maneira satisfatória a não ser que se admita que *corpo e* alma *formam uma única substância em que todas as funções estão solidárias.*

3.3 O DESTINO DA ALMA

A união da alma e do corpo não é indissolúvel: chega um dia em que ela se rompe. Sabemos o que acontece ao corpo. Mas que acontece à alma? Morremos completamente? Essa questão é grave: toda a orientação de nossa vida depende dela, e esta palavra de Pascal é profundamente verdadeira: "*Concordo em que não se aprofunde a teoria de Copérnico, mas isto sim! É muito importante saber se a alma é mortal ou imortal*".

Mas antes de mostrar que a alma humana é imortal, cumpre precisar bem o que se deve entender por imortalidade.

3.3.1 Noção de imortalidade

1. Definição. A imortalidade natural é uma *propriedade em virtude da qual um ser não pode morrer.* Tal é a imortalidade da alma humana. Chama-se *natural*, enquanto deriva da própria natureza da alma.
2. Condições da imortalidade. A imortalidade natural exige *três condições*, a saber: *que a alma continue* a *existir*, após a dissolução do composto humano — que, nessa sobrevivência, a alma *conserve sua individualidade* e permaneça, por conseguinte, consciente de si mesma e de sua identidade —, *que a sobrevivên*cia *seja ilimitada.*
3. A imortalidade panteística. Trataremos do *panteísmo* em Teodiceia. Aqui, basta notar que essa doutrina professa que a alma humana constitui com Deus uma única e a mesma substância, de que seria uma emanação, ou uma manifestação passageira. Após a morte, a alma iria reunir-se ao grande todo, onde ela não possuiria mais nem individualidade nem consciência de si mesma.

É por um abuso que uma tal doutrina fala ainda de imortalidade da alma, pois a *imortalidade exclui absolutamente* o *aniquilamento da personalidade.* Ela exige, para ser verdadeira, uma tal sobrevivência individual e substancial, que nós conservemos nosso poder de conhecer e de amar, a consciência de nós mesmos e de nossa identidade pessoal.

3.3.2 Provas da imortalidade da alma

Temos de demonstrar que *nossa* alma é *imortal de direito* e *de* fato. O que nos obriga a dividir assim nossos argumentos é que, se a alma é por sua natureza, quer dizer, de direito, imortal, fica ainda por provar que nenhum poder exterior virá aniquilá-la.

1. A imortalidade intrínseca. A alma é imortal intrinsecamente, quer dizer, a *alma, é, por natureza,* incorruptível *e imortal.* É isso o que se pode provar por três argumentos principais.

    a. *Prova metafísica.* Essa prova apoia-se na *simplicidade da* alma. Uma substância pode perecer de duas maneiras: diretamente (ou por si) ou indiretamente (ou por acidente). Uma substância perece *diretamente* quando estiver separada do princípio de que tira o ser, a vida e suas funções: é assim que o corpo, separado da alma, que é seu princípio vital, decompõe-se e retorna a seus elementos. Uma substância perece *indiretamente*, ou por acidente, quando está privada do sujeito sem o qual não pode exercer suas funções vitais: é o caso da alma dos brutos, cujas funções são todas orgânicas e não podem, portanto, exercer-se sem o corpo.

Ora, a *alma humana não pode perecer diretamente*, porque é uma substância simples, portanto incapaz de se decompor, *nem indiretamente*, porque não tem necessidade do corpo e de seus órgãos para exercer suas funções próprias de conhecimento e de vontade. A alma é, então, por sua própria natureza, incorruptível e imortal.

b. *Prova moral.* Esta prova baseia-se na *justiça de Deus*, que exige que a virtude e o vício recebam as sanções que lhes são devidas: recompensa ou punição. Aqui no mundo, as sanções da virtude e do vício são evidentemente insuficientes, muitas vezes é o vício que triunfa, e a virtude que fica humilhada. *A justiça quer que cada um seja tratado segundo suas obras, e isso não pode ser feito a não ser com a imortalidade da alma.*

c. *Prova psicológica.* Esta prova apoia-se nas *tendências essenciais de nossas faculdades*. É um fato que nós aspiramos a conhecer a verdade absoluta, possuir o bem supremo e a felicidade perfeita,

quer dizer, a gozar de objetos que ultrapassam o tempo. Isso é tão verdadeiro que jamais nos sentimos saciados de verdade e de felicidade; quanto mais avançamos no conhecimento da verdade, na prática do bem, mais aumenta nosso desejo, a ponto de nada parecer poder satisfazer-lhe, fora da Verdade, da Bondade, da Beleza perfeita, ou seja, fora de Deus. Aí está nosso fim, tal como o manifestam as nossas tendências mais profundas e mais vivas, que mostram, da mesma forma, que a alma ultrapassa qualquer tempo particular e finito, e é realmente imortal por sua natureza.

Ora, a imortalidade seria uma palavra vã se a alma, na sua sobrevivência, não conservasse a consciência de si mesma, de sua identidade, e não pudesse exercer suas operações. Que assim não é, mas que a alma conserva a sua individualidade é o que demonstram os três argumentos precedentes. A prova metafísica supõe, com efeito, que a alma, perseverando no seu ser, continue ao mesmo tempo a exercer as operações que se realizam sem órgão próprio. A mesma conclusão impõe-se por duas outras provas; para que as sanções da outra vida sejam eficazes, é necessário que a alma se conheça e o faça como idêntica ao que era durante a vida terrestre; e, para que suas aspirações à felicidade perfeita sejam satisfeitas, é necessário que ela mantenha a consciência de si mesma e de sua individualidade. Enfim, a sobrevivência ilimitada aparece como uma condição essencial da felicidade perfeita: não se pode ser verdadeiramente feliz, quando não se está convicto de jamais perder o bem que se possui.

2. A imortalidade extrínseca. A alma é, então, de direito, imortal. Mas sê-lo-á, de fato? Para tanto, é necessário que nenhuma força exterior à alma venha aniquilá-la.

Ora, apenas aquele que cria pode aniquilar. Deus, então, e apenas Deus, poderia lançar a alma para o nada, de onde a retirou pelo seu poder. Mas a razão nos prova que ele não o fará e que não deu à alma uma natureza imortal a não ser para garantir-lhe de fato a imortalidade. Sua sabedoria e sua bondade o exigem.

A sabedoria do Criador exige que ele não destrua sua obra; o arquiteto não constrói para demolir, e Deus não deu à alma uma natureza incorruptível para

lançá-la ao nada.

A bondade de Deus exige que a alma desfrute dessa imortalidade, sem a qual suas aspirações mais ardentes e mais profundas ficariam insatisfeitas. Frustrada em suas tendências essenciais, a alma humana teria uma sorte pior que a dos brutos que, ao menos, atingem seu fim, e estaria fadada ao desespero. Mas isso seria indigno da bondade divina.

Assim, de direito como de fato, a alma é imortal, de uma imortalidade pessoal e sem *fim.*

CAPÍTULO 4

O MITO DA CAVERNA

É o próprio Platão quem nos dá uma ideia magnífica sobre a questão da ordem implícita e explícita no seu célebre "Mito da caverna", que se encontra no centro do diálogo *A República*. Vejamos o que nos diz Platão, por meio da boca de Sócrates: imaginemos homens que vivam numa caverna cuja entrada abre-se para a luz em toda a sua largura, com um amplo saguão de acesso. Imaginemos que essa caverna seja habitada, e seus habitantes tenham as pernas e o pescoço amarrados, de tal modo que não possam mudar de posição e tenham de olhar apenas para o fundo da caverna, onde há uma parede. Imaginemos ainda que bem em frente à entrada da caverna exista um pequeno muro da altura de um homem e que, por trás desse muro, movam-se homens carregando sobre os ombros estátuas trabalhadas em pedra e madeira, representando os mais diversos tipos de coisas. Imaginemos também que, por lá, no alto, brilhe o sol. Finalmente, imaginemos que a caverna produza ecos e que os homens que passam por trás do muro estejam falando de modo que suas vozes ecoem no fundo da caverna.

Se fosse assim, certamente os habitantes da caverna nada poderiam ver além das sombras das pequenas estátuas projetadas no fundo da caverna e ouviriam apenas o eco das vozes. Entretanto, por nunca terem visto outra coisa, eles acreditariam que aquelas sombras, que eram cópias imperfeitas de objetos reais, eram a única e verdadeira realidade, e que o eco das vozes seriam o som real das vozes emitidas pelas sombras. Suponhamos, agora, que um daqueles habitantes consiga soltar-se das correntes que o prendem. Com muita dificuldade e sentindo-se frequentemente tonto, ele se voltaria para a luz e começaria a subir até a entrada da caverna. Com muita dificuldade e sentindo-se perdido, ele começaria a se habituar à nova visão com a qual se deparava. Habituando os olhos e os ouvidos, ele veria as estatuetas moverem-se por sobre o muro e, após formular inúmeras hipóteses, por fim compreenderia que elas possuem mais detalhes e são muito mais belas que as sombras que antes via na caverna, e que agora lhes parece algo irreal ou limitado. Suponhamos que alguém o traga para o outro lado do muro. Primeiramente, ele ficaria ofuscado e amedrontado pelo excesso de luz; depois, habituando-se, veria as

várias coisas em si mesmas; e, por último, veria a própria luz do sol refletida em todas as coisas. Compreenderia, então, que essas e somente essas coisas seriam a realidade, e que o sol seria a causa de todas as outras coisas. Mas ele se entristeceria se seus companheiros da caverna ficassem ainda em sua obscura ignorância acerca das causas últimas das coisas. Assim, ele, por amor, voltaria à caverna, a fim de libertar seus irmãos do julgo da ignorância e dos grilhões que os prendiam. Mas, quando volta, ele é recebido como um louco que não reconhece ou não mais se adapta à realidade que eles pensam ser a verdadeira: a realidade das sombras. E, então, eles o desprezariam qualquer semelhança com a vida dos grandes gênios e reformadores de todas as áreas da humanidade não é mera coincidência.

CAPÍTULO 5

O QUE É CONCIÊNCIA
SUJEITO EMPÍRICO

O "EU-OBJETO" E O "EU-SUJEITO"

5.1 ANÁLISE DESCRITIVA

Distinção do "eu-objeto" e do "eu-sujeito". Essa distinção, que a psicologia simplesmente elabora, é fornecida pelo senso comum (e pela gramática, que é a sua expressão). Quando dizemos: "Eu me tornei diferente do que era", opomos um "eu-sujeito", que não mudou, a um "eu-objeto", que sofreu certa evolução. O "eu-objeto" deve, então, ser definido psicologicamente como o *conjunto de conteúdos da consciência:* funções, ideias, imagens, sentimentos, percepções, tendências emoções, lembranças etc. O "eu-sujeito" é o sujeito ao qual atribuímos todas as modificações do "eu-objeto".

Caracteres do "eu-sujeito". Esses caracteres devem ser apontados cuidadosamente, pois veremos que conclusões tiraremos disso do ponto de vista da natureza da alma. São estas:

a. *A unidade.* Nossa vida interior pode estar e está, de fato, em perpétuo movimento, e em perpétua transformação. Todos os seus estados, contudo, extraordinariamente móveis e fugidios, vêm unificar-se no "eu-sujeito", que é seu centro de convergência, e o sinal mais claro da personalidade.

b. *A identidade*. Quaisquer que sejam ainda as transformações constantes de nossa vida interior, de nosso "eu-objeto", sentir-nos-emos sempre idênticos a nós mesmos, e, da infância à velhice, sempre "o mesmo", o que quer dizer que é ao mesmo "eu-sujeito", invariável de qualquer forma, em meio ao fluxo móvel de nossa vida psíquica, que atribuímos todos os nossos estados de consciência.

c. *A atividade.* O "eu-sujeito" nos aparece, por outro lado, como a fonte de todos os nossos estados interiores. É dele que sentimos brotar nossos pensamentos, nossas vontades, nossas ações, da mesma

> forma que é nesse invencível sentimento que apoiamos a nossa ideia de responsabilidade, enquanto, ao tornar-se a atividade automática e inconsciente, o sentimento do "eu-sujeito" atenua-se até o ponto de tão-somente significar uma consciência confusa de espontaneidade vital. *Por isso é na atividade voluntária que culmina o sentimento de autonomia e de responsabilidade, sinal decisivo da personalidade.*

A pessoa humana. O "eu-sujeito" significa, então, a posse *do eu-objeto por si mesmo.* Este, de simples objeto experimentado e sentido que deve ser, para a consciência sensível do animal, torna-se, no homem, e cada vez mais, à medida que ele se possui mais pela razão e pela vontade, um de si e um por si, quer dizer, uma *pessoa* com os caracteres de unidade e de identidade, de razão e de autonomia, que a definem.

A síntese psíquica. Na medida em que a vontade domina o curso da vida psicológica, esta se apresenta cada vez mais como um todo *unificado.* Essa síntese, que é unicamente pré-formada no organismo físico, é então uma conquista sobre a anarquia natural das tendências, conquista decorrente do jogo de fatores, psicológicos e sociais.

a. *Fatores orgânicos. É a unidade funcional do sistema nervoso que fornece a primeira base à unidade da consciência.* Mas é claro que não se trata aqui mais do que de uma *condição* da personalidade. Por mais importantes que sejam (sabe-se a que ponto as lesões orgânicas, as secreções internas e o estado físico geral influem no sistema afetivo e mental), os fatores orgânicos não podem explicar a autonomia do sujeito psicológico.

b. *Fatores psicológicos.* Psicologicamente, a personalidade é uma síntese de todas as funções psíquicas; ela é uma espécie de organismo imaterial, controlado e dirigido pela *razão*, unificada no tempo pela *memória*, e cuja autonomia é obra da *vontade* livre.

Se a personalidade não se apresenta como um todo desde a origem, não é apenas porque suas condições orgânicas não estejam ainda plenamente realizadas, mas também porque é de sua natureza ser uma *conquista progressiva.* A experiência nos mostra satisfatoriamente por

quais vicissitudes passa essa difícil conquista, de resto, jamais completada, sempre mais ou menos ameaçada de uma diminuição do domínio que a vontade exerce sobre os impulsos irracionais do instinto.

c. *Fatores sociais.* Durkheim e os sociólogos atribuíram à influência da sociedade o papel essencial na formação da personalidade. Para eles, a pessoa é um produto da sociedade. Mas esse ponto de vista é errado. É certo que o *fator social* tem um *papel importante* no desenvolvimento da personalidade*; mas não que o constitui.* A sociedade nos ajuda grandemente a dominar e ordenar os elementos psicológicos, favorece a conservação da identidade pessoal, que toda a vida social supõe e exige, mas não representa aqui, apesar de tudo, o papel principal. Esse pertence ao progresso da razão e ao domínio de si, que a sociedade favorece, mas não produz — o que equivale a dizer que a *síntese psíquica* não é construída do exterior, mas do interior.

5.2 AS TEORIAS DA PERSONALIDADE

Passaremos agora a estudar os caracteres que definem o "eu-sujeito", ou seja, a personalidade. Encontraremos duas espécies de teorias. Umas, ditas *fenomenistas*, querem explicar a personalidade unicamente pelos fenômenos que constituem o eu-objeto. As outras, ditas *substancialistas*, afirmam que a personalidade não pode explicar-se senão por um sujeito de atribuição de todos esses fenômenos.

As teorias fenomenistas. Essas teorias foram defendidas, no século XVIII, por Locke, Condillac, Berkeley, Hume e Kant, e, no século XIX, por Taine.

a. *Argumentos fenomenistas.* Esses argumentos consistem, de uma parte, em criticar a ideia de substância, reduzida a um substrato inerte e imutável — e, de outra parte, em tentar explicar a experiência do "eu-sujeito" ora pela associação (a substancialidade do "eu-objeto" resultaria finalmente, segundo Hume, da memória), ora por uma função de apercepção que, segundo Kant, reuniria sob o mesmo conceito (o do "eu-sujeito") os estados diversos e múltiplos da consciência.

b. *Discussão.* Nenhum desses argumentos é válido. De uma parte, a ideia de sujeito ou de substância não pode reduzir-se à de um substrato inerte subjacente à transformação. Na realidade, *o sujeito não* compõe, *com suas qualidades, mais do que um único ser concreto, se bem que o sujeito se transforme, constantemente, conforme o curso dos fenômenos que nele interferem.* A permanência não pertence senão à sua essência, e não à sua realidade concreta. Pelo contrário, o eu-coleção de Hume ou o eu-série de Taine são totalmente ininteligíveis: jamais se chegará a explicar, assim, a experiência do "eu-sujeito", quer dizer, a experiência de um ser que se conhece como uma unidade idêntica a si mesma, através da duração.

Do outro lado, Kant nada explica além disso, afirmando que os estados de consciência tomam a forma do "eu-sujeito", porque são percebidos como constituindo uma unidade, que ele chama "unidade formal". Como já é necessário um sujeito para essa percepção, segue-se que é *o sujeito que explica o que deveria explicá-lo.* O argumento de Kant é, pois, uma petição de princípio, pura e simplesmente.

<u>O ponto de vista substancialista.</u> Não há outra explicação possível da experiência e dos caracteres do "eu-sujeito" a não ser por um sujeito substancial.

a. *O fundamento da unidade e da identidade do "eu-objeto".* A unidade e a identidade do "eu-objeto" só se compreendem pela realidade de um sujeito individual, que, a *um tempo, esteja submetido à transformação e permaneça transformando-se.*

A autonomia do "eu-sujeito", por seu turno, encontra na individualidade sua condição necessária (mas não suficiente), porque *apenas um indivíduo* (e não uma colônia, ou uma série) *pode ser uma pessoa,* isto é, um ser inteligente e livre senhor de si.

b. *A intuição do eu.* O sujeito que somos é, para nós, uma verdadeira experiência. *Existe uma intuição do eu-sujeito que é coextensiva a toda a nossa vida psicológica.* Essa consciência de si é *habitual:* para que se torne *atual, é* necessário um ato de *reflexão* sobre si. Mas mesmo quando ela é atual, o *sujeito não* se *apreende jamais a não ser* nos *seus*

atos e por seus atos — e além disso essa intuição de si não nos revela imediatamente a *natureza* do sujeito que somos. Para conhecer tal natureza, é necessário usar o raciocínio, a partir da experiência psicológica que nos dá, sem justificá-la metafisicamente, a realidade a um tempo complexa e una de um eu físico e psíquico.

O caráter

5.2.1 Noção de caráter

a. *Caráter e personalidade.* A palavra "caráter", do ponto de vista moral, é mais ou menos sinônima de *personalidade*: é o que nos distingue moralmente dos outros, o que nos dá nossa fisionomia própria. Nesse sentido, cada um tem o seu caráter.

b. *Caráter e vontade.* Isso, porém, não significa que em cada qual exista "caráter". *Ter caráter* significa não tanto possuir um conjunto de qualidades (ou de defeitos), pelos quais nós nos distinguimos dos outros, mas ser dotado de uma *vontade firme e constante*.

O problema da educação moral consiste, então, em agir sobre o caráter a *fim* de dar ou adquirir um *caráter.*

5.2.2 Os elementos do caráter

Pode-se determinar um caráter segundo seus elementos fisiológicos e psicológicos.

a. *Elementos fisiológicos.* Esses elementos compõem o *temperamento* ou a "personalidade fisiológica". Os antigos distinguiam quatro temperamentos fundamentais: *linfático, sanguíneo, bilioso e nervoso.* Divisão evidentemente muito restrita para se aplicar, tal qual, ao real: de fato, a personalidade fisiológica participa dos diversos temperamentos e, além disso, a base dessa divisão parece muito arbitrária.

Qualquer que ele seja, na base do caráter há sempre um certo complexo fisiológico, que o educador não deve negligenciar, e, muitas vezes, a formação do caráter deverá começar por um tratamento médico.

b. *Elementos psicológicos.* Esses elementos podem ser dosados, conforme a predominância de uma ou de outra de nossas faculdades.

A sensibilidade é o elemento mais característico; o que mais nos individualiza são nossos gostos, nossas inclinações, nossa emotividade, nossos impulsos. É o conjunto de tudo isso que se designa pelo nome de *natural*, e de que se diz:

Chassez lo naturel, ii revient au galop.
(Afastai o natural, me voltará a galope)

A inteligência exerce apenas um papel muito restrito no discernimento do caráter. Ela é, com efeito, alguma coisa de impessoal. Sem dúvida, é necessário reconhecer diversos tipos de inteligências: inteligências abstratas, inteligências concretas etc., das quais resultam tendências e gostos que nos diferenciam uns dos outros. Mas ao lado do natural, essas diferenças não são muito sensíveis, e são, de fato, geralmente negligenciadas.

A vontade exerce um papel considerável, porque é ela, afinal de contas, que faz a personalidade de cada um de nós. Isso é tão verdadeiro que a linguagem corrente chega a definir o caráter pela vontade, falando de "homens de caráter", quer dizer, homens que sabem ser em tudo eles mesmos, e cujos atos levam a sua marca própria.

Assim, o caráter poderá definir-se pelas tendências instintivas, pela natureza da inteligência e pelo grau de vontade.

Pode-se formar o caráter?

a. *Teoria* da *imutabilidade do caráter.* Diversos psicólogos supunham que o caráter é imutável, e o senso comum parece dar-lhes razão. Este repete com La Fontaine: "Afastai o natural, me voltará a galope", e diz-se comumente de uma pessoa; "Ele é como é, e ninguém o transformará".

b. *O caráter pode ser modificado e corrigido.* Nesta matéria, as teorias não significam grande coisa. Os fatos falam mais alto e nos mostram com evidência que o caráter pode ser modificado pela educação ou

pela vontade pessoal. Além disso, isso ressalta claramente da análise que fizemos dos elementos do caráter.

Por outro lado, o *temperamento*, que está na base do caráter, *pode sofrer a influência de um tratamento apropriado.* Uma higiene metódica pode diminuir o nervosismo do nervoso, e pode acalmar a impulsividade do sanguíneo, e, além disso, o temperamento varia mais ou menos profundamente conforme a idade, a profissão, o clima etc. Tudo isso prova que o temperamento não é imutável.

Mas, por outro lado, e sobretudo, *podemos agir sobre cada um dos elementos do caráter*, sobre a sensibilidade, sobre a inteligência, sobre a vontade, e todas as regras práticas que fomos levados a formular, tanto a propósito das faculdades de conhecimento quanto das faculdades de ação, não são mais do que meios de formar ou de transformar nossas faculdades, e, portanto, o caráter que seu conjunto compõe.

Pode-se, pois, agir sobre o caráter de outro, e cada um pode agir sobre seu próprio caráter.

Como dar o caráter?

Dissemos que o que faz o homem de caráter é a aliança de convicções fortes e vontade firme. Logo, preparar-nos-emos para tornar-nos "um caráter" adquirindo bons princípios de ação e uma vontade enérgica. Mas, neste caso, formar um caráter não constituirá, propriamente, uma tarefa especial: é o próprio conjunto da educação, formação intelectual e formação moral, que deverá contribuir para isso, e esta não estará verdadeiramente terminada, senão quando se estiver bem armado de princípios sólidos e de energia lúcida para afrontar corajosamente as lutas da vida.

A consciência

O estudo do eu e da personalidade introduz-nos naturalmente no estudo da consciência, pois o "eu-objeto" e o "eu-sujeito" são consciência de si mesmo, como sujeito e princípio da vida psicológica. Os problemas que surgem por essa capacidade de se conhecer a si mesmo referem-se a sua natureza, suas formas e seus graus.

5.2.3 Natureza da consciência

Definição. A consciência psicológica é a *função pela qual conhecemos nossa vida interior*, isto é, nossos diversos estados psicológicos, à medida que se desenvolvem em nós. Essa função recebe muitas vezes o nome de *consciência subjetiva*, por oposição à *consciência* objetiva, que é o conjunto de nossos estados psíquicos.

Caracteres. Os dados da consciência sã:

a. *Imediatos e intuitivos*, porque, graças à consciência, não há intermediário entre aquele que percebe e o que é percebido. A consciência realiza, propriamente, a identidade do sujeito e do objeto.
b. *Certos*, porque a própria ausência de intermediário entre aquele que percebe e o que é percebido torna impossível qualquer deformação dos dados da percepção. Assim, se é possível duvidar, por exemplo, da veracidade de minha sensação de vermelho, é para mim impossível duvidar da própria sensação, enquanto simples estado de consciência.
c. *Pessoais e impenetráveis*, porque não podem ser apreendidos senão por aquele que os experimenta.

Objeto.

a. *Tudo aquilo que pertence à experiência interna*, quer dizer, o *eu-objeto*, com toda a diversidade de seus estados: ideias, sentimentos, imagens, vontades, tendências etc.
b. *Nada do que pertence à* experiência *externa*, quer dizer, nada do que nos venha de fora, compreendendo nesse exterior até o nosso próprio corpo. Dizemos com razão, é verdade, que temos consciência do calor ou do frio. Mas isso não é mais do que uma forma de expressão. Na realidade, temos consciência é de *sentir* calor ou frio ou, mais exatamente ainda, de ter calor ou frio.

5.2.4 Fontes da consciência

A consciência pode ser espontânea ou refletida.

1. A consciência espontânea. Chama-se *espontânea* a consciência que acompanha todos os estados propriamente psicológicos, e sem a qual todos esses estados permaneceriam estranhos para nós, como os fenômenos da vida vegetativa.
2. A consciência refletida. A consciência *refletida* consiste em voltar deliberadamente aos estados psíquicos, a fim de observá-los. Ela não é possível, evidentemente, a não ser pela consciência espontânea ou pela memória, que faz reviver os estados passados. Esse desdobramento que ela realiza é *privilégio* do ser *inteligente.* Apenas pode voltar aos seus próprios estados para observá-los e, por isso mesmo, escapar ao determinismo das representações, e tomar posse de si.

5.2.5 Os graus da consciência

O problema do inconsciente

Surgiu uma dúvida sobre se a consciência se estendia realmente a todos os fatos psíquicos, isto é, se não existiam fatos psicológicos *inconscientes*, não percebidos, no momento em que se produziam, pelo próprio sujeito.

1. Noções do inconsciente e do subconsciente. Para resolver o problema, convém começar por fazer uma distinção importante, ordinariamente negligenciada. O termo *inconsciente* pode, com efeito, ser tomado quer no sentido estrito, quer no sentido lato.

No *sentido* estrito, designa uma *realidade psicológica*, *que* escapa *completamente ao* sujeito no qual esta realidade existe. É o inconsciente absoluto.

No *sentido* lato, inconsciente não significa mais do que uma consciência *diminuída* e mais ou menos fraca, mas não igual a zero. É o inconsciente relativo, ou subconsciente. Para suprimir qualquer equívoco, empregaremos a palavra "inconsciente" para designar o inconsciente propriamente dito, e "subconsciente" para significar o inconsciente relativo.

2. Natureza do inconsciente psicológico. Houve quem quisesse, por vezes, resolver *a priori* o problema do inconsciente, dizendo que *um* fato *de consciência inconsciente* seria uma coisa *contraditória* e que,

então, não existe inconsciente psicológico. Mas este é um puro jogo de palavras. Quando se fala de "inconsciente psicológico" não se quer evidentemente dizer que existem fatos inconscientes que seriam conscientes (o que é absurdo), mas que podem existir fatos internos e subjetivos (ou fatos *na* consciência) que escapam ao sujeito no qual se produzem.

Existem fatos psicológicos inconscientes?

Eis aí uma questão de fato. Ora, não parece que se possa provar a realidade de tais fatos psicológicos. Os argumentos que se apresentam são inoperantes.

1. A noção dos fatos psicológicos. Cumpre inicialmente notar que o problema refere-se aos *fatos psicológicos*, quer dizer, a *atos*, e atos *psicológicos.* Portanto, quando se alega, como prova do inconsciente psicológico, a existência de *estados* psicológicos, ou de *virtualidades* psíquicas (como nas disposições morais), ou ainda quando se cita, com o mesmo propósito, fatos *fisiológicos* (como os processos cerebrais, a circulação do sangue etc.), foge-se completamente do problema. Essas realidades internas são de fato inconscientes, mas não são atos psicológicos. Trata-se de saber se existem, por exemplo, juízos ou raciocínios inconscientes.
2. Argumentos em favor dos fatos inconscientes. Examinemos brevemente os diversos argumentos propostos em favor dos fatos psicológicos inconscientes:

   a. *Argumento das pequenas percepções.* É o argumento de Leibniz. O ruído do mar é feito de uma infinidade de ruídos, de que não temos nenhuma percepção *consciente*, se bem que o percebamos realmente, pois que percebemos o ruído total, soma de todos os ruídos singulares.

Esse argumento não é válido, porque pode-se supor que as impressões múltiplas causadas pelos diferentes ruídos nascem de *uma* única impressão global no órgão da audição.

   b. Argumentação *do hábito.* O hábito, como se diz, está na base do inconsciente. Nós não sentimos o atrito de nossas vestes sobre o

corpo; lemos sem ter consciência das palavras e das letras como sinais; não percebemos, no nosso quarto, o tique-taque do relógio, nem na rua os ruídos múltiplos que se produzem ao nosso redor.

Na verdade, todos esses fatos provam a realidade de um inconsciente relativo ou *subconsciente.* A consciência que temos do peso ou do atrito de nossas vestes, das palavras como sinais, dos ruídos da rua, é uma consciência extremamente fraca, mas não igual a zero.

c. *Argumento da invenção.* Citam-se aqui os casos tão numerosos em que um sábio vê surgir de uma vez ante seu espírito a solução completamente inesperada de um problema, já longamente estudado, mas abandonado após longo tempo por questões completamente diversas (igual observação, mais frequente ainda, na criação artística). Julga-se ser necessário que o trabalho de pesquisa ou de invenção se tenha processado à revelia do sábio, na sua própria consciência.

Essa conclusão, contudo, parece duvidosa. Não será mais simples admitir que como todos os elementos necessários foram fornecidos pelo trabalho anterior, a solução venha a ser encontrada instantânea e inopinadamente, sob a influência de certas condições externas (repouso intelectual e físico), ou de certos fatos em relação mais ou menos próxima com o problema científico, ou artístico já abandonado, e que liberta de uma vez, numa espécie de automatismo, a solução? Pode-se, de resto, supor, fora dessa alternativa, uma espécie de *maturação*, evidentemente inconsciente, mas que nada tem de comum com uma atividade propriamente psicológica.

3. O subconsciente. Na realidade, os exemplos que se apresentam provam apenas a existência de fatos subconscientes, mas não de fatos inconscientes. *O domínio do subconsciente é muito extenso.* Existe, em torno de nossa consciência clara, toda uma gama de percepções secretas, que vão diminuindo cada vez mais sem chegar ao zero psicológico. A atenção é suficiente para conduzi-las ao centro da consciência, o que seria impossível caso se tratasse de um verdadeiro inconsciente.

5.2.6 O domínio do inconsciente

1. A realidade do Inconsciente. O que acabamos de dizer não visa senão a eliminar a noção mítica de fatos psicológicos inconscientes, mas não a realidade de um inconsciente psicológico.

Existe, abaixo da consciência, um campo extremamente extenso: é o domínio dos estados *e das virtualidades*: disposições, tendências, inclinações, lembranças, que compõem o fundo de nosso caráter e o tesouro de nossa memória. Esses estados e essas virtualidades são, por definição, inconscientes, uma vez que apenas são *possibilidades de atos*, e não atos propriamente ditos. As próprias lembranças não subsistem, no inconsciente, a não ser sob a forma de virtualidades.

2. O papel do inconsciente. Seu papel é imenso, porque o *inconsciente psicológico é* como *que a fonte profunda de onde procedem nossas atividades conscientes*, o terreno de que elas tiram suas substâncias. Esse papel foi posto em evidência sobretudo pela *psicanálise* (análise da consciência), cuja finalidade é revelar, pelos atos descontrolados (lapsos, sonhos etc.), a natureza moral e as tendências obscuras do sujeito.

Do conhecimento de si

Sócrates dizia que o princípio da moral estava em conhecer-se a si mesmo. E, de fato, se pretende-se agir eficazmente sobre si, corrigir seus defeitos, subjugar suas paixões, conhecer suas aptidões, a fim de colher o máximo proveito, é necessário começar por observar atenta e metodicamente a si mesmo. É necessário estudar o "eu-objeto" a fim de retificar ou fortalecer o "eu-sujeito".

1. É necessário estudar o "eu-objeto", quer dizer, é necessário, para a consciência refletida, ter uma noção clara e precisa daquilo que somos. É o que os mestres da vida espiritual sempre recomendaram com insistência sob o nome de *exame de consciência.* A consciência espontânea informa-nos corretamente sobre nossos estados interiores, mas não de maneira suficientemente clara: ela coincide com esses próprios estados. Para bem conhecer-nos, é necessário tomar-nos deliberadamente a nós mesmos como assunto de estudo, e utilizar para tanto, pelo emprego inteligente do *método*

psicanalítico, os atos descontrolados que realizamos. Inclinam-nos muitas vezes a não dar nenhuma atenção a certos atos ou gestos, sob pretexto de que "nos escaparam". Ora, essas atividades não controladas têm, ao contrário, grande importância para aperfeiçoar nosso conhecimento de nós mesmos, revelando-nos o que somos profundamente, nas nossas tendências e inclinações fundamentais.

2. É necessário corrigir e fortalecer o "eu-objeto", quer dizer, tornarmo-nos cada vez mais senhores de nós mesmos, dominarmos, pela vontade, a corrente de nossos estados interiores, e afirmar-nos, assim, conforme a palavra tão expressiva de Aristóteles, como "pais de nossos atos". Podemos realmente viver mais ou menos como estranhos a nós próprios, deixando-nos conduzir, de certo modo passivamente, pelo determinismo de nossos estados psíquicos, enquanto que a verdadeira vida humana consiste em substituir o "eu" empírico por um "eu voluntário e refletido", por meio do qual a unidade de nossa vida intelectual e moral é reforçada, a identidade material de nossa existência submetida a um desenvolvimento harmonioso, e sua atividade dirigida e regulada de acordo com os princípios superiores da moral.

5.3 A NATUREZA FENOMÊNICA DO MUNDO

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e semieternas. E o que há de mais comum entre elas é que aparecem e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer — a palavra "aparência" não faria sentido se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer não apenas ao que está aí, mas ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção. Neste mundo a que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum e do qual desaparecemos em lugar nenhum, ser e aparecer coincidem. A matéria morta natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras

palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular, tudo o que é, à medida que aparece, existe no singular, tudo o que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da terra.

Já que os seres sensíveis — homens e animais, para quem as coisas aparecem e que, como receptores, garantem sua realidade — são eles mesmos também aparências, próprias para e capazes tanto de ver como de serem vistas, ouvir e serem ouvidas, tocar e serem tocadas, eles nunca são apenas sujeitos e nunca devem ser compreendidas como tal; não são menos objetivos do que uma pedra ou uma ponte. A mundaneidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garanta sua realidade objetiva. O que usualmente chamamos: consciência, o fato de que estou cônscio de mim mesmo e que, portanto, em algum sentido, posso parecer para mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade. Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce chega bem equipada para lidar com mundo no qual Ser e Aparecer coincidem; são criaturas adequadas à existência mundana. Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do mundo. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos — percebendo e sendo percebidos — ao mesmo tempo.

Em primeiro lugar, um mundo que lhes aparece; em segundo lugar, e talvez ainda mais importante, o fato de que sempre houve um mundo antes de sua chegada e que sempre haverá um mundo depois de sua partida.

Estar vivo significa viver em um mundo que precede à própria chegada e que sobreviverá à partida. Nesse nível do estar meramente vivo, o aparecer e o desaparecer — na medida em que um segue o outro — são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo intemporal entre o nascimento e a morte. O finito intervalo vital de cada criatura determina não só sua expectativa de vida, mas também sua experiência do tempo, ele fornece o protótipo secreto de medidas temporais, não importa quanto essas mensurações transcendam ao intervalo em direção ao passado ou ao futuro. Assim, a experiência vivida da duração de um ano muda radicalmente ao longo de nossa vida. Um ano, que consiste um quinto da existência de uma criança de cinco anos, deve parecer muito maior do que quando chegar a constituir um vigésimo ou um trigésimo do tempo dessa criatura na terra. Todos sabemos que os anos passam cada vez mais rapidamente à proporção que

envelhecemos, até que, com a proximidade da velhice; a velocidade volta a diminuir, porque começamos a medi-los com referência à data psicológica e somaticamente antecipada de nossa partida. Contra esse relógio inerente a seres vivos que nascem e morrem está o tempo objetivo, segundo o qual a duração de um ano não muda nunca. Esse é o tempo do mundo e seu pressuposto subjacente-independente de quaisquer crenças científicas ou religiosas é que o mundo não tem princípio nem fim, um pressuposto que só parece natural a seres que sempre chegam em um mundo que os precede e que a eles sobreviverá.

Em contraste com o estar aí inorgânico da matéria moda, os seres vivos são meras aparências. Estar vivo significa estar possuído por um impulso de autoexposição que responde a própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas comuns a todos que estão vivos, mas parece diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie…

O impulso de autorresponder apresentando-se, ao efeito esmagador de ser apresentado, parece ser comum a homens e animais. E assim como o ator depende do palco, dos outros atores e dos espectadores para fazer sua entrada em cena, cada coisa viva depende de um mundo que solidamente aparece como a locação se sua própria aparição, da aparição de outras criaturas com as quais contracena e de espectadores que reconhecem e certificam sua existência. Vista da perspectiva dos espectadores para quem ela aparece e de cuja presença ela finalmente desaparece, cada via individual, seu crescimento e declínio, é um processo de desenvolvimento no qual uma entidade desdobra-se em um movimento ascendente, até que todas as suas propriedades estejam plenamente expostas; essa fase é seguida por um período de permanência florescência ou epifania, por assim dizer — que, por sua vez, é sucedido pelo movimento descendente de desintegração, que termina com o completo desaparecimento. São muitas as perspectivas segundo as quais esse processo pode ser visto, examinado e compreendido; mas o critério pelo qual uma coisa viva essencialmente é permanece o mesmo: na vida cotidiana, assim como na pesquisa cientifica, ela é determinada pelo intervalo de tempo relativamente curto de sua plena aparição seria inteiramente arbitrária se a realidade não fosse antes de tudo de uma natureza fenomênica.

Contudo, somos do mundo e não apenas estamos nele, também somos aparências pela circunstância que chegamos e partimos, aparecemos e

desaparecemos e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que apareça e para tomar parte no jogo do mundo…

CAPÍTULO 6

DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO

6.1 EDMUND HUSSERL (1859-1938)

6.1.1 Vida e obra

Consultoria de Marilena Chaui

Nos fins do século XIX, a psicologia gozava de grande prestígio e tendia a converter-se na chave de explicação da teoria do conhecimento e da lógica, retirando essas disciplinas do campo da filosofia. Contra essa orientação opôs-se o pensador Edmund Husserl, formulando o método fenomenológico e dando origem a um movimento, em torno do qual gravitaria considerável parcela da filosofia do século XX, cujas influências estenderam-se a todas as áreas das ciências humanas.

Husserl nasceu a 8 de abril de 1859, na cidade de Prossnitz, Moravia, então pertencente ao Império Austro-Húngaro. Depois de estudar nas universidades de Leipzig, Berlim e Viena, iniciou sua carreira como professor na Universidade de Berlim, em 1883, de onde se transferiria, sucessivamente, para as universidades de Viena (1884 a 1887), de Halle (1887 a 1900), de Göttingen (1900 a 1916) e, finalmente, de Freiburg-im-Breisgau, onde permaneceria até 1928, ano em que se retirou do magistério. No curso dessas atividades docentes, Husserl escreveu diversas obras, entre as quais se salientam *Filosofia da Aritmética* (1891), *Investigações lógicas* (1901 a 1902), *Ideias diretrizes para uma Fenomenologia* (1913) e *Meditações cartesianas* (1929. Em 1933, com a tomada do poder pelo partido nazista, Husserl foi proibido de sair da Alemanha; no ano de sua morte (1938), seus amigos transferiram para Louvain, na Bélgica, inúmeros escritos de sua autoria, que ficaram conhecidos como *Arquivos Husserl).*

A crítica do psicologismo

Nos prolegômenos das *Investigações lógicas*, Husserl procurou mostrar que há uma diferença de *direito* entre a psicologia, ciência empírica dos fatos do conhecimento, e as ciências normativas puras, como a teoria do conhecimento e as ciências normativas puras, como a teoria do conhecimento e a lógica. A

grande importância das *Investigações lógicas* consiste em mostrar que é impossível alcançar a apoditicidade (necessidade e universalidade) da verdade, sem a idealidade das significações lógicas e das significações em geral. Em outros termos, as leis lógicas, sustentáculos da unidade de toda ciência, não podem, segundo Husserl, fundamentar-se na psicologia, ciência empírica e, como tal, sem a precisão das regras lógicas. O psicologismo, diz Husserl, não consegue resolver o problema fundamental da teoria do conhecimento, ou seja, o problema como é possível alcançar a objetividade, ou, em outros termos, como; e possível que o sujeito cognoscente alcance, com certeza e evidência, uma realidade que lhe é exterior e cuja existência é heterogênea à sua.

A tendência do naturalismo, do qual o psicologismo é um caso particular, consiste em resolver a questão anulando a dualidade ou a diferença entre sujeito e objeto e afirmando que a única realidade é a Natureza. Em linhas gerais, as consequências do naturalismo podem ser reduzidas às seguintes: tudo é objeto natural ou físico; a consciência é uma expressão vaga que se costuma atribuir a eventos físico-fisiológicos ocorridos no cérebro e no sistema nervoso; o conhecimento é apenas o efeito da ação causal exercida pelos objetos físicos exteriores sobre os mecanismos nervosos e cerebrais; os conceitos e as leis científicos são generalizações abstratas que servem para o homem pensar mais economicamente a multiplicidade dos objetos exteriores; os conceitos de sujeito, objeto, consciência, coisa, princípio, causa, efeito etc. só tem sentido quando reduzidos a entidades empíricas observáveis; e finalmente, a teoria do conhecimento é uma psicologia, isto é, uma descrição do comportamento do sujeito na atividade do conhecer.

Husserl procurou mostrar que tais consequências redundam na impossibilidade do conhecimento científico, enquanto conhecimento universal e necessário, visto que a universalidade reduz-se à generalidade abstrata, e a necessidade à frequência e repetição dos eventos observados. Essa impossibilidade tem sua origem na confusão estabelecida pelo naturalismo entre o físico e o psíquico. Este, diz Husserl, não é o conjunto dos mecanismos cerebrais e nervosos, mas uma *região* que possui especificidade e peculiaridade; o psíquico; e fenômeno, não é coisa. Esta é o físico, o fato exterior, empírico, governado por relações causais e mecânicas. O fenômeno é a consciência, enquanto fluxo temporal de vivências e cuja peculiaridade é a *imanência* e a

capacidade de outorgar significado às coisas exteriores. A consciência pode ser dita um fenômeno empírico quando seu conhecimento é feito por uma ciência empírica como a redução naturalista do psíquico ao físico. Mas, e sobretudo, a consciência, ao ser estudada em sua estrutura imanente e específica, revela-se como algo que ultrapassa o nível empírico e surge como a condição *a priori* de possibilidade do conhecimento, portanto, como Consciência Transcendental. A fenomenologia é uma descrição da estrutura específica do fenômeno (fluxo imanente de vivências que constitui a consciência) e, como descrição de estrutura da consciência enquanto constituinte, isto é, como condição a priori de possibilidade do conhecimento, o é na medida em que ela, enquanto Consciência Transcendental, constitui as significações e na medida em que conhecer é pura e simplesmente apreender (no nível empírico) ou constituir (no nível transcendental) os significados dos acontecimentos naturais e psíquicos. A fenomenologia aparece, assim, como filosofia transcendental.

Para demonstrar que a filosofia (enquanto fenomenologia transcendental) é uma ciência rigorosa, Husserl apresenta várias distinções. Em primeiro lugar, distingue entre ciências empíricas (dos fatos) e ciências puras (de idealidades *a priori*), por exemplo, a física e a matemática. Em seguida, distingue entre ciências exatas e ciências rigorosas. As primeiras vinculam-se ao caráter preciso de suas medições e experimentações; as segundas, ao caráter necessário de seus princípios básicos. Finalmente, Husserl distingue entre ciências rigorosas e ciências absolutamente rigorosas. As primeiras possuem princípios fundamentados, mas seus fundamentos não são fornecidos por elas próprias e sim por outras ciências, as absolutamente rigorosas. Estas são aquelas que se autofundamentam. A filosofia é, em todos os sentidos e de pleno direito, a única ciência absolutamente rigorosa porque fornece a si própria os seus fundamentos e os de todas as outras ciências, sejam elas puras ou empíricas.

O psicologismo surge, assim, como um engano teórico que pode comprometer a possibilidade do próprio conhecimento científico, e o naturalismo, como um erro que deve ser combatido por meio da análise fenomenológica da estrutura imanente da consciência, enquanto irredutível a um fato natural e, mais do que isso, enquanto fonte do significado dos próprios fatos naturais. Por outro lado, a lógica, enquanto disciplina filosófica, apresenta um caráter normativo e *a priori* que impede sua confusão com a

psicologia, ciência empírica dos atos empíricos do conhecimento. A empírica não pode fornecer as condições da apoditicidade. Essas devem ser encontradas puras cujo caráter universal, necessário e normativo possam oferecer as leis do conhecimento verdadeiro.

Ciência e consciência

A compreensão do projeto fenomenológico de Husserl depende de que se compreenda primeiro como o filósofo apresenta a estrutura da consciência enquanto *intencionalidade*. Esse conceito, oriundo da filosofia medieval, significa: dirigir-se para, visar a alguma coisa. "A consciência é intencionalidade", significa: toda consciência é "consciência de". Portanto, a consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, especulação, volição, paixão etc.), como os quais visa algo. A esses atos Husserl chama *noesis*, e aquilo que é visado pelos mesmos são os *noemas*. Essa distinção é fundamental para se compreender a crítica do psicologismo, pois este consiste em confundir noesis e noema, isto é, os atos pelos quais a consciência visa a um certo objeto de uma certa maneira, e o conteúdo ou significado desses objetos visados. Quando o psicologista considera que a ideia de certo objeto é formada pela associação de sensações, percepções e outras ideias, confunde os atos empíricos que o sujeito realiza para alcançar tal ideia, com a própria ideia, que, no entanto, é conteúdo ou significado não dependente dos empíricos que o sujeito realiza para alcançar tal ideia, com a própria ideia, que, no entanto, é um conteúdo ou significado não dependente dos atos empíricos do sujeito que procura alcançá-la. Justamente por causa disso, várias noesis diferentes podem estar referidas a um só e mesmo noema. No nível empírico, as noesis são atos psicológicos e individuais para conhecer um significado independente deles. No nível transcendental, as noesis são atos psicológicos e individuais para conhecer um significado independente deles. No nível transcendental, as noesis são os atos do sujeito constituinte que cria os noemas enquanto puras idealidades ou significações. Nessa medida, as noesis empíricas são passivas, pois visam a uma significação preexistente; as noesis transcendentais são ativas porque constituem as próprias significações ideais.

Essas distinções permitem a Husserl elaborar a noção de Ciência como conexão objetiva e ideal.

6.2 MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

6.2.1 Vida e obra

Consultoria de Marilena Chaui

Martin Heidegger, filósofo alemão, nasceu em Messkirch (Grão-ducado de Baden), a 26 de setembro de 1889. Sua formação filosófica foi adquirida na Universidade de Freiburg-im-Breisgau, onde estudou com Edmond Husserl (1859-1938), criador do método fenomenológico, e com Heinrich Rickert (1863-1936), culturalista neokantiano que se preocupava com a fundamentação metodológica da história.

Doutorando-se em 1914, Heidegger publicou, nesse mesmo ano, um pequeno trabalho intitulado *A Teoria do Juízo no Psicologismo — Contribuição crítico-positiva* à *lógica.* Dois anos depois. habilitou-se para o magistério na Universidade de Freiburg, com uma aula sobre *O conceito de tempo nas Ciências Históricas* e publicou *A Doutrina das Categorias e da Significação em Duns Scot.* Em todos esses trabalhos, transparece a influência do método fenomenológico de Edmond Husserl.

Em 1923, Heidegger assumiu uma das cátedras de filosofia da Universidade de Marburg e começou a se projetar entre os especialistas, por meio de interpretações muito pessoais dos pensadores pré-socráticos, como Heráclito de Éfeso (séc. VI a.C.) e Parmênides de Eleia (séc. VI a. C.).

Em 1927, publicou seu maior e mais conhecido trabalho (embora inacabado), intitulado *Ser e Tempo.* Essa obra projetou-o de imediato como o mais famoso representante da filosofia existencialista, qualificação que ele mais tarde repudiou.

Em 1928, retornou à Universidade de Freiburg, sucedendo na cátedra ao antigo mestre Husserl. Em 1929, publicou diversas obras: *Que é a Metafísica?* (lição inaugural na cátedra de Freiburg), *Kant e o Problema da Metafísica* e *Sobre a Essência do Fundamento.*

Em 1933, ano da ascensão de Adolf Hitler ao cargo de chanceler da Alemanha, Heidegger ligou-se ao Partido Nacional-Socialista e foi elevado ao cargo de reitor da Universidade de Freiburg. No discurso de posse — *A Autoafirmação da Universidade Alemã* — deu boas-vindas ao advento do nazismo, expressando suas esperanças numa "completa revolução da existência germânica". Sua passagem pela reitoria durou apenas quatro meses, durante os

quais — diz Alasdair Maclntyre, um de seus intérpretes — não só aplaudiu como participou da destruição da liberdade acadêmica e repudiou seu antigo mestre Husserl, que era judeu.

Retornando ao magistério, Heidegger publicou, em 1936, *Hölderlin e a Essência da Poesia* e, em 1943, *Sobre a Essência da Verdade.* Antes do término da Segunda Guerra Mundial, passou a viver quase totalmente isolado em sua casa nas montanhas da Floresta Negra. De lá pouco saiu, depois de aposentado como professor emérito da Universidade de Freiburg, em 1952, comunicando-se apenas com um restrito círculo de amigos e discípulos. Em 1947, publicou *A Doutrina Platônica da Verdade*, obra à qual se seguiram, entre outras: *Sobre o Humanismo* (1949), *O Atalho* (coletânea de diversos trabalhos), *O Caminho do Campo* (1953), *Introdução à Metafísica* (1953), *Que Significa Pensar* (1954), Sobre a *Experiência do Pensar* (1954), *Exposições e Notas* (1954), *Que é isto — A Filosofia?* (1956), *Sobre a Questão do Ser* (1956), *Identidade e Diferença* (1957), *O Princípio do Fundamento* (1957), *Serenidade* (1959), *Pelos Caminhos da Linguagem* (1959), *A Questão da Coisa* (1962) e *A Tese Kantiana sobre o Ser* (1962).

A existência inautêntica

Em várias dessas obras, reaparecem claramente expressões do espírito nacionalista, manifestadas desde 1933, época de ascensão do nazismo ao poder. Na *Introdução* à *Metafísica* (1953), por exemplo, Heidegger convoca o povo alemão, que ele acredita estar esmagado entre duas gigantescas sociedades de massa — União Soviética e Estados Unidos —, a recriar o grande "começo" do pensamento ocidental. Em outros textos, Heidegger afirma que filosofar só é possível em grego e alemão.

Sem se considerarem as primeiras obras escritas por Heidegger — simples teses acadêmicas sobre a teoria do juízo, o conceito de tempo na história e a filosofia de Duns Scot —, seu pensamento inicia-se através de *Ser e Tempo*, onde coloca como problema filosófico fundamental o problema do ser, seu sentido, sua verdade.

A abordagem do problema do ser, contudo, não é feita por Heidegger como sempre o fora pela metafísica tradicional. A metafísica grega — pensa Heidegger — colocou corretamente a temática do ser e ensaiou respostas, lançando as sementes para a solução do problema. No entanto, o significado autêntico e as conquistas profundas dessas primeiras especulações teriam sido

alterados, posteriormente, por razões diversas. Os principais responsáveis pela degeneração da problemática essencial da filosofia seriam os teólogos escolásticos, que teriam trivializado a ontologia, passando a trabalhar com um conceito de ser vazio e abstrato, dentro dos quadros de abordagem sobre a lógica formal. Em *Ser e Tempo*, Heidegger aborda o problema do ser, empregando o método fenomenológico formulado por seu mestre Edmond Husserl. A fenomenologia pretende abordar os objetos do conhecimento tais como aparecem, isto é, tais como se apresentam imediatamente à consciência. Isso implicaria, portanto, deixar de lado, "colocar entre parênteses" — como dizia Husserl — toda e qualquer pressuposição sobre a natureza desses objetos. Heidegger acha que as pressuposições, formadas por séculos de metafísica distanciaram a filosofia do verdadeiro conhecimento do ser.

Aplicado ao problema do ser, o método fenomenológico utilizado por Heidegger leva-o a colocar como ponto de partida de sua reflexão aquele ser que se dá a conhecer imediatamente, ou seja, o próprio homem. O caminho que leva ao ser — pensa Heidegger — passa pelo homem, na medida em que este está sozinho para se interrogar sobre si mesmo, colocar-se em questão e refletir sobre seu próprio ser. O filósofo deve, portanto, partir da existência humana (na linguagem heideggeriana, *dasein*, "ser-aí"), tal como se dá imediatamente à consciência, a fim de se elevar até o desvendamento do ser em si mesmo, último objetivo de toda reflexão filosófica. Nesse propósito, Heidegger distingue-se dos pensadores existencialistas, para os quais a reflexão filosófica restringe-se aos limites do próprio homem e exaurese dentro de suas fronteiras Heidegger recusou, repetidamente, ser incluído entre os filósofos existencialistas).

Concebida apenas como via de acesso para a descoberta do ser a análise da existência humana constitui o conteúdo da primeira parte (a única publicada) de *Ser e Tempo.* A primeira seção dessa parte I é dedicada à descrição da vida cotidiana do homem, considerada pelo autor como forma de existência inautêntica. Esta seria constituída por três aspectos fundamentais: a facticidade, a existencialidade e a ruína.

A facticidade consistiria no fato de o homem estar jogado no mundo, sem que sua vontade tenha participado disso. Para Heidegger, mundo não significa o universo físico dos astrônomos, mas o conjunto de condições geográficas, históricas, sociais e econômicas em que cada pessoa está imersa.

A existencialidade ou transcendência — na terminologia heideggeriana — é constituída pelos atos de apropriação das coisas do mundo, por parte de cada indivíduo. O termo "existencialidade" não é empregado no mesmo sentido em que se diz que uma pedra ou a Lua "existem", mas designa a existência interior e pessoal. Nesse sentido, o ser humano existiria como antecipação de suas próprias possibilidades; existiria na frente de si mesmo e agarraria sua situação como desafio ao seu próprio poder de se tornar o que deseja. Para Heidegger, o ser humano está sempre procurando algo além de si mesmo; seu verdadeiro ser consiste em objetivar aquilo que ainda não é. O homem seria, assim, um ser que se projeta para fora de si mesmo, mas jamais pode sair das fronteiras do mundo em que se encontra submerso. Trata-se de uma projeção *no* mundo, *do* mundo e *como* mundo, de tal forma que o eu e o mundo são totalmente inseparáveis.

O terceiro aspecto fundamental revelado pela análise da existência humana — a ruína — significa o desvio de cada indivíduo de seu projeto essencial, em favor das preocupações cotidianas, que o distraem e perturbam, confundindo-o com a massa coletiva. O eu individual seria sacrificado ao persistente e opressivo *eles.* O ser humano, em sua vida cotidiana, seria promiscuamente público e reduziria sua vida à vida com os outros e para os outros, alienando-se totalmente da principal tarefa que seria o tornar-se *si-mesmo.*

Em suma, para Heidegger, a vida cotidiana faz do homem um ser preguiçoso e cansado de si próprio, que, acovardado diante das pressões sociais, acaba preferindo vegetar na banalidade e no anonimato, pensando e vivendo por meio de ideias e sentimentos acabados e inalteráveis, como ente exilado de si mesmo e do ser.

O homem: um ser para a morte

A análise da existência inautêntica — realizada na primeira seção de *Ser e Tempo* — constitui a parte negativa da escalada para a descoberta heideggeriana do ser. Para se encaminhar na direção do ser, seria necessário desvendar a existência autêntica do homem, aquela que o faz o verdadeiro revelador do ser. Esse é o objetivo da segunda seção da obra, que tem seu núcleo no conceito de angústia.

A angústia, segundo Heidegger, é, dentre todos os sentimentos e modos da existência humana, aquele que pode reconduzir o homem ao encontro de sua

totalidade como ser e juntar os pedaços a que é reduzido pela imersão na monotonia e na indiferenciação da vida cotidiana. A angústia faria o homem elevar-se da traição cometida contra si mesmo, quando se deixa dominar pelas mesquinharias do dia a dia, até o autoconhecimento em sua dimensão mais profunda. Ao contrário de todos os demais estados de consciência, a angústia jamais seria provocada por qualquer coisa existente, determinada ou determinável. Para Heidegger, o angustiado não somente ignora a razão de seu estado de consciência como também tem certeza de que coisa alguma do mundo está implicada nesse estado. Isso se comprovaria pelo fato de que, na angústia, todas as coisas do mundo aparecem bruscamente como desprovidas de qualquer importância, tornam-se desprezíveis e dissolvem-se em nulidade absoluta. O próprio angustiado desapareceria de cena, na medida em que seu eu habitual, composto das preocupações, dos desejos e das ambições cotidianos e vulgares, passa a ser considerado como insignificante. A própria dissolução do eu nas coisas do mundo e nas trivialidades impede-o de localizar a causa de sua angústia. O que ameaça o angustiado — diz Heidegger — está em tudo e em lugar algum, ao mesmo tempo. Não se pode dizer que a angústia se aproxima ou se distancia: ela é onipresente. Por isso, envolve o homem com um sentimento de estranheza radical. Todos os socorros e todas as proteções são ineficazes para debelá-la: o homem sente-se completamente perdido e desvalido.

Não tendo coisa alguma do mundo como causa, a angústia teria sua fonte no mundo como um todo e em estado puro. O mundo surge diante do homem, aniquilando todas as coisas particulares que o rodeiam e, portanto, apontando para o nada. O homem sente-se, assim, como um *ser-para-a-morte.*

A partir desse estado de angústia, abre-se para o homem, segundo Heidegger, uma alternativa: fugir de novo para o esquecimento de sua dimensão mais profunda, isto é, o ser, e retornar ao cotidiano; ou superar a própria angústia, manifestando seu poder de transcendência sobre o mundo e sobre si mesmo. Aqui, surge um dos temas-chave de Heidegger: o homem pode transcender, o que significa dizer que ele está capacitado a atribuir um sentido ao ser. O homem está naturalmente fora de si mesmo, sobre o mundo, em relação direta com o mundo que ele produz e para o qual ele projeta-se incessantemente: "Produzir diante de si mesmo o mundo é para o homem projetar originariamente suas próprias possibilidades".

Entretanto, nesse projetar-se sobre o mundo, o homem não estaria sozinho. Ele é um ser-com,um *ser-em-comum*, e isso se manifesta sobretudo no trabalho, mas ainda mais profundamente na solicitude por outrem, fato que conduz ao amor e à comunicação direta. É principalmente em relação a si mesmo e a seu próprio futuro que o homem não cessa de se transcender. O ser humano jamais seria um ser acabado e nunca seria tudo aquilo que pode ser: estaria sempre diante de uma série infinita de possibilidades, sobre as quais se projeta. Estabelecendo um estado de permanente tensão entre aquilo que o homem é e aquilo que virá a ser, essa projeção constituiria a inquietação. A inquietação estrutura o ser do homem dentro da temporalidade. prendendo-o ao passado mas, ao mesmo tempo, lançando-o para o futuro. Assumindo seu passado e, ao mesmo tempo, seu projeto de ser, o homem afirma sua presença no mundo. Ultrapassa então o estágio da angústia e toma o destino nas próprias mãos.

A temporalidade constitui, assim, a dimensão fundamental da existência humana, segundo Heidegger. E o filósofo concluiu a segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo* com a pergunta: haverá algum caminho que possa levar do tempo existencial ao sentido do ser? Em outros termos, o tempo revelar-se-ia também como o horizonte do ser?

Que é o ser?

As questões colocadas no final da parte publicada de *Ser e Tempo* deveriam ser respondidas noutras seções, planejadas por Heidegger para compor uma obra inteira, que constituísse solução para o problema filosófico fundamental, proposto inicialmente: que é o ser, qual seu sentido e sua verdade? Essas seções, no entanto, jamais foram publicadas, fato que tem levado seus intérpretes a falar de um primeiro e de um segundo Heidegger, bastante diferentes entre si.

O próprio Heidegger recusou a interpretação de que sua suposta segunda fase tenha representado um abandono das propostas contidas em Ser e *Tempo.* Tratar-se-ia, antes, de uma reversão ou conversão, de tal forma que, nas últimas obras, não é a existência humana a porta de entrada para o ser, mas este mesmo que torna possível a abertura para a compreensão da existência humana.

Heidegger desloca-se, desse modo, da problemática imediata da existência humana, que o ocupou em *Ser e Tempo*, e dirige todas as suas reflexões para o próprio ser. O traço marcante dessas reflexões ontológicas é constituído pela penetração cada vez maior no universo da linguagem, que passa a ser o horizonte no qual se poderia divisar o ser. O ser do "segundo" Heidegger, uma espécie de iluminação da linguagem: não da linguagem científica, que constitui a realidade como objeto, nem da linguagem técnica, que modifica a realidade para se aproveitar dela. O ser "habita" antes a linguagem poética e criadora, na qual se pode "comemorá-lo", isto é, lembrá-lo conjuntamente, a fim de não se cair no esquecimento. Elevar-se até o ser não seria, portanto, conhecê-lo pela análise metafísica, nem o explicar ou interpretá-lo por meio da linguagem científica. Seria "habitar" nele, por meio da poesia. Por outro lado, o ser — para Heidegger —, "a casa" que o homem pode habitar, é a "clareira" no meio de um bosque cujos caminhos não levam a parte alguma. O ser pode aparecer e pode ocultar-se, porém em caso algum é mera aparência: é presença permanente, o horizonte luminoso, no qual todos os entes encontrariam sua verdade. Não é o conjunto dos entes, nem um ente especial, é o "habitar" de todos os entes.

Apesar de envolver o ser na linguagem poética, o "segundo" Heidegger não deixou inteiramente de lado a ontologia. É possível ver no pensamento e na linguagem "comemorativos" do filósofo uma ontologia, ainda que negativa, isto é, que diz o que o ser não é. Nas últimas obras escritas por Heidegger, o ser não é apresentado como ente algum, nem o princípio dos entes, nem o fundo da realidade. Não é também algo inefável, pois é aquilo que torna possível a linguagem, sendo o responsável por o homem falar sobre as coisas. Não sendo ente algum, nem princípio dos entes, o ser, de certa forma, identifica-se com o nada, mas, apesar disso, ele é. O ser é um mistério, no sentido de que não pode ser compreendido por meio de nenhum ente. O ser do qual se fala é, até certo ponto, a própria realidade; não está oculto atrás dos entes sendo os próprios entes enquanto presentes. Essa presença transcorreria dentro da história e teria um destino, que se confundiria com a história e o destino do pensar essencial, enquanto pensamento e linguagem "comemorativos". O pensar essencial seria o pensar que "joga" com o ser e se reflete nele, fazendo-o, ao mesmo tempo, surgir.

CRONOLOGIA

1889 – *Martin Heidegger nasce em Messkirch, a 26 de setembro.*

1891 – É publicada a encíclica *Rerun Novarum.*

1907 – Lumière inventa a fotografia em cores.

1914 – Início da Primeira Guerra Mundial. *Heidegger torna-se livre-docente na Universidade de Freiburg.*

1918 – Término da Primeira Guerra Mundial.

1919 – Rutherford realiza, pela primeira vez, a desintegração do átomo.

1923 – *Heidegger torna-se professor* em *Marburg.*

1927 – *Publica a primeira parte de* Ser e Tempo.

1928 – *Toma-se professor na Universidade de Freiburg.* Trotsky é deportado para a Sibéria.

1929 – *Heidegger publica* Kant e o Problema da Metafisica.

1933 – *Heidegger torna-se o primeiro reitor nacional-socialista da Universidade de Freiburg.* Adolf Hitler é eleito chanceler da Alemanha. Em Portugal, promulga-se uma nova constituição que estabiliza a ditadura fascista de Salazar.

1939 – Inicia-se a Segunda Guerra Mundial. Morte do Papa Pio XI.

1945 – Fim da Segunda Guerra Mundial. Em Alamogordo, realiza-se a primeira experiência com a bomba atômica.

1949 – Mao Tsé-tung funda a República Popular da China.

1953 – Heidegger publica a *Introdução à Metafísica*.

1956 – É editado Que é Is*to — A Filosofia*, de Heidegger.

1962 – Publica a *Questão da Coisa.*

6.3 SOREN AABYE KIERKEGAARD

6.3.1 Vida e obra

Soren Aabye Kierkegaard nasceu na capital dinamarquesa, Copenhague, em 1813. Foi o último dos filhos do casamento precipitado que Michael Pedersen Kierkegaard (viúvo e sem filhos) realizou com sua governanta, NAnne Srensdatter (respectivamente 56 e 44 anos na época do nascimento de Soren), uma vez que já era viúvo sem filhos. Kierkegaard teve um relacionamento muito difícil com seu pai, pois sua personalidade ficou marcada como a do filho da expiação. Vive com uma vocação de sacrifício e de mártir idealizada pelo pai.

Considerava-se pecador diante do olhar de Deus, apesar de sua educação ter sido baseada no princípio do amor e temor de Deus, assim mesmo sentia sobre si a responsabilidade dos pecados de seu pai. Vale mencionar que seu pai blasfemou contra Deus na sua infância. Mais tarde, quando a família muda-se para Copenhague, seu pai enriqueceu tornando-se um comerciante de lã, apesar da forte crise que assolava o país, deixando muitos dinamarqueses na miséria.

Dois outros fatores marcaram profundamente a vida do filósofo: a morte de seu irmão Mikael, em 1819, e de sua irmã Maren Cristine, em 1822. A fatalidade aumentou a angústia de seu pai, que já era um homem marcado por um grande sentimento de culpa, e deixou profundas cicatrizes em Kierkegaard. Sua obra traz as marcas dos relacionamentos difíceis que teve com o pai e com sua noiva, Regina Olsen, com quem rompe um romântico noivado que durara aproximadamente um ano. Apesar de muito apaixonado, afirma estar fazendo um grande bem à noiva: "[…] nosso rompimento é um profundo ato de amor". Na verdade, não havia nenhuma razão aparente para o rompimento. Entretanto, em suas notas ele menciona um "terrível acontecimento" que chamou também de "o grande tremor de terra".

Após essa experiência traumática do noivado rompido, vem um grande período de profundidade literária. Não se pode deixar de mencionar que Kierkegaard escreve a partir de sua experiência pessoal. No transcurso de sua filosofia vão se agregando aspectos de sua existência. O filósofo vive momentos de profunda depressão, uma amargura sem limites. Porém, essa energia negativa transforma-se em inspiração para a produção literária que aborda tema diverso da existência humana.

6.3.2 A obra

Sua primeira obra é uma tese de doutorado em Teologia, defendida em setembro de 1841, na qual escreve o conceito de ironia profundamente relacionada a Sócrates.

Em 1843, escreve *Enten, Eller* (*A alternativa*), nesta obra é que se encontra o "Diário de um sedutor".

Nesse mesmo ano, publica *Temor e Tremor*, obra que é considerada a mais profunda em que comenta a história de Abraão, empenhado em sacrificar seu filho lsaac para obedecer à ordem de Deus.

Ao mesmo tempo, aparece repetição, que trata do tempo e da felicidade.

Em 1844, escreve *As Migalhas Filosóficas*, que trabalha o paradoxo da fé.

Conceito de Angústia (1844), fala do pecado enquanto supõe o livre-arbítrio e a angústia da livre escolha dentre as possibilidades.

1845 – Os estágios sobre os caminhos da vida — nessa obra estão incluídos *O Banquete* (diálogo platônico), e *Culpável e não culpável*.

1846 – Post-Scriptum às *Migalhas filosóficas.*

1849 – *O Tratado de Desespero (reflexão sobre o pecado)*, traduzido também como *A doença mortal*.

Seu último livro, *A Escola do Cristianismo,* é uma crítica à Igreja. O autor posiciona-se contra um teólogo chamado Martensen e contra o bispo de Mynster.

Em maio de 1855, funda um jornal: *O Instante*.

Todas essas obras são publicadas com pseudônimos, como: Victor Eremita, Johannes de Silentio, Climacus e outros. Esses pseudônimos possivelmente eram para se proteger de sua briga com o bispo da Igreja luterana. Nesse mesmo período, Kierkegaard publica ainda mais de 24 discursos com seu próprio nome. Apesar de seus pseudônimos, a obra de Kierkegaard se torna célebre, o fim de sua vida é bastante conturbada com polêmicas com os representantes da Igreja oficial.

Em 2 de outubro de 1855, passa mal na rua e é levado ao hospital. Internado, rejeita tomar a comunhão das mãos de um padre, afirmando que os padres são apenas funcionários de uma instituição e não são testemunhas do cristianismo. Kierkegaard queria tomar a comunhão, mas esta não poderia ser das mãos de um clérigo, antes queria que fosse ministrada pelas mãos de um leigo. Kierkegaard tinha uma boa relação com Deus, mas não aceitava a Igreja.

Emilio Boesem, amigo que o assistia no hospital, escreve por Kierkegaard uma palavra de despedida, dizendo como foi sua vida de solidão e seu destino. Em 11 de novembro de 1855, prematuramente, morre Kierkegaard com 42 anos. Depois de sua morte, a Igreja luterana tenta apropriar-se de seu corpo (apesar de em toda sua vida ter negado religião oficial), porém os jovens dinamarqueses não permitiram.

6.3.3 O pensamento filosófico

Todo o pensamento de Kierkegaard é desenvolvido a partir do seu íntimo. Uma escolha consciente do pensador por si próprio. Apesar disso, o filósofo experimenta os valores da tradição ou da "moda" filosófica de seu tempo, mas (e sobretudo) em sua existência que Kierkegaard encontra elementos considerados por ele como importantes para o seu pensamento.

Com uma vida conturbada e com grandes alternativas, o resultado de sua filosofia é uma novidade, muito mais de acordo com suas próprias experiências do que com outros sistemas anteriores a seu tempo. Das influências que recebe parte de um conceito amplamente utilizado por Sócrates, o conceito de ironia. Kierkegaard considera Sócrates como "precursor e patrono da filosofia da existência.

A filosofia dos Estágios de Existência. Kierkegaard era um profundo conhecedor de obras clássicas. Entre as fontes que o influenciavam, estavam: as belas-artes, a filosofia clássica e moderna, a teologia etc. Pode-se perceber na obra de Kierkegaard um pensamento reflexivo bastante abrangente, fruto de sua diversidade de fontes. Toda essa abrangência tem o objetivo de confrontar as ideias, os fatos, as experiências, à luz do cristianismo, que, para ele, é uma consciência moderna.

Seu pensamento baseia-se em sua cultura incomum e nos complexos sentimentos profundos. A partir de si e de seus problemas, quer encontrar uma explicação para a sua existência. Mas não bastava para Kierkegaard analisar o conteúdo da consciência para se encontrar ali uma filosofia da existência. Tem-se, também, que ter ideias. E entre as ideias, tem que se estabelecer uma dialética. E é por meio dessa dialética que ele percebe os estágios da existência: estágio estético, estágio moral e estágio religioso.

O estágio estético. Para Kierkegaard, este era o estágio básico na realidade humana. Segundo o autor, os valores estéticos eram originários do romantismo e influenciavam muitos de seus contemporâneos. A caracterização desse estágio, ao contrário do que pode parecer em um primeiro momento, é de difícil distinção, pois é marcado pela diversidade. Ao citar alguns personagens das obras filosóficas e clássicas como estéticos, Kierkegaard demonstra essa diversidade, pois eles podem ser desde crianças audaciosas das fábulas até sedutores insaciáveis como o clássico Dom Juan. Mas um ponto, diz Kierkegaard, será comum no caráter dos estéticos: "o

desejo". Esse desejo poderia passar pela satisfação sentimental, material, entre outros, mas em última instância, o desejo erótico.

Kierkegaard irá desenvolver o estágio estético com autoridade da experiência. Pois no período que sucede a morte de seu pai, ele entregou-se a essa forma de viver, contrariando, de certo modo, seu estilo de vida. Entretanto, a partir do momento que sente em seu coração a desesperança de uma vida feliz por meio da estética, tornar-se-á um forte opositor de tal princípio de vida, e algumas de suas obras irão claramente opor-se ao estágio estético (*O Banquete* é um exemplo).

O tipo de vida estético não proporciona realização àquele que lhe dedica a vida. Kierkegaard percebeu que nesse estágio de vida os objetivos não são claros e se perdem por não haver satisfação. E então que se pode perguntar: quem é feliz realmente? Dos que buscam o prazer, o mais feliz não será aquele que não experimentou felicidade alguma?

O estágio moral ou ético. Ao contrário da dificuldade na definição do estágio estético, o estágio ético ou moral é de fácil definição. Isso porque, em princípio, o estágio ético é marcado essencialmente por uma vida coerente governada por normas morais. Entretanto, diferindo-se do estético, no estágio ético não se encontram personagens com facilidade na literatura. Em resposta a esse vazio, Kierkegaard oferece-nos o original Wielhem em *A alternativa*. O herói do estágio ético será "o herói da vida conjugal". Wielhem defende na obra a sua própria causa: o casamento feliz.

Misturando na tese de Wielhem a teoria do amor romântico com a teoria de um acordo econômico e social, Kierkegaard dá forma ao amor cristão, um dom generoso entre duas pessoas que reconheceram em Deus o responsável por essa união. A tese de Wielhem que defende o casamento confunde-se com um discurso de exaltação ao amor, o casamento será, então, um meio pelo qual duas pessoas fazem uma opção tendo Deus como testemunha e são introduzidos na realidade da vida. E é aqui que se evidencia conscientemente a vida ética. Terá o homem que empenhar toda a força para manter a vida conjugal.

A partir dessa consciência de vida ética, começa a aparecer no pensamento de Kierkegaard sua traumática experiência amorosa e a dificuldade em entender e relacionar-se com o sexo feminino. Para ele, a manutenção da vida conjugal, característica essencial da ética, será dificultada ao homem pela

presença feminina, que para o filósofo tem enorme dificuldade de se situar em uma relação definida. Kierkegaard vai mais longe, para ele a mulher situa-se naturalmente no estágio estético, onde, aliás, ela é objeto de desejo em última instância. A plena revelação da mulher só será possível no estágio religioso.

O casamento torna-se então um grande risco necessário para a vida ética, por ser a única forma de se atingir tal estágio de vida. Porém, a derrocada do casamento traz consigo a derrocada de toda a moralidade. O homem então deve entender que o heroísmo moral da vida cotidiana será a única forma de desviar a fragilidade feminina dos caminhos de oscilação e perigo que poderão induzi-la à sua natureza estética e dessa forma comprometer a relação conjugal. Assim sendo, no pensamento de Kierkegaard só o heroísmo aliado à ajuda de Deus pode salvar a vida conjugal e, consequentemente, a forma devida moral.

O estágio religioso. Mas para Kierkegaard, segundo a tese de Wielhem, o casamento não pode ser a única solução. Dessa forma, pode existir a solução excepcional, pois aquele que renuncia a vida conjugal para responder a uma vocação religiosa atinge um estágio de existência superior à de um marido mais perfeito. Entra-se então nos domínios do estágio religioso. A religião sempre foi para Kierkegaard uma fonte de inspiração e um espaço de reflexão e existência. Desde a infância, é conduzido pela família na prática religiosa. Mais tarde, parte para a especulação religiosa ao se iniciar em um curso de teologia, visando à carreira eclesiástica. A religiosidade pessoal do filósofo é composta de duas realidades: por um lado, o cristianismo com seus dogmas e seus paradoxos. Por outro, a tensão psicológica com que ele e sua família recebem esses dogmas e paradoxos do cristianismo em meio aos problemas existenciais profundos e traumáticos num ambiente familiar permeado de angústia, medo e tremor.

A influência da religião em sua vida ficará assente em sua obra. Desde o início, ele deixa claro que se trata de um autor religioso. Nesse sentido, *Tremor e Temor* torna-se um bom exemplo para a introdução ao mundo religioso de Kierkegaard. Essa obra é escrita em um momento de algum otimismo por parte do autor. Seu objetivo é mostrar por meio do sacrifício de Abraão que o estágio ético não é absoluto, pelo contrário, fica até ofuscado diante de exigências superiores do estágio religioso. O autor então argumenta que Abraão não hesitou em sacrificar Isaac, e que esse desprendimento foi

exatamente o motivo pelo qual seu filho veio a ser restituído. Será que semelhante renúncia feita por Kierkegaard em relação à noiva no passado pudesse a trazer de volta então? A resposta a esse questionamento só seria possível se Kierkegaard se elevasse ao plano da fé, como o fez Abraão. Dessa forma, percebe-se que o estágio religioso é marcado pelo subjetivismo.

Como apelo à subjetividade profunda, o estágio religioso pratica uma devoção ao Deus que não aparece e comunica-se por meio do silêncio que prove dessa relação. Isso nos *faz* perceber que os dois primeiros estágios são mais populares do que o terceiro. Kíerkegaard entendia que os estágios estéticos e éticos não podiam existir sem o estágio religioso. Em outras palavras, o religioso estava presente tanto no estético quanto no ético. O religioso é um estágio consequente, pois é a partir da desordem dos estágios inferiores que se tem a possibilidade de encontrar a realidade superior da vida religiosa.

Entretanto, apesar de a vida religiosa ser consequência dos dois primeiros estágios, requer-se por ela uma decisão. Kierkegaard entende que teve que fazer uma escolha, muito clara, pela vida religiosa. Entre as várias vocações que estavam diante de si, ele escolheu a vida religiosa, que para o filósofo torna-se a forma de vida mais difícil por ser marcada, entre outros fatores, pela solidão e pelo olhar atento de Deus. Nessa sua escolha pela vida religiosa solitária, Kierkegaard foi conduzido a uma crise com os oficiais da Igreja luterana (Igreja oficial da Dinamarca). O filósofo compreendeu que acontecia em seu tempo a descristianização do mundo. Sua luta solitária contra pastores e bispos oficiais preocupados com suas carreiras eclesiásticas aumentará o seu sofrimento e o fará alvo das chacotas populares, aumentando, a cada dia, a sua solidão.

A solidão no sofrimento torna-se o centro da meditação de Kierkegaard. A partir da solidão e do sofrimento, o filósofo desenvolve o sentido da subjetividade e da existência que vem do seu interior. Na luta contra o luteranismo oficial, desenvolve um sistema religioso doloroso que se diferencia em muito da religião que se praticava. O hegelianismo, que outrora o influenciou, é agora alvo de duras críticas dirigidas por Kierkegaard. Ele não aceitava a aproximação da Igreja com o romantismo de Hegel. Kierkegaard aponta para o erro imbecil no âmbito religioso, segundo ele, não havia qualquer compatibilidade entre o cristianismo como um momento histórico

que se devia ultrapassar, conforme o pensamento dos romancistas. Não, o cristianismo não pode ser considerado apenas como um acontecimento histórico.

6.3.4 Conceito de deus

> *O importante é entender-me a mim mesmo, é perceber o que Deus realmente quer que eu faça; o importante é achar uma verdade que é verdadeira para mim, achar a ideia em prol da qual posso viver e morrer.*
> *(Colin Brown, p. 44)*

Em 1848, Kierkegaard passou pela experiência de conversão e registrou em um de seus *Jounals* o seguinte testemunho: "A totalidade do meu ser está transformada…Mas a crença no perdão dos pecados significa crer que aqui no tempo o pecado é esquecido por Deus, que é realmente verdade que Deus o esquece". Kierkegaard opunha-se a Hegel e ridiculariza os argumentos abstratos da metafísica especulativa. Ele escreve sobre Hegel em 1850:

> *Quantas vezes demonstrei que fundamentalmente Hegel torna os homens em pagãos, em raça de animais com o dom do raciocínio. No mundo animal, pois, 'individuo" sempre é menos importante do que raça. Mas a peculiaridade da raça humana é: justamente porque o indivíduo é criado à imagem de Deus, o "individuo" está acima da raça. Isto pode ser entendido erroneamente e terrivelmente abusado, reconheço. Mas isso é o cristianismo. E é aí que a batalha deve ser travada.*
> *(Colin Brown)*

Para Kierkegaard, a subjetividade isolada é má, assim como a objetividade de Hegel por si só, também é má. Para ele, a única salvação era a subjetividade. Deus era como uma subjetividade infinita e compulsória. Por se tratar o cristianismo de uma religião histórica e em decorrência das críticas dessa realidade, Kierkegaard escreveu que os resultados dos fatos históricos para ele eram incertos, o importante era a escolha subjetiva. Crer em Deus era um ato de fé, um comprometimento com o absurdo. A pessoa faz uma escolha por aquele fato histórico porque este significa tanto para ela que até arrisca a vida por ele. "Então vive; vive inteiramente cheio da ideia, e arrisca sua vida por ela; e sua vida é a prova de que crê" Não precisa haver provas para a pessoa crer e viver essa fé. A fé é impossível se houver provas e certezas. Sem riscos, não há fé, é uma impossibilidade. A fé e a razão são opostas, mutuamente exclusivas.

O autor Colin Browm compara o conceito de Deus de Kierkegaard comum à estória do Mágico de Oz, ou seja, não é tanto a sua existência o que importa, mas o pensamento sobre sua existência. Nessa estória, o homem de palha, o

homem de latão e o leão covarde mudam o curso de suas vidas porque creem no Mágico de Oz. Porém, no final, esse mágico é na verdade um homem comum. Do mesmo modo para Kierkegaard, o pensamento a respeito de Deus o impulsionava para reagir, de certa forma, mais do que o encontro com o próprio Deus.

Surge no conceito de Deus no pensamento de Kierkegaard uma palavra-chave: o amor. É por amor que Deus deve decidir-se eternamente a agir, mas como seu amor é a causa, seu amor deve também ser o fim. Deus quer restabelecer a igualdade entre Si e o homem (discípulo), assim como um rei que se apaixona por uma plebeia. Tal ideia per si é incongruente, mas o rei é o rei, acima de tudo. Segundo Kierkegaard, "Deus encontra sua alegria em vestir ao lírio com mais esplendor que Salomão". O amor de Deus não somente ensina, mas também leva a um novo nascimento do discípulo, passando do não ser ao ser, pois "o fazer nascer pertence a Deus cujo amor é regenerado?"

Deus busca a unidade, de Si com o não ser do homem. Assim, "para obter a unidade, Deus deve se fazer igual ao seu discípulo", e para isso toma a forma de servo. Deus sofre a fome, o deserto, tudo experimenta por amor ao discípulo. Kierkegaard afirma que só Deus pode salvar o indivíduo do desespero: "Deus pode a todo instante…" Não seria também por isso que ele afirma que se deve "tremer" diante de Deus? "É impossível enganar a Deus, Ele é o onisciente, o onipotente". E ainda, "Ele é o único que tem uma verdadeira concepção do infinito que Ele é".

Por outro lado, Kierkegaard menciona ser difícil o enganar a Deus. Não que Deus não notaria a "presença" do homem tentando agradá-lo. Deus, na verdade, cria uma situação na qual o homem, se ele quiser, pode "enganar" a Deus. Como isso é possível? Deus permite que o homem sofra para que ele perceba que é um abandonado de Deus, e que tenta enganá-lo, e, se Deus, na opinião do homem não está atento para esse fato, o homem enganou a Deus. Por isso, diz Kierkegaard: "Tremei!".

No tocante à justiça de Deus, Kierkegaard diz que cada criminoso, cada pecador, que pode ser punido neste mundo, pode também ser salvo para a eternidade. Na eternidade, o que será lembrado? O sofrer, aqui, pela verdade. Todas as transações neste mundo têm como filtro o intelectualismo e a espiritualidade, sendo Deus nos Céus o parceiro.

6.4 JEAN-PAUL SARTRE

6.4.1Vida e obra

A filosofia aparece a alguns como um meio homogêneo: os pensamentos nascem nele, morrem nele, os sistemas nele se edificam para nele desmoronar. Outros consideram-na como certa atitude cuja adoção estaria sempre ao alcance de nossa liberdade. Outros ainda, como um setor determinado da cultura. A nosso ver, a Filosofia não existe; sob qualquer forma que a consideremos, essa sombra da ciência, essa eminência parda da humanidade não passa de uma abstração hipostasiada.
Jean_Paul Sartre

O texto acima constitui as linhas iniciais do livro *Questão de Método*, escrito, paradoxalmente, por um homem que jamais deixou de fazer de todos os momentos de sua vida uma permanente reflexão sobre os problemas fundamentais da existência humana.

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, em 21 de junho de 1905. O pai faleceu dois anos depois e a mãe, Anne-Marie Schweitzer, mudou-se para Meudon, nos arredores da capital, a fim de viver na casa de Charles Schweitzer, avô materno de Sartre. Sobre a morte do pai, escreveu mais tarde: "Foi um mal, um bem? Não sei, mas subscrevo de bom grado o veredicto de um eminente psicanalista: não tenho Superego".

Seja como for, talvez a ausência da figura paterna em sua vida possa explicar o porquê Sartre tornou-se um homem radicalmente livre, tomada a expressão no sentido que ele lhe dará posteriormente: não existe uma natureza humana, é o próprio homem, numa escolha livre, porém "situada", quem determina sua própria existência.

Outro traço marcante na formação de Sartre foi a imaginação criativa, alimentada pela leitura precoce e intensiva: "por ter descoberto o mundo através da linguagem, tomei durante muito tempo a linguagem pelo mundo. Existir era possuir uma marca registrada. Alguma porta nas tábuas infinitas do Verbo: escrever era gravar nela seres novos — foi a minha mais tenaz ilusão —, colher as coisas vivas nas armadilhas das frases…". Como consequência, aos dez anos de idade quis tornar-se escritor e ganhou uma máquina de escrever. Seria seu instrumento de trabalho por toda a vida.

Em 1924, aos 19 anos de idade, Sartre ingressou no curso de Filosofia da Escola Normal Superior, onde não foi um aluno brilhante, mas era muito interessado, especialmente pelas aulas de Alain (1868-1951), que dedicava atenção particular à discussão do problema da liberdade. Na Escola Normal, Sartre conheceu Simone de Beauvoir (1908-1986), "uma moça bem

comportada" que lhe afirmou: "A partir de agora, eu tomo conta de você". Desde então, nunca mais se separaram.

Terminado o curso de Filosofia, em 1928, Sartre teve de prestar o serviço militar e o fez em Tours, na função de meteorologista. Depois disso, obteve uma cadeira de filosofia numa escola secundária do Havre, cidade portuária. Nessa época escreveu um romance, *A Lenda da Verdade*, recusado pelos editores. Em 1933, passou um ano em Berlim, estudando a fenomenologia de Edmond Husserl (1859-1938), as teorias existencialistas de Heidegger e Karl Jaspers (1883-1969) e a filosofia de Max Scheller (1874-1928). A partir desses autores, Sartre foi levado à obra de Kierkegaard (1813-1855). A partir dessas referências principais, Sartre elaborou sua própria versão da filosofia existencialista.

Na Alemanha, iniciou a redação de *Melancolia*, romance mais tarde concluído e intitulado *A Náusea.* De volta à França, publicou em 1936 *A Imaginaçã*o e *A Transcendência do Ego*, trabalhos marcados por forte influência da fenomenologia. Em 1938, foi editada *A Náusea.* Um ano depois, uma coletânea de contos, *O Muro*, e o ensaio "Esboço de uma Teoria das Emoções". Em 1940, mais um ensaio, "O imaginário", que, como o anterior, utilizava o método fenomenológico.

Um homem engajado

Ao estourar a Segunda Guerra Mundial, Sartre foi convocado para servir como meteorologista na Lorena. Em junho de 1940, caiu prisioneiro e foi encerrado no campo de concentração de Trier, Alemanha. Cerca de um ano mais tarde, conseguiu escapar e na primavera de 1941 encontrou-se em Paris com Simone de Beauvoir.

Em Paris, Sartre fundou o grupo *Socialismo e Liberdade*, a fim de colaborar com a Resistência, produzindo panfletos clandestinos contra a ocupação alemã e contra os colaboracionistas franceses. Em março de 1943, encenou sua primeira peça teatral, intitulada *As Moscas*, uma lenda grega, segundo o programa. Na verdade, todos os elementos da peça funcionavam simbolicamente: o reino de Agamenão era a França ocupada; Egisto, o comando alemão que depusera as autoridades francesas; Clitemnestra, os colaboracionistas; a praga *das* moscas, o medo de setores cada vez mais amplos

da população; o gesto final de Orestes, eliminando a praga das moscas, era uma exortação à luta contra os alemães.

No mesmo ano, Sartre publicou um volumoso ensaio filosófico, iniciado em 1939: *O Ser e o Nada*, obra fundamental da teoria existencialista. Em 1945, uma nova peça teatral, *Entre Quatro Paredes*, põe em cena personagens que vivem os dramas existenciais abordados por Sartre nas obras teóricas. Os romances que escreveu na mesma época fazem o mesmo: *A Idade da Razão*, *Sursis*, *Com a Morte na Alma.*

Terminada a Segunda Guerra Mundial, em 1945, Sartre dissolveu o movimento *Socialismo e Liberdade*, por corresponder apenas a uma necessidade da resistência, e fundou a revista *Os Tempos Modernos*, juntamente com Merleau-Ponty (1908-1961), Raymond Aron (1905-1983) e outros intelectuais. Na revista apareceram os trabalhos mais diversos, colocando e analisando os principais problemas da época, sem qualquer espírito sectário.

Em 1946, diante das críticas a sua filosofia existencialista, exposta em *O Ser e o Nada*, Sartre publica O *Existencialismo é um Humanismo*, onde mostra o significado ético do existencialismo. No mesmo ano, publica também duas peças, *Mortos sem Sepultura* e *A Prostituta respeitosa* e o ensaio "Reflexões sobre a Questão Judaica", no qual defende a tese de que a emancipação dos judeus só será possível numa sociedade sem classes. Em 1948, encena *As Mãos Sujas* e, três anos depois, *O Diabo e o Bom Deus.* No plano da ação política, essa época marca a aproximação de Sartre do Partido Comunista, ao qual acaba por filiar-se, em 1952. A intervenção soviética na Hungria, em 1956, leva-o, porém, a romper com o partido e escrever um artigo, "O Fantasma de Stálin", no qual explica sua posição, em face dos desvios do espírito do marxismo por parte das autoridades soviéticas.

Nos anos seguintes, Sartre continuaria sendo, ao mesmo tempo, um homem de ação e de pensamento. Em 1960, publica um extenso trabalho, a *Crítica da Razão Dialética*, precedido pelo ensaio "Questão de Método", nos quais se encontram reflexões no sentido de unir o existencialismo e o marxismo. A obra literária também não cessa e no mesmo ano é estreada a peça *Sequestrados de Altona*, cujo tema é o problema do colonialismo francês na Argélia, embora a ação transcorra na Alemanha nazista. O interesse pelo problema argelino liga-se, em Sartre, aos problemas mais gerais do Terceiro

Mundo. Viaja para Cuba e para o Brasil (1961) e vê no conflito vietnamita uni alargamento do "campo do possível" por parte dos revolucionários vietcongs.

Em 1964, surpreende seus admiradores com *As Palavras*, análise do significado psicológico e existencial de sua infância. No mesmo ano é lhe atribuído o Prêmio Nobel de Literatura, mas ele o recusa. Receber a honraria significaria reconhecer a autoridade dos juízes, o que considera inadmissível concessão.

A carreira literária de Sartre parecia a muitos ter-se encerrado com *As Palavras.* Em 1971, porém, Sartre surpreende de novo seu público, com a primeira parte de um extenso estudo sobre Flaubert, *L'Idiot de Famille.*

O ser e o nada

Do ponto de vista estritamente filosófico, o itinerário do pensamento de Sartre inicia-se com *A Transcendência do Ego*, *A Imaginação*, *Esboço de uma Teoria das Emoções* e *O Imaginário*, publicados entre 1936 e 1940. Neles encontram-se aplicações do método fenomenológico de Husserl, ao mesmo tempo que o autor afasta-se do mestre e chega a criticar algumas de suas posições. Mas a obra na qual se encontra a filosofia existencialista que celebrizou Sartre é *O Ser e o Nada.*

O Ser e o Nada subintitula-se "Ensaio de ontologia fenomenológica", o que desde o início define a perspectiva metodológica adotada pelo autor. A abordagem proposta pretende não confundir o objetivo do livro com as metafísicas tradicionais. Estas sempre contrastaram ser e aparência, essências subjacentes à realidade e aos fenômenos, o que estaria por trás das coisas e as próprias coisas, como suas manifestações. A ontologia fenomenológica superaria essa dualidade pela descrição do ser como aquilo que se dá imediatamente, ou seja, não propondo explicar a experiência humana por referência a uma realidade extrafenomenal. Nesse sentido, a ontologia fenomenológica seria idêntica a outras espécies de descrições fenomenológicas, como as que o próprio Sartre realizou com relação às emoções e ao imaginário. Para Sartre, o dualismo de ser e parecer não tem mais "direito de cidadania na filosofia". O ser de um existente qualquer seria precisamente aquilo que parece e não existiria outra realidade fora do fenômeno: "O fenômeno pode ser estudado e descrito enquanto tal, pois ele é *absolutamente indicativo de si* mesmo". Isso não quer dizer que o fenômeno não

seja verdadeiramente um ser. Para Sartre, o ser do fenômeno é posto pela própria consciência, e esta tem como caráter essencial a intencionalidade. Em outros termos, a consciência visa a um objeto transcendente, implicando, portanto, a existência de um ser não consciente. Poder-se-ia então concluir que existem dois tipos de ser: o ser-para-si (consciência) e o ser-em-si (fenômeno).

Do ser-em-si somente se pode dizer que ele "é aquilo que é". Isso significa que o "ser-em-si é opaco para si mesmo", nem ativo nem passivo. Sem qualquer relação fora de si, não derivado de nada, nem de outro ser: o ser-em-si simplesmente é. Daí o caráter de absurdo que o ser-em-si carrega como sua determinação fundamental. A densidade opaca, o absurdo do ser-em-si provocariam no homem o mal-estar, que Sartre denomina de náusea.

Para Sartre, o ser-para-si, a consciência, é radicalmente diferente, definindo-se "como sendo aquilo que não é e não sendo aquilo que ele é". Enquanto o ser-em-si é inteiramente preenchido por si mesmo e sem nenhum vazio, a consciência é constituída de uma descompressão do ser. A consciência é presença para si mesma, o que supõe que uma fissura instala-se dentro do ser. Essa fissura, ou descolamento, é a marca do nada no interior da consciência. O nada é um "buraco" mediante o qual se constitui o ser-para-si, e o fundamento do nada é o próprio homem: "mediante o homem que o nada irrompe no mundo".

O ser-para-si conteria, portanto, uma abertura e seria precisamente essa abertura a responsável pela faculdade do para-si no sentido de sempre poder ultrapassar seus próprios limites. Enquanto o ser-em-si permaneceria fechado dentro de suas próprias fronteiras, o ser-para-si ultrapassar-se-ia perpetuamente, e esse poder de transcendência seria expresso por meio das formas do tempo. Em outros termos, o ser-para-si seria um ser para o futuro, seria espontaneidade criadora.

Segundo Sartre, o tempo é também expressão de mistura entre o em-si e o para-si, e essa mistura constitui a existência humana. Dentro dessa perspectiva, o passado não existe, a não ser enquanto ligado ao presente; todo indivíduo pode afirmar: eu sou meu passado e no momento de minha morte não serei mais do que o meu *passado*, que, agora, é meu presente. O passado, pensa Sartre, é a marca do em-si. Enquanto o homem consciente de si mesmo, no presente, vive segundo o modo do para-si; contudo, o seu passado tem todas as

características do em-si. Da mesma forma como o corpo humano das sereias termina em cauda de peixe, a existência humana constitui-se, sobretudo, da espontaneidade da consciência, mas encontra atrás de si um ser que tem toda a fixidez de uma coisa qualquer do mundo.

Apesar disso, afirma Sartre, não é possível ver na consciência algo distinto do corpo. Este não é uma coisa que se liga exteriormente à consciência; pelo contrário, é constitutivo da própria consciência. A consciência é, estruturalmente, intencional e, portanto, relação com o mundo; o corpo exprime a imersão no mundo, característica da existência humana. O corpo é um centro, em relação ao qual se ordenam as coisas do mundo e, por isso, constitui uma estrutura permanente que torna possível a consciência. Sartre vai mais longe em sua interpretação, dizendo que o corpo é a própria condição da liberdade. Não existe liberdade sem escolha, e o corpo é precisamente a necessidade de que haja escolha, isto é, de que o homem não seja imediatamente a totalidade do ser. O corpo é, por conseguinte, tanto a condição da consciência como consciência do mundo, quanto fundamento da consciência enquanto liberdade.

O drama da liberdade

A teoria sartreana do ser-para-si conduz a uma teoria da liberdade. O ser-para-si define-se como ação, e a primeira condição da ação é a liberdade. O que está na base da existência humana é a livre escolha que cada homem faz de si mesmo e de sua maneira de ser. O em-si, sendo simplesmente aquilo que é, não pode ser livre. A liberdade provém do nada que obriga o homem a fazer-se, em lugar de apenas ser. Desse princípio decorre a doutrina de Sartre, segundo a qual o homem é inteiramente responsável por aquilo que é; não tem sentido as pessoas quererem atribuir suas falhas a fatores externos, como a hereditariedade ou a ação do meio ambiente ou a influência de outras pessoas. Por outro lado, a autonomia da liberdade, enquanto determinação fundamental e radical do ser-para-si, vale dizer do homem, faz da doutrina existencialista uma filosofia que prescinde inteiramente da ideia de Deus. Sartre tira todas as consequências desse ateísmo, eliminando qualquer fundamento sobrenatural para os valores: é o homem que os cria. A vida não tem sentido algum antes e independentemente do fato de o homem viver; o valor da vida é o sentido que cada homem escolhe para si mesmo. Em síntese,

o existencialismo sartreano é uma radical forma de humanismo, suprimindo a necessidade de Deus e colocando o próprio homem como criador de todos os valores.

Ao lado das análises volumosas e rigorosamente técnicas de *O Ser e o Nada*, nas quais se encontra exposta a filosofia existencialista, Sartre expressou seu pensamento a partir de várias obras literárias, que o colocam como um dos maiores escritores do século XX. Nelas encontram-se todos os temas fundamentais de sua concepção do homem, realizados no plano concreto das personagens, suas ações e suas situações existenciais.

Antoine Roquentin, personagem principal de *A Náusea* (1938), vive sozinho, sem amigos, sem amante, nada lhe importando, nem os outros homens, nem ele mesmo; o mundo para ele não tem nenhuma razão de ser e é absurdo porque composto de seres em-si: a cidade, o jardim, as árvores.

Pablo lbietta, republicano espanhol, personagem central de *O Muro*, vive uma das situações-limite descritas por Sartre: momentos de intensificação de conflitos sociais e individuais, quando o homem é obrigado a fazer uma escolha e afirmar sua liberdade radical. Pablo Ibietta, preso e torturado pelos fascistas de Franco, vê postas à prova as virtudes da coragem, fidelidade e sangue-frio. O próprio Sartre viveu uma dessas situações-limite, quando preso num campo de concentração nazista em 1940, do qual conseguiu fugir, fazendo sua escolha: participar da resistência ao invasor alemão.

O problema da ação e da liberdade constitui o tema da trilogia de romances *Os Caminhos da Liberdade.* No primeiro da série, *A Idade da Razão* (1945), as questões individuais predominam, a história e a política são panos de fundo. Mathieu Delorme, jovem professor de filosofia, procura a liberdade pura, sem compromisso de qualquer espécie; Brunet, ao contrário, personifica a renúncia da liberdade pessoal em favor do engajamento político; Daniel ilustra a tese gideana da liberdade como ato gratuito, sem qualquer motivo; Jacques abandona os sonhos juvenis de liberdade para casar-se, ter um trabalho, viver uma vida "regular". No segundo volume da trilogia, *Sursis* (1945), os acontecimentos políticos revelam que os projetos de vida individual são, na verdade, determinados pelo curso da história, tornando-se ilusória a busca da liberdade num plano puramente pessoal: a liberdade é sempre vivida "em situação" e realizada no engajamento de projetos voltados para interesses humanos comunitários. Apenas um compromisso com a história pode dar

sentido à existência individual. Em *Com a Morte na Alma* (1949), último romance da trilogia, Mathieu ilustra a tese do engajamento gratuito: ele arrisca a própria vida apenas para retardar algumas horas a investida das tropas alemãs.

Outras obras literárias de Sartre ilustram as teses existencialistas. Canoris, personagem da peça *Mortos sem Sepultura* (1946), é um homem de ação, pronto para enfrentar a morte pela causa da liberdade. Hugo, de *Mãos Sujas* (1948), é um intelectual da classe média engajado no Partido Comunista, não por convicção, mas para satisfazer sua necessidade de ação. Na peça *O Diabo e o Bom Deus* (1951), Goetz é um nobre da Idade Média que abandona seus privilégios para fazer o bem aos camponeses. Inspirados nesse exemplo, os camponeses rebelam-se contra todos os senhores feudais e empregam a violência. Goetz acaba por concluir que, para transformar o mundo, a violência, às vezes, é necessária; é preciso "ter as mãos sujas", para combater a opressão; o Bem abstrato e sobrenatural nada consegue realizar, só o próprio homem é criador de sua liberdade.

Existencialismo e marxismo

O homem enquanto ser-em-situação, a necessidade de engajamento, a responsabilidade pessoal por todas as ações e projetos de vida e, sobretudo, a liberdade como raiz fundamental da pessoa humana são as coordenadas do pensamento existencialista de Sartre. As obras puramente teóricas expõem seus fundamentos filosóficos, e o teatro, o romance e o conto revelam concretamente essas ideias. Por outro lado, a própria vida do autor, principalmente depois de 1940, quando passou a participar ativamente dos acontecimentos políticos de seu tempo, também é testemunho de suas teses.

As posições filosóficas iniciais de Sartre sofreram transformações à medida que o filósofo buscou inserir o existencialismo numa concepção mais ampla. Essas transformações derivaram, por um lado, do próprio existencialismo sartreano, que constitui uma filosofia "aberta", e, por outro, do engajamento social e político do filósofo. Do ponto de vista da fundamentação teórica, essa nova concepção de Sartre encontra-se em *Questão de Método* e *Crítica da Razão Dialética*, publicadas em 1960.

Nessas obras, o problema fundamental colocado pelo autor é saber se é possível constituir uma antropologia ao mesmo tempo estrutural e histórica.

Em outros termos, o objetivo visado por Sartre é saber se há a possibilidade de se reencontrar uma compreensão unitária do homem, para além das várias teorias, das várias técnicas, das várias ciências que o investigam. Sartre, contudo, não pretende inventar esse novo *saber* do homem. Não se trata de opor à tradição uma nova filosofia, capaz de fornecer soluções para os problemas que as antigas doutrinas sobre o homem não conseguiram resolver. Esse novo *saber* já existe — segundo Sartre — e circula anonimamente entre os homens: o marxismo. O marxismo, para Sartre, é a filosofia insuperável do século XX, "é o clima de nossas ideias, o meio no qual estas se nutrem… a totalização do *saber* contemporâneo", porque reflete a *praxis* que a engendrou. Na mesma linha de ideias, Sartre afirma que, depois da morte do pensamento burguês, o marxismo é, por si só, "a cultura, pois é o único que permite compreender as obras, os homens e os acontecimentos".

Sartre, contudo, não quer se referir ao marxismo oficial, tampouco pretende revisar ou superar as obras de Marx, pois para ele o marxismo supera-se a si mesmo, sendo uma filosofia que, por conta própria, adapta-se às transformações sociais. Por outro lado, também não pretende voltar ao materialismo dialético puro e simples, pois este — pensa Sartre — não conseguiu dar conta das ciências, que permanecem ainda no estágio positivista. Também não se trata do materialismo histórico exclusivamente. Separar o materialismo dialético do materialismo histórico constituiria uma divisão artificial dos domínios do saber e contrariaria o espírito do marxismo, que pretende ser um projeto de totalização do conhecimento.

Dentro da concepção sartreana de que o marxismo constitui a "filosofia de nosso tempo", o existencialismo é concebido como "um território encravado no próprio marxismo" que, ao mesmo tempo, engendra-o e recusa-o. O marxismo de Sartre é, assim, um marxismo existencialista, dentro do qual o existencialismo seria apenas uma ideologia. Um segundo aspecto de sua doutrina consistiria no modo pelo qual Sartre procura resolver o problema das relações materiais de produção, por meio do projeto existencial. O que não significa que se trate de um existencialismo tingido de marxismo, posto que o existencialismo esteja "encravado" no marxismo. Significa antes que, se o saber é marxista, sua linguagem pode ser a linguagem do existencialismo. Ao afirmar que o marxismo "é a filosofia insuperável de nosso tempo", Sartre não faz dela uma filosofia eterna. A rigor — afirma —, "o marxismo deverá ser superado

quando existir para todos uma margem de liberdade real além da produção da vida". Pode-se imaginar, no futuro, num universo de abundância, uma filosofia que seja apenas uma filosofia da liberdade: mas a experiência atual não permite sequer imaginá-la.

CRONOLOGIA

1905 – Jean-Paul Sartre nasce em Paris, a 21 de junho.

1907 – Morte de seu pai. Muda-se para a casa do avô materno, em Meudon.

1911 – Retorna a Paris.

19V1 – Em novembro, os revolucionários comunistas conquistam o poder na Rússia.

1918 – Proclamação da República austríaca e da polonesa.

1919 – Fundação do Partido Nacional-Socialista na Alemanha. É criada em Paris a Liga das Nações.

1922 – Morre o papa Benedito XV. A Câmara dos deputados italianos concede plenos poderes ao governo Mussolini. A Rússia assume a denominação de União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Sir Frederick Benting descobre a insulina.

1924 – Sartre matricula-se na Escola Normal Superior, em Paris. Conhece Simone de Beauvoir. Einthoven recebe o Prêmio Nobel de Medicina pela invenção do eletrocardiógrafo.

1931 – Sartre é nomeado professor de filosofia no Havre.

1936 – Publica *A Imaginação* e *A Transcendência do Ego*.

1938 – Publica *A Náusea*.

1940 – Servindo na guerra, é feito prisioneiro pelos alemães e enviado a um campo de concentração.

1941 – Liberto, volta a França e entra para a Resistência. Funda o movimento Socialismo e Liberdade.

1943 – Publica *O Ser e o Nada*.

1952 – *Sartre ingressa no Partido Comunista.*

1953 – Morre Stálin.

1956 – Sartre rompe com o Partido Comunista. Escreve *O Fantasma de Stálin*.

1960 – Publica a *Crítica da Razão Dialética*.

1964 – Publica *As Palavras*. Recusa o Prêmio Nobel de Literatura.

1971 – Publica *L'Idiot de Famille*.

6.4.1 O existencialismo é um humanismo

Jean-Paul Sartre
Tradução e notas de Vergílio Ferreira

Este opúsculo é a redação de uma conferência pronunciada primeiramente no Club Maintenant e repetida depois em privado para que os adversários expusessem suas objeções.[2]

Gostaria de defender aqui o existencialismo contra um certo número de críticas que lhe têm sido feitas.

Primeiramente, criticaram-no por incitar as pessoas a permanecerem num quietismo de desespero, porque, estando vedadas todas as soluções, forçoso seria considerar a ação neste mundo como totalmente impossível e ir dar fim a uma filosofia contemplativa, o que aliás nos reconduz a uma filosofia burguesa, já que a contemplação é um luxo. Nisso consistem sobretudo as críticas comunistas.

Por outro lado, criticaram-nos por acentuarmos a ignomínia humana, por mostrarmos em tudo o sórdido, o equívoco, o viscoso, e por descurarmos um certo número de belezas radiosas, o lado luminoso da natureza humana; por exemplo, segundo Mlle. Mercier, crítica católica, nós esquecemos o sorriso da criança.[3] Uns e outros censuram-nos por não termos atendido à solidariedade humana, por admitirmos que o homem vive isolado, em grande parte aliás porque partimos, dizem os comunistas, da subjetividade pura, quer dizer, do "eu penso" cartesiano, quer dizer, ainda, do momento em que o homem atinge-se na sua solidão, o que nos tornaria incapazes, por consequência, de regressar à solidariedade com os homens que existem fora de mim e que não posso atingir no *cogito.*

E do lado cristão, censuram-nos por negarmos a realidade e o lado sério dos empreendimentos humanos, visto que, se suprirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, só nos resta a estrita gratuidade, podendo assim cada qual fazer o que lhe apetecer, e não podendo, pois, do seu ponto de vista, condenar os pontos de vista e atos dos outros.

Tais são as censuras a que eu procuro responder hoje. E essa é a razão por que dei a esta pequena exposição o título "o existencialismo é um humanismo". Admirar-se-ão muitos de que se fale aqui de humanismo. Tentaremos ver em

que sentido o entendemos. Em todo caso, o que desde já podemos dizer é que entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana. A principal crítica que nos fazem, como se sabe, é a de acentuarmos o lado mau da vida humana. Uma senhora de quem me falaram recentemente, quando por nervosismo deixa escapar uma palavra menos própria, declara para se desculpar: "parece-me que estou me tornando existencialista". Por conseguinte, alia-se à fealdade ao existencialismo; eis por que se diz que somos naturalistas; e se o somos, há razão para que se espantem de assustarmos, de escandalizarmos muito mais do que naturalismo propriamente dito hoje assusta e indigna. Sujeitos que encaixam perfeitamente um romance de Zola, como *A Terra*, ficam enojados quando leem um romance existencialista; outros que utilizam a sabedoria das nações — que bem triste — acham-nos a nós ainda mais tristes. No entanto, que há de mais desencorajante do que dizer "a caridade bem ordenada começa por nós", ou, ainda, "faz bem ao vilão, morder-te-á a mão; castiga o vilão, beijar-te-á a mão"? Todos conhecemos os lugares-comuns que a esse propósito se podem utilizar e que querem dizer sempre o mesmo: não devemos lutar contra os poderes estabelecidos, não devemos lutar contra a força, não devemos empreender nada para lá dos nossos limites, toda ação que se não insere numa tradição é um romantismo, toda tentativa que se não apoia numa experiência realizada está votada ao fracasso; e a experiência mostra como os homens tendem sempre para o mais baixo, como são necessários esteios sólidos para se aguentarem, quando não, é a anarquia. São, no entanto, as pessoas que repisam esses tristes provérbios as que dizem "como é humano" cada vez que se lhes mostra um ato mais ou menos repugnante; são as pessoas que se regalam com canções realistas as que precisamente acusam o existencialismo de ser demasiado sombrio, e a tal ponto que me pergunto se elas não o censuram não pelo seu pessimismo, mas exatamente pelo seu otimismo. Acaso, no fundo, o que amedronta, na doutrina que vou tentar expor-vos, não é o fato de ela deixar uma possibilidade de escolha ao homem? Para o sabermos, é necessário rever a questão num plano estritamente filosófico. Que é isso de existencialismo?

A maior parte das pessoas que utilizam esse termo ficaria bem embaraçada se o quisesse justificar: tendo-se tornado hoje uma moda, fácil declarar-se de

um músico ou de um pintor que é existencialista. Um plumitivo de "Clartés" assina *O Existencialista*; e no fim de contas, a palavra tomou hoje uma tal amplitude e extensão que já não significa absolutamente nada.[4] Parece que à falta de uma doutrina de vanguarda, análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas de escândalo e de agitação voltam-se para essa filosofia, que, aliás, nada lhes pode trazer nesse domínio; na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera possível; ela é estritamente destinada aos técnicos e aos filósofos.[5] No entanto, pode definir-se facilmente. O que torna o caso complicado é que há duas espécies de existencialistas: de um lado há os que são cristãos, e entre eles incluirei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e a mim próprio. O que têm de comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, caso se queira, que temos de partir da subjetividade. Que é que em rigor se deve entender por isso? Consideremos um objeto fabricado, como por exemplo um livro ou um corta-papel: tal objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou de um conceito; ele reportou-se ao conceito do corta-papel, e igualmente a uma técnica prévia de produção que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim, o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida, e não é possível imaginar um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que há de servir tal objeto. Diremos, pois, que, para o corta-papel, a essência — quer dizer, o conjunto de receitas e de características que permitem produzi-lo e defini-lo — precede a existência: e assim a presença, frente a mim, de tal corta-papel ou de tal livro está bem determinada. Temos, pois, uma visão técnica do mundo, na qual se pode dizer que a produção precede a existência.

Quando concebemos um Deus criador, esse Deus identificamo-lo quase sempre com um artífice superior; e qualquer que seja a doutrina que consideremos, trate-se duma doutrina como a de Descartes ou a de Leibniz, admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos a inteligência ou pelo menos a acompanha, e que Deus, quando cria, sabe perfeitamente o que cria. Assim o conceito do homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de um corta-papel no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel

segundo uma definição e uma técnica. Assim, o homem individual realiza um certo conceito que está na inteligência divina. No século XVIII, para o ateísmo dos filósofos, suprime-se a noção de Deus, mas não a ideia de que a essência precede a existência. Tal ideia encontramo-la nós um pouco em todo lado: encontramo-la em Diderot, em Voltaire e até mesmo num Kant. O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal o homem; para Kant resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem primitivo, como o burguês estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim, pois, ainda aí, a essência do homem precede essa existência histórica que encontramos na natureza.

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito e que esse ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, descobre-se, surge no mundo e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após esse impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que se chama a subjetividade e o que nos censuram sob esse mesmo nome. Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa? Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro e o que é consciente de se projetar no futuro. O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente e que, para a maior parte de nós, é

posterior àquilo que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. Há dois sentidos para a palavra "subjetivismo", e com isso que jogam os nossos adversários. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana.[6] É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal,[7] o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos.[8] Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve[9] toda a humanidade. Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por essa adesão quero eu indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos e, por conseguinte, a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. E se quero, fato mais individual, casar-me, ter filhos, ainda que esse casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou do meu desejo, tal ato implica-me não somente a mim, mas a toda a humanidade na escolha desse caminho: a monogamia.[10] Assim, sou responsável por mim e por todos e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem.

Isso nos permite compreender o que se encobre em palavras um tanto grandiloquentes como angústia, abandono, desespero. Como se pode ver, é extremamente simples. Antes de mais, que é que se entende por angústia? O existencialista não tem pejo em declarar que o homem é angústia. Significa isso: o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade. Decerto, há muita gente que não vive em ansiedade; mas e nossa convicção que esses tais disfarçam a sua angústia, que a evitam; certamente muitas pessoas acreditam que ao agirem só se implicam nisso a si próprias, e quando se lhes diz: e se toda gente fizesse assim? Elas dão de ombros e respondem: nem toda gente faz assim. Ora, a verdade é que devemos perguntar-nos sempre: que aconteceria se toda gente fizesse o mesmo? E não podemos fugir a esse pensamento inquietante a não ser por uma espécie de má-fé. Quem mente e se desculpa declarando: nem toda gente faz assim, é alguém que não está à vontade com a sua consciência: porque o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Ainda quando a disfarçamos, a angústia aparece. É a essa angústia que Kierkegaard chamava a angústia de Abraão. Todos conheceis a história: um anjo ordenou a Abraão que sacrificasse o filho, está tudo certo, se foi realmente um anjo que apareceu e disse: tu és Abraão, tu sacrificarás o teu filho. Mas cada qual pode perguntar-se, antes demais: trata-se realmente de um anjo, e sou eu realmente Abraão? Quem é que, afinal, mo prova? Havia uma doida que tinha alucinações: falavam-lhe ao telefone e davam-lhe ordens, o médico perguntou-lhe: "Mas quem que lhe fala?". A doida respondeu: "Diz ele que é Deus". E que é que lhe provava, afinal, que era Deus? Se um anjo vem até mim, que é que me garante que é um anjo? E se ouço vozes, que é que me garante que elas vêm do céu e não do inferno, ou dum subconsciente, ou dum estado patológico? Quem pode demonstrar que elas se dirigem a mim? Quem pode provar que sou eu o indicado para impor a minha concepção de homem e a minha escolha à humanidade? Não acharei nunca prova alguma, algum sinal que me convença. Se uma voz se dirige a mim, serei eu sempre a decidir se esta voz é a do anjo; se admito que tal ato é bom, a mim compete a escolha de dizer que este ato é bom e não mau. Nada me assinala para ser Abraão e, no entanto, sou obrigado a cada instante a praticar atos exemplares. Tudo se passa como se para todo homem, toda a humanidade tivesse os olhos postos no que ele faz e

se regulasse pelo que ele faz. E cada homem deve dizer a si próprio: terei eu seguramente o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos? E se o homem não diz isso, porque ele disfarça a sua angústia. Não se trata aqui duma angústia que levaria ao quietismo, à inação. Trata-se duma angústia simples, conhecida por todos os que têm tido responsabilidades. Quando, por exemplo, um chefe militar toma a responsabilidade dum ataque e atira para a morte um certo número de homens, tal escolha fê-la ele e no fundo escolhe sozinho. Sem dúvida, há ordens que vêm de cima; mas são elas demasiado latitudinárias e impõe-se, pois, uma interpretação que vem do chefe; dessa interpretação dependerá a vida de 10, 14, 20 homens. Não pode ele deixar de ter, na decisão que tomar, uma certa angústia. Tal angústia[11] todos os chefes a conhecem. Mas isso não os impede de agir: pelo contrário, isso mesmo é a condição da sua ação. Implica isso, com efeito, que eles encaram uma pluralidade de possibilidades; e quando escolhem uma, dão-se conta de que ela só tem valor por ter sido escolhida. Essa espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que se explica, além do mais, por uma responsabilidade direta frente aos outros homens que ela envolve. Não é ela uma cortina que nos separe da ação, mas faz parte da própria ação.

E quando se fala de desamparo, expressão querida a Heidegger, queremos dizer somente que Deus não existe e que é preciso tirar disso as mais extremas consequências. O existencialista opõe-se muito a um certo tipo de moral laica que gostaria de suprimir Deus com o menor dispêndio possível. Quando à volta de 1880[12] alguns professores franceses tentaram construir uma moral laica, disseram mais ou menos isto: Deus é uma hipótese inútil e dispendiosa, vamos, pois, suprimi-la, mas se torna necessário, para que haja uma moral, uma sociedade, um mundo policiado, que certos valores sejam tomados a sério e considerados como existindo *a priori*: é preciso que seja obrigatório, *a priori*, ser honesto, não mentir, não bater na mulher, ter filhos etc. Vamos, pois, aplicar-nos a uma pequena tarefa que permita mostrar que esses valores existem, apesar de tudo, inscritos num céu inteligível, embora, no fim de contas, Deus não exista. Por outras palavras, e é essa, creio eu, a tendência de tudo o que se chama na França o radicalismo — nada será alterado, ainda que Deus não exista; reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo e, quanto a Deus, teremos feito dele uma hipótese caduca que morrerá em sossego e por si própria. O existencialista, pelo

contrário, pensa que é muito incomodativo que Deus não exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores num céu inteligível; não pode existir já o bem a *priori*, visto não haver já uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir, já que precisamente estamos agora num plano em que há somente homens. Dostoiévski escreveu: "Se Deus não existisse, tudo seria permitido". Aí se situa o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. Antes de mais nada, não há desculpas para ele. Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer. O existencialista não crê na força da paixão. Não pensará nunca que uma bela paixão é uma torrente devastadora que conduz fatalmente o homem a certos atos e que, por conseguinte, tal paixão é uma desculpa. Pensa, sim, que o homem é responsável por essa sua paixão. O existencialista não pensará também que o homem pode encontrar auxílio num sinal dado sobre a terra, e que o há de orientar; porque pensa que o homem decifra ele mesmo esse sinal como lhe aprouver. Pensa, portanto, que o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem. Disse Ponge num belo artigo: "O homem é o futuro do homem". É perfeitamente exato. Somente, se entende-se por isso que tal futuro está inscrito no céu, que Deus o vê, nesse caso é um erro, até porque nem isso seria um futuro. Mas se se entender por isso que, seja qual for o homem, tem um futuro virgem que o espera, então essa frase está certa. Mas, em tal caso, o homem está desamparado. Para lhes dar um exemplo que permita compreender melhor o desamparo, vou citar o caso dum dos meus alunos que veio procurar-me nas seguintes circunstâncias: o pai estava de mal com a mãe e tinha além disso tendências para colaboracionista; o irmão mais

velho fora morto na ofensiva alemã de 1940, e esse jovem com sentimentos um pouco primitivos, mas generosos, desejava vingá-lo. A mãe vivia sozinha com ele, muito amargurada com a semitraição do marido e com a morte do filho mais velho, e só nele achava conforto. Esse jovem tinha de escolher, nesse momento, entre o partir para a Inglaterra e alistar-se nas Forças Francesas Livres — quer dizer, abandonar a mãe — e o ficar junto dela ajudando-a a viver. Compreendia perfeitamente que essa mulher não vivia senão por ele e que o seu desaparecimento — e talvez a sua morte — a mergulharia no desespero. Tinha bem a consciência de que no fundo, concretamente, cada ato que praticasse em favor da mãe era justificável na medida em que a ajudava a viver; ao passo que cada ato que praticasse com o objetivo de partir e combater seria um ato ambíguo que poderia perder-se nas areias, não servir para nada: por exemplo, partindo para a Inglaterra, podia ficar indefinidamente num campo espanhol ao passar pela Espanha; podia chegar à Inglaterra ou a Argel e ser metido numa secretaria a preencher papéis. Por conseguinte, encontrava-se em face de dois tipos de ação muito diferentes: uma, concreta, imediata, mas que não dizia respeito senão a um indivíduo; outra, que dizia respeito a um conjunto infinitamente mais vasto, uma coletividade nacional, mas que era por isso mesmo ambígua, e que podia ser interrompida a meio do caminho. Ao mesmo tempo, hesitava entre dois tipos de moral. Por um lado, uma moral de simpatia, de dedicação individual; por outro lado, uma moral mais larga, mas duma eficácia mais discutível. Havia que escolher entre as duas. Quem poderia ajudá-lo a escolher? A doutrina cristã? Não. A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o vosso próximo, sacrificai-vos pelos outros, escolhei o caminho mais duro etc… mas qual o caminho mais duro? Quem devemos amar como nosso irmão: o combatente ou a mãe? Qual a maior utilidade: essa, duvidosa, de combater num conjunto, ou essa outra, precisa, de ajudar um ser preciso a viver? Quem pode decidir *a priori*? Ninguém. Nenhuma moral estabelecida pode dizê-lo. A moral kantiana afirma: não trate nunca os outros como um meio, mas como um fim. Muito bem; se eu fico junto da minha mãe, trato-a como fim e não como meio, mas assim mesmo corro o risco de tratar como meio os que combatem à minha volta; e, reciprocamente, se vou juntar-me aos que combatem, tratá-los-ei como um fim, e paralelamente corro o risco de tratar a minha mãe como um meio.

Se os valores são vagos e sempre demasiado vastos para o caso preciso e concreto que consideramos, só nos resta guiarmo-nos pelo instinto. Foi o que aquele jovem tentou fazer; e quando o vi, dizia ele: no fundo, o que conta é o sentimento: eu deveria escolher o que verdadeiramente me impele numa certa direção. Se sinto que amo o bastante a minha mãe para lhe sacrificar todo o mais — o meu desejo de vingança, o meu desejo de ação, o meu desejo de aventuras —, fico junto dela. Se, pelo contrário, sinto que o meu amor por minha mãe não é o bastante, então parto. Mas como determinar o valor dum sentimento? Que é que constituía o valor do seu sentimento para com a mãe? Precisamente o fato de ter ficado por causa dela. Posso dizer: gosto bastante de tal amigo para lhe sacrificar tal soma de dinheiro; mas só o posso dizer depois de o ter feito. Posso, pois, dizer: gosto o bastante de minha mãe para ficar junto dela — se eu tiver ficado junto dela. Não posso determinar o valor desse afeto a não ser que, precisamente, eu pratique um ato que o confirme e o defina. Ora, como eu pretendo que esta afeição justifique o meu ato, encontro-me metido num círculo vicioso.

Além de que Gide disse, e muito bem, que um sentimento que se finge ou um sentimento que se vive são duas coisas quase indiscerníveis:[13] decidir que gosto da minha mãe ficando ao pé dela ou representar uma comédia que me leve a ficar por causa de minha mãe é quase a mesma coisa. Por outras palavras, o sentimento constitui-se pelos atos que se praticam; não posso, pois, consultá-lo para me guiar por ele. O que quer dizer que não posso nem procurar em mim o estado autêntico que me obrigará a agir nem pedir a uma moral os conceitos que me autorizem a agir. Pelo menos, dirão vocês, ele procurou um professor para lhe pedir conselho. Mas se procurarem um conselho junto dum padre, por exemplo, é que escolheram esse padre, sabiam já no fundo mais ou menos[14] o que ele iria lhes aconselhar. Por outras palavras, escolhermos o conselheiro é ainda comprometermo-nos a nós próprios. A prova está em que, se forem cristãos, dirão: consulte um padre. Mas há padres colaboracionistas, padres oportunistas, padres resistentes. Qual escolher? E se o jovem escolhe um padre resistente ou um padre colaboracionista, já decidiu sobre o gênero de conselho que vai receber. Assim, procurando-me a mim, sabia já a resposta que eu lhe iria dar, e eu tinha somente uma resposta a dar-lhe: você é livre, escolha, quero dizer, invente. Nenhuma moral geral pode indicar-lhes o que há a fazer; não há sinais no mundo. Os católicos

responderão: sim, há sinais. Admitamo-lo: sou eu mesmo, em todo caso, quem escolhe o significado desses sinais. Quando estive preso, conheci um homem assaz notável que era jesuíta. Entrara ele para a Companhia da seguinte maneira: tinha sofrido um certo número de desastres bem dolorosos: em criança, tinha-lhe morrido o pai, deixando-o pobre. Bolseiro de uma instituição religiosa, faziam-lhe sentir aí constantemente que ele fora aceite por caridade; e em consequência disso, não teve certas distinções honoríficas que agradam às crianças; depois, pelos 18 anos, foi malsucedido numa aventura sentimental; por fim, pelos 22 anos, coisa bastante pueril, mas que foi a gota de água que fez transbordar o vaso, falhou a sua preparação militar. Esse jovem podia, pois, pensar que tinha falhado em tudo; era um sinal, mas um sinal de quê? Podia refugiar-se na amargura ou no desespero. Mas ele pensou, muito habilmente para si, que era o sinal de que não estava talhado para os triunfos seculares e que só os triunfos da religião, da santidade, da fé, eram-lhe acessíveis. Viu, portanto, nisso a palavra de Deus e entrou na Ordem. Quem não vê que a decisão do significado do sinal foi só ele que a tomou? Poderia concluir-se outra coisa dessa série de desastres: que seria melhor, por exemplo, que fosse carpinteiro ou revolucionário. Sobre ele pesa, portanto, a inteira responsabilidade da decifração.[15] O desamparo implica sermos nós a escolher o nosso ser. O desamparo é paralelo à angústia. Quanto ao desespero, essa expressão tem um sentido extremamente simples. Quer ela dizer que nós nos limitamos a contar com o que depende da nossa vontade ou com o conjunto das probabilidades que tornam a nossa ação possível. Quando se deseja uma coisa, há sempre uma série de elementos prováveis. Posso contar com a vinda dum amigo. Esse amigo vem de trem ou de bonde; pressupõe isso que o trem chegará à hora marcada ou que o bonde não descarrilará. Cinjo-me ao domínio das possibilidades: mas não se trata de confiar nos possíveis senão na estrita medida em que a nossa ação comporta o conjunto desses possíveis. A partir do momento em que as possibilidades que considero não são rigorosamente determinadas pela minha ação, devo desinteressar-me, porque nenhum Deus, nenhum desígnio, pode adaptar o mundo e os seus possíveis à minha vontade. No fundo, quando Descartes dizia: "Vencermo-nos antes a nós do que ao mundo", queria significar a mesma coisa: agir sem esperança. Os marxistas com quem falei respondem-me: "Na sua ação, que será, evidentemente, limitada pela sua morte, você pode contar com o apoio dos outros. Significa isso contar ao mesmo tempo como que os outros farão

algures na China, na Rússia, para sua ajuda, e ao mesmo tempo com o que farão mais tarde, depois da sua morte, para retomar a ação e conduzi-la a uma execução completa, ou seja, à revolução. É mesmo seu dever contar com isso, quando não, não tem moral". Respondo antes de mais que contarei sempre com os companheiros de luta, na medida em que esses companheiros estão empenhados comigo numa luta concreta e comum, na unidade de um partido ou de um grupo que eu posso controlar mais ou menos, quer dizer, ao qual pertenço como militante e do qual conheço em cada instante os movimentos. Mas, então, confiar na unidade e na vontade desse partido é exatamente o mesmo que confiar em que o bonde chega à hora ou o trem não descarrila. Mas eu não posso contar com homens que não conheço, apoiando-me na bondade humana e no interesse do homem pelo bem da sociedade, sendo aceito que o homem é livre e que não há nenhuma natureza humana em que eu possa basear-me. Ignoro o que virá a ser a Revolução Russa; posso admirá-la e tomá-la como exemplo na medida em que hoje me prova que o proletariado desempenha na Rússia um papel que não desempenha em qualquer outra nação. Mas não posso afirmar que ela conduzirá forçosamente a um triunfo do proletariado; devo limitar-me ao que vejo; não posso estar certo de que os camaradas de luta retomarão o meu trabalho depois da minha morte para o conduzirem a um máximo de perfeição, sendo sabido que estes homens são livres e que decidirão o livremente amanhã do que será o homem; amanhã, depois da minha morte, alguns homens podem decidir estabelecer o fascismo;[16] e os outros podem ser suficientemente covardes e desorganizados para consentirem nisso. Nesse momento o fascismo será a verdade humana, e tanto pior para nós; na realidade, as coisas serão tais como o homem tiver decidido que elas sejam. Quer isso dizer que eu deva abandonar-me ao quietismo? Não. Antes de mais, devo ligar-me por um compromisso e agir depois segundo a velha fórmula "para se atuar dispensa-se a esperança". Não quer isso dizer que eu não deva pertencer a um partido, mas que não terei ilusões e que farei o que puder. Por exemplo, se me pergunto: a coletivização enquanto tal realizar-se-á um dia? Sobre isso não sei nada, sei apenas que tudo o que estiver ao meu alcance para se realizar fá-lo-ei; fora disso, não posso confiar em nada. O quietismo é a atitude das pessoas que dizem: os outros podem fazer aquilo que eu não posso fazer. A doutrina que lhes apresento é justamente a oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação; e vai aliás mais longe, visto que acrescenta: o homem não é senão o seu

projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida. De acordo com isso, podemos compreender por que a nossa doutrina causa horror a um certo número de pessoas. Porque muitas vezes não têm senão uma única maneira de suportar a sua miséria, isto é, pensar "as circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher que fossem dignos disso, não escrevi livros muito bons, mas foi porque não tive tempo livre para o fazer; não tive filhos a quem me dedicasse, mas foi porque não encontrei o homem com quem pudesse realizar a minha vida. Permaneceram, portanto, em mim e inteiramente viáveis, inúmeras disposições, inclinações, possibilidades que me dão um valor que da simples série dos meus atos se não pode deduzir. Ora, na realidade, para o existencialista não há amor diferente daquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta no amor, não há gênio senão o que se exprime nas obras de arte; o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série das suas tragédias, e fora disso não há nada; por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma nova tragédia, já que precisamente ele a não escreveu? Um homem embrenha-se na sua vida, desenha o seu retrato, e para lá desse retrato não há nada. Evidentemente, esse pensamento pode parecer duro a alguém que não tenha vencido na vida. Mas, por outro lado, ele dispõe as pessoas à compreensão de que só conta a realidade, que os sonhos, as expectativas, as esperanças apenas permitem definir um homem como sonho malogrado, como esperança abortada, como expectativa inútil; quer dizer que isso os define em negativo e não em positivo; no entanto, quando se diz "tu não és nada mais do que a tua vida", não implica isso que o artista seja julgado unicamente pelas suas obras de arte; mil outros aspectos contribuem igualmente para defini-lo. O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma,[17] a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos.

Nessas condições, o que nos censuram não é no fundo o nosso pessimismo, mas uma dureza otimista. Se há pessoas que nos censuram as nossas obras romanescas nas quais apresentamos seres indolentes, fracos, covardes e algumas vezes mesmo francamente maus, não é unicamente porque estes seres

são indolentes, fracos, covardes ou maus: porque se, como Zola, disséssemos que eles são assim por causa da hereditariedade, por causa da influência do meio, da sociedade, por causa dum determinismo orgânico ou psicológico, tais pessoas ficariam sossegadas e diriam: ora, aí está, somos assim, contra isso ninguém pode nada. Mas o existencialista, quando descreve um covarde, diz que esse covarde é responsável pela sua covardia. Não é ele covarde por ter um coração, pulmões ou um cérebro covarde, não o a partir duma organização fisiológica, mas, sim, porque construiu-se como um covarde pelos seus atos. Não há temperamento covarde; há temperamentos que são nervosos, há sangue pobre, como dizem as pessoas simples, ou temperamentos ricos; mas o homem que tem um sangue pobre não é um fraco por isso, porque o que faz a fraqueza e o ato de renunciar ou de ceder; um temperamento não é um ato; o covarde é definido a partir do ato que praticou. O que certas pessoas sentem obscuramente, e que as horroriza, é que o covarde que apresentamos é culpado de ser covarde. O que querem essas pessoas é que se nasça covarde ou herói. Uma das censuras que se faz mais frequentemente a *Caminhos da Liberdade* formula-se assim: mas, então, dessas pessoas que são tão fracas, como fazer delas heróis? Essa objeção presta-se antes ao riso porque ela supõe que as pessoas nascem heróis. E no fundo é isso que as pessoas desejam pensar; se nascerem covardes, fiquem perfeitamente tranquilos, nada poderão contra isso, serão covardes toda a vida, façam o que fizerem; se nascerem heróis, também continuem perfeitamente tranquilos, haverão de ser heróis toda a vida, beberão como um herói, comerão como um herói. O que diz o existencialista é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de o ser. O que conta é o compromisso total, e não é um caso particular, uma ação particular que lhes liga totalmente.

Assim respondemos, creio eu, a um certo número de censuras referentes ao existencialismo. Vejam bem que ele não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, visto que define o homem pela ação; nem como uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista, visto que o destino do homem está nas suas mãos; nem como uma tentativa para desencorajar o homem de agir, visto que lhe diz que não há esperança senão na sua ação, e que a única coisa que permite ao homem viver é o ato. Por conseguinte, neste plano, nós preocupamo-nos com uma moral de ação e de

compromisso. No entanto, objetam-nos ainda, a partir desses poucos dados, que encerramos o homem na sua subjetividade individual. Também aí nos entendem muito mal. O nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas. Não por sermos burgueses, mas por querermos uma doutrina baseada na verdade, e não um conjunto de teorias bonitas, cheias de esperanças, mas sem fundamentos reais. Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência. Toda teoria que considera o homem fora deste momento é antes de mais uma teoria que suprime a verdade, porque, fora desse *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário ter uma verdade absoluta; e esta é simples, fácil de atingir, está ao alcance de toda gente; consiste em nos apreendermos sem intermediário.

Em segundo lugar, essa teoria é a única a conferir uma dignidade ao homem, é a única que não faz dele um objeto. Todo materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objetos, quer dizer, como um conjunto de reações determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Quanto a nós, queremos constituir precisamente o reino humano como um conjunto de valores distintos dos do reino material. Mas a subjetividade que nós aí atingimos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, porque demonstramos que no *cogito* nós não descobrimos só a nós, mas também aos outros. Pelo *penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, atingimo-nos a nós próprios em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como a condição da sua existência. Dá-se conta de que não pode ser nada (no sentido em que se diz que se é espirituoso, ou que se é perverso ou ciumento), salvo se os outros o reconhecem como tal. Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdade posta em face de

mim, que nada pensa, e nada quer senão a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decido sobre o que ele é e o que são os outros[18].

Além disso, se é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, contudo, uma universalidade humana de *condição.* Não é por acaso que os pensadores de hoje falam mais facilmente da condição do homem que da sua natureza. Por "condição" entendem mais ou menos distintamente o conjunto de limites *a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. Mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal. Os limites não são nem subjetivos, nem objetivos, têm antes uma face objetiva e uma face subjetiva. Objetivos porque tais limites encontram-se em todo lado e em todo lado são reconhecíveis; subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem os não viver, quer dizer, se o homem não se determina livremente na sua existência em relação a eles. E, embora os projetos possam ser diversos, pelo menos nenhum me é inteiramente estranho, porque todos apresentam-se como uma tentativa para transpor esses limites ou para os fazer recuar ou para os negar ou para nos acomodarmos a eles. Por consequência, todo projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal. Qualquer projeto, mesmo o do chinês, do indiano ou do negro, pode ser compreendido por um europeu. Poder ser compreendido quer dizer que o europeu de 1945 pode lançar-se, para os seus limites, da mesma maneira, a partir duma situação que ele concebe e que pode refazer nele o projeto do chinês, do indiano ou do africano. Há universalidade de todo projeto no sentido de que todo projeto é compreensível para todo homem. O que não significa de modo algum que esse projeto defina o homem de uma vez para sempre, mas, sim, que ele pode ser reconhecido. Há sempre maneira de compreender o idiota, a criança, o primitivo ou o estrangeiro, contanto que se tenham os esclarecimentos necessários. Nesse sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem; mas ela não é dada, é indefinidamente construída. Eu construo o universal escolhendo-me; construo-o compreendendo o projeto de qualquer outro homem, seja qual for a sua época. Esse absoluto da escolha não suprime a relatividade de cada época. O que o

existencialismo busca mostrar é a ligação do caráter absoluto do compromisso livre pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade, compromisso sempre compreensível seja em que época e por quem for, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de semelhante escolha; é preciso acentuar ao mesmo tempo a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do compromisso cartesiano.[19] Nesse sentido, podemos dizer, caso se queira, que cada um de nós realiza o absoluto respirando, comendo, dormindo ou agindo duma maneira qualquer. Não há diferença entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe a sua essência, e ser absoluto; e não há diferença alguma entre ser um absoluto temporariamente localizado, quer dizer, que se localizou na história, e ser compreensível universalmente.

Não resolve isso inteiramente a objeção de subjetivismo. Com efeito, essa objeção toma ainda várias formas. A primeira é a seguinte: dizem-nos: nesse caso você pode fazer o que lhe apetecer; coisa que se exprime de diversas maneiras. Primeiramente, rotulam-nos de anarquistas; depois, declaram-nos: você não pode julgar os outros, porque não há razão para preferir um projeto a um outro; por fim, podem dizer-nos: tudo é gratuito no que escolhe, você finge dar com uma das mãos o que tira com a outra. Essas três objeções não são muito sérias. Em primeiro lugar, a primeira objeção: você pode escolher seja o que for, não é exata. A escolha é possível num sentido, mas o que não é possível é não escolher. Posso sempre escolher, mas devo saber que, se eu não escolher, escolho ainda. Isso, embora parecendo estritamente formal, tem uma importância muito grande, para limitar a fantasia e o capricho. Se é verdade que em face duma situação (por exemplo, a situação que faz que eu seja um ser sexuado podendo ter relações com um ser de outro sexo, podendo ter filhos), eu sou obrigado a escolher uma atitude, em que de toda maneira eu tenho a responsabilidade duma escolha que, ligando-me por um compromisso, liga também a humanidade inteira, ainda que nenhum valor *a priori* determine a minha escolha, esta nada tem a ver com o capricho; e se se julga encontrar aqui a teoria gideana do ato gratuito, é que não se vê a enorme diferença entre esta doutrina e a de Gide. Gide não sabe o que é uma situação; ele age por simples capricho. Para mim, pelo contrário, o homem encontra-se numa situação organizada, em que ele próprio está implicado, implica pela sua escolha a humanidade inteira, e não pode evitar o escolher: ou ele permanece casto, ou se casa sem ter filhos, ou então casa-se e tem filhos; de qualquer forma, faça o

que fizer, é impossível que ele não assuma uma responsabilidade total em face desse problema. Sem dúvida, ele escolhe sem se referir a valores preestabelecidos, mas é injusto tachar isso de capricho. Digamos antes que devemos comparar a escolha moral com a construção duma obra de arte. E aqui é necessário fazer uma pausa para frisar que se não trata duma moral estética, porque os nossos adversários são de tão má-fé que até disso nos censuram. O exemplo que escolhi é apenas uma comparação. Posto isso, acaso se censurou já um artista que faz um quadro por não se inspirar em regras estabelecidas *a prior*!? Já se disse alguma vez qual o quadro que ele deve fazer? Sabemos bem que não há um quadro definido a fazer, que o artista aplica-se à construção do seu quadro, e que o quadro a fazer é precisamente o quadro que ele tiver feito; sabemos bem que não há valores estéticos *a priori*, mas, sim, valores que se descobrem depois na coerência do quadro, nas relações que há entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode dizer o que será a pintura de amanhã; sé pode julgar-se a pintura depois de feita. Que relação tem isso com a moral? Estamos na mesma situação criadora. Não falamos nunca de gratuidade duma obra de arte. Quando falamos duma tela de Picasso, não dizemos nunca que ela é gratuita; compreendemos muito bem que ele se fez tal qual é, ao mesmo tempo que pintava, e que o conjunto da sua obra incorpora-se na sua vida[20].

O mesmo se passa no plano moral. O que há de comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* sobre o que há a fazer. Creio ter mostrado bem ao falar do caso daquele aluno que veio procurar-me e que podia recorrer a todas as doutrinas morais kantianas ou outras, sem achar nelas qualquer indicação; estava obrigado a inventar ele próprio a sua lei. Não diremos nunca que esse homem tenha escolhido ficar com a mãe, tomando como base moral os sentimentos, a ação individual e a caridade concreta, ou tenha escolhido partir para a Inglaterra, preferindo o sacrifício — fez uma escolha gratuita. O homem faz-se; não está realizado logo de início, faz-se escolhendo a sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que não pode deixar de escolher uma. Não definimos o homem senão em relação a um compromisso. É, portanto, absurdo acusarem-nos de gratuidade na escolha. Em segundo lugar, dizem-nos: você não pode julgar os outros. Em certa medida é verdade, e em certa medida não é. É verdade no sentido de que, sempre que o homem escolhe o seu compromisso e

o seu projeto com toda sinceridade e lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, é impossível preferir-lhe um outro; é ainda verdade no sentido de que nós não acreditamos no progresso; o progresso é um melhoramento; o homem é sempre o mesmo em face duma situação que varia, e a escolha é sempre uma escolha numa situação. O problema moral não mudou desde quando se podia escolher entre os escravagistas e os não escravagistas, por exemplo, na altura da Guerra da Secessão, até ao momento presente, em que se pode optar pelo MRP ou pelos comunistas.

Podemos, no entanto, julgar moralmente, porque, como já disse, é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós. Podemos julgar, antes demais (e isso não é talvez um juízo de valor, mas, sim, um juízo lógico), que certas escolhas são fundadas no erro e outras na verdade. Pode julgar-se um homem dizendo que ele está de má-fé. Se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé. Objetar-se-á: mas por que não se escolheria ele de má-fé? Respondo que não tenho que o julgar moralmente, mas defino a sua má-fé como um erro. Neste ponto, não se pode escapar a um juízo de verdade. A má-fé é evidentemente uma mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso. No mesmo plano, direi que há também má-fé, escolho declarar que certos valores existem antes de mim; estou em contradição comigo mesmo, se ao mesmo tempo os quero e declaro que se me impõem. Se me dizem: e se eu quiser estar de má-fé? Responderei: não há razão alguma para que você o não esteja, mas declaro que você o está e que a atitude de uma estrita coerência é a atitude de boa-fé. Além de que posso formular um juízo moral. Quando declaro que a liberdade, por meio de cada circunstância concreta, não pode ter outro fim senão querer-se a si própria, se alguma vez o homem reconheceu que estabelece valores no seu abandono, ele já não pode querer senão uma coisa — a liberdade como fundamento de todos os valores. Não significa isso que ele a queira em abstrato. Quer isso dizer simplesmente que os atos dos homens de boa-fé têm como último significado a procura da liberdade enquanto tal. Um homem que adere a tal sindicato, comunista ou revolucionário, quer fins concretos; estes fins implicam uma vontade abstrata da liberdade; mas esta liberdade quer-se em concreto. Queremos a liberdade pela liberdade e por meio de cada circunstância particular. E, ao querermos *a* liberdade, descobrimos que ela

depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim. Por consequência, quando, num plano de autenticidade total, reconheci que o homem é um ser no qual a essência é precedida pela existência, que é um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer a sua liberdade, reconheci ao mesmo tempo que não posso querer senão a liberdade dos outros. Assim, em nome dessa vontade de liberdade, implicada pela própria liberdade, posso formar juízos sobre aqueles que procuram ocultar-se a total gratuidade da sua existência e a sua total liberdade. Aos que a si próprios esconderem, por espírito de seriedade ou com desculpas deterministas, a sua liberdade total, apelidá-los-ei de covardes; aos outros, que tentarem demonstrar que a sua existência era necessária, quando ela é a própria contingência do aparecimento do homem na terra, chamá-los-ei safados. Mas covardes ou safados não podem ser julgados senão no plano da estrita autenticidade. Assim, ainda que o conteúdo da moral seja variável, uma certa forma dessa moral é universal. Kant declara que a liberdade se quer a si e à liberdade dos outros. De acordo; mas ele julga que o formal e o universal são suficientes para se constituir uma moral. Nós pensamos, pelo contrário, que os princípios demasiado abstratos falham, se quer-se definir a ação. Uma vez ainda considerem o caso do aluno; em nome de que, de que grande máxima moral, pensam que teria ele podido decidir, com toda tranquilidade de espírito, abandonar a mãe ou ficar junto dela? Não há meio algum para julgar. O conteúdo é sempre concreto e por conseguinte imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz faz-se em nome da liberdade.

Examinemos, por exemplo, os dois casos seguintes e veremos em que medida se assemelham e, no entanto, diferem. Vejamos *O Moinho* à *beira do Rio.* Encontramos aí uma certa jovem, Maggie Tulliver, que incarna o valor da paixão e que tem consciência disso; ama ela um jovem, Stephen, que é noivo duma rapariga insignificante. Maggie Tulliver, em vez de preferir levianamente a sua própria felicidade, em nome da solidariedade humana escolhe sacrificar-se e renunciar ao homem que ama. Pelo contrário, a

Sanseverina de *A Cartuxa de Parma*, considerando que a paixão faz o verdadeiro valor do homem, declararia que um grande amor merece sacrifícios; que é necessário preferi-lo à banalidade de um amor conjugal que uniria Stephen e a jovem pateta que ele devia desposar, escolheria ela sacrificar essa e realizar a sua felicidade; e, como Stendhal mostra, ela sacrificar-se-á a si própria no plano da paixão, se a vida o exigir. Estamos aqui diante de duas morais estritamente opostas; sustento que elas são equivalentes; nos dois casos, o que foi posto como fim foi a liberdade. E podemos imaginar duas atitudes rigorosamente semelhantes quanto aos efeitos: uma rapariga, por resignação, prefere renunciar a um amor; uma outra, por apetite sexual, prefere menosprezar os liames anteriores do homem que ela ama. Essas duas ações assemelham-se exteriormente às que acabamos de descrever. São, no entanto, inteiramente diferentes; a atitude da Sanseverina, esta muito mais perto da de Maggie Tulliver do que duma avidez despreocupada.

Assim, vemos que a segunda censura é ao mesmo tempo verdadeira e falsa. Pode escolher-se tudo, se é no plano de uma decisão livre.

A terceira objeção é a seguinte: você recebe com uma das mãos o que dá com a outra; quer dizer, no fundo os valores não são sérios, visto que você os escolhe. A isso eu respondo que muito me aborrece que seja assim; mas se suprimi o Deus Pai, é bem necessário que alguém invente os valores. É necessário encarar as coisas como são. Além de que, dizer que inventamos os valores não significa senão isto: a vida não tem sentido *a priori.* Antes de vivermos, a vida não é nada; mas de nós depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que escolhemos. Por isso, vejam que há possibilidade de criar uma comunidade humana. Criticaram-me por perguntar se o existencialismo era um humanismo. Responderam-me: mas você escreveu na *Náusea* que os humanistas não tinham razão. Você troçou dum certo tipo de humanismo, para que voltar a ele agora? Na realidade, a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Por humanismo pode entender-se uma teoria que toma o homem como fim e como valor superior. Nesse sentido, há humanismo em Cocteau, por exemplo, quando na sua narrativa *A Volta ao Mundo em Oitenta Horas*, uma personagem declara, por sobrevoar montanhas de avião: o homem é espantoso. Significa isso que eu, pessoalmente, que não construí aviões, beneficiar-me-ei dessas invenções extraordinárias, e que poderei pessoalmente, na qualidade de homem, considerar-me como

responsável e honrado com os atos particulares de alguns homens. Isso implicaria que poderíamos dar um valor ao homem segundo os atos mais altos de certos homens. Esse humanismo é absurdo, porque só o cão ou o cavalo poderiam emitir um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é espantoso, coisa que eles estão longe de fazer, tanto quanto eu sei. Mas, quanto a um homem, não se pode admitir que possa emitir um juízo sobre o homem. O existencialismo dispensa-o de todo julgamento desse gênero; o existencialista não tomará nunca o homem como fim, porque ele está sempre por fazer. E não devemos crer que há uma humanidade à qual possamos render culto, à maneira de Augusto Comte. O culto da humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si de Comte e, é necessário dizê-lo, ao fascismo. É um humanismo com o qual não queremos nada.

Mas há um outro sentido de humanismo, que significa no fundo isto: o homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentes que ele pode existir; sendo o homem essa superação e não se apoderando dos objetos senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro dessa superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a essa ligação da transcendência, como estimulante do homem — não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação — e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre num universo humano, a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio e que é no abandono que ele decidirá de si; e porque mostramos que isso se não decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim — que é tal libertação, tal realização particular — que o homem se realizará precisamente como ser humano.

De acordo com essas reflexões, vemos que nada há de mais injusto do que as objeções que nos têm feito. O existencialismo não é se não um esforço para tirar todas as consequências duma posição ateia coerente. Tal ateísmo não visa de maneira alguma a mergulhar o homem no desespero. Mas se se chama desespero, como fazem os cristãos, a toda atitude de descrença, a nossa posição ateia parte do desespero original. O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele

declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse o nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista; pensamos antes que o problema não está aí, no da sua existência: é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Nesse sentido, o existencialismo é um Otimismo, uma doutrina de ação, e é somente por má-fé que, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, os cristãos podem apelidar-nos de desesperados.

6.4.2 A má-fé

Jean-Paul Sartre

- 1.1 A MÁ-FÉ
- 1.2 TRANSCENDÊNCIA E FACTICIDADE
- 1.3 A MÁ-FÉ DA SINCERIDADE
- 1.4 A FÉ DA MA-FÉ
- 1.5 CONDUTAS DE MÁ-FÉ
- 1.6 A IMAGINAÇÃO
- 1.7 O DIABO E O BOM DEUS

6.4.2.1 A MÁ-FÉ (NEGAÇÃO INTERNA)

Vem da possibilidade que tem o homem de escolher o seu existir, um certo receio. Receio de optar por qual caminho deva seguir, ou seja, o que ele vai ser. Como construir a sua essência? Se ela, em Sartre, não existe *a priori.* Se ela, é fruto dessa liberdade. Por isso, a sensação provocada pelo receio de ser livre é angustiante. Angustia o homem ser o único responsável por tudo. Para Sartre, não existe Deus ou o destino como álibi. Está tudo nas nossas mãos. Para fugir dessa condenação (facticidade), o homem recorre a um expediente (transcendência) que só é possível por ser ele livre. Então, é criada uma outra realidade, para modificar o acontecido. O seu agir agora é associando a motivos diversos. A culpa já não é mais sua, foi tudo uma consequência do destino. Já estava tudo determinado, não podia ser diferente. A essência está pronta, mesmo antes de existir. Dessa forma, é instaurada a Má-Fé. Ser livre já não é mais um problema.

Mas temos aqui o nosso problema: a Má-Fé nega que a existência precede e condiciona a essência, transformando *o para-si* em coisa, no *em-si.* Logo, o *para-si*, que é um vazio, um nada a procura de ser, perde a característica de ser livre. Passando a condição de quem já está predefinido. Na Má-Fé, o homem recusa sua liberdade, deixa de ser razão, para ser paixão. Ele é agora apenas uma mentira.

Porém, para que haja mentira, é necessário que o para-si (consciência), que seria o enganador, estivesse enganando outro para-si, que seria o enganado. Que é, o que não acontece aqui. Agir de Má-Fé, é ser ao mesmo tempo, enganador e enganado. É a consciência, consciente de tudo, que busca esconder. Por isso, é uma negação interna. Negação interna? Como posso enganar a mim mesmo?

Além de adotar atitudes negativas no seu relacionamento com os outros, o homem também nega-se internamente, ou seja, a consciência direciona sua negação para si mesma. Quando proíbo alguém de praticar uma ação, por exemplo, estou negando sua possibilidade de liberdade, de transcendência. Limito sua ação, condicionando-a ao meu poder de decidir. Mas essa negação não é para mim verificativa, porque eu posso até sentir, por não poder ajudar, por ter impossibilitado esse seu projeto. Mesmo assim, o não "dado" traduz-se em pura negatividade para o outro. A situação do escravo é outro exemplo: ele conhece seu amo pelo não, exclusivamente pelo não, fala-nos Sartre. O mesmo acontece com o prisioneiro, que tem no carcereiro sua negação, limite de sua liberdade, aquele que o vigia. De forma mais sutil, a ironia é outro exemplo de conduta negativa, pois ela nos propicia uma ligação direta, levando-nos para a intimidade de nossa consciência. É pura nadificação. Na ironia, "*o homem nadifica de um só ato, aquilo mesmo que diz; faz crer para não ser acreditado; afirma para negar e nega para afirmar*". Agir ironicamente é jogar, negando e afirmando simultaneamente. Aqui, estão presentes os dois tipos de negação que falávamos no início: negação relacional com o outro, por representar para que ele acredite; e da negação interna, por defender algo que não acredito. Mentir é adotar uma dupla ação negativa, que tem como objetivo final o outro. Quando minto, tenho consciência do que quero esconder, sendo assim, não há dúvidas para mim do que vai ser escondido. O ideal do mentiroso, para Sartre, seria alguém que adotasse "*uma consciência cínica, que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando para si mesmo está negação*". Porque o

mentiroso age de forma negativa, quando: representa para seu interlocutor, criando o que não existiu, e ao afirmar uma verdade para si, sabendo ser somente palavras que não condizem com a realidade dos atos omitidos. Entretanto, na Má-Fé não existe interlocutor, estamos falando apenas de um tipo de negação, a interna, de mentir a si mesmo. Não mais existindo a dualidade do eu e do outro, ou seja, esse projeto não ocorre como no caso da mentira, em dois momentos distintos, mas em um só. Logo, na Má-Fé não existe o enganador e o enganado, porque enquanto enganado conheço tudo que eu como enganador busco esconder.

Na Má-Fé, a consciência volta sua negação para si mesma, não a dimensionando para fora. Dessa forma, a Má-Fé *"não vem de fora da realidade humana, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de Má-Fé"*. Portanto, a consciência é consciente desse projeto, porque tenho controle do que quem fizer, ou seja, minha consciência é consciência de ser consciência. Por ser toda consciência, consciência de alguma coisa, quem se infecta de Má-Fé tem consciência desse agir.

Ser consciente é conhecer, é saber que se sabe, é perceber o que foi feito, é projetar o que virá, porque uma consciência que não seja plenamente consciência de si só pode ser inconsciente ou não consciência. E assim sendo, a Má-Fé seria apenas uma mentira. Mas não devemos confundir Má-Fé com a mentira, apesar de possuírem a mesma estrutura, a dualidade ontológica faz a diferença.

Na interpretação psicanalista, recorte-se ao inconsciente como forma de restabelecer essa dualidade, negando ser consciente o estado de Má-Fé. *"A Psicanálise substitui a noção de Má-Fé pela ideia de mentira sem mentiroso; permite compreender como posso não mentir a mim, mas ser mentido, pois me coloca em relação a mim mesmo, na situação do outro"*. Afirmar que a Má-fé seja um impulso do inconsciente é negar a razão de ser plena consciência. Ao roubar um livro, por exemplo, sou o impulso de tê-lo; toma forma em mim o impulso, e concretizo esse desejo.

Posso justificar minha ação, definindo ser ela consequência de convivências passadas ou presentes, ligações com pessoas que tenham cometido tal delito, mas isso seria Má-Fé, pois todo o acontecido se deu no campo da consciência, e recorrer ao inconsciente é submeter ou dar à consciência um papel secundário, atribuindo ao inconsciente o papel principal.

Ao recorrer ao inconsciente, a psicanálise não dá conta da questão da Má-fé, a consciência aqui é translúcida. Então, tudo é claro e lúcido para a consciência, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência.

Para o psiquiatra Wilhelm Stekel, que contestou o inconsciente freudiano, "*toda vez que pude levar o bastante longe minhas investigações comprovei que o n*úcleo da psicose era consciente". Como exemplo, podemos citar o problema da mulher frígida, porque torna-se bem claro que tal frigidez deu-se de forma consciente. Ela pensava, em pleno ato sexual, nas compras, nos afazeres domésticos, desviando seus pensamentos para bem longe do que estava fazendo naquele momento. A psicanálise freudiana "*precisou conceber impulsos inconscientes que comandam a nossa ação para explicar porque, por exemplo, realizamos o ato de escrever ou de dirigir um automóvel sem refletirmos sobre esse ato mesmo, geralmente escrevemos pensando no que queremos dizer, sem intencionar nossa conduta de pessoa que escreve, ou podemos dirigir um carro conversando com pessoas alheios à técnica de dirigir*". Mas temos o controle e podemos deixar de conversar e prestar atenção ao trânsito. Logo, para Sartre, não existe a subordinação da consciência ao inconsciente, e o fenômeno de Má-Fé só pode ser entendido se investigarmos sua essência na lucidez da consciência. Somos inteiramente responsáveis por nossos atos, e aqui estamos conscientes disso.

No exemplo da mulher que se encontra pela primeira vez com seu pretendente, Sartre nos propicia um melhor entendimento da Má-Fé:

> *Ela sabe perfeitamente as intenções que o homem que lhe fala tem a seu respeito. Também sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão..., o homem que fala parece sincero respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede azul ou cimento..., a mulher não se dá conta do que deseja: é profundamente sensível ao desejo que inspira, mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror..., para satisfazê-la, é necessário um sentimento que se dirija por inteiro à sua pessoa, ou seja, à sua liberdade plenária, e seja reconhecimento de sua liberdade..., mas eis que lhe seguram a mão. O gesto do seu interlocutor ameaça mudar a situação, provocando uma decisão imediata: abandonar a mão é consentir no flerte, comprometer-se; retirá-la é romper com a harmonia turva e instável que constitui o charme do momento... o que acontece então é conhecido. A jovem abandona a mão, mas não percebe que a abandonara. Não percebe porque casualmente nesse momento ela é puro espírito. Conduz seu interlocutor às regiões mais elevadas da especulação sentimental, fala da vida, de sua vida, mostra-se em seu aspecto essencial: uma pessoa, uma consciência. E entrementes, realizou-se o divórcio entre corpo e alma. a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente — uma coisa.*

Encontramos neste relato sartreano características de dupla contraditoriedade, ou seja, *a priori,* a mulher desarma o projeto ou a ideia intencional do seu companheiro, limitando sua liberdade, transformando-o

em coisa, em *"em-si"*. Mas ela também é esse desejo e, de forma sutil, deixa-se conquistar também como uma coisa. Ela afirma a sua transcendência quando nega a intenção do companheiro, transformando sua ação em pura facticidade. E também é pura facticidade quando transcende transformando-se em coisa conquistada. Esses conceitos contraditórios de querer e negar, querer para negar ou negar para querer são possíveis porque: a Má-Fé afirma a transcendência como facticidade e a facticidade como transcendência.

Assim, agir de Má-Fé é transitar entre a transcendência e a facticidade, deixando de ser *para-si* (consciência) para transformar-se em *em-si* (coisa), mas por que existe essa inversão? Quais as suas condições de possibilidade? Como negar o livre-arbítrio para afirmar o determinismo se toda ação é, por princípio, intencional, e a liberdade é, ontologicamente, inerente ao ser do homem como plena consciência de ser?

Temos nessas questões o foco de nossa investigação filosófica. Por ser livre e consciente, o homem é o responsável pela construção de sua existência é essência e, por não ter uma essência pronta, uma vida predefinida, com todos os seus passos harmoniosamente bem elaborados (em Sartre, a existência precede e condiciona a essência), o homem tem medo de optar e, por medo dessa possibilidade, ele a renega. Ao negar sua liberdade para defender o destino, concretiza-se a inversão; quem, antes era criador, passa agora a ser criatura, ou seja, a essência aqui vem *a priori* determinando a existência. Para um melhor entendimento das condições de possibilidade dessa negação interna, veremos a seguir qual o papel da transcendência e da facticidade no fenômeno da Má-Fé.

6.4.2.2 TRANSCENDÊNCIA E FACTICIDADE

Antes de investigarmos a importância da transcendência e facticidade para a Má-fé, vamos entender como Sartre define esses dois conceitos. A consciência transcende quando indica sua intencionalidade. Realizando o movimento de sair para fora de si, ultrapassar-se, saindo em direção a tudo. É o poder que o *para-si* tem de modificar-se, ou seja, são nossas possibilidades de mudança indo aonde somente nós podemos ir: que é ao encontro do *em-si.* Projetamo-nos além do que somos em busca do que não temos. Essa falta que a consciência procura preencher está fora dela. Está nas coisas, no *em-si*, e a transcendência é o caminho do desvelar. Mas quando o *para-si* transcende a

consciência, anula-se, porque revela e afirma o que ela não é, ou seja, transcender é mais uma vez representar, é ser o que não é.

Com a facticidade é o oposto. Nascer em uma família de operários ou de burgueses independe de nossa opção, é uma situação dada. Porém, pretender "*irresponsabilizar o homem alegando, por exemplo, que ninguém pediu para nascer, além de implicar Má-Fé, revela um modo ingênuo de pôr o acento sobre nossa facticidade. Admitir a facticidade como determinante do para-si residia em compreender o homem a partir de um suposto fundamento, vale dizer, redunda em abdicar a própria realidade humana*". A facticidade revela a realidade humana, como ela se apresenta no seu estado bruto. Assim, como os objetos, o homem encontra-se no meio do mundo. *O para-si* e o *em-si* estão, lado a lado, lançados neste mundo. Entretanto, há uma grande diferença entre eles, sem a facticidade do *para-si*, "*a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma com que, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a 'nascer operário' ou 'nascer burguês'". Mas por outro lado, a facticidade não pode me constituir como burguês ou sendo operário*". A facticidade limita os pontos de partida, por exemplo: nossa nacionalidade, naturalidade, cor, mas não determina o que podemos ser ou aonde podemos chegar. Quando não é mais possível para a facticidade usar suas garras, é sinal que já transcendemos e, quando transcendemos, definimo-nos. Transcendência é a outra face da dialética da facticidade.

No fenômeno da Má-Fé, transcendência e facticidade estão presentes de tal modo que, quando captamos um, logo deparamos com o outro. É a dialética, anteriormente citada, na qual a facticidade impõe limites, definindo o nosso raio de ação, e a transcendência, abrindo as portas para tudo o que podemos ser e seremos. Prisioneiros de uma nova facticidade. Somos livres, pela possibilidade que a consciência tem de transcendência, de contemplação do mundo. Mas estamos presos a este mundo pela facticidade do nosso corpo. Transcendência e facticidade têm, aqui, importância vital. São instrumentos que sustentam a base da Má-Fé.

Podemos observar nos exemplos do próprio Sartre como a dialética da transcendência e da facticidade funciona, por meio da obra de Jacques Chardonne:

> "O amor é bem mais que amor": Faz-se aqui a unidade entre o amor presente em sua facticidade, "contacto de duas epidermes", sensualidade, egoísmos, mecanismo proustiano do ciúme, luta adleriana dos sexos, etc., e o amor como transcendência, o

> "rio de fogo "de Mauriac, chamado do infinito, eros platônico, surda intuição cósmica de Lawrence, etc. Partimos da facticidade para nos encontrarmos de súbito — além do presente e da condição factual do homem, além do psicológico em plena metafísica. Ao contrário, o título de uma peça de Sarment, Sou grande demais para mim, que também ostenta caracteres de Má-Fé, nos coloca primeiro em plena transcendência para de repente nos aprisionarmos nos estreitos limites de nossa essência factual. Idênticas estruturas se acham na famosa frase "ele se tornou o que era" ou no seu inverso não menos conhecida "como a eternidade o transforma nele mesmo.

Carregadas de Má-Fé, essas frases demonstram a ponte feita entre transcendência e facticidade, e vice-versa. Em "*O amor é bem mais que o amor*", a facticidade, está em ato, no ato de fazer sexo. Estamos falando da sua prática. Porém, transcendendo, para tudo que possa ser representado, por exemplo: o amor sublime. Em "*sou grande demais para mim*" temos o contrário da frase anterior, o que se apresenta é a transcendência, levando-nos para longe do que somos. É uma apologia, uma valorização, como forma de esconder toda a nossa realidade.

Desculpamo-nos por nossas derrotas, nas fraquezas do nosso existir. É a transcendência que se transformou em facticidade, ou seja, o que é e o que pode ser, em uma perpétua troca, um eterno ir e vir. Onde é possível deslizar do presente, para transcender no que será. Dessa forma, não mais serei o que sou e, não sendo o que sou, tenho como me livrar das críticas. Pela transcendência escapo a qualquer questionamento. Mas, ao escapar pela transcendência, para ser o que não sou, sou minha transcendência à maneira de ser coisa. Tenho a falsa impressão de que estou me livrando do que é indesejável. A Má-Fé vai me proporcionar essa solução que, na verdade, é só uma fuga. Fuga essa que transforma homem em coisa.

Podemos começar agora a responder aos questionamentos levantados no final da primeira parte deste trabalho. A inversão existe para que haja fuga, e quando essa fuga se concretiza, é porque houve Má-Fé. Quem era livre para optar, optou para se transformar em coisa, negando sua responsabilidade. Deixando de ser responsável, a culpa, pelo projeto ter dado errado, não terá tanto peso. Não haverá muita dor, podendo recorrer a qualquer tipo de desculpas. As condições de possibilidades são infinitas, pois, ao transcender, o homem pode mudar qualquer coisa. Até mesmo culpar o destino, por tudo o que deixou de fazer. A transcendência propicia ao homem esse poder de justificar o seu agir por meio da Má-Fé.

Agir de Má-Fé é negar o livre-arbítrio, por determinar motivos para as ações. Logo, a Má-Fé faz apologia ao determinismo. Porque é necessário para ela sempre uma justificativa. *"Bem mais do que parece 'fazer-se' o homem parece 'ser feito' pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida. Este argumento nunca perturbou profundamente os adeptos da liberdade humana: Descartes, o primeiro deles, reconhecia ao mesmo tempo que a vontade é infinita e que é preciso 'dominar mais a nós mesmos do que a sorte'"*. O homem nega o que lhe é inerente, a liberdade, para justificar sua incapacidade. O medo que tem das cobranças internas e externas faz com que sua consciência busque saídas para essas pressões. A porta que o homem encontra para isso é a Má-Fé. E é na dialética da transcendência com a facticidade (que, como vimos, são instrumentos de base da Má-Fé) que é possível realizar esse projeto.

Contudo, se agimos com sinceridade escapamos à Má-fé. Seria a sinceridade uma antítese da Má-Fé? Qual o objetivo da sinceridade e da Má-Fé? E a "fé" da Má-Fé, qual é o seu problema? Seria a Má-Fé uma crença? Podemos ainda avançar um pouco mais em nossa investigação, para sabermos por que toda consciência é consciência de alguma coisa, e qual a ligação da fórmula sartreana "ser-o-que-não-é" e "não-ser-o-que-é" com a Má-Fé? Essas e outras questões tentaremos elucidar a seguir.

6.4.2.3 A MÁ-FÉ DA SINCERIDADE

Em Sartre, a noção de sinceridade não é vista como algo que passageiro, ou seja, não consiste num estado, que, de acordo com a conveniência, venha a se manifestar. A sinceridade é uma exigência. E, para que isso ocorra, é necessário que o homem seja o que ele é, em todos os sentidos, de forma plena e única. Porém, ser o que é remete-nos à definição do *ser-em-si*. Ao princípio de identidade. Mas como "ser-o-que-é", se o homem é apenas consciência de ser? Vejamos o que nos fala Sartre:

> [...] esse garçom, tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos dentais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível à sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda a sua conduta parece uma brincadeira.

> Empenha-se em encandear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de que? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com a sua condição para realizá-la.

O ritual desenvolvido pelo garçom é perfeito, ele preocupou-se com todos os detalhes, agindo de tal forma que não restasse nenhuma dúvida quanto ao que ele é, mas quem ele é? Ele é consciência de ser garçom. Existe, assim, uma necessidade de prender o homem a um ser e, por meio de suas características, determinar qual o tipo do seu ser. Mas há uma diferença, embora seja ser garçom, não pode ser igual ao ser dessa mesa, que já está predefinida. Por ser vazia, a consciência é consciência de ser, sendo necessário para isso assumir um ser, como no exemplo visto anteriormente, ou seja, ser de garçom.

Todas essas características, como já vimos anteriormente, são atribuídas ao homem, graças à transcendência. Eles devem ser, mas não são, porque representam, imaginando uma condição para ser. *"A condição é uma representação para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em representação. Porém, precisamente, se represento, já não o sou: acho-me separado da condição tal como o objeto do sujeito — separado por nada, mas um nada que dela me isola, me impede de sê-la, me permite apenas julgar sê-la, ou seja, imaginar que sou".* Embora tente de todo jeito cumprir as exigências do *que* significa ser garçom, apenas o serei, em representação, como fazem os atores, quando representam seus papéis, buscando uma melhor caracterização para o seu personagem. Mas, mesmo representando ser garçom, ele o é por não ser médico ou advogado. Logo, existe sendo o que não é. *"Não posso dizer que sou quem está aqui nem que não o sou, no sentido em que se diz — o que está em cima da mesa é uma caixa de fósforos, seria confundir meu ser-no-mundo com ser-no-meio-do-mundo. Nem dizer que sou quem está de pé ou sentado: seria confundir meu corpo com a totalidade idiossincrática da qual é apenas uma das estruturas. Por toda parte, escapo ao ser — e, não obstante, sou"*. Embora seja "o-que-não-sou", por exemplo: funcionário público, não o sou a maneira do em-si, que "é-o-que-é", como este teclado ou monitor que são o que são, e nada mais. Nós, somos livres pela transcendência, para continuarmos representando.

E a tristeza será um modo de ser só meu? Quando estou triste, posso afirmar que sou a maneira de "ser-o-que-se-é"? Ou estar triste é,

intencionalmente, orientar minha conduta para ser triste? Posso adotar as características de estar triste como: olhar perdido, meio quebrado, com um semblante de cansaço, sem ânimo para viver, onde o corpo traduz esse estado de peso e dor. Mas também posso alterar essa configuração, ou seja, não quero mais ser triste, pela presença de alguém que eu não quero que me veja nessa situação, e mais que de repente estaria "bem", com tudo que isso possa significar. A minha tristeza poderia ou não aparecer logo após a saída da pessoa. Estamos falando de conduta, da possibilidade que a consciência tem de se infectar de tristeza, como uma mágica para nos livrar de algum tipo de responsabilidade.

O nome dessa forma mágica é Má-Fé. "Se me faço triste, significa que não sou triste: o ser da tristeza me escapa pelo ato e no ato mesmo pelo qual me afeto dela. O ser-em-si da tristeza infesta perpetuamente minha consciência (de) ser triste". Ser triste ou ser sincero significa tarefa irrealizável, porque são meras representações, e, como citamos anteriormente, o ideal de sinceridade ou de tristeza é "ser-o-que-se-é". Logo, a consciência é habitada pelo ser, mas não é ele. A consciência "não-é-o-que-é", ou seja, não sou originalmente o que sou. Represento ser. Então, a sinceridade é um fenômeno de Má-Fé. Má-Fé que, já vimos, busca construir a realidade humana como ser "que-é-o-que-não-é" e "não-é-o-que-é". Ou seja, quando assumo ser sincero, represento ser "o-que-não-sou" e "não-sou-o-que-represento". Vamos acompanhar Sartre no exemplo do homossexual:

> *Um homossexual tem frequentemente intolerável sentimento de culpa, e toda sua existência se determina com relação a isso. Pode-se concluir que esteja de Má-Fé. De fato, com frequência esse homem, sem deixar de admitir sua inclinação homossexual ou confessar uma a uma suas faltas singulares que cometeu, nega-se com todas as forças a se considerar pederasta. Seu caso é sempre à parte, singular; intervêm elementos de jogo, acaso, má sorte; erros passados que se aplicam por certa concepção de beleza que as mulheres não podem satisfazer. Decerto, um homem cuja Má-Fé acerca-se do cômico, uma vez que, reconhecendo os fatos que lhe imputam, nega-se a admitir a consequência que se impõe. Assim, seu companheiro, seu mais severo censor, irrita-se com essa duplicidade: o censor só cobiça uma coisa, e depois poderá até se mostrar indulgente — que o culpado se reconheça culpado, que o homossexual confesse sem rodeios, não importa se humilde ou reivindicativo: sou um pederasta.*

O homossexual teria razão se defendesse que: não é, ou o que é, a maneira de não ser coisa pederasta. Seu ser não pode ser definido por suas atitudes ou finalidades, como ocorre com o ser-em-si. Já o campeão de sinceridade usa a liberdade para atingir seu objetivo: ser sincero é assumir ser o que é, pois assim

sendo estaria o homossexual perdoado, ou seja, "é o que o censor exige da *vítima: que se constitua enquanto coisa, entregue sua liberdade como feudo, para em seguida devolvê-la, tal qual como o soberano faz com o vassalo. O campeão de sinceridade, na medida em que almeja se tranquilizar, quando pretende julgar e exige que uma liberdade, enquanto liberdade, se constitua como coisa, está de Má-Fé*". A sinceridade é usada aqui como arma em proveito próprio. O homem sincero é transformado em coisa, por não ser o que é, por representar ser. E, assim, posso ser qualquer outra coisa, por exemplo: culpado, malvado, doente, esperto etc. São muitas as minhas possibilidades, tudo é permitido ser, pelo devir.

Logo, a estrutura da sinceridade é igual à da Má-Fé, porque o homem sincero assume essa postura para não o ser, ou seja, para ser sincero tenho que ser e não ser ao mesmo tempo. Uso ser sincero em proveito próprio, como posso também assumir ser doente. Tenho por objetivo colocar-me longe de algumas responsabilidades, fixa do alvo das críticas. Isso é Má-fé, é figa. A sinceridade, para existir como sinceridade, exigiria que o homem fosse somente aquilo que ele é, mas o homem "não-é-o-que-é". Podemos, agora, começar a investigar sobre o objetivo da sinceridade e da Má-Fé.

O objetivo da sinceridade é, para Sartre, muito parecido com o da Má-Fé. Porque podemos transitar entre eles pela possibilidade que a transcendência tem de não limitar. Para que eu seja sincero, é necessário que eu seja a maneira de ser o que se é. Mas essa é uma característica do *ser-em-si*, e como não somos *em-si*, não é possível tal sinceridade.

> *Fazer com que eu confesse o que sou para coincidir finalmente com meu ser, em suma, fazer-me à maneira de em-si o que sou à maneira do não ser o que sou. Seu postulado é que, no fundo, já sou à maneira do em-si o que hei de ser. Assim, encontramos no fundo da sinceridade um incessante jogo de espelho e reflexo, perpétuo transito do ser que é o que é ao ser que não é o que é — e, inversamente, do ser que não é o que é ao ser que é o que é. E o objetivo da Má-Fé é fazer com que eu seja o que sou, a maneira do não ser o que se é, ou não ser o que sou, a maneira do ser que se é.*

O ideal de sinceridade está fora de alcance, porque não é representando ser sincero que irei alcançá-lo. Quanto à Má-Fé, para ser elaborada, é necessário que eu venha a me projetar, escapando do meu ser no meu ser, ou seja, ser e não ser ao mesmo tempo. Não posso ser sincero, como esse teclado é teclado. Aqui, encontramos apenas o ser, corno forma opaca e fechada, sem a possibilidade de não ser. Se o homem fosse triste ou covarde, como esse teclado é teclado, não haveria a Má-fé. Não existida a menor possibilidade de

escapar ao meu ser, nem de imaginar que isso seria possível. O projeto da Má-fé torna-se real justamente por não haver diferença tão cortante entre ser e não ser. Vamos usar o exemplo do covarde para um melhor entendimento: para que haja Má-Fé, é necessário que eu não seja o covarde que sou. A exigência da Má-Fé é que eu "não-seja-o-que-sou", separando o ser do não ser. Tento esconder a minha covardia demonstrando que sou corajoso, com medo que percebam quanto tenho medo, por exemplo, do que se apresenta como novo.

Ao assumir ser corajoso, a Má-Fé me constitui como sendo o que não sou. Assim, a Má-Fé vai "*captar-me positivamente, como sendo corajoso, não o sendo. E isso só é possível, repetimos, se eu for o que não sou, ou seja, se o não ser em mim, não tiver ser sequer a título de não ser. Sem dúvida, é necessário que eu não seja corajoso, senão a Má-Fé já não seria uma fé má*". O projeto de Má-Fé não existiria sem o não ser, que é a própria negação do ser, negação interna que também é responsável pela ausência de sentido na realidade humana. Porque toda consciência é consciência de alguma coisa. Logo, "não-sou-o-que-o-sou", sou o que represento ser. A Má-Fé é possível porque nossa realidade apresenta-se como sendo "o-que-não-é" e "não-é-o-que-é".

Concluímos aqui a investigação que fizemos acerca da sinceridade. Não é possível escapar da Má-Fé agindo com sinceridade, porque ser sincero não passa de um tipo de representação, uma condição de ser, ou seja, sou sincero de acordo com minhas conveniências, uso a sinceridade como arma para acusar ou me defender, assim represento ser sincero. Mas se represento, não sou. A sinceridade é, então, um tipo de Má-Fé, como também é a tristeza, por exemplo, que existem graças à possibilidade que a transcendência tem de nos propiciar esse devir.

São bem parecidos os objetivos da sinceridade e da Má-Fé. O objetivo da sinceridade é assumir ser "que-é-o-que-é", a maneira do em-si, passando ao ser "que-não-é-o-que-é", ou seja, devo confessar o que sou para me parecer com o meu ser, como se meu ser fosse definido por aquilo que pareço ser. Vamos tomar como exemplo o caso do covarde: se eu não assumir para mim mesmo que sou covarde, jamais poderia me relacionar com o seu contrário, que é ser corajoso. Quando ao objetivo da Má-Fé, é fazer com que eu seja o que não sou (corajoso) a maneira de "não-ser-o-que-se-é" (não quero me lembrar que tenho medo, por isso represento para não parecer com o que sou). A Má-Fé só é

possível porque tem o para-si a capacidade de se determinar. Determino-me como corajoso, ao negar para mim mesmo que seja covarde. A sinceridade é uma Má-Fé, porque sou consciente, sou sincero para mim, do que quem esconder. É um jogo onde é possível transitar, assumindo qualquer papel, pela transcendência do para-si.

Investigaremos agora a "Fé" da Má-Fé, na qual a Má-Fé apresenta-se como uma crença. Quais os problemas dessa fé? O que é uma boa-fé? E o que ainda não foi possível responder de forma satisfatória até agora: por que toda consciência é consciência de alguma coisa? A partir daí, tornar-se-á possível elucidar qual a relação entre a fórmula sartreana "*ser-o-que-não-é*", e "*não-ser-o-que-é*" com a Má Fé.

6.4.2.4 A FÉ DA MÁ-FÉ

O projeto de elaboração de Má-Fé deve também ser ele de Má-Fé, porque, no momento em que me dispus a ser de Má-Fé, conhecia e acreditava nessa intenção, ou seja, o problema da Má-Fé é de fé, de crença. Se estivesse representando ser de Má-Fé, eu seria cínico e acreditar ser inocente em relação à elaboração do projeto e ao seu objetivo é ser de boa-fé. Na Má-fé, não existe o pensar crítico com normas e critérios de verdade de boa-fé. "*A Má-Fé apreende evidências, mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida e transformada em boa-fé: faz-se humilde e modesta, não ignora — diz — que fé é decisão, e que, após cada intuição, é preciso decidir e querer aquilo que é. Assim, a Má-Fé, em seu projeto primitivo, e desde sua aparição, decide sobre a natureza exata de suas exigências, se delineia inteira na resolução de não pedir demais, dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões e verdades incertas*". A Má-fé cria suas verdades, por acreditar no seu projeto, ela é um estado, como quem adormece e como quem sonha. Depois de ter sentido o gosto da Má-Fé, dificilmente a abandonaremos, essa forma mágica pode nos livrar do peso de uma opção errada, por exemplo. A Má-Fé está no mundo, como a vigília ou o sonho.

Quando creio, acredito estar com a razão, estar certo, convicto, confiante de minha intuição. Mesmo que não haja evidências que me comprove o que estou crendo. "*Creio que meu amigo Pedro tem amizade por mim. Creio de boa-fé Se creio que meu amigo Pedro gosta de mim, significa que sua amizade me aparece como sendo o sentido de todos os seus atos. A crença é uma consciência particular do*

sentido dos atos de Pedro. Mas eu sei que creio, a crença me surge como pura determinação subjetiva, sem correlato exterior. É o que faz da própria palavra crer um termo indiferentemente usado para indicar a inquebrantável firmeza dá crença (Meu Deus, creio em ti) e seu caráter inerme e estritamente subjetivo. Pedro é meu amigo? Não sei: creio que sim". Creio estar certo sem saber, o importante é que eu creio, mas toda crença é, por natureza, crença insuficiente, porque não se crê naquilo em que se crê. A boa-fé é crer no que se crê, como a sinceridade que acredita, é ser o que se é. A crença só pode se realizar destruindo e negando o seu próprio ser, ou seja, crer é não crer, não acredito no que creio. A crença manifesta-se como impossibilidade de ser crença, e a fé não vai poder ser suficientemente fé. Por esse motivo, a crença também é de Má-Fé. A Má-Fé vai usar essa autodestruição da crença para transformar a nossa realidade, propondo dúvidas, preferindo supor do que ter certeza, dando por satisfeita, com o que tenta negar, procurando fugir do que é. Mas quem também nega o seu ser e a consciência que existe por si, buscando ser. É uma eterna fuga de si, autodestruição do seu ser. A Má-Fé é possível por essa autodestruição da consciência.

6.4.3 O ser e o nada

Realmente, só pelo fato de ser consciente das causas que inspiram minhas ações, essas causas já são objetos transcendentes para minha consciência; elas estão fora. Em vão tentaria apreendê-las. Escape delas pela minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre além da minha essência, além das causas e dos motivos dos meus atos.

Estou condenado a ser livre. Isso quer dizer que nenhum limite para minha liberdade pode ser estabelecido, exceto a própria liberdade, ou, se você preferir, que nós não somos livres para deixar de ser livres.

Jean-Paul Sartre*, O Ser e o Nada* (1943)

Quando alguém lhe relembra que "esse é um país livre", você sabe o que isso significa. Você é geralmente livre para fazer o que quiser (isso é chamado de liberdade "positiva") e está geralmente livre de ser perseguido por suas ideias (liberdade 'negativa"). Tal verdade positiva envolve escolhas; liberdade negativa, consequências.

Essas duas liberdades gêmeas são realmente maravilhosas e temos sorte de tê-las. Mas a palavra importante aqui é sorte. Se amanhã, numa eventualidade

improvável, um ditador viesse a tomar o poder, nossas preciosas liberdades poderiam ser abolidas em um segundo. Que restaria? Existe algum tipo essencial de liberdade que jamais possa ser tirada de nós? Segundo Jean-Paul Sartre, o líder dos filósofos existencialistas deste século, a resposta é sim. Isso é bom, mas só em parte. Sartre diz que ser humano é ser completamente livre, para sempre ter o poder da escolha. Mas a única coisa que não podemos escolher é renunciar à escolha, ou citando o paradoxo de Sartre: "Estou condenado a ser livre. Escolher não agir é ainda uma escolha. Esse e o dilema existencial.

A filosofia de Sartre sobre a liberdade deriva de seus estudos sobre fenomenologia, a filosofia da consciência pura. A seu ver o que distingue a consciência é que ela tanto pertence ao mundo como não pertence ao mundo. Quando refletimos sobre como pensamos, quando nos tornamos autoconscientes, tratamos nosso pensamento como se ele fosse um objeto no mundo. Dizer "eu fiquei confuso com esta explicação" é transcender nosso próprio pensamento e refletir sobre ele. Mas o mundo, da forma como o conhecemos, é apenas uma reunião de todos os tais objetos "transcendentes": coisas que percebemos e sobre as quais pensamos.

Ao mesmo tempo, a consciência não é do mundo. Quando sonhamos, somos desligados de qualquer sentido externo. Quando imaginamos — por exemplo, quando fantasiamos sobre ganhar na loteria, saímos do presente (o mundo como ele é) e projetamos um futuro melhor (o mundo como ele não é). Como esse futuro não é real, ele é não existente: ele é o nada.

De acordo com Sartre, toda ação surge desse nada. Se você estivesse sempre diretamente sintonizado ao presente, incapaz de escapar dele, você não só não poderia imaginar como também no poderia agir. O presente é apenas o que é, e, a menos que você considere como as coisas poderiam ser diferentes, não existe motivo para se fazer nada.

A famosa "náusea" de Sartre surge da absoluta liberdade de escolha, a consciência de que você é sempre capaz de qualquer ato possível. Por exemplo, pode acontecer que em um dado momento você escolha se matar, e esse pensamento — que abre um abismo profundo no – eu gera ansiedade e náusea (como você *tem a possibilidade* de fazer isso, você tem medo de vir a fazer isso). Estar "condenado a ser livre" significa que somos os únicos responsáveis por gerar, a partir de cada situação, nosso próprio "mundo" — responsáveis pela

escolha de nossas próprias metas, de nossos métodos de alcançá-las, de nossas respostas à ansiedade da escolha. Talvez, você escolha se matar ou, talvez, pelo menos, você opte por continuar fazendo suas opções.

Muitas pessoas, no entanto, recusam-se a encarar esses fatos porque não podem suportar a ideia de que são responsáveis pelo seu mundo. Como já disseram muitos analistas de nossa época, nós preferimos nos ver mais como vítimas do que como adultos responsáveis. Pomos a culpa de nossas péssimas escolhas ou de nossos esforços fracassados em uma infância infeliz, na opressão cultural, na classe social, no preconceito ou na sociedade em geral. Sartre não negaria que infâncias infelizes e preconceitos existem e são maus. Mas ele rotulou de *má-fé* a recusa em assumir nossas livres escolhas para interpretar e responder aos fatos da vida.

6.4.4 A náusea ou a revelação da existência

Estava ainda há pouco no jardim. A raiz do castanheiro mergulhava na terra, bem por baixo do meu banco. Não me lembrava, porém, que era uma raiz. As palavras tinham se evaporado e, com elas, o significado das coisas, os seus modos de emprego, os pálidos pontos de referência que os homens lhes traçaram a superfície. Estava sentado, um pouco curvado, cabisbaixo e, depois, tive essa iluminação.

Fiquei sem respiração. Nunca, antes, destes últimos dias, eu tinha pressentido o que era "existir". Geralmente a existência se esconde. Mesmo quando olhava para as coisas, estava cem léguas de sonhar que elas existiam: as coisas apareciam-me como um cenário. Pegava nelas, serviam-me de utensílios, previa-lhes a resistência. Mas tudo isso se passava à superfície. E depois sucedeu aquilo: de repente, ali estava, era claro como a água: a existência subitamente se desvelara. Perdera o seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas; aquela raiz estava engastada na existência.

A existir, era necessário existir até aquele ponto, até ao solo, à timidez, à obscenidade. Num outro mundo, os círculos, as melodias conservam as suas linhas puras e rígidas. Mas a existência é um aviltamento.

Vem-me agora apenas a palavra "absurdo"; ainda há pouco, no jardim, não a encontrei, mas também não a procurava: ia pensando sem palavras, sobre as coisas, com as coisas. O absurdo não era uma ideia na minha cabeça, nem um

sopro da voz, mas aquela longa semente morta a meus pés, aquela semente de madeira. Absurdo: outra palavra, afinal; debato-me com palavras; no jardim cheguei a atingir as coisas. Mas gostaria de fixar aqui o caráter absoluto deste absurdo. Um gesto, um acontecimento no pequeno mundo colorido dos homens não é absurdo senão relativamente: em relação às circunstâncias que o acompanham. Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo. Aquela raiz, não havia nada em relação a ela que não fosse absurda. Absurda, irredutível, nada — nem se quer um delírio profundo e secreto da natureza — podia explicá-la. O mundo das explicações e das razões não é o da existência. Um círculo não é um absurdo: pode-se perfeitamente explicá-lo. Mas também um círculo não existe. Aquela raiz, ao contrário, existia na medida em que eu não podia explicá-la.

O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é estar — aí, simplesmente: os existentes aparecem, se deixam encontrar, mas nunca é possível deduzi-los. Há pessoas, creio eu, que perceberam isso. Porém, procuram dominar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é um falso semblante, uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto, por conseguinte, a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito. Este jardim, esta cidade, e eu mesmo. Quando disso nos damos conta, e nosso estômago se remexe e em volta tudo parece girar — eis a náusea.

6.4.5 O conhecimento como modo de ser no mundo

Quando mais univocamente se admite, em princípio, que o conhecimento está propriamente "dentro" e que nada possui do modo de ser de um ente físico e psíquico, tanto mais se acredita proceder sem pressuposições, na questão sobre a essência do conhecimento e sobre o esclarecimento da relação entre o sujeito e objeto. Pois só então é que poderá surgir o problema ou a seguinte questão: como esse sujeito que conhece sai de sua esfera interna e chega a uma outra esfera externa? Corno o conhecimento pode ter um objeto? Como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecê-lo, sem precisar arriscar o salto numa outra esfera? Nesse ponto de partida com suas múltiplas variações, abre-se mão continuamente de questionar o modo de ser do sujeito que conhece…

Partindo dessa suposição, não se vê o que já está implicitamente, dito na tematização mais provisória do fenômeno do conhecimento, a saber, que conhecer é um modo de ser da presença enquanto ser no mundo.

6.4.6 Fenomenologia da percepção

Merleau-Ponty

O que é fenomenologia? Pode parecer estranho que esse problema ainda seja colocado meio século após os primeiros trabalhos de Husserl. Entretanto, ele ainda não foi resolvido. A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, tornam a definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que substitui as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra forma senão a partir de sua "facticidade". É uma filosofia transcendental que coloca em suspense, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas também uma filosofia segundo a qual o mundo está sempre "aí" antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço está em reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um "status" filosófico. É a ambição de uma filosofia que pretende ser uma "ciência exata", mas é também uma exposição do espaço, do tempo e do mundo "vividos". É o ensaio de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, sem nenhuma consideração com sua gênese psicológica e com as explicações causais que o sábio, o historiador ou o sociólogo podem fornecer dela, e, entretanto, Husserl, em seus últimos trabalhos, menciona uma "fenomenologia genética"(*Méditations Cartésiennes*, p. 120 e segs) e mesmo uma "fenomenologia construtiva". Querer-se-á levantar essas contradições distinguindo a fenomenologia, de Husserl da de Heidegger? Mas todo o *Sein und Zeit* saiu de uma indicação de Husserl e não é um resumo senão uma explicação do "*natürlichen Weltbegriff*" ou do "*Lebens-welt*" que Husserl, no fim da vida, tinha como tema primeiro da fenomenologia, de maneira que a contradição reaparece na filosofia do próprio Husserl. O leitor apressado renunciará a circunscrever uma doutrina que já disse tudo e se perguntará se uma filosofia que não consegue se definir merece todo o ruído que se faz em torno dela e se não se trata antes de um mito e de uma moda.

Mesmo se fosse assim, seria necessário compreender o prestígio desse mito e a origem dessa moda, e a seriedade filosófica traduzirá essa expressão dizendo que a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou

como estilo, existe como movimento, antes de alcançar uma completa consciência filosófica. Ela está a caminho há muito tempo, seus discípulos se reencontram em todos os lugares, em Hegel e em Kierkegaard certamente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud. Um comentário filosófico dos textos não ocasionaria nada: só encontramos nos textos o que aí colocamos, e se alguma história nunca atraiu nossa interpretação, essa é a história da filosofia. É em nós mesmos que encontraremos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão que se coloca não é tanto a de contar as citações como a de fixar e objetivar essa fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão que se coloca não é tanto a de contar as citações como a de fixar e objetivar esta fenomenologia para nós, que faz com que, ao ler Husserl ou Heidegger, muitos de nossos contemporâneos tenham tido menos o sentimento de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer o que esperavam. A fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico. Tentemos, pois, conduzir deliberadamente os famosos temas fenomenológicos como o foram espontaneamente na vida. Talvez, compreendamos então por que a fenomenologia permaneceu tanto tempo em estado inicial, problemático e de desígnio.

* * *

Trata-se de descrever, e não de explicar nem de analisar. Essa primeira conotação que Husserl dava à fenomenologia nascente de ser uma "*psicologia descritiva*", ou de retornar às "*coisas mesmas*" foi primeiramente o desmentido da ciência. Não sou o resultado ou o entrecruzamento das múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu "psiquismo", não posso me pensar como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo o que sei do mundo, mesmo devido à ciência, o sei a partir da minha visão pessoal ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência nada significariam. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se quisermos pensar na própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, convém despertarmos primeiramente esta experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é sua determinação ou sua explicação. Sou não "um ser vivente" ou mesmo "um homem" ou mesmo "uma consciência", com todos

os caracteres que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem, nesses produtos da natureza ou da história, sou a fonte absoluta, minha existência não provém de meus antecedentes, de meu meio físico ou social, ela se dirige a eles e os sustenta, porque sou eu que faço ser para mim (logo ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que escolhi retomar ou esse horizonte cuja distância até mim se desmoronaria, pois ela não lhe pertencia como sua prosperidade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar. As perspectivas científicas segundo as quais sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque subentendem; sem mencioná-la, essa outra perspectiva, a da consciência, pela qual primeiramente um mundo dispõe-se em torno de mim e começa a existir para mim. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo antes do conhecimento cujo conhecimento fala sempre, e com respeito ao qual toda determinação científica é abstrata, representativa e dependente, como a geografia com relação à paisagem onde aprendemos primeiramente o que é uma floresta, um campo, um rio.

Esse movimento é absolutamente distinto do retorno idealista à consciência e a exigência de uma descrição pura excluiu tanto o procedimento de análise reflexiva quanto o da explicação científica. Descartes e principalmente Kant libertaram o sujeito ou a consciência fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente não me sentisse existindo no ato de apreendê-la, fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza do eu para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. Sem dúvida, o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga, a unidade da consciência em Kant é exatamente contemporânea da unidade do mundo, e em Descartes a dúvida metódica não nos faz perder nada, pois o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, está reintegrado no Cogito, seguro com ele e afetado somente pelo índice "pensamento de…". Mas as relações do sujeito e do mundo não são rigorosamente bilaterais; se fossem, a certeza do mundo ocorreria de um só golpe, em Descartes, dada com a do Cogito e Kant não falaria de "revolução de Copérnico". A análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela e faz ver a síntese universal como

aquilo sem o que não haveria mundo. Nessa medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, substitui uma exposição por uma reconstrução. Compreende-se por isso que Husserl pode censurar em Kant um "psicologismo das faculdades da alma"[21] e opor, a uma análise poética que assenta o mundo sobre uma atividade sintética do sujeito, sua "reflexão poemática" que permanece no objeto e explicita sua unidade primordial em vez de engendrá-la.

O mundo está aí antes de qualquer análise que eu possa fazer dele e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que religariam as sensações e depois os aspectos perspectivos do objeto, ainda que umas e outras sejam justamente os produtos da análise e não devam ser realizadas antes dela. A análise reflexiva crê seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição preliminar e reunir no "homem interior", como diz Santo Agostinho, um poder constituinte, que foi sempre ele. Assim, a reflexão excede ela mesma e se recoloca numa subjetividade invulnerável, aquém do ser e do tempo. Mas essa é uma ingenuidade ou, se prefere-se, uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo. Comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um irrefletido, ela não pode se ignorar a si mesma como acontecimento, desde então ela aparece como uma verdadeira criação, como uma troca de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer aquém de suas próprias operações o mundo que é dado ao sujeito porque o sujeito é dado a si mesmo. O real deve ser descrito, e não construído ou constituído. Isso quer dizer que não posso assimilar a percepção às sínteses que pertencem à ordem do juízo, dos atos ou da predicação. A cada momento meu campo perceptivo está cheio de reflexos, de crepitação, de impressões táteis, fugazes que não tenho condição de ligar precisamente ao contexto percebido e que, entretanto, coloco de um só golpe no mundo, sem as confundir jamais com meus sonhos. A cada instante também sonho em torno das coisas, imagino objetos ou pessoas cujas presenças aqui não são incompatíveis com o contexto, entretanto não se misturam ao mundo, estão diante do mundo, no teatro do imaginário. Se a realidade de minha percepção não fosse fundamentada senão sobre a coerência intrínseca das "representações", ela deveria estar sempre hesitante, e entregue às minhas conjecturas prováveis, eu deveria em cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real, fenômenos aberrantes que teria primeiramente excluído dele. Não é nada disso. O real é um tecido sólido, não espera nossos juízos para anexar os fenômenos mais surpreendentes nem para

rejeitar nossas imaginações mais verdadeiras. A percepção não é uma ciência do mundo, não é mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada, é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela está pressuposta por eles. O mundo não é um objeto no qual possuo em meu íntimo a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não "habita" somente o "homem interior",[22] ou mais precisamente não há homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito voltado para o mundo.

* * *

Vê-se por aí o verdadeiro sentido da célebre redução fenomenológica. Não há certamente nenhuma outra questão sobre a qual Husserl tenha dedicado mais tempo para compreender ele próprio — assim como nenhuma questão sobre a qual tenha voltado mais vezes, já que a "problemática da redução" ocupa nos inéditos um lugar importante. Durante muito tempo e até em textos recentes, a redução é apresentada como o retorna a uma consciência transcendental diante da qual o mundo mostra-se numa transparência absoluta, animado de parte a parte por uma série de apercepções que o filósofo se encarregaria de reconstituir partindo de seus resultados. Assim, minha sensação do vermelho é percebida como manifestação de certo vermelho sentido, este como manifestação de uma superfície vermelha, esta como manifestação de um cartão vermelho e este, enfim, como manifestação ou perfil de uma coisa vermelha deste livro. Seria pois a apreensão de uma certa "*hylé*" como significando um fenômeno de grau superior, a Sinn-gebung, a operação ativa de significação que definiria a consciência, e o mundo nada mais seria do que "significação do mundo"; a redução fenomenológica seria idealista, no sentido de um idealismo transcendental que trata o mundo como uma unidade de valor indiviso entre Paulo e Pedro, na qual suas perspectivas se recortam e que faz comunicar a "consciência de Pedro" e a "consciência de Paulo", porque a percepção do mundo "por Pedro" não é o fato de Pedro, nem a percepção do mundo "por Paulo", mas em cada um deles o fato de consciência pré-pessoais cuja comunicação não traz problema, sendo exigida pela definição mesma da consciência, do sentido ou da verdade. Enquanto sou consciência, isto é, enquanto alguma coisa tem sentido para mim, não estou

aqui, nem lá, não sou Pedro, nem Paulo, não me distingo em nada de uma "outra" consciência, posto que somos todos presenças imediatas no mundo e este mundo é, por definição, único, sendo o sistema das verdades. Um idealismo transcendental consequente despoja o mundo de sua capacidade e de sua transcendência. O mundo é isso mesmo que nós representamos, não como homens ou sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos do Uno sem o dividir. A análise reflexiva ignora o problema do outro como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com a primeira luz de consciência, o poder de ir a uma verdade universal de direito, e que o outro estando também sem ipseidade, sem lugar e sem corpo, o Alter ego são um só no mundo verdadeiro, são o liame dos espíritos. Não há dificuldade em compreender como Eu posso pensar outro, porque o Eu e consequentemente o Outro não são tomados na tela dos fenômenos e valem mais do que existem. Não há nada de escondido atrás desses rostos ou desses gestos, nenhuma paisagem para mim inacessível, apenas um pouco de sombra que só o é devido à luz. Para Husserl, pelo contrário, sabe-se que há um problema do outro, e o Alter ego é um paradoxo. Se o outro existe verdadeiramente para si, além de ser para mim, e se somos um para o outro, e não um e outro para Deus, convém que apareçamos um para o outro, convém que ele tenha e que eu tenha um exterior e que haja, além da perspectiva do Para Si — minha visão de mim e a visão do outro de si mesmo — uma perspectiva do Para Outro —, minha visão do Outro e a visão do Outro de mim. Bem entendidas, essas duas perspectivas, em cada um de nós, não podem ser simplesmente justapostas, pois então não serei eu que o outro veria e não será ele que eu verei. É necessário que eu seja meu exterior e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter ego são definidos por sua situação, e não liberados de qualquer inerência, quer dizer, se a filosofia não termina com o retorno ao eu e se descubro pela reflexão não somente minha presença em mim mesmo mas ainda a possibilidade de um "espectador estranho", isto é, ainda se no próprio momento em que minha existência, e até esse ponto extremo da reflexão, sinto falta ainda dessa densidade absoluta que me faria sair do tempo e descubro em mim uma espécie de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens ou pelo menos uma consciência entre as consciências. O Cogito até o presente desvalorizava a percepção do outro, ensinava-me que o

Eu não é acessível senão a si mesmo, posto que me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que estou evidentemente só em tê-lo, pelo menos neste sentido último. Para que o outro não seja uma palavra vã, seria necessário que minha existência não se reduzisse nunca à consciência que tenho de existir, que ela englobe também a consciência que se possa ter dela, logo minha encarnação numa natureza e a possibilidade pelo menos de uma situação histórica. O Cogito deve me descobrir em situação, e é nessa condição somente que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl,[23] ser uma intersubjetividade. Como Ego meditante, posso distinguir bem de mim o mundo e as coisas, visto que certamente não existo à maneira das coisas. Devo mesmo separar de mim meu corpo compreendido como uma coisa entre as coisas, como uma soma de processos físico-químicos. Mas a Cogitatio que descubro, assim, se não tem lugar no espaço e tempo objetivos, tem seu lugar no mundo fenomenológico. O mundo por eu distinguia como soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, eu o redescubro "em mim" como o horizonte permanente de todas as minhas cogitationes e como uma dimensão com relação a qual não deixo de me situar. O verdadeiro Cogito não define a existência do sujeito pelo pensamento que ele tem de existir, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o mundo mesmo pela significação mundo. Reconhece, pelo contrário, meu pensamento mesmo como um fato inalienável e elimina qualquer espécie de idealismo ao me descobrir como "ser no mundo".

É porque estamos de um lado a outro em relação com o mundo que a única maneira para nós de nos percebermos é suspendendo esse movimento, recusando-lhe nossa cumplicidade (de o olhar *ohne mitzumachen*, diz muitas vezes Husserl) ou ainda de colocá-lo fora do jogo. Nós que renunciemos às certezas do senso comum e da atitude natural — elas são, pelo contrário, o tema constante da filosofia —, mas porque, justamente como pressupostos de todo pensamento, elas "seguem por si", passam desapercebidas, e que, para despertá-las e para fazê-las aparecer, devemos nos abster delas um momento. A melhor forma de redução é, sem dúvida, a que dela da Eugen Fink, assistente de Husserl, quando falava de "admiração" diante do mundo[24]. A reflexão não se retira do mundo para a unidade da consciência como fundamento do mundo, ela retrocede para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, só ela é

consciência do mundo, porque o revela como estranho e paradoxal. O transcendental de Husserl não é o de Kant e Husserl censura a filosofia Kantiana de ser uma filosofia "mundana", porque utiliza nossa relação com o mundo, que é o motor da dedução transcendental, e faz o mundo imanente ao sujeito em vez de espantar e de conceber o sujeito como transcendência no sentido do mundo. Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os "dissidentes" existenciais e finalmente consigo mesmo provém do fato que, justamente por ver o mundo e compreendê-lo como paradoxo, é necessário romper nossa familiaridade com ele, e essa ruptura só pode ensinar a manifestação imotivada do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade duma redução completa. Eis por que Husserl sempre se interroga novamente sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas já que, pelo contrário, estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que procuram captar (uma vez que elas *sich einströmen*, como diz Husserl), não há pensamento que envolva todo nosso pensamento. O filósofo, dizem ainda os inéditos, é um principiante perpétuo. Isso quer dizer que ele não considera como adquirido aquilo que os homens ou os sábios creem saber. Isso quer dizer também que a filosofia não deve ela própria ter-se como acabada no que pode dizer de verdadeiro, significa que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que consiste integralmente em descrever esse começo e finalmente que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final. Longe de ser, como acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a de uma filosofia existencial: *In-de-Welt-Sein*, de Heidegger não aparece senão sobre o fundo de redução fenomenológica.

Um mal-entendido do mesmo gênero perturba a noção das essências em Husserl. Toda redução, diz Husserl, ao mesmo tempo que transcendental é necessariamente eidética. Isso quer dizer que não podemos submeter à observação filosófica nossa percepção do mundo sem deixar de unirmo-nos com essa tese do mundo, com esse interesse pelo mundo que nos define, sem recuar aquém de nosso engajamento para fazê-lo aparecer ele próprio como espetáculo, sem passar de fato de nossa existência à natureza de nossa existência, do Dasein ao Wesen. Mas está claro que a essência não é aqui a

finalidade, que ela é um meio, que nosso engajamento efetivo no mundo é justamente o que convém compreender e conduzir ao conceito e polariza todas as nossas fixações conceituais. A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, pelo contrário, que nossa existência é muito estreitamente tomada no mundo para se conhecer como tal no momento em que se projeta nele e que ela tem necessidade do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facilidade. A Escola de Viena, como se sabe, admite de uma vez por todas que não podemos nos relacionar senão com significações. Por exemplo, a "consciência" não é para a Escola de Viena o mesmo que somos. É uma significação tardia e complicada da qual só deveríamos usar com circunspecção e depois de ter explicitado as numerosas significações que contribuíram para determiná-la no decurso da evolução semântica da palavra. Esse positivismo lógico está nos antípodas do pensamento de Husserl. Sejam quais forem os deslizes de sentido que finalmente nos deram a palavra e o conceito de consciência como aquisição de linguagem, temos um meio direto de alcançar o que ele designa, temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos, é sobre essa experiência que se medem todas as significações da linguagem, e é ela que faz com que justamente a linguagem signifique alguma coisa para nós. "É a experiência […] ainda muda que deve ser conduzida à expressão pura de seu próprio sentido.[25] As essências de Husserl devem conduzir consigo todas as relações vivas da experiência, como a rede traz do fundo do mar todos os peixes e algas palpitantes. Não se deve, pois, dizer como J.Walil[26] que Husserl separa as essências da existência". As essências separadas são as da linguagem. É função da linguagem apenas fazer existir as essências numa separação que, na verdade, é apenas aparente, pois para a linguagem elas repousam ainda na vida antipredicativa da consciência. No silêncio da consciência originária, vê-se aparecer não somente o que querem dizer as palavras, mas ainda o que querem dizer as coisas, o núcleo de significação primária em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão.

Buscar a essência da consciência não será, portanto, desenvolver a *Wortbedeutung* consciência e fugir da existência no universo das coisas ditas, será reencontrar essa presença efetiva de mim para mim, o fato de minha consciência que é o que querem dizer finalmente a palavra e o conceito de consciência. Buscar a essência do mundo não é buscar o que ele é em ideia,

uma vez que o reduzimos o tema de discurso, é buscar o que ele é de fato para nós antes de qualquer tematização. O sensualismo "reduziu" o mundo observando que depois de tudo não temos senão estados de nós mesmos. O idealismo transcendental também "reduz" o mundo, pois, se ele o torna certo, é a título de pensamento ou de consciência do mundo e como o simples correlativo de nosso conhecimento, de maneira que ele se torna imanente à consciência e que a aseidade das coisas e, por isso, suprimida. A redução eidética é, pelo contrário, a resolução de fazer aparecer o mundo tal como é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência. Visualizo e percebo um mundo. Se eu dissesse com o sensualismo que são existentes "estados de consciência" e se eu procurasse distinguir minhas percepções de meus sonhos por meio de "critérios", eu faltaria quanto ao fenômeno do mundo. Pois se posso falar de "sonhos" e de "realidade", interrogar-me sobre a distinção do imaginário e do real e duvidar do "real", é porque essa distinção já foi feita por mim antes da análise, é porque tenho uma experiência tanto do real como do imaginário, e o problema é então não o de procurar como o pensamento crítico pode ter equivalentes secundários dessa distinção, mas de explicitar nosso saber primordial do "real", de descrever a percepção do mundo, como o que fundamenta para sempre nossa ideia da verdade. Por conseguinte, não convém perguntar se percebemos verdadeiramente um mundo, convém dizer, pelo contrário: o mundo é aquilo que percebemos. De um aspecto mais geral, não convém perguntar se nossas evidências são verdades ou se, por um vício de nosso espírito, o que é evidente para nós não seria ilusório com respeito a alguma verdade em si: pois se falamos de ilusão, é porque reconhecemos ilusões e só podemos fazê-lo em nome de alguma percepção que, no mesmo momento, se atestasse como verdadeira, de maneira que a dúvida ou o medo de se enganar afirme ao mesmo tempo nosso poder de descobrir o erro e não poderia então nos desenraizar da verdade. Estamos na verdade, e a evidência é a "experiência da verdade". Estamos na verdade, e a evidência é a "experiência da verdade".[27] Procurar a essência da percepção é declarar que a percepção não é presumida como verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade. Se agora eu quisesse com idealismo fundamentar essa evidência de fato, essa crença irresistível, numa evidência absoluta, isto é, na absoluta clareza de meus pensamentos para mim, se quisesse encontrar em mim um pensamento naturante que a estruturação do mundo fosse formada ou o iluminasse de lado

a lado, ainda uma vez eu seria infiel à minha experiência do mundo e procuraria o que a tornasse possível ao invés de procurar o que ela é. A evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apolítica.[28] O mundo não é o que penso, mas o que vivo, estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. "Há um mundo" ou, antes, "há o mundo"; essa tese constante de minha vida eu nunca poderei explicar inteiramente. Essa facticidade do mundo é o que faz a *Weitlichkeit der Welt*, o que faz com que o mundo seja mundo, assim como a facticidade do cogito não é uma imperfeição dele, mas, ao contrário, o que me torna certo de minha existência. O método eidético é o de positivismo fenomenológico que fundamenta o possível no real.

Podemos agora chegar à noção de intencionalidade, muitas vezes citada como a descoberta principal da fenomenologia, uma vez que ela só é compreensível pela redução. "Toda consciência é consciência de alguma coisa", isto não é novo. Kant mostrou, na *Refutação ao Idealismo*, que a percepção interior é impossível sem percepção exterior, que o mundo, como conexão de fenômenos, está antecipado na consciência de minha unidade, é o meio para mim de me realizar como consciência. O que distingue a intencionalidade da relação kantiana com um objeto possível é que a unidade do mundo, antes de ser colocada pelo conhecimento e num ato de identificação expresso, é vivida como já feita ou "já aí". O próprio Kant mostra na "Crítica do Juízo" que há uma unidade da imaginação e do entendimento e uma unidade dos sujeitos antes do objeto e que, na experiência do belo, por exemplo, experimento uma concordância do sensível com o conceito, de mim com o outro, que ele é ele próprio sem conceito. Aqui, o sujeito não é mais o pensador universal de um sistema de objetos rigorosamente ligados, a força assentante que sujeita o múltiplo à lei do entendimento, caso deva poder formar um mundo — descobre-se e experimenta-se como natureza espontaneamente concordante com a lei do entendimento. Mas se há uma natureza do sujeito, então a arte oculta da imaginação deve condicionar a atividade categorial, não é mais somente o juízo estético, mas também o conhecimento que nele repousa, é ele que fundamenta a unidade da consciência e das consciências. Husserl retoma a "Crítica do Juízo" quando fala de uma teleologia da consciência. Não só se trata de duplicar a consciência humana com um pensamento absoluto que, do exterior, lhe designará seus fins. Trata-se de reconhecer a própria consciência

como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não envolve nem possui, mas para o qual ela não deixe de se dirigir, e o mundo como esse indivíduo pré-objetivo, cuja unidade imperiosa prescreve ao conhecimento sua finalidade. Eis por que Husserl distingue a intencionalidade do ato que é o de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única de que a "Crítica da Razão Pura" falou, e a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), a que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, em nossas apreciações, em nossa paisagem, mais claramente que no conhecimento objetivo, e que fornece o texto que nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata. A relação com o mundo, tal como se pronuncia infatigavelmente em nós, não é nada que se possa tornar mais claro por meio de uma análise: a filosofia só pode substitui-la aos nossos olhos e oferecê-la à nossa constatação.

Por essa noção ampliada da intencionalidade, a "compreensão" fenomenológica se distingue da "intelecção" clássica, que está limitada às "verdadeiras e imutáveis naturezas", e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese. Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, "compreender" é retomar a intenção total — não somente o que são a representação, as "propriedades" da coisa percebida, a poeira dos "fatos históricos", as "ideias" introduzidas pela doutrina —, mas a única maneira de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo. Em cada civilização, trata-se de encontrar a ideia no sentido hegeliano, isto é, não é uma lei do tipo físico-matemático, acessível ao pensamento objetivo, mas a fórmula de um comportamento único em relação ao outro, à Natureza, ao tempo, à morte, uma certa maneira de colocar em forma o mundo que o historiador deve ser capaz de retomar e de assumir. Essas são as dimensões da história. Em relação a elas não há uma única palavra, um único gesto humano, mesmo habituais ou distraídos, que não tenham uma significação. Eu acredito ter-me calado por fadiga, aquele ministro acreditava ter dito apenas uma frase circunstancial, e eis que meu silêncio ou sua palavra tomam um sentido, porque minha fadiga ou o recurso a uma fórmula já feita não são fortuitos, exprimem certo desinteresse e, portanto, uma certa tomada de posição em relação à situação. Num acontecimento considerado de perto, no momento em que é vivido, tudo

parece casual; a ambição deste, aquele encontro favorável, aquela circunstância local parecem ter sido decisivos. Mas os acasos se compensam, e eis que essa poeira de fatos se aglomera, delineiam uma certa maneira de tomar posição em relação à situação humana, um acontecimento cujos contornos estão definidos e do qual se pode falar. Deve-se compreender a história a partir da ideologia ou da política, ou da religião, ou então da religião, ou da economia? Deve-se compreender uma doutrina pelo seu conteúdo manifesto ou pela psicologia do autor e pelos acontecimentos de sua vida? É preciso compreender todas as maneiras ao mesmo tempo; tudo tem um sentido, encontramos sob todas as relações a mesma estrutura do ser. Todas essas perspectivas são verdadeiras com a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o fundo da história e de que apreendamos o único núcleo de significação existencial que se explicita em cada perspectiva. É verdade, como diz Marx, que a história não caminha na cabeça, mas verdade também que ela não pensa com os pés. Ou, antes, não temos de nos preocupar com sua "cabeça", nem com seus "pés", mas com seu corpo. Todas as explicações econômicas, psicológicas de uma doutrina são verdadeiras, pois o pensador só pensa a partir do que ele é. A própria reflexão só será total se conseguir uma função com a história da doutrina e com as explicações externas e se recolocar as causas e o sentido da doutrina numa estrutura de existência. Há, como diz Husserl, um "gênese do sentido" (Sinngenesis),[29] que nos ensina, só em última análise, o que a doutrina "quer dizer". Como a compreensão, a crítica deve ser buscada em todos os planos, e, bem entendido, não poderemos nos contentar para refutar uma doutrina, em religá-la a algum acidente da vida do autor: ela significa além disso, e não há acidente puro na existência, nem na coexistência, posto que uma e outra assimilam os acasos para deles fazer sua explicação. Enfim, como ela é indivisível no presente, a história o é na sucessão. Com relação a suas dimensões fundamentais, todos os períodos históricos surgem como manifestações de uma única existência ou de episódios de um só drama — cujo desfecho não sabemos. Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido, e não podemos fazer nada e nada dizer que não tenha um nome na história.

A mais importante aquisição da fenomenologia é sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo em suas noções do mundo ou da racionalidade. A racionalidade é medida exatamente nas experiências nas

quais ela se revela. Há racionalidade, isto é, as perspectivas recortam-se, as percepções confirmam-se, surge um sentido. Mas ele não deve ser colocado à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico é não o do ser puro, mas o sentido que transcende à intersecção de minhas experiências e a intersecção de minhas experiências com as do outro, pela engrenagem de umas sobre as outras, ele é, pois, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que fazem sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha. Pela primeira vez, a meditação do filósofo é bastante consciente para não realizar no mundo e antes dela seus próprios resultados. O filósofo tenta pensar o mundo, o outro e ele mesmo e conceber suas relações. Mas o Ego mediante o "espectador imparcial" (*uninteressierter*),[30] não encontram uma racionalidade já dada, eles se "estabelecem"[31] e o estabelecem por uma iniciativa que não tem garantia no ser e cujo direito repousa inteiramente no poder efetivo que ela nos dá para assumirmos nossa história. O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser preliminar, mas o fundamento do ser, a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia, mas como a arte, ela é a realização de uma verdade. Perguntar-se-á como essa realização é possível e se ela não encontra nas coisas uma Razão preexistente. Mas o único Logos que preexiste é o próprio mundo e a filosofia que o faz passar à existência manifesta, não começa por ser possível: ela é atual ou real, como o mundo de que faz parte e nenhuma hipótese explicativa é mais clara que o ato mesmo pelo qual retomamos este mundo inacabado para pensar totalizá-lo e pensá-lo. A racionalidade não é um problema, não há atrás dela um desconhecido que tentamos determinar dedutivamente ou prova indutivamente a partir dela: assistimos a cada momento a esse prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor de que nós como se faz posto que somos esse nó de relações. O mundo e a razão não constituem problema: digamos, se quiser, que são misteriosos, mas este mistério os define, não se trataria de dissipá-lo por meio de alguma "solução", pois ele está aquém das soluções. A verdadeira filosofia reaprende a ver o mundo e, nesse sentido, uma história contada pode significar o mundo com tanta "profundidade" quanto um tratado de filosofia. Temos em mãos nossa sorte, tornamo-nos responsáveis por nossa história por meio da reflexão, mas também por uma decisão em que engajamos nossa vida, e nos dois casos trata-se de um ato violento que se verifica ao se exercer.

A fenomenologia, como revelação do mundo, repousa sobre si mesma ou ainda se fundamenta em si mesma.[32] Todos os conhecimentos apoiam-se em um "solo" de postulados e finalmente em nossa comunicação com o mundo como primeiro estabelecimento de racionalidade. A filosofia, como reflexão radical, priva-se em princípio desse recurso. Como existe, ela também, na história, ela usa do mundo e da razão constituída. Será necessário, pois, que ela dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos, ela então se desdobrará indefinidamente e será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, na medida mesma em que se mantém fiel à sua intenção, ela não saberá jamais para onde vai. O inacabamento da fenomenologia e sua marcha inicial não são o sinal de um fracasso, eles eram inevitáveis, porque a fenomenologia tem por tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão[33]. Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, não por um acaso nem por impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne — pelo mesmo gênero de atenção e de espanto, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de buscar o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela confunde-se nesse sentido com o esforço do pensamento moderno.

---

[2] Heidegger, p. 43. Ver também de Sartre *L'Etre...* p. 250).

[3] A criança, se quiser, e como vimos, não aparece na obra de Sartre. Tem, porém, não bem uma criança, mas o adolescente, um papel importante na novela *Le Mur* e em *Moris sans Sépulture*. Em *Les Mots* (1964), Sartre anota que o interesse pelas crianças (e animais) é muitas vezes sinal de desinteresse pelos homens. E recorde-se, ainda, que a ausência da criança na literatura francesa em geral é um fato anotado por Gide no seu *Dostoiévski*.

[4] É o que acontece com toda a corrente que se vulgariza. Ver, por exemplo, para o conceito de Romantismo, *Lettres de Dupuis et Cotonnet* de Musset. Da vulgarização do Existencialismo (que Sartre, aliás, julga destinado ao grande público) foi o próprio Sartre o grande responsável.

[5] Adiante não se faz tal restrição.

[6] Por "impossibilidade de superar" não se entende, como vimos, impossibilidade de atingir o mundo, mas, sim, de atingi-lo sem que a mesma subjetividade esteja aí implicada; ou então, impossibilidade de fundamentar o saber fora do sujeito.

[7] Porque tal "mal" escolhido seria um "bem", exatamente porque se escolheu.

[8] O que aproxima Sartre da moral kantiana.

[9] Os termos *engager*, *engagement* etc., para os não traduzirmos pelos desagradáveis "engajar", "engajamento" etc., e não os manter no original pelo que nos parecia uma frequente descontinuidade da frase, traduximo-los por termos e expressões aproximadas. O *engagement* é o compromisso que assumimos perante nós e os outros no darmo-nos a uma ação concreta, no implicarmo-nos na própria vida ativa, no assumirmos uma posição. O termo "alistamento", agora posto a circular, parece-nos excessivo, pois sugere uma "filiação partidária". Mas o *engagement* significa apenas o implicarmo-nos na vida, o assumirmos uma atitude, que pode ir ou não até ao "alistamento".

[10] Sartre não "fez" filhos…

[11] É na "decisão" que Sartre situa fundamentalmente a "angústia" e não em face da morte (ao contrário de Heidegger ou de um Malraux). Aliás, a "angústia" não desempenha grande papel na obra de ficção sartreana.

[12] Passo célebre que assinala justamente os limites de uma verdadeira moral ateia.

[13] Portanto, para Sartre também.

[14] Mas "mais ou menos" demarca o horizonte dos prováveis de uma resposta — não a resposta. Ora, o que o jovem procurava não era um tipo de respostas, mas uma resposta. A de Sartre foi apenas uma demarcação de horizonte, quanto muito.

[15] O que faz lembrar um aspecto importante da filosofia de Jaspers — a linguagem cifrada.

[16] Aproximar do tema de *Les Séquestrés D'altona.*

[17] O termo "soma" tem um sentido genérico, não rigorosamente existencial. "O homem é a soma dos seus atos" — diz também algures Malraux. *Cf*. Hegel: "O indivíduo não pode saber o que é antes de se transpor, por meio da operação, à realidade efetiva" (*Phénoménologie de I'Esprit I*, p. 327 da tr.fr.).

[18] Rigorosamente, a determinação do significado do "outro" mantém-se aqui como em *L'Être et le* Néant. Mas há agora uma mudança de acento bem visível, valorizando-se o que então se desvalorizava (o "estar com", por exemplo) e mal se aludindo à situação de "conflito" que em *L'Être* definia as relações do eu-outro. Tal mudança de acento esboça-se, ao que julgo, em *Huis Close*, a despeito de "o inferno são os outros".

[19] Aproximar, ainda, do tema de *Les Séquestrés.*

[20] Bergson escreveu no célebre *Les Données Immédiates*, p. 129 da 68. ed.: "Somos livres quando os nossos atos emanam da nossa personalidade inteira, quando a exprimem, quando têm com ela essa indefinível semelhança que se encontra por vezes entre a obra e o artista" (*cf.* De Ponty – *Phénoménologie...* p. XV): "A filosofia não é o reflexo de uma verdade". Ver também, mas a propósito do "corpo", p. 176. Fechada e única como uma obra de arte é também uma filosofia para Jaspers (*cf. Introduction à la Philosophie*, tr. fr., p. 199-200).

[21] *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik,* p. 93.

[22] *In te redi; in interiore homine habitat veritas* (Santo Agostinho).

[23] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (inédito).

[24] *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der geggenwärtgen Kritik*, p. 331 e segs.

[25] *Méditations Cartésiennes*, p. 33.

[26] Réalisme, dialectique et mysière, L'Arbalèie. Automne 1942, não paginado.

[27] Das Erlebnis der Wahrbeit (Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik, p. 190).

[28] Não há evidência apodítica, diz em resumo a *Formale und transzendentale Logik*, p. 142.

[29] O termo é usual nos inéditos. A ideia já se encontra no livro *Formale und Transzendentale Logik,* p. 184 e segs.

[30] VI Méditation Cartésienne (inédita)

[31] *Ibidem.*

[32] Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst, dizem os inéditos.

[33] Devemos esta última expressão à G. Gusdorf, atualmente prisioneiro na Alemanha, que, aliás, empregava talvez um outro sentido.

CAPÍTULO 7

O PROJETO GRODDECKIANO

Da desmesura visionária

Para tentar reproduzir o essencial do pensamento de Groddeck, isto é, sua compreensão do sentido do mundo sobre o qual repousa toda a sua atividade médica e literária, é preciso destacar duas noções centrais. A primeira é a do *mundo da infância*, paradigma da saúde. Consistiria em reencontrar o vínculo com natureza primeira do ser humano: a natureza infantil. A segunda é a *noção daquilo que religa o homem à natureza, ao mundo*, e que, emprestando a expressão de Goethe, Groddeck intitula *Deus-Natureza*, antecipação do conceito do id.

O mundo humano

Se existe um mundo ao qual Groddeck se prendeu durante toda a sua vida, esse foi o mundo da infância, reino perdido, universo mítico em torno do qual gira toda a existência humana. Para ele, os privilégios conferidos pela infância dão ao homem a inocência, a espontaneidade, o sentimento de ser o centro de tudo, de reinar harmoniosamente sobre a mãe e sobre a natureza como partes de si mesmo; de se tornar "um" com o universo que o envolve, de ter todos os direitos.

Dessa primeira impressão, que não dura, o ser humano jamais poderá se desprender. E é aí que a infância aparece como um paraíso, porque a criança sente pertencer ao mundo circunjacente. Os objetos que a rodeiam, animados ou inanimados, ela os trata como seus amigos, pois que pode viver conforme as leis de sua natureza. Pelo contrário, a vida adulta, pelos seus compromissos, marca o declínio da felicidade. Entrar na vida adulta é, antes de tudo, sair da infância, renunciar a reinar sobre o mundo, renunciar a si mesmo, à sua "divindade". E ser expulso do paraíso e morrer para si.

> *Divina era tua infância, criança do sul, criança do outono de Brigitte. Mas já a divindade morre em ti. Tu sais para a vida, e em mil fogos ela te queimara, antes que sejas o que tu és.* (Hirzel, Leipzig, 1905, vol. 1, p. 15).

Para Groddeck, a vida adulta, pelas suas pressões, transforma a criança em um ser limitado, afastado do mundo que acreditava seu; em um ser dominado,

que não tem direitos, mas deveres. A vida adulta não é outra coisa senão um pálido reflexo do brilho da infância. E ele atribuirá os males da sua juventude, da sua existência e, mais tarde, da de seus pacientes, a essa perda, a essa inevitável perversão de uma natureza inicialmente espontânea.

Tudo se passa como se a vida adulta fosse o negativo da infância: o ser humano, no início saciado, agora é faminto e ávido; antes acarinhado no regaço materno, agora é expulso e nunca mais encontra igual refúgio; se acreditava-se amado por uma mãe amante, agora vê nela — e em cada um — um traidor; se cria em seu poder ilimitado, agora encontra limites e sua vontade é inoperante; se inocente era, vai tornar-se um monstro de maldade.

Se a desilusão, ao sair da infância, é infinita, a necessidade de vingança também o é. Em *Um filho da terra*, romance em parte autobiográfico, Groddeck mostra-nos como Wolfgang, o jovem herói, pôde, graças ao amor sem limites que dedicava à sua mãe e à veneração pelo pai, escapar a esses perigos e ao de, mais particularmente, tornar-se um ser humano perigoso. Nesse romance, dá-nos uma visão embelezada do mundo da infância, da limpidez e da felicidade que nela reinam em oposição ao negrume e à cegueira do mundo adulto. Entretanto, ele bem sabe que essa infância maravilhosa jamais existiu, que ela brilhou pela sua ausência. Que, em realidade, sua mãe negligenciou os seus e em particular ele, último filho da família. Aliás, ele conservará pela vida inteira a penosa lembrança da frieza de sua mãe. Em suas *lembranças de vida* (*Lebenserrinerungen*), mostra-se bem consciente de que ela nunca se considerou esposa de um Groddeck, mas filha de um Kuberstein, quer dizer, herdeira da grande cultura germânica.

> *Malgrado todo o amor por seu marido, malgrado os seis filhos que lhe deu, ela continuou a ser Lina Koberstein, esposa de Groddeck* […].*O sentido da honra era sua estrela condutora; ela tinha sua própria honra, ela não vivia pela honra do marido.*
> (Wiesbaden, 1970, p. 396).

Se a infância é não somente louvada por Groddeck, mas transfigurada, é porque ela é para ele não apenas o paraíso na terra, mas o símbolo e o lugar de plenitude do ser, de sua integridade, de sua harmonia com a natureza e de sua reconciliação com a natureza humana. Porque o adulto, preocupado com as convenções, coloca-se em desacordo com ela e oculta a infância dentro de si, esconde-a. Assim, ela lhe parece fabulosa, mítica.

> *Lembre-se de sua vida houve instantes em que você se encontrava tranquilo, sereno e límpido como o azul do céu; instantes em que estava unido à natureza, e tudo ao redor de você e em*

> *você estava em harmonia; instantes em que a lenda da harmonia das esferas tornava-se verdade. Na vida de cada ser humano, há sempre um momento de calma profunda, de verdadeira unidade* com *o Deus-Natureza. E a infância parece um Paraíso porque a criança se sente, ainda, unida ao mundo; porque o cãozinho ou a boneca de pano são seus amigos, assim como a mãe e o amiguinho são seus amigos; porque o homem é seu amigo. E a mulher revive, certamente, este momento quando, com o sorriso inefável que é só seu, saúda seu bebezinho recém-nascido. E o homem* o *vive quando conquista sua amada, ou doma um cavalo selvagem, ou realiza uma ação ou domina um pensamento. Mas raros são aqueles que sabem o que significa este repouso que ultrapassa a alegria e a dor, que a morte não assusta e que nem o ouro nem o amor seduzem; esta abertura para o céu, sem temor nem desejo. É o ser — um com o* Deus-Natureza, a *consciência de pertencer inteiramente ao todo criador, a dissolução e a fusão da personalidade do homem, do eu, no Deus-Natureza.*
> (Gallimard, 1969, p. 257).

Entretanto, a integridade implica um reconhecimento de tudo o que, *em* si, é desumano, como a necessidade de destruir o que impede a satisfação, de cortar laços, os desejos de morte, o ódio, a inveja etc. E a infância é o lugar do desabrochar desses sentimentos. A violência é tanto mais familiar à criança quanto menos ela pode empregar a força física para agir sobre o seu meio. As mudanças bruscas de humor, a passagem frequente e sem transição do riso às lágrimas ou aos acessos de raiva, a intensidade das doenças dessa fase testemunham esse clima de violência no qual vive a criança. E a violência atrai a morte. A criança é, para Groddeck, uma transfiguração da morte. Reencontrar o espírito da infância é ousar afrontar tudo o que, em si, é monstruoso, quer dizer, portador de morte e do qual a doença é um reflexo.

Se a infância é o lugar da integridade do homem, a vida constitui uma aspiração a essa integridade. "O objetivo da vida é ser criança": esse *leitmotiv* da obra de Groddeck dá sentido à volta à infância pregada por ele. Retornar a ela é um trabalho de integração de si; é desmascaramento de tudo que em si mesmo foi adulterado para algum proveito. Mas o preço a pagar por esse reencontro com a harmonia é alto: consiste em lançar um olhar lúcido para dentro de seu mundo interior e de sua própria desumanidade sem camuflar o que perturba e envergonha. Essa é a condição necessária para toda mudança, todo progresso, todo crescimento. Refazer os laços com o ser-criança opera transformações no ser-adulto, desliga-o de sua natureza pervertida, livra-o do seu ser desnaturado. Reencontrar o menino no homem libera o de seu infantilismo. Ser criança e, como diz Groddeck, ser-um com o Deus-Natureza. Desse estado é que surge a força transformadora no interior do ser humano que lhe permite ser criador.

> *E é neste ser-um que desabrocha o espírito humano, a força, o mais profundo conteúdo da vida, uma obra da natureza-homem o divino em si: o canto do poeta...*
> (Groddeck, 1969 p. 258).

Deus-natureza: o conceito de id

Groddeck familiarizou-se desde muito cedo com a literatura e mais particularmente com a obra de Goethe, autor preferido de sua mãe. Mais tarde, no colégio de Pforte, onde seu avô materno havia lecionado, estudou as literaturas grega e latina. Mas parece ter sido sobretudo a influência materna o determinante de seu grande interesse pela literatura e pela poesia. Encontra-se uma alusão a isso em *Um filho da terra*, no qual Wolfgang, o jovem herói, mostra grande admiração pelo avô materno, germanista famoso, de grandes qualidades humanas, sobre o qual sua mãe lhe falava com deslumbramento, quando era pequeno.

> *Brigitte estava ligada pelo amor e pela admiração à memória de seu pai. Ele havia sido germanista e, com infatigável dedicação, acumulado uma abundância de saber que transmitiu à talentosa filha.* […] *Wolfgang não se cansava de ouvir falar neste homem a partir do qual se formavam suas ideias e seus pensamentos. Era muito pequeno ainda para avaliar a importância de um tal ser, mas suficientemente grande para perceber conto o rosto de sua mãe se iluminava ao falar do avô* […] *Reinava por todo lado o espírito do tempo de Goethe, e, não sem razão, a senhora Brigitte chamava o pequeno volume de poemas de Goethe, que ornava sua mesa de costura, de bíblia.*
> (*Jean M. Auel*, 1969 vol. 1, p. 8-9).

Pode-se constatar nesse texto o trabalho de transformação — induzido pela evocação — que a mãe sofre ao cultuar a lembrança de um pai tão admirado, o que dará a Groddeck a intuição de que a palavra pode modificar a concepção do mundo. É a mola que ele vai utilizar durante toda a sua prática médica.

Mas não nos esqueçamos de que essa visão de mundo era goethiana, pelo menos a que Groddeck trouxe de suas lembranças de infância. E, dessa contemplação do mundo, ele conservou uma grande compaixão pela natureza e um grande interesse pelo "*physis*", quer dizer, o crescimento espontâneo, o cumprimento efetivo de um vir a ser, tanto na natureza como no homem. É igualmente a partir de uma tal visão do mundo que se pode compreender sua construção de uma cosmogonia humana como teoria da formação do indivíduo, como psicossomática.

Essas constantes transformações, esses movimentos contínuos, essas formas múltiplas e transitórias de vida são para Goethe manifestações de um princípio de vida, de uma força que rege o universo, que religa o ser humano a

natureza. Somente quem com ela vive em harmonia pode senti-la, o artista, o poeta, a criança. A esse princípio organizador da vida Goethe chama de Deus-Natureza:

> *Que pode o homem ganhar mais na vida.*
> *Senão que a ele se revele o Deus-Natureza:*
> *Como liquefaz em espírito, o que é sólido,*
> *Como conserva em solidez o que o espírito cria.*
> (R. Lewinter, 1969 p. 24-25).

Em torno desse princípio que anima a vida, Groddeck articulará os diferentes temas médicos e literários de sua obra. O Deus-Natureza é que dá coesão ao Universo; que une a parte ao todo e o todo à parte; que forma o ser humano e o governa; que o faz viver e morrer e que também o transforma.

Na temática groddeckiana, o Deus-Natureza tornar-se-á o id, termo encontrado em Nietzsche, e escolhido pela sua imprecisão, seu caráter impessoal, seu rigor. Para Groddeck, o id não é, com efeito, nem um conceito, nem uma hipótese, mas uma experiência, um projeto no qual se inscreve a existência. É uma força que age sobre todos os fenômenos humanos e naturais. Ela é quem rege nossa vida, e não o "ego", como se poderia crer. Porque o ego não é senão um artifício, um instrumento a serviço do id. Acredita governar a existência, dirigi-la, mas não tem poder sobre o id, que é matreiro e desvia, em seu proveito, onipresente e inapreensível ao mesmo tempo, as intenções do ego.

> *Trata-se do que se segue, o que não é uma hipótese, pois que eu, cientificamente, experimentei e observo, como médico.* Há *uma profundeza inacessível que age sobre tudo* o *que se produz em nós, que rege tudo em nós. Batizei-a de id e vou tentar fazer com que entendam o que significa. Não se trata de uma unidade, de um indivíduo. Não se pode comparar a nada. Tudo o que pode ser, a rigor, invocado a este propósito, é a comparação que a Idade Média estabelecia entre o macrocosmo e o microcosmo: assim como aquele é o universo no todo, este é o universo no ser humano; mas também esta afirmação não é rigorosamente certa, pois que o ser humano não é fechado. Ele é uma redução do universo. Este não pode ser nele senão isto. Não se pode dizer: o sol rege o mundo, ou o éter é* o *elemento da vida. Não se sabe, absolutamente, quem rege o mundo. Assim também o cérebro não é o centro do ser humano. Querer descobrir um tal centro e um empreendimento sem esperança.*
>
> *Para suspeitar do id no ser humano é preciso, antes de tudo, aceitar que não se pode confundi-lo com o ego.* O *ego é um produto artificial que começa a existir somente no terceiro ano de vida.* É *uma secção importante que aparece neste estágio. Se considerarmos o problema do ego, deveremos eliminar o pensamento de que seria uma unidade; esta representação é falsa e induz a crer que seríamos mestres de nossas ações, que haveria um livre arbítrio, que comandaríamos os gestos de nossas mãos, braços, pernas, olhos. É uma ilusão supor uma unidade de personalidade que não existe.*

(Roger Lewinter, 1980, tomo III, p. 102-103).

Enfim, o id é um caminho, uma via traçada para a existência de cada um, que deveria ser encontrado.

> O *essencial para vocês é afastar do ego e adquirir a compreensão do id. Significativo, neste sentido, é que Fausto, no momento em que aspira à inteligência do fato universal, recebe de Mefistófeles a chave com a qual pode descer ao reino das mães; daí ser preciso compreender o caminho que a ele conduz.*
> (*Conférences psychanalytiques à l'usage des malades.* tomo II, 1979, p. 103).

A PRÁTICA MÉDICA

O imaginário groddeckiana

Não se pode evocar a prática de Groddeck sem sublinhar, ainda uma vez, sua posição original em relação à doença: ele a considera, antes de tudo, um caminho para o conhecimento de si. Ela permite ao homem iniciar-se, mais ou menos dolorosamente, nos diferentes aspectos do seu mundo interior, além de ser para o médico uma oportunidade de enriquecer seu conhecimento do ser humano.

Seus numerosos artigos médicos e psicanalíticos expõem sua prática, isto é, o modo como articula sua teoria da compreensão do mundo humano como possibilidade de investir com eficácia junto de seus doentes. Introduziremos considerações sobre sua prática a partir de um de seus artigos, intitulado "Do ventre humano e de sua alma"

Do ventre humano e de sua alma.

O título desse artigo dá conta das falhas — enfatizadas por Groddeck — inerentes à observação, já que, para conhecer um objeto, é preciso fragmentá-lo em partes e observá-lo em diferentes campos. Essas falhas podem ser corrigidas, em certa medida, se observar-se o mundo, no caso, o organismo humano, sob múltiplos aspectos e *se* se escolher "repartições adequadas" que propõem uma teoria coerente dos fenômenos observados.

Para ele, a "*repartição*" *original do* organismo humano é dada pela linguagem. Com base na observação, esta fragmenta o homem em cabeça, tronco e membros, quer dizer, um todo em três partes, o que revela a cifra três em um, trindade que lhe é cara, em sua visão simbólica do ser humano *como homem*, mulher e criança ao mesmo tempo. Se acrescentam-se os membros,

obtém-se o número sete, cifra que rege a existência do ser humano, fornecendo-lhe, assim, a repartição do tempo em semanas, meses, anos.

Em outro tipo de divisão, Groddeck reconstitui o organismo em torno do que separa o tórax do ventre: o diafragma, a partir do qual podem ser colocados os conceitos de alto e baixo, adiante, *atrás* e lados. O que é essencial na observação é que as partes, para formar um todo, devem ser ligadas entre si e mantidas juntas. Essa função é assegurada pela pele, o que permite ver o organismo como um saco ou como um tubo.

O sangue sugere outro tipo de repartição, que remete, igualmente, ao número três: o elemento sólido, o elemento líquido e o vazio cheio de ar. O espaço vazio, o ar, lembra o conceito de sopro, vida, alma, elemento extra-humano, cósmico, do corpo vivo.

Uma divisão inadequada, segundo Groddeck, é a que distingue corpo e alma. Ele prefere optar por um conceito global do corpo, elemento humano, e da alma, elemento extra-humano, o que lhe permite apreender o homem como indivíduo ligado ao cosmos. Ele é parte do todo cósmico, e o todo na parte: é o microcosmo. Assim, também, as diferentes partes do seu organismo, cujo centro é o ventre, meio do corpo e sede da alma.

> *Em geral, reconhece-se a importância* da *respiração* do *diafragma para a saúde. Eu notarei, todavia, e insisto nisso, que o humano concebe, tanto em termos de alma* como *de corpo, o sopro como espírito* (mha heilege atem), *respiração* (sanctus spiritus) *ou pneumonia* (pneuma hagion). *O diafragma tem, pois, seguramente, estreitas relações com o psíquico. Isto remete igualmente ao vocábulo alemão* zwerch, em *conexão com o gótico* wairhs = *colérico,* wairhai = cólera; *o diafragma* (zwerchfell), *na concepção da língua alemã, é, então, um órgão que comanda a cólera, a domina, a sufoca. Entre os gregos que na época de Homero, consideravam o diafragma como* sede *da vida, a palavra* phrenes, *plural de* phren, *designa o humor, a alma, o estado de espírito; e as palavras* sophron = *sensato,* Phroneo = *pensar, derivam de* phren.
> (Gallimard,1871, p. 219-220).

A partir do diafragma, Groddeck elabora outra repartição trinária do organismo: o império da cabeça, o do peito, o do ventre. O da cabeça e o do peito são separados por um desfiladeiro, o pescoço; e o do peito e do ventre por uma parede, o diafragma. Entre eles circulam o sangue e o ar, este identificado à alma, à vida que começa na primeira inspiração e termina quando se exala o último suspiro. Esses três impérios mantêm entre si relações constantes, amigáveis e hostis; a circulação estabelece-se mais ou menos facilmente de um império a outro. As fronteiras, locais de estreitamento, são

frequentemente focos de conflitos, de decisões, de sensações de angústia: garganta apertada, dor anginosa do peito sentida na região subdiafragmática. Aí é que se produzem as retenções de ar, das quais uma grande parte causada por emoções; esses estufamentos ocasionam deslocamentos do diafragma que prejudicam especialmente o coração e a respiração, suscitando toda espécie de desordens químicas e mecânicas.

Analisando a etimologia e a função das palavras que designam as diferentes partes do corpo, Groddeck mostra seu parentesco, reagrupa-as em famílias e, assim, permite encontrar laços entre os órgãos que designam e as representações que se possa ter deles. Assim como a linguagem é um corpo formado de palavras, o organismo é um universo, uma família formada de indivíduos, ao mesmo tempo, separados e unidos entre si.

Essa leitura do corpo, cosmogonia surgida de um questionamento rigoroso e da língua que a nomeia, demonstra o enraizamento da linguagem no biológico, no corporal.

O corpo como linguagem

Muitos seres humanos vivem na ignorância quase total do que se passa no interior de si mesmos, a menos que a sobrevinda de um mal-estar ou de uma doença os obrigue a se interrogar sobre o assunto. É assim que, a maior parte do tempo, reduzem o ventre unicamente à função digestiva e não reconhecem sua disfunção como um modo de expressão cujo sentido é preciso investigar. No jargão médico, "doentes funcionais" são indivíduos cujas queixas não podem ser atribuídas a lesões orgânicas, como se aquelas fossem sempre resultados destas, e o organismo é reduzido a uma máquina, a um conjunto de órgãos reunidos no abdômen concorrendo para um fim único, a digestão.

Groddeck mostra o quanto a observação clínica do ventre e dos órgãos que aí se encontram pode ser enriquecida de todas as representações infantis do corpo e das crenças sobre ele. Estas são, com frequência, totalmente contraditórias, e o ventre, pela posição central que ocupa no corpo e pelas preocupações alimentares, é seu receptáculo. E são essas representações infantis, tais como o fantasma da fecundação pela boca, do nascimento pelo ânus, da transformação do alimento em bebês, que permanecem ativas e operantes na gênese e resolução dos sintomas (e isso apesar dos conhecimentos, mesmo médicos, acumulados ou da educação sexual recebida).

Nessas representações do corpo encontram-se respostas para as questões levantadas pelo mistério do nascimento dos bebês, da transformação da comida em urina e fezes, da diferença de sexos, da presença enigmática do umbigo etc. A barriga, frequentemente representada como um saco vazio nos desenhos de crianças, é um lugar ideal para a projeção do imaginário, espaço vazio a preencher ao sabor do afluxo de sensações visuais, olfativas, auditivas, cinestésicas, que se oferecem a elas na descoberta do seu corpo e do corpo dos outros e na sua necessidade de encontrar explicações para os fenômenos observados.

Enquanto lugar da saciedade, fundamento de toda satisfação ulterior, o ventre constitui um suporte para todas as sensações agradáveis ou desagradáveis, tais como o fastio, próximo da saciedade, a fome, o desencorajamento, o bem-estar, a inveja etc. A partir de equivalências simbólicas, o conteúdo intestinal é, frequentemente, relacionado ao dinheiro, à criança ou à gravidez; e essas equivalências, por predominarem as crenças infantis sobre o saber do adulto, são frequentemente a chave que permite elucidar a gênese dos sintomas que se podem desenvolver.

A essas representações infantis do interior e do exterior do corpo vêm juntar-se novos componentes do adulto, preocupado com as conveniências e opiniões. Se o diafragma separa o ventre do peito e da cabeça, ele é, geralmente, reconhecido como o que separa a parte superior do corpo de tudo que está abaixo da cintura, quer dizer, não somente o abdômen, mas as necessidades sexuais, as paixões, os instintos contrários à razão e, por extensão, tudo o que é irrefletido — como a espontaneidade, a ingenuidade, a inocência. O corpo, assim desmantelado, perde sua unidade; e o ventre, próximo do sexo, região vergonhosa, torna-se o local privilegiado dos conflitos entre prazeres infantis, tais como a curiosidade, o prazer de explorar e brincar com as diferentes partes do corpo e a preocupação, bem adulta, com a decência e as conveniências.

Sondado pelo paciente e por seu médico, muitas vezes é submetido ao corte agudo e salutar do bisturi. Por conter uma variedade enorme de órgãos, oferece, de acordo com as representações do doente e do cirurgião, uma escolha generosa de vítimas: estômago, vesícula fígado, rins, intestinos, apêndice, divertículo, útero, ovários etc.

O ventre doente é um meio de purificação, uma fonte de alívio. A vergonha experimentada no corpo enobrece-se com a máscara da doença. Sob a cobertura da enfermidade floresce um excesso de sensualidade. Odor, aspecto e consistência das diversas excreções, pus, emanações, escarros, mucos são objetos da atenção constante do doente, do médico, da enfermeira. Por outro lado, se o ventre se manifesta fora da doença, é considerado incômodo. Do ar, matéria nobre, sopro de vida, ele faz arrotos e gases "intestinais" que, se aliviam o organismo de uma tensão, infringem as boas maneiras. O ventre desafia regras e caçoa dos temores de seu proprietário. Ele pode inchar desmesuradamente, ser barulhento, torcer-se dolorosamente, reter a evacuação a ponto de afligir o corpo médico ou soltá-la em uma diarreia incontrolável. Ele é indomável, e os esforços impostos pela vontade a fim de reprimir sua exuberância apenas contribuem para acentuar o mal-estar: crispações, espasmos, dificuldade de respiração, contrações etc. E, em acréscimo a toda essa indecência, vem-se juntar aquela do baixo ventre e das coisas sexuais sobre as quais o ser humano não consegue pensar livremente.

> […] *prefiro chamar a atenção sobre uma conexão curiosa entre a vida física e a vida psíquica; esta conexão esclarece muito bem a relação recíproca corpo-alma. Fala-se de alta moralidade e de baixos instintos; a fronteira entre o alto e o baixo é o diagrama. Trata-se de uma repartição anatômica da vida da alma. Verifiquem minha afirmação e constatarão que ela pode se aplicar a grandes domínios da vida. Se se quer praticar a psicanálise, é preciso saber que nossa época ímpia não reconhece semelhança divina, física e psiquicamente, senão à metade superior do ser humano; o que está situado abaixo do diagrama é sórdido, é obra do diabo. Mas nem sempre se pensou assim. Houve um tempo em que Deus sondava rins e coração e não o cérebro; em que ser reverenciava, ainda com* respeito *sagrado, o seio materno e a força dos rins. Este tempo, sem dúvida, voltará.*
>
> *A psicanálise, no domínio da sexualidade, abriu de novo o caminho para a pesquisa, o que lhe valeu muito rancor e pouco reconhecimento. Não tenho, pois, necessidade de me aprofundar sobre o que os processos de erotismo significam para a vida sã e doente. Em contrapartida, houve aproximação muito reticente do simbólico dos acontecimentos da vida erótica e* foi *praticamente abandonada sua exploração e sua* utilização *como caminho para as profundezas do mistério que é* o *ser humano. Os analistas rigorosos, com exceção, talvez, de Ernst Simmel (Berlim) [psicanalista, 1882-1947] jamais se ocuparam da ligação da paixão com o ventre e sua alma.* (*Green A. 1994*, p. 2117-141).

A linguagem dá corpo à vida da alma

Groddeck afirma de maneira categórica: a linguagem opera não somente a repartição anatômica do corpo, mas também a da vida da alma. Pelos símbolos de que é portadora, dá acesso aos processos psíquicos ativos, na gênese dos

sintomas. E é aí que a análise contribui para a cura, que não é outra coisa senão a resolução de um processo mórbido *em* seus elementos.

> É *mais fácil sondar os processos da alma nos adultos e, sem dúvida, eles são multiformes como tudo no ser do adulto; parecem, entretanto, ter isto de comum agrupam-se em torno do símbolo humano homem-mulher-criança*, e *ora é a masculinidade ora é a gravidez que se encontra mais emblematizada. Isto é válido, em particular, para as hérnias intestinais e* as *hidroceles do escroto; estas últimas não têm, certamente, nada a ver com as hérnias. Tudo isto é importante para o diagnóstico, mas, sobretudo, para o resultado prático das operações de hérnia. Muitas vezes, não é suficiente fechar a brecha, mas, também, reduzir o conteúdo da cavidade ventral mecanicamente, com massagens e exercícios respiratórios e promover ajuda analítica, especialmente orientada para o simbólico.* Neste *domínio, também, minha afirmação é de que* a *cirurgia não poderá progredir se não aplicamos nossos conhecimentos sobre os recalques e os símbolos.* (*Op. cit.*, p. 233).

Groddeck faz uma leitura do corpo como de um texto, atentando rigorosamente para os diferentes sentidos símbolos expressos. A riqueza daquilo que se poderia, talvez, chamar de seu imaginário, resulta de um uso adequado, não restritivo e não redutor da linguagem, ferramenta do conhecimento e instrumento de trabalho. Aliás, é tal uso que o médico é levado a fazer da linguagem do seu paciente, petrificado na doença, se quer tentar livrá-lo dessa. Entretanto, para atingir tal objetivo, deve pensar livremente, isto é, ter vencido seus preconceitos contra ela. Pensar livremente é fonte de bem-estar e de eficácia, assim como o são, para o organismo, uma respiração e uma circulação não bloqueadas.

CAPITULO 8

VISÃO PSICANALÍTICA

8.1 REFLEXÕES SOBRE UMA TEORIA DO INCONSCIENTE

Josef Rattner/Gerhard Danzer, Berlin
Tradução de Marco Antonio Frangiotti

É bastante sabido que o conceito de inconsciente desempenha um papel central na psicologia profunda. Para Freud, a crença de que há processos psíquicos inconscientes constitui-se numa pressuposição indispensável para se poder chamar alguém de psicanalista. O fundador da psicanálise sentia-se orgulhoso de ter pela primeira vez tornado o inconsciente psíquico um objeto de pesquisa sistemática.

Por um longo tempo os filósofos (sobretudo os românticos) tematizaram o inconsciente de uma maneira puramente especulativa. É possível encontrar discussões sobre esse conceito em Plotino, Leibniz, Schelling, Herbart, Carus e Hartmann. Este último (o mais lido filósofo moderno de sua época) publicou, em 1869, a sua *Filosofia do Inconsciente* em três volumes. Sua abordagem, porém, restringia-se mais à prática da medicina e da psicologia.

Isso de modo algum pode ser dito de Schopenhauer e Nietzsche, que, como filósofos, mostraram uma intuição sutil para o estudo do inconsciente na vida psíquica normal e patológica. Nos escritos de ambos os precursores da psicanálise está contido um material de riqueza inestimável para o estudo dos processos inconscientes. Freud, Adler, Jung e muitos outros psicólogos modernos familiarizaram-se com esses pensadores que, em muitas formulações, anteciparam concepções da futura psicologia profunda. Também outros filósofos, como Feuerbach, Bergson, Dilthey, Lipps, assim como vários autores proponentes da filosofia da vida, contribuíram para a constituição de uma psicologia do inconsciente, embora tenham procedido de modo apenas intuitivo e quase poético.

Freud não estava totalmente consciente desse pioneirismo na filosofia. Isso porque, como positivista e materialista, ele tinha pouco respeito pelo filosofar. Ele recebeu orientações estritas primeiramente da medicina de seu tempo. Em seu período de estudos em Paris com Charcot e em Nancy com Bernheim (nos

anos oitenta do século XIX), a temática dos processos inconscientes já lhe havia sido apresentada. Bernheim, por exemplo, experimentava com o assim chamado "sonambulismo", uma palavra abominável, mas que significava apenas "entorpecimento da vontade". No estado hipnótico, os pacientes recebiam uma ordem que devia ser cumprida pós-hipnoticamente. Eles a seguiam coercitivamente, sem saber por que se sentiam compelidos a agir daquela forma. Evidentemente, a ordem recebida em hipnose era colocada no inconsciente e realizada a partir daí como imperativo. Se o hipnotizado abria a janela, ele não dizia que isso lhe havia sido sugerido em hipnose, mas, sim, que o ar na sala estava muito ruim e, por isso, a janela precisava ser aberta.

As experiências particulares na terapia com pacientes histéricas acrescentaram algo mais para consolidar a convicção de Freud acerca da existência do inconsciente psíquico. A histérica frequentemente esquecia seu passado, mas o reproduzia em seus sintomas. Além disso, ela usava esses sintomas para fazer "comunicações em sua intimidade" que ela mesma não compreendia. Elizabeth von R. (1895), por exemplo, não podendo suportar o que era interpretado por Freud como comunicação inconsciente de um fato, dizia-lhe em confidência que não conseguiria viver com o sofrimento e a dor que lhe acometeriam se Freud estivesse certo. Freud interpretava essa reação como "força consciente do inconsciente". Nos primórdios da psicanálise, isso lhe parecia, à primeira vista, um fator de cura.

Freud não tinha dúvidas de que, com a introdução do inconsciente, ele se colocava em contradição com a psicologia acadêmica de seu tempo. Essa defendia com veemência (por exemplo, Wilhelm Wundt) a convicção de que o consciente e o psíquico eram idênticos. Para evitar escândalos, o fundador da psicanálise afirmou inicialmente que o conceito de inconsciente era apenas uma construção auxiliar. Logo depois, porém, ele ignorou isso para então postular um "sistema psíquico" ao qual atribuiu realidade.

Foram sobretudo os fenômenos dos sonhos que evidenciaram e deram suporte à hipótese do inconsciente psíquico. Freud estudou os sonhos de seus pacientes e com grande minúcia apresentou sua interpretação e teoria peculiares a respeito deles na *Interpretação do Sonho*. Já nas primeiras sentenças da obra, ele promete desvendar o sentido dos sonhos, oferecendo a prova de que era possível aplicar um método adequado de apresentação no qual as imagens do sonho ajustavam-se ao contexto da vigília.

A partir de elaborações minuciosas dessa obra fundamental da psicanálise, é possível destacar os seguintes pontos:

A motivação ao trauma provém de uma experiência do dia anterior (restos do dia), que afligem e perturbam as camadas psíquicas mais profundas do sonhador.

A experiência em questão estimula memórias e desejos pulsionais antigos que normalmente não se encontram de modo algum disponíveis ao consciente acordado. Reminiscências e restos infanto-sexuais são os motores do sonho. Mesmo em estado de repouso, elas exercem pressão na pessoa, estimulando sua capacidade de simbolização.

Uma apresentação direta do desejo e da realização contrasta com as representações de palavra do ego nos sonhos. Surge, então, um tipo de "censura" que introduz um material infantil não compreendido no consciente. É por isso que os sonhos são tão difíceis de compreender.

Outro motivo para a necessidade de uma interpretação minuciosa do sonho é que princípios totalmente diferentes dos da vigília regulam os sonhos. Freud refere-se aos assim chamados "processos primários", em contraste com os "processos secundários" que constituem o consciente. No sonho, as energias libidinosas são particularmente maleáveis. Daí a representação temporal se torna inoperante, o princípio da contradição não se aplica, e as representações podem ser continuamente empregadas por meio do deslocamento, da condensação, da inversão de contrários e da simbolização. Dessa forma, surge a imagem de um "sistema psíquico" subjacente que constitui a personalidade profunda e que possui muito mais força e poder do que o consciente.

Ora, uma vez que Freud se referira a um "aparato psíquico", advogando por meio disso um modelo tecnicista da psique, não lhe foi difícil trabalhar com a metáfora espacial. A mente adquiriu, pois, uma estrutura espacial, com um "quarto superior" consciente e um "porão" inconsciente. Para esclarecer essas duas instâncias, o mestre criou uma ciência de apoio, a assim chamada metapsicologia. Ela deveria explicitar a tópica, a economia e a dinâmica da vida mental humana em uma formulação próxima a das ciências naturais.

A metapsicologia é, no fundo, uma filosofia da psicanálise. Ela estabelece a libido como força psíquica fundamental e define o ser humano como *homo libidinalis*, como um ser desejante, cobiçoso e pulsional. O modelo espacial foi aperfeiçoado mais tarde, ao se especificar a tríade ego, id e superego.

Originariamente, só existe o id, que se coloca como "inconsciente absoluto" e por vezes caracterizado como "um castelo repleto de pulsões fervilhantes". Esse id cria para si mesmo o ego, que tem a consciência como um "órgão de percepção". Em seguida, sob a influência da educação e do meio ambiente, aparece o superego, uma "parte do ego" que contém as representações dos valores e das regras da sociedade e de sua autoridade. O superego é, desse modo, a consciência enquanto ego ideal e enquanto órgão de autopercepção.

A libido é a força material desse complicado aparato mental. Ela percorre as instâncias desse aparato e pode ser reprimida, ab-reagida e sublimada. O ego e o superego só importam como instância repressora, no qual o último, com suas demandas frequentemente estreitas e ingênuas, incita a repressão da energia pulsional, afetiva e sensitiva. O trabalho de que trata a *Interpretação do Sonho* está localizado entre o ego e o id. Ele conduz a uma distinção entre o pré-consciente e o inconsciente propriamente dito. O que é pré-consciente, em ocasiões apropriadas, pode rapidamente se tornar consciente. Entretanto, o reprimido permanece normalmente afastado e no fundo. É somente nos sonhos e em outros fenômenos limítrofes da atividade mental que ele poderá manifestar-se vagamente.

Os conceitos de repressão e inconsciente apresentam, pois, uma interconexão. Por meio do conhecimento do enorme poder dos mecanismos mentais de repressão na saúde e na doença, Freud adquiriu a convicção de que o estudo das manifestações de repressão poderia evidentemente se tornar um horizonte totalmente novo para a pesquisa psicológica.

Em sua *Interpretação do Sonho*, o fundador da psicanálise acreditava que o inconsciente é, por assim dizer, uma "segunda personalidade" que se coloca em contraste marcante com a personalidade da vigília. Apesar de o "homem comum" apresentar-se, por meio de seu superego, como racional e moral, seus sonhos revelam um caráter mais pulsional, perverso, egocêntrico e menos social. O paciente sempre encara esse aspecto com grande resistência ao conhecimento. E uma vez que, para Freud, o inconsciente apresenta não apenas uma distinta autonomia, mas também um tipo de preponderância sobre o primeiro plano da pessoa, essa instância mental delineia uma imagem do ser humano bastante sombria.

O inconsciente é a história inicial do indivíduo, o subsolo pulsional de sua psique. Trata-se do Mr. Hyde — aludindo à conhecida narrativa de Stevenson

sobre *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (*O médico e o monstro*) — adormecido nas profundezas da mente que só desperta por meio de uma atividade perturbadora ou mesmo destrutiva. Que Freud viu as coisas assim está provado em suas pesquisas posteriores.

Do mesmo modo, na virada do século XIX, ele se interessou pelos assim chamados "atos falhos", i.e., manifestações do inconsciente na psique. Em sua obra bastante conhecida intitulada *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1904), ele tratou os esquecimentos, os erros de leitura, de escrita e de referência e outras ações sintomáticas e acidentais minuciosamente estudadas por ele como "domínio do inconsciente na vida cotidiana". Exatamente esse texto deveria convencer os círculos acadêmico e leigo da existência do inconsciente. Nesse livro em particular, a vida mental inconsciente mostra-se em toda a sua dinamicidade. Ela atua mais como um fantasma na vida normal do ser humano, de modo que Freud sentiu-se autorizado a fazer referência aos dizeres de Goethe em *Fausto*: "Agora o vento de cada fantasma é tão forte que ninguém sabe como evitá-lo".

Também no âmbito da estética o fundador da psicanálise empreendeu uma ampla consideração dos processos e dinamismos inconscientes ao publicar seu livro *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905). Ora, o chiste é apenas um subproduto no âmbito das discussões estéticas. Tendo em vista que Freud argumenta que na produção narrativa e recepção dos chistes existem "motivações libidinosas" fortes e clandestinas, ele se vê encorajado a elaborar um modelo para a discussão de obras e sentimentos artísticos em geral. Quem produz uma obra de arte ou tem prazer com ela quer também apaziguar sua libido e, com isso, suas emoções inconscientes. O próprio Freud empreendeu inúmeras análises no âmbito da literatura, das artes plásticas e da pintura. Embora tais análises tenham sido recebidas com reservas pelos especialistas da maioria das respectivas áreas, elas estimularam de um modo extraordinário não apenas as ciências correspondentes, mas também as artes propriamente ditas.

Mas isso não é tudo: a psicanálise apresentou-se desde o início como um estudo universal da natureza humana. Por isso, ela transformou-se, com Freud, em 1911 (*Totem e Tabu*), na pesquisa das origens dos costumes, da moral e da religião. O mestre postulou, nessa conhecida obra, que há importantes "concordâncias entre a vida mental do neurótico moderno e a do primitivo".

Nesse contexto, o complexo de Édipo foi para ele a chave para o totemismo, a introdução do tabu primitivo e atual, assim como a gênese das formas de religião. Freud imaginou um modo "romano primordial", segundo o qual o homem primitivo vivia em hordas dominadas por poderosos "pais primitivos". Eles queriam as mulheres para si e expulsavam ou castravam os filhos caso eles se unissem e planejassem o "assassinato do pai primordial". Para o "lamarckista" Freud, esse crime original deixou vestígios ou pistas na mente. Se, portanto, no passado os rapazes odiavam o pai; e as meninas a mãe, então a causa original não está apenas em seus destinos privados, mas no destino milenar e arcaico da humanidade. Assim, para o próprio Freud, a dimensão do inconsciente era enriquecida por um "inconsciente coletivo", um caminho posteriormente explorado vastamente por C. G. Jung.

Ainda mais complicada foi a constituição freudiana da estrutura e dinâmica do inconsciente, em 1923, quando ele publicou seu ensaio sobre "o Ego e o Id". Nele, o conceito de id era usado como nova nomenclatura; o termo já se encontrava em Nietzsche, mas foi trazido ao mestre por meio de seu genial e audacioso aluno chamado Georg Groddeck. Contudo, a divisão da psiqué em id, ego e superego não corresponde à divisão entre consciente e inconsciente. Segundo Freud, partes extensas do ego e do superego são também inconscientes, de modo que nos enganamos se procuramos apenas pulsões e afetos na vida mental inconsciente; partes das aspirações do eu e das representações morais e de valor também permanecem amplamente fora da consciência. Foi um passo revolucionário o fato de Freud também ter acrescentado ao inconsciente muitos componentes e partes conscientes do ego. Isso lhe permitiu, por exemplo, a formulação de que o homem não é apenas pior, mas também melhor do que ele pensa; ele tem em si aspirações de valores e de normas que mal conhece.

Pode-se dizer que, em cada postulado ou hipótese, Freud considerava o inconsciente em último lugar como o "mental autêntico" e definia a si próprio como uma espécie de Colombo que descobrira um novo continente para pesquisa. De qualquer modo, ele apresenta ao mundo um paradigma (Kuhn) moderno que, semelhantemente à doutrina de Copérnico e à teoria de Darwin, introduziu métodos e conteúdos fundamentalmente inovadores. Pode-se dizer que, nos últimos 100 anos, numerosos trabalhos nessa esfera, em maior ou menor grau, obtiveram êxito.

Em *Totem e Tabu*, Freud implicitamente afirmara que o mundo da representação mitológica é regido pelos mesmos princípios psíquicos das neuroses e outras desordens psíquicas. Isso forneceu a C. G. Jung o ponto de partida que cedo gerou um antagonismo dentro da psicanálise. Jung era da opinião de que o mito não era mais um caso especial de neurose, mas, sim, que todo mundo da fantasia neurótica é um mito privado do paciente. A cura da neurose dá-se na medida em que o paciente procura contato mental com o mito genuíno e perene; o terapeuta, por sua vez, deve assisti-lo como pesquisador versado em mitos.

Cedo em seus estudos com Freud, Jung foi pouco a pouco se tornando a par do problema do inconsciente. Ele se ocupou dos "estudos de associação diagnóstica", da questão sobre como pacientes reagem a certas palavras-tema. Ora, era evidente que essas palavras que se dirigiam a emoções e afetos produziam uma continuidade da reação desejada, assim como estranhas respostas-tema. Jung retornou ao assim chamado complexo, a saber, o resquício de experiências carregadas de afeto no passado do paciente, que é reprimido por meio dos princípios morais da consciência. Complexos atuam frequentemente como "partes autônomas da personalidade". Eles forçam o decurso do processo psíquico e impedem a unidade da pessoa humana. Assim, eles são um fator de doença em primeiro grau.

Por meio dessa relação com Freud (1906-7), o psiquiatra suíço esclareceu discussões centrais para os seus trabalhos literários e de pesquisa. Ele formulou sua posição peculiar já nas *Transformações e Símbolos da Libido* (1912) e muito mais distintamente nos *Tipos Psicológicos* (1920). Este último livro foi editado quase sete anos depois da cisão da psicanálise que se deu — em meio ao caráter colérico e a mentalidade robusta de Jung — sob a égide do afeto e da hostilidade.

O modelo jungiano do inconsciente é ainda mais fantástico que o de Freud. O dissidente de Zürick reconheceu prontamente que há um inconsciente privado e com isso também um "reprimido"; em sua linguagem figurada, ele chamou isso de "sombra", aquela parte da personalidade da qual não admitimos a possibilidade e por isso a mantemos fora do círculo luminoso da consciência.

Contudo, mais uma vez descemos às profundezas da alma humana quando encontramos, segundo Jung, as estruturas firmes e determinantes do destino

do *animus* e da *anima*, que sempre contêm as imagens do "gênero oposto" em nós. O homem possui dentro de si mesmo uma imagem mental da mulher e vice-versa. O conflito com essas imagens determina o destino do amor e da vida.

Jung, porém, não se limita a esses notáveis constructos que o levam a elaborar hipóteses teóricas minuciosas. Para ele, a mente é constituída de camadas. Elas contêm, por assim, dizer sedimentos "geológicos" de antiquíssimas experiências da humanidade, que se manifestam analogamente aos instintos dos animais em certas disposições de comportamento. Assim, além do inconsciente pessoal, há uma "psique coletiva da espécie", que é a sede do arquétipo. Às vezes, Jung postula uma constelação biológica no céu que pode produzir as imagens arquetípicas. Mas ele permanece no âmbito da reflexão psicológica e quer registrar de uma maneira "puramente empírica" que o mundo imagético produz a "herança humana" quando difíceis situações individuais e coletivas têm lugar.

Os arquétipos são o centro da energia psíquica. Eles possuem uma característica "numinosa", eles produzem energias borbulhantes e assustadoras, mas também salutares e construtivas. Arquétipos aparecem não apenas em sonhos, mas também em fantasias intencionais (na imaginação) e em desenhos espontâneos (que Jung assinala na psicoterapia como método auxiliar). Segundo a psicanálise jungiana, figuras mitológicas também são desenvolvidas nas religiões e nos mitos, na poesia e na arte em geral. Até mesmo sistemas filosóficos podem ser inspirados arquetipicamente.

Uma importante tarefa da psicoterapia é, segundo Jung, a distinção de tais arquétipos. Há, por exemplo, o "arquétipo mental" que pode aparecer em sonhos, como o vento, o pressentimento, animais e divindades. Também procedimentos médicos e todo tipo de "cura" são concretizações dessa importante figura primordial.

Contudo, ainda mais importante é o "arquétipo de si mesmo". Ele é ativado quando a pessoa se encontra em processo de "individuação" que, segundo Jung, é o objetivo último de todo tratamento médico mental. Segundo Jung, a "perda de si mesmo" é a forma primordial de todas as neuroses. Nós não adoeceríamos mentalmente se a educação, a sociedade, o conforto próprio e a apatia mental não nos impedissem de viver essencialmente na esfera de nossa interioridade.

Mas o inconsciente coletivo contém ainda vários outros arquétipos. Citamos apenas a "quaternidade" (portanto o número quatro), a "criança divina", a "mandala" (um símbolo circular utilizado sobretudo no Extremo Oriente desde há muito tempo como representação da totalidade) e o "arquétipo de Deus". Jung dizia ao pietista que ele só poderia fazer menção à existência de uma figura divina no interior da alma humana, pois o "Deus existente" é matéria para os teólogos e metafísicos. A tese de que a psique humana, por si mesma e indelevelmente, produz a imagem divina, foi particularmente bastante aplaudida pelos seguidores de Fromm. Jung acentua essa suposição ainda a partir do estranho postulado de que a alma é inerente. Ele foi e permaneceu o filho de um pároco que retorna muito indiretamente, ao fim e ao cabo, à visão de mundo de sua infância.

Assim, o inconsciente coletivo continha *nolens-volens*, uma profissão de fé da religião tradicional. Mas pior do que isso era o aspecto político desse aparente "resultado empírico". Nos anos 1930, Jung desenvolveu no interior de sua criação hipotética até mesmo um "inconsciente racial". Em seu ensaio "O Contraste entre Freud e Jung" (1929), assim como em escritos posteriores, ele chegou a falar de um inconsciente "judeu" e um inconsciente "alemão", conferindo a este último enorme profundidade da alma e disposição criativa. Isso sintonizou-se com o fascismo, que Gustav Bally desqualificou com razão naquele mesmo ano como "psicologia popular". Mas depois da guerra, Jung de modo algum dispôs-se a reconhecer e reparar seus erros políticos. Numa época crítica, ele apenas assumiu o impensável papel de admoestador e, com seu empenho pessoal, "quis evitar o pior".

Em sintonia com Henry F. Ellenberger (1985, p. 947), podemos dizer resumidamente: depois de Jung, o conceito de inconsciente adquire um desenvolvimento autônomo; ele torna-se um complemento indispensável do consciente, o lugar das imagens primordiais universais que possuem enorme relevância à forma de vida individual e coletiva. Jung procurou deslocar o difícil ponto dos movimentos da alma humana para o inconsciente, na medida em que o consciente era, para ele, apenas uma instância secundária.

Uma vez que "essa África intrinsecamente verdadeira" (como coloca Jean-Paul por volta de 1800) apresentava aspectos tão fascinantes, também outros pesquisadores se apressaram em lançar luz ao mistério difícil de aclarar. Leopold Szondi estipulou um "inconsciente familiar" que se localizava no

espaço entre o inconsciente pessoal e o coletivo. Eric Fromm falou de um "inconsciente social", no qual as repressões de todas as camadas populares e classes sociais eram contempladas. Outros autores falaram do "subconsciente", do "quase consciente", do "sobre-consciente", e assim por diante.

Tal era a situação do debate quando Medard Boss, com *elan* tempestuoso, interessou-se por ele, apresentando simples e diretamente a afirmação de que todo o palavreado sobre o inconsciente estava baseado em fundamentos muito pouco sólidos. O célebre analista do ser-aí iniciou esse ataque por volta de 1947 em *Sentido e Conteúdo das Perversões Sexuais*, seguido de seus livros sobre o sonho — *O Sonho e sua Interpretação* (1953); *O que Sonhei a Noite Passada* (1975) — e mais fundamentalmente em seu *Compêndio de Medicina e Psicologia* (1971).

Como "existencialista" — desde o fim da Segunda Guerra Mundial, Boss foi um discípulo e posteriormente amigo de Martin Heidegger — o analista do ser-aí deu por falta, nas exposições de Freud e Jung sobre o inconsciente, de um conteúdo filosófico desde o início. Era bem verdade que ambos os pesquisadores tinham trazido à luz alguns fenômenos fáticos. Contudo, o esclarecimento teórico das observações clínicas e diárias, segundo Boss, deixava muito a desejar.

Para Freud, era válido (como também digno de nota) que as ocorrências de repressão eram uma indicação importante para a suposição de um inconsciente. Portanto, ele imaginou uma câmara escura mental, na qual todo mundo podia armazenar conteúdos mentais incompatíveis. Uma vez nesse caminho, ele devia inventar também uma "censura" que curava a alma desperta no limiar entre o porão e o térreo. Também Jung recorreu ao modelo mental espacial. Uma vez que, para ele, os dados dos "sonhos alegóricos" estavam frequentemente à disposição, Jung concebeu a mente como se fosse uma casa do século XVIII: uma cozinha medieval ao lado da escada que leva aos "andares inferiores", chegando depois a uma sala graciosa antiga e, por fim, a uma divisória contendo as relações primordiais. Assim, ele tinha uma imagem estratificada da alma, que supostamente se expressava a ele com clareza no sonho.

Segundo Heidegger e Boss, todas essas ideias são construções que existem na fantasia do autor, e não na realidade. A mente humana não é nenhuma casa, ou cápsula, ou recipiente no qual pensamentos, sentimentos etc. têm lugar. O

ser humano é existência e, como tal, está aberto ao mundo, ancora-se no mundo desde sempre. Por meio dessa condição extática, seu ser espalha-se amplamente sobre os limites de sua vida no mundo aberto. O que se chama "consciência" é o fato de que o ser-aí (uma outra expressão para a condição do ser) é "iluminado para e por ele mesmo". O ser humano habita uma "clareira do ser", mas também conhece o que está à sua volta, de modo que é ele mesmo tão transparente quanto aquele âmbito da realidade cujo sentido e significado ele conceitualizou. Se tudo isso for levado em consideração, todas as suposições de "processos inconscientes" passam a ser consideradas como breves episódios mentais e generalizações apressadas.

Como Freud acentuara a necessidade da suposição de um inconsciente, ele, entre outros fatores, apoiou-se no fato de podermos ter espontaneamente a representação de uma cidade distante ou de um amigo ausente que são substituídas rapidamente por outras representações. Onde está o pensamento desaparecido? Segundo Freud, mergulhado no fundo do inconsciente. Boss afirma que essa suposição é totalmente desnecessária. Com base em meu "êxtase" primário, eu estou com todo meu ser pela primeira vez na cidade ou ao lado do amigo, mas depois me encontro em "outra parte". Isso não é de modo algum possível se construímos uma situação espacial mental na qual as "ideias usadas" podem ser rearranjadas e retiradas.

O mesmo se pode dizer dos atos falhos. Se uma pessoa apresenta um sintoma ou realiza uma ação acidental — não é necessário esclarecer isso por meio da intervenção do inconsciente. Mais precisamente, pergunta-se quem produz o ato falho, se ele admitirá conhecer bem a doença mental que o contrariou a intenção da ação. O assistente, por exemplo, que convida seus colegas, no dia do aniversário do chefe, a arrotar (*auf*zustossen) e não a brindar (*an*zustossen), se as circunstâncias permitirem, admitirá sentimento de revolta que ele nutre contra seu superior (quando não cansaço, mostra um ato falho inofensivo que nós injustamente caracterizamos como uma pretendida depreciação). Uma tal "perturbação da linguagem" manifesta-se mais posteriormente do que na pessoa angustiada e insegura que está apenas parcialmente ancorada na linguagem e, por isso mesmo, frequentemente reflete isso com facilidade no falar.

Boss também ataca o conceito de repressão, afirmando que se trata de uma má concepção intencional do fato que se deve conhecer quanto se o nega.

Sartre argumenta dessa mesma maneira em *O Ser e o Nada* (1943). Mesmo Wilhelm Stekel, nos primórdios da psicanálise, duvidou da construção da repressão, observando que a maioria dos pacientes, diante do descobrimento do reprimido, costumava dizer que há tempos nada mais desejavam do que ter encontrado uma descrição significativa. Sartre conclui que a consciência humana é totalmente transparente; ela não hospeda nenhum lugar opaco e, se se reprimisse isso, seria necessário mentir a si mesmo. Para o existencialista francês, esse tópico é tratado sob o título de *mauvaise foi* (desonestidade), por meio do qual uma crítica muito profunda é apresentada à psicanálise. Em geral, Sartre discutiu muito lucidamente os fundamentos teóricos da psicologia profunda.

No entanto, pergunta Medard Boss, será que os sonhos, os sintomas neuróticos e psicossomáticos não seriam ilustrações evidentes dos poderes e das forças inconscientes que atuam internamente na vida mental comum? Segundo a opinião de Boss, também não é necessário supor nesse âmbito um espaço mental específico do inconsciente, um id com "pulsões e afetos borbulhantes", com relíquias esquecidas e desagradáveis do passado. Para ele, todos os fenômenos aqui mencionados devem ser descritos de outra maneira e mais profundamente.

Se a pessoa é primordialmente um "ser-no-mundo", isso não significa que ela possa com efeito perceber realmente todas as sensações e os conteúdos do mundo. A bem da verdade, ela vive em uma clareira que, entretanto, sempre pressupõe também as esferas do recolhimento e da reserva. Assim, por exemplo, o ser humano já está conforme à pressuposição para a qual são compreendidos somente aqueles aspectos da realidade adequados à respectiva disposição. Todo mundo, ao mudar de disposição, pode observar em si mesmo outras percepções, memórias, associações, ímpetos e impulsos.

Contudo, ainda mais importante é o fato de que cada indivíduo — no processo de sua socialização por meio da educação, do exemplo dos pais, das situações familiares, da sociedade etc. — aprende a neutralizar outros aspectos da realidade, pois eles não são condizentes às normas, valores, autorretratos e preconceitos da sociedade. Esses fragmentos da realidade — desvalorizados, renegados e cheios de angústia ou aversão — são os conteúdos do que é reprimido. Sempre que eles ameaçam introduzir-se no "mundo de uma

pessoa", eles produzem pânico. Eles são ameaçadores e inquietantes *par excellence.*

O que é reprimido, portanto, são partes da realidade, e não componentes psíquicos internos que pela primeira vez são produzidos na psiquê para serem logo depois trazidos à luz de modo triunfante. Se a pessoa é confrontada com aqueles aspectos da realidade dos quais ela tenta se desvencilhar (e isso sempre acontece, pois o mundo é dado ao indivíduo sempre como totalidade) então a dificuldade é percebida de modo obscuro e difuso. No sonho isso pode particularmente muito bem acontecer, uma vez que a pessoa mantém apenas um contato parcial com o mundo, mas sempre se ajustando a si mesma e às suas relações com o mundo.

Ora, isso mostra que as esferas renegadas da vida adquirem uma forma enigmática na figura plástica. Elas aparecem em um certo simbolismo que a arte interpretativa do sonho tenta decifrar desde o início. Assim, toda escola de psicologia profunda propõe um "código do sonho" peculiar a si mesma, mediante o qual se pode traduzir a imagem onírica para a linguagem comum. Reconhecidamente, a psicanálise opta pelo código sexual, a psicologia individual revela aqui e agora a melodia do poder e os sentimentos de inferioridade, e os jungianos encontram nos sonhos o arquétipo em suas diversas manifestações. A análise do ser-aí, ao contrário, levanta-se contra tais interpretações a objeção de que elas geralmente acabam produzindo uma deturpação da mensagem do sonho. Em sintonia com a fenomenologia, ela propõe deixar tanto quanto possível o texto do sonho realizar-se por si mesmo sem ser alterado, a fim de deduzir a partir da "proferição do inconsciente" apenas aquilo que ela toma como real.

Precisamos ser cautelosos aqui: pacientes em uma terapia freudiana sonham símbolos sexuais; em uma terapia adleriana é obtida leal e honestamente a temática poder/não poder nos sonhos; na terapia jungiana, os pacientes também com boa vontade produzem exatamente o simbolismo desejado. Isso se relaciona com o fato de que o sonho do paciente é um elemento da conversa com o respectivo analista. Sandor Ferenczi, em 1910, formulou a questão: "A quem os sonhos narram?". E a criativa escola freudiana era da opinião de que, na configuração dos sonhos, chega-se a uma intenção que o narrador tem em vista tardiamente, de modo que se introduz no sonho mensagens que devem alegrar, impressionar ou assustar a pessoa que sonha.

Por isso, todas as escolas são confirmadas por meio da empiria dos sonhos de acordo com as suas teorias.

Isso permite a Boss elaborar um forte ataque, por exemplo, à teoria dos arquétipos. Na verdade, ela mitologiza as experiências comuns da vida humana sem necessidade. Quando o homem procura a mulher e a mulher sonha com um homem, Anima e Animus não devem ser construídos a fim de explicar a força de atração entre os sexos. Se uma pessoa reflete sobre sua vida (o que na terapia é sempre real), então ela é levada oportunamente ao tema da totalidade, da sabedoria, da concentração de contrastes, de si mesma e da individualidade. Jung romantizou a neurose de seus pacientes sugerindo-lhes que eles trazem dentro de si todos os "personagens" transmitidos pela mitologia e a religião. Isso naturalmente suscita o sentimento de valor próprio de quem busca aconselhamento. Por meio de uma nomenclatura específica ao seu estado mental, o paciente demonstra um entusiasmo semelhante ao de Monsieur Jourdain de Molière que um dia tem a experiência de ter proferido a palavra "prosa" e de ter com isso se encantado enormemente.

A pessoa, a realidade e a relação entre ambas são suficientemente misteriosas, de modo que não é necessário compará-las expressamente por meio de uma pseudorreligião ou uma pseudomitologia. A análise do ser-aí encoraja os pacientes — no sonho e na associação livre — a aceitar internamente o real à sua volta e a encaixá-lo na vida. Por isso, a pergunta psicanalítica fundamental sobre o porquê dos fenômenos é substituída por um "por que não?". Assim o fazendo, o terapeuta estimula seu protegido a se entregar ilimitadamente a todas as suas referências possíveis ao mundo com o objetivo de que, por meio disso, o medo, a estreiteza psíquica, a rigidez de caráter, o preconceito e o irracional sejam superados.

Pode-se perguntar o porquê, em nossas exposições até agora, não mencionamos uma palavra sobre o terceiro fundador da psicologia profunda, a saber, Alfred Adler. Também ele naturalmente se distanciou do inconsciente. Contudo, preferimos caracterizar primeiramente a crítica analítica do ser-aí nas representações esboçadas do inconsciente, pois somos da opinião de que a psicologia individual executou, de maneira ousada, precisamente aquela extração hipostática do inconsciente que Boss e muitos outros realizaram complementar e academicamente.

Desde o início, Adler evitou conferir uma segunda personalidade ao inconsciente, que surge da moldura da unidade da pessoa. Ele chamou atenção para o fato de que o inconsciente funciona como um ego e também presumivelmente nada é senão o ego. Ele recusa o simbolismo sexual como "ficção". Com isso, ele quis dizer que a pessoa sabe muito o que não entende. Ora, se o fato da vida vivida transforma o nível do conhecer naquele do compreender, então é possível expressar-se metaforicamente como se se tivesse tornado consciente o inconsciente. Mas isso é apenas um jogo de palavras. E a suposição jungiana de um mundo arquetípico pareceu ao fundador da psicologia individual um procedimento meticuloso que requer muita erudição para impressionar o neurótico desalentado. A poderosa superestrutura mitológica e religiosa sobre a terapia é apenas uma concessão ao conformismo e ao conservadorismo, o que naturalmente é muito bem recebido por uma determinada clientela.

Contudo, toda essa crítica não significa que as observações e reflexões da psicanálise e da psicologia analítica devam ser simplesmente varridas para debaixo do tapete. Foi-se o tempo da "gigantomaquia", das fortes e rígidas separações entre as escolas fundantes da psicologia profunda. O interesse do passado consiste em partir em busca de um "ecletismo" racional de todas as doutrinas válidas que sobreviveram ao tempo. Disso se segue que, entre os conceitos de Freud, Jung, Adler, Boss e muitos outros, há mais concordâncias do que se pode perceber à primeira vista. Do mesmo modo, inclinamo-nos a dizer que, de modo geral, todas essas interpretações têm recusado insistentemente uma "materialização da psiqué humana" e uma "ontologização do inconsciente" muito mais difícil de sustentar. As reflexões sobre esse tema não estão fechadas. A pesquisa posterior deverá se esforçar em considerar abordagens que estão fundadas em uma antropologia psicológica ou mesmo que possibilitam constituí-la.

8.2 TEORIA DO DESEJO – INCONSCIENTE

A teoria do desejo, inconsciente, tal como Lacan a propõe naquilo a que chama "discurso analítico", desemboca numa teoria do "desejo inconsciente". Daí a questão fundamental deste trabalho será a de abordar o inconsciente como objeto da psicanálise, em ruptura com o sujeito da consciência da filosofia clássica.

Inconsciente — Desejo — Fantasma

Com o primado conferido à individualidade do homem na ciência moderna, cuja característica é o antropocentrismo, esse homem se torna o centro dos valores e do conhecimento. O nascimento da ciência moderna coloca a filosofia em situação periclitante, já que põe em questão a possibilidade de uma ciência unitária do homem.

Sabemos que até o século XIX o destino das ciências humanas estava vinculado ao destino da filosofia. Elas eram conhecidas como ramos da antropologia filosófica, que tinha a pretensão de estudar o homem em sua totalidade.

Uma nova mudança ocorre na antropologia contemporânea, nascida com o evolucionismo, o marxismo e a psicanálise, pois o sujeito cognoscente foi descentralizado de si mesmo. A partir daí, inicia-se então um intenso questionamento acerca de quem é esse homem que constitui realmente o objeto de uma filosofia do homem. O homem das ciências biológicas, sociológicas, psicológicas, históricas? Segundo Hilton Japiassú, a filosofia encontra-se diante do seguinte dilema: "*ou ela deverá falar de um homem ideal, que não é objeto da ciência, ou deverá desaparecer por falta de objeto*" (JAPIASSÚ, 1977, p. 35).

Freud escreveu que "no transcorrer da modernidade, os humanos foram feridos três vezes e as feridas atingiram o nosso narcisismo, isto é, a bela imagem que possuíamos de nós mesmos como seres conscientes racionais e com a qual, durante séculos estivemos encantados". Que feridas foram essas? (Freud, 1914, p. 104).

"A primeira foi a que nos infligiu Copérnico ao provar que a terra não estava no centro do universo, e que os homens não eram o centro do mundo. A segunda foi causada por Darwin, ao provar que os homens descendem de um primata, que são apenas um elo na evolução das espécies e não "seres especiais" criados por Deus para dominar a natureza. A terceira foi causada por Freud com a psicanálise, ao mostrar que a consciência é a menor e a mais fraca parte de nossa vida psíquica" (CHAUÍ, 1995, p. 166).

Em *Cinco ensaios sobre a Psicanálise*, Freud assim escreve:

> A Psicanálise põe-se a mostrar que o eu não somente não é senhor na sua própria casa, mas também está reduzido a contentar-se com informações raras e fragmentadas daquilo que se passa fora da consciência, no restante da vida psíquica…

> A divisão do psíquico num psíquico consciente e num psíquico inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise, sem a qual ela seria incapaz de compreender os processos patológicos, tão frequentes quanto graves, da vida psíquica e fazê-los entrar no quadro da ciência… A psicanálise se recusa a considerar a consciência como constituindo a essência da vida psíquica, mas nela vê apenas uma qualidade desta, podendo coexistir com outras qualidades e até mesmo faltar. (Freud, 1995, p. 166).

Assim sendo, acreditar no inconsciente não como lugar da verdade, mas como algo que fala da verdade do sujeito é essencial para a Psicanálise.

Perguntado por estudantes de filosofia como a psicanálise *"podia fazer alguém sair da consciência"*, Lacan respondeu-lhes com uma piada: esfolando-o. Esse fato pode servir de advertência a toda concepção que pretende ver no inconsciente uma zona de sombra, de opacidade muda, como um baú sem fundo, como um santuário de onde o sujeito verdadeiro, encerrado na prisão da interioridade, obteria salvação. Em oposição a essa concepção algo romântica do inconsciente, Lacan construiu um inconsciente sem profundidade.

Fala-se em sujeito do inconsciente. Lacan se vê na obrigação de reconhecer que não existe mais ciência do homem, pois o homem da ciência desapareceu, com a multiplicação das ciências humanas e com o fato original de serem irredutíveis às ciências naturais só restando seu sujeito.

A crise da filosofia do sujeito consciente poderia ser entendida por uma dupla ausência: a falta de objeto e o sujeito como falta.

A necessidade dessa nova teoria do sujeito como sujeito do inconsciente impôs-se por diversas razões. Segundo Serge Cottet, juntar esses dois termos, sujeito e inconsciente, parece menos legítimo quando se coloca em perspectiva a origem filosófica do conceito de sujeito identificado pela tradição clássica ao sujeito da consciência. Então, *"o sujeito pensante"*, pilar do idealismo filosófico, não podia senão ser desalojado de seu lugar no edifício filosófico pela incidência do inconsciente.

Mas a psicanálise não é filosofia. Cabe à psicanálise e não à filosofia elaborar uma teoria do sujeito adequada à experiência freudiana, que demonstra que *"o eu não é senhor em sua própria casa"*.

Retomando Hilton Japiassú,

> [...] o conceito de "homem" designa apenas um intervalo, o que está "entre" a filosofia e a ciência, entre o empírico e o transcendental. Serve apenas para designar os buracos, as lacunas ou os intervalos dos discursos, vale dizer, aquilo que a psicanálise

> considera como seu sujeito. E aqui não se sabe mais quem fala: o homem ou o sujeito? (JAPIASSÚ, 1982, p. 221).

Mas, afinal, o que é o homem e o que é o sujeito? Sabemos que sujeito é aquele que fala, não podendo mais ser concebido como uma entidade única titular de uma essência, mas como o objeto de uma divisão que o constitui: entre o inconsciente que o determina antes de qualquer discurso, e as produções conscientes de que faz parte a ideia de homem. A noção do homem, pelo contrário, é relativa à determinada cultura e à determinado método. Dessa forma, enquanto endereçado à produção de linguagem, o sujeito é termo lógico, universal e universalizável.

A psicanálise, em relação às ciências humanas em geral, situa-se como uma contraciência. Diz-se que a psicanálise vem justamente no campo epistemológico fazer surgir uma atitude intelectual metódica e uma prática do saber que ultrapassam, de fato, os cânones clássicos da cientificidade, sem por isso perder seu estatuto de racionalidade.

O pensamento contemporâneo faz surgir uma nova paisagem intelectual. As ciências humanas convertem-se em ideologias, só sendo cientificamente válido "*o que funciona*". O utilitarismo do conhecimento torna-se regra principal para a constituição de uma ciência. Trata-se, no fundo, do que Foucault chama de a "*consciência desperta e inquieta do saber moderno*". Os conceitos de sujeito, de consciência, de práxis, foram substituídos pelos conceitos de sistema, teoria e de estrutura.

O solo em que estava o homem torna-se abalado: nele fundava seus sonhos de dominar seus comportamentos, sua confiança em si mesmo. Mas esse homem não se reconhece no espelho que lhe devolve a cientificidade, e a dúvida paira no ar: "*não é mais ele quem fala?*".

Se o homem se sente de uma hora para outra, diz Japiassú, deposto do domínio que possuía de si, se passa a ser um estrangeiro em sua própria casa, como nos lembra Freud, é porque um hóspede, a ciência, até então contentando-se em residir fora da morada humana, resolve penetrar em seu interior…

Aqui, fica colocada a questão: as ciências humanas são ciências ou isso não passa de uma ilusão? Tudo indica que em nossos dias sua pretensa cientificidade é proporcional à sua desumanidade: quanto mais científicas se tornam, menos humanas se revelam. E na medida em que se tornam humanas,

perdem seu caráter científico. "*Toda a desgraça das ciências humanas reside no fato de terem que lidar com objeto que fala*" e aí está o "x" do problema (JAPIASSÚ, 1977, p. 9).

Um objeto que fala. É nesse banho de linguagem que é tudo menos indiferenciado, que vai ser mergulhado o pequeno ser humano, e ele terá de subjetivar, isto é, fazer uma história para se achar aí, se reencontrar aí. "*Isso fala dele"* de muitas maneiras. Esse lugar onde se inscreve o "tesouro da língua" que se dirige o sujeito é o que Lacan vai denominar lugar do outro. Mais do que fazer laço social, a linguagem tem a função de identificar o sujeito e esse efeito de identificação é que lhe permitirá incluir-se na ordem simbólica.

Descobre-se que a linguagem dissimula tanto quanto revela. O que ela diz na aparência não é o que diz na realidade. Diante do dilema, os nostálgicos do humanismo querem a todo custo restituir o sentido da palavra do homem numa tentativa hermenêutica.

Posto que a psicanálise não é uma hermenêutica, o que vai interessar é o que não faz sentido, aquilo que manca, que claudica, que aparece como enigma para o sujeito. Dessa forma, a psicanálise faz surgir o Che Vuoi, a formulação de perguntas, pois seu efeito é de suspender as respostas.

O tema desse trabalho coloca-nos diante de duas perguntas cruciais:

Qual o objeto da psicanálise?

Qual o objeto da filosofia?

Enquanto a filosofia é fundada na noção de objeto adequado, de objeto esperado antecipadamente em nome de uma harmonia, de um ideal, a psicanálise funda-se na teoria de falta radical de objeto.

A partir da psicanálise, numa inovação sem precedentes na história do pensamento humano, há uma ruptura radical entre o objeto do desejo e o objeto do conhecimento. O objeto é, por estrutura, perdido.

O que vem a ser radical de objeto? Uma falta incide sobre o significante, sobre o fato de que o sujeito que fala nunca se encontrará falando. Isso aponta para a falta-a-ser do sujeito, de um significante que diga o que ele é. É preciso firmar ainda que "*tudo que existe não vive senão na falta-a-ser*".

O falo, de modo algum o sujeito poderia sê-lo ou tê-lo, somente diz Freud, sob a forma de castração. Não sendo um objeto nem bom nem mau, nem

parcial, o falo é um significante, nisso que condiciona sob sua presença os efeitos de significado.

A outra falta aponta-nos para o conceito de pulsão, fundamental na teoria psicanalítica. Situada entre o psíquico e o somático, a pulsão tem a característica de buscar constantemente a satisfação. Lacan assim a descreve: "*a pulsão não tem dia nem noite, nem primavera nem outono, nem subida nem descida. Ela está ali sempre, não podemos fugir dela. A pulsão é uma força constante*" (LACAN, 1990, p. 157).

No texto *Três ensaios sobre a sexualidade*, Freud nos aponta para a primazia do falo como referência simbólica, ou seja, o falo como significante da lei. Dessa forma, o falo simbólico significa e lembra que todo desejo do homem é um desejo tão insatisfeito quanto o hipotético desejo incestuoso a que o ser humano teve um dia que renunciar. Por essa renúncia, paga-se um preço, o da insatisfação do desejo ou, em outras palavras, a satisfação está sempre fadada a ser insuficiente. E é somente porque há uma falta, uma insatisfação permanente, que o homem se põe a desejar.

Dizíamos que a pulsão está a toda hora buscando a satisfação, das formas mais variadas possíveis, mas o que a move é o que resta dessa operação: uma insatisfação que leva o sujeito em busca de outra coisa, em outro lugar. Assim, é que diz Lacan "*toda forma, para o homem, de encontrar o objeto é a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, e de um objeto a se reencontrar*" (LACAN, 1995, p. 13).

Diz-se que o objeto é apreendido pela via de uma busca do objeto perdido. Existe uma nostalgia que liga o sujeito ao objeto perdido, por meio da qual exerce todo o esforço da busca. "*A procura desse objeto perdido vai gerar uma tensão no sujeito porque trata-se de uma impossibilidade: o que é encontrado é apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura*" (LACAN, 1995, p. 13).

Por essa razão, Lacan recorre a Descartes, filósofo que dificilmente pode ser tido como precursor da psicanálise. O *cogito* cartesiano "*penso, logo existo*" aqui se subverte em "*penso onde não sou, sou onde não penso*". Isso porque o sujeito não sabe os pensamentos que o determinam, está aí o exemplo dos lapsos ou sonhos para verificá-lo, assim como os sintomas e a inibição, sinais claros de uma inadequação do sujeito a si mesmo. O fato de o ser do sujeito estar partido ao meio leva-nos a uma definição de sujeito barrado na qualidade de efeito de linguagem e produção significante.

O ser e o pensamento são conjugados na filosofia, e essa coincidência entre um e outro é que dão a certeza ao filósofo. Para a psicanálise, ser e pensamento são uma antinomia.

Não há clínica sem ética da falta, que vai para além do suposto bem-estar, pois se não existe um objetivo claro a ser buscado no tratamento analítico, é clara a intenção freudiana *que nunca é de conformidade às normas sociais e morais, mais sempre a confrontação do sujeito com a verdade do seu desejo*.

Nesse sentido, o conceito de objeto mostra a sua importância, ocupando assim lugar central na psicanálise, devido à sua implicação na clínica, posto que a entrada em análise, a direção da cura e o final de análise giram em torno da questão do objeto.

A lógica do fantasma faz surgir um objeto novo, o objeto a, dito causa do desejo, que é ao mesmo tempo causa dessa divisão e a tampa que se oferece para tapar a brecha aberta pelo significante.

Mais do que a impossibilidade de conceituar o objeto *petit* a posto que esse objeto ocupa um lugar vazio, de pura falta, há de se repensar a que esse objeto nos remete. Esse objeto só tem um estatuto de vazio quando ligado à causação do sujeito, causa essa de divisão de um que fala, mas não sabe o que quer dizer com o que diz…

Na psicanálise, o sujeito situa-se em função do desejo, em relação à pergunta cartesiana "*que sou*" e sua resposta "*uma coisa pensante*", há a lacaniana "*que sou no desejo do outro*", e a resposta no real: o objeto a (MILLER, 1989, p. 23).

A posição do sujeito frente ao outro completa assim o circuito da pulsão que bordeja o objeto e retoma ao próprio sujeito. *Este objeto só pode ser contornado, impossível de ser representado, inapreensível.*

Falar de ética na psicanálise indica falar do fantasma e da questão do objeto. Fantasma comparado ao trabalho do oleiro que constrói seu vaso em torno de um vazio, e o que aparece nesse mais além é o que o analista se propõe em uma análise.

Em "A Fórmula do Fantasma?", escrito de Marie-Hélène Brousse, encontro:

> […] o objeto em questão no fantasma não é o objeto pelo qual meu coração suspira, mas o objeto que está na base da própria capacidade de desejar do sujeito do inconsciente. Enquanto os objetos de desejo são infinitos, os objetos causas do desejo se constituem como finitos, como chave de acesso de um sujeito a seu desejo. Nesse

> sentido, o desejo se elucida pelo que o causa, e não pelo o que pretende satisfazer. (MILLER, 1989, p. 87).

Na análise haveria o que chamamos de "*construção da fantasia*". Os fantasmas opõem-se aos sonhos: para quem se entrega aos seus fantasmas, esses conhecidos e familiares chegam a provocar vergonha por serem destoantes de seus próprios valores. É o que menos o sujeito fala e ao mesmo tempo revela a sua posição no mundo, por lhe apresentar seus mais próximos desejos. É dessa forma que Freud e Lacan falarão de fantasma fundamental.

> A partir da tese que exige que o inconsciente seja estruturado como uma linguagem, a característica intransponível do fantasma será de ligar ao sujeito do inconsciente um objeto que lhe é fundamentalmente estranho, no sentido em que não é significante; o sujeito não está ligado ao objeto por nenhuma relação natural nem por intermédio de nenhuma necessidade. (MILLER, 1989, p. 82).

O fantasma então amarra essas duas coisas bem diferentes que são a satisfação de uma zona erógena com a representação de um desejo.

Para concluir, podemos afirmar que não há sujeito sem fantasma, e esse permite ao sujeito pensar que escapa à supremacia do significante.

O fantasma, poderíamos chamá-lo de "*tecido*" que vem dar um pouco de seu ser ao sujeito a partir dessa coleta de objeto efetuada sobre seu próprio corpo, quando da inscrição na ordem simbólica: "*esse objeto não pode retornar ao sujeito senão à partir do seu advento significante mas não é alcançado senão no fantasma*" (MILLER, 1989, p. 85).

A fórmula do fantasma a apresenta-nos, portanto, o objeto que causa o desejo de um sujeito e limita seu gozo.

O fantasma não está submetido a leis da interpretação. Não é interpretável. O fantasma fornece de fato ao analista a chave do "*lugar que ele ocupa para o sujeito*" lugar do real.

8.3 MITO DE ÉDIPO

"Édipo, na mitologia grega, foi o filho do rei Laios e da rainha Jocasta, de Tebas. Laios soube, por meio de um oráculo, que seu filho iria matá-lo e, por isso, quando Édipo nasceu, amarrou os tornozelos da criança (daí o nome de Édipo — pés inchados) e o expôs no Monte Citherion. Porém, a criança foi encontrada por um camponês corintiano, o qual a levou para o rei Polybus de Corinto. Polybus e sua mulher, Merope, que não tinham filho, criaram Édipo como se ele fosse seu próprio filho".

Quando Édipo era um jovem, um companheiro perguntou-lhe se ele era um enjeitado. Apesar de seus pais lhe assegurarem que ele era filho legítimo, Édipo continuou em dúvida e, por isso, foi a Delfos para perguntar a Apolo quem eram seus pais. Apolo replicou que Édipo estava destinado a matar seu pai e casar-se com sua mãe. Pensando que o Deus se referia a Polybus e Merope, Édipo decidiu não voltar a Corinto. Deixando Delfos, matou um homem (Laios), que tentou forçá-lo a sair da estrada para deixá-lo passar. Indo para Tebas, ele libertou a cidade da Esfinge, respondendo ao seu enigma: qual o animal que de manhã anda com quatro pés, ao meio-dia com dois e à noite com três? Como recompensa, os Tebanos o fizeram seu rei, e Édipo casou-se com a viúva do rei, Jocasta, que teve dele quatro filhos: Antígona, Ismene, Etéocles e Polynices. Depois de algum tempo a peste, enviada pelos Deuses, invadiu Tebas, como Édipo ficou sabendo do oráculo de Delfos, cuja razão era que o assassino de Laios estava na cidade. Investigando o assassinato, Édipo descobre que ele era o assassino, que havia realizado a predição do oráculo, casando-se com sua mãe. Jocasta enforcou-se ao saber da verdade e Édipo cegou a si mesmo pelo seu parricídio e incesto.

Banido de Tebas, Édipo, acompanhado por sua filha, Antígona, vagou até Colunos, perto de Atenas, onde faleceu.

Como escreveu Freud (1900), se Édipo Rei é capaz de comover um moderno leitor ou frequentador de teatro não menos poderosamente do que comoveu os gregos de antanho, a única explicação possível é que o efeito da tragédia grega não depende do conflito entre o destino e a vontade humana, mas da natureza peculiar da matéria por meio da qual esse conflito se revela. Deve existir uma voz, dentro de nós, que está preparada para reconhecer o poder coagente do destino no Édipo Rei. Existe, realmente, um motivo no Édipo Rei que explica o veredicto dessa voz íntima. Seu destino comove-nos somente porque poderia ter sido o nosso próprio, porque o oráculo fez recair sobre nós, antes de nosso nascimento, a própria maldição que sobre ele tombara. Pode ser que estivéssemos todos destinados a dirigir nossos primeiros impulsos sexuais para nossa mãe, e nossos primeiros impulsos de ódio e resistência para nosso pai; nossos sonhos nos concedem que a isso estávamos destinados. O rei Édipo que assassinou seu pai, Laios, e desposou sua mãe, Jocasta, é nem mais nem menos do que um desejo-efetivação: a efetivação do desejo de nossa infância. Mas nós, mais felizes do que ele, na

medida em que não nos tornamos psiconeuróticos, logramos, desde nossa infância, afastar de nossa mãe os nossos impulsos sexuais e esquecer nosso crime em relação a nosso pai. Repugnamos a pessoa em quem esse primitivo desejo de nossa infância se concretizou, com toda a força de repressão que esses desejos desencadearam em nossa mente, desde a infância. À medida que o poeta vem trazendo a culpa de Édipo para a luz, por meio de sua investigação, força-nos a ganhar consciência de nossos próprios íntimos, nos quais os mesmos impulsos estão latentes, embora se encontrem suprimidos… Como Édipo, vivemos na ignorância dos desejos que a natureza nos impôs e, depois de desvendados, talvez prefiramos desviar nossos olhares das cenas de nossa infância.

FREUD, Sigmund. (1938). Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. *In:* Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974. vol. XIV.

O simbolismo da Esfinge no mito de Édipo

Uma esquizofrênica, diante do namorado, toda vez que sentia ternura por ele e tentava beijá-lo, a imagem do pai interpunha-se entre os dois. Isso resultava evidentemente de um vínculo incestuoso exagerado com o pai. Em suas alucinações, o pai era simbolizado pelo cão. Via um cão e sempre acabava segurando o pênis do animal, "amassando-o".

Outro caso foi o de uma neurótica que se masturbou desde os 9 anos de idade até os 28, época em que foi analisada. Masturbava-se com facilidade, cruzando simplesmente as pernas e contraindo os músculos das coxas. Por vezes, masturbava-se numa festa ou numa sala de aula, na universidade que então frequentava. Depois tinha receio de que percebessem o acontecido. Vinha-lhe sempre a mesma imagem para chegar ao orgasmo: uma lavadeira, debruçada, lavando roupa. Um cão chega e lambe-lhe os órgãos genitais, depois se põe de pé nas patas traseiras para introduzir o pênis. Nesse momento, tinha o orgasmo. Diz que na infância se masturbava, o que fazia como que para captar o amor do pai, que era inteiramente voltado para sua irmã.

Outra paciente com neurose esquizoide, pouco tempo antes, fora hospitalizada após a morte de seu pai, o que a atingiu exageradamente. Casada, nunca chegava ao orgasmo com o marido, apesar de ficar tão excitada com o ato sexual que, após o ato, tinha crises de choro, desespero, depressão etc. Ofendeu-se, considerando absurda minha interpretação de que sua inibição

resultava de um vínculo incestuoso exagerado com o pai. Pedi que me trouxesse um sonho — "Estava tendo relações sexuais com o marido e não chegava ao orgasmo. Ao lado, em outra cama, achava-se deitado um homem, com cabeça de cachorro". Era a imagem do pai com o qual tinha um "casamento mágico", tinha então um compromisso que a inibia sexualmente.

Entre outros, esses três exemplos mostram como a figura do pai é simbolizada pelo cão. Isso nos revela que o pai desejado é simbolizado por animal macho, que, no caso, é o cão, ligado ao vínculo incestuoso da filha com o pai, que por outro lado está relacionado com a Esfinge. Daí a interpretação da estrutura da Esfinge, a qual faz parte, por sua vez, do contexto do Mito de Édipo. Ela é sempre representada, segundo a cultura a que pertence o povo, por um ser andrógino: o corpo é de um animal macho: o leão, o touro ou o cão, e o peito e cabeça femininos. No mito de Édipo, o vínculo incestuoso do filho com a mãe é simbolizado pela parte feminina da Esfinge, que são os seios, enquanto o vínculo da filha com o pai é simbolizado pelo corpo do animal macho, sobretudo pelo pênis.

Assim, o segredo que a Esfinge representa é o segredo do inconsciente humano, dos vínculos do filho com a mãe e da filha com o pai.

Quando Édipo respondeu à pergunta da Esfinge: "Qual o animal que pela manhã anda com quatro pernas, de dia com duas e à noite com três?", ele, de fato, estava, simbolicamente, dizendo que a Esfinge simboliza o homem, o inconsciente do "homem", dentro do contexto do mito de Édipo: Simbiose homem-mulher, pai-mãe, filho-mãe, filha-pai, irmã-irmão.

Complexo de Édipo e complexo de castração

O homem não nasce sabendo amar, ele necessita receber o aprendizado do amor com os pais. Isso se dá no período de amorização, entre os 3 e os 7 anos de idade. A menina aprende a amar, sexualmente, sobretudo com o pai; e o menino, com a mãe. Esse aprendizado tem caráter afetivo de um lado, em torno dos 5 a 6 anos, que é o período de estruturação do *interego afetivo*, quando a criança aprende a amar ou a odiar; e de outro, sexual inconsciente, entre os 7 e 8 anos. Assim, segundo Freud, para o menino a mãe é o primeiro amor infantil, o primeiro objeto a quem se dirige o impulso da libido em relação à gratificação sexual.

O primeiro órgão a emergir como zona erógena e que faz exigências libidinosas na mente é, desde o momento do nascimento, a boca. Como é um prazer independente da nutrição, Freud (1932), por essa razão achou que deveria ser denominada de sexual ("An Outline of Psychoanalises"). Com o ulterior desenvolvimento da criança, outra área se torna sede de emoções agradáveis e capaz de ser utilizada de duas maneiras opostas, mas igualmente gratificantes: pela expulsão e pela retenção das fezes.

Essa área é o ânus, a zona erógena predominante. Mais tarde, é que aparece a terceira zona erógena, fonte de prazer físico do corpo — as áreas genitais.

Até os 4 a 5 anos de idade, meninos e meninas possuem capacidade igual para procurar e encontrar gratificação sexual pela masturbação infantil, pela manipulação dos próprios órgãos genitais.

No desenvolvimento do amor, no caso do menino, a mãe é o primeiro objeto para o componente oral do instinto sexual. Isso se concretiza mediante a fase em que o impulso oral se torna autoerótico. Para Freud, o amor é simplesmente o lado "psíquico", a representação mental dos impulsos sexuais. A mãe, a babá ou substituta beijam, acariciam, animam, podem inclusive estimular seus órgãos genitais, o que aumenta seu prazer. A ternura delas desperta ainda o interesse sexual da criança e prepara sua intensidade futura. A mãe ensina, pois, a criança nessa fase a amar sexualmente.

Segundo Freud, a criança ama a si própria, em primeiro lugar, e aprende depois a amar os outros.

Mais tarde, desenvolve-se na criança uma "dedicação erótica" pela mãe. Pode querer dormir com ela de noite, assistir à sua troca de roupa; acariciá-la. Então, a criança não deseja que ela dê atenção a mais ninguém. A presença do pai desperta o seu ciúme e, com isso, a competição com o pai, rival na sua afeição pela mãe. Essa é a situação triangular a que Freud deu o nome de Complexo de Édipo.

Para Freud, o Complexo de Édipo foi concebido em relação ao medo real, porém reprimido, da criança, de que seu pai a castrará em represália pelo desejo de posse exclusiva da mãe.

Em "Analysis of a Phobia in a Five Years Old Boy" (1909), Freud expõe o conceito do complexo de castração. Erich Fromm, em "The Crisis of Psychoanalisis" (1970), analisa esse conceito com coragem e fino espírito crítico:

Nesta idade, Joãozinho sentia grande prazer em estar deitado na cama com sua mãe e em ir para o banheiro com ela. Por outra parte, via seu pai como um rival. Freud pensou que Joãozinho já "era, realmente, um pequeno Édipo".

"Para Freud, as fobias de Joãozinho eram consequências de seu desejo libidinal incestuoso em relação à mãe, exacerbado pelo nascimento de sua irmãzinha, um acontecimento que lhe causou ser exilado do dormitório dos pais e acarretou um decréscimo das atenções maternas. A isso deve ser somado o seu ódio ao pai como rival, o seu medo de represálias — castração — por parte do pai e o anseio de Joãozinho por continuar merecedor de afeição. Ele deseja a morte do pai e teme ser por ele castrado; esse temor é simbolicamente manifestado pelo medo de ser mordido por um cavalo. Assim, o pavor que o menino sente ao ver um cavalo caído, é uma expressão de seu desejo de morte contra o pai. O seu empenho em evitar ver cavalos é uma manifestação da fobia que contraiu com uma evasão de ambos os medos".

Erich fromm comenta: "Apesar da lógica e plausibilidade de argumentação de Freud e de sua abundância de material clínico, algumas dúvidas e interrogações se levantam. A primeira pergunta é: Os pais de Joãozinho são verdadeiramente tão positivos quanto Freud afirma, no comportamento em relação ao filho?".

Freud acrescenta:

"Considerando a educação que lhe foi dada por seus pais a qual consistiu essencialmente na 'omissão dos nossos usuais pecados educacionais', indubitavelmente, eles estavam decididos, desde o início, a não troçar nem intimidar o filho".

Pergunta Fromm: "Mas será verdade que os pais de Joãozinho usaram coerção mínima e evitaram os nossos usuais pecados educacionais? Freud, o eterno pensador sincero, oferece-nos sempre dados indeformados e, também desta vez, nos proporciona material suficiente para a demonstração de que sua apreciação da atitude dos pais não foi a mais correta".

"O método educativo dos pais não era de modo algum isento de ameaças. A mãe ameaça-o muito explicitamente de castracão. 'Se você fizer isso (mexer no pênis com a mão), eu mando-o ao dr. A. para que ele lhe corte o pipi'. Ela também ameaça abandoná-lo. Joãozinho: 'Mamãe me disse que não voltaria'".

Fromm pergunta: "Como pôde Freud ter pensado que eles haviam evitado os erros habituais, quando realmente estavam usando os mesmos métodos primitivos e intimidativos, empregado por quase todos os pais (mais moderadamente e veladamente nas classes média e superior, mais brutal e abertamente na classe inferior)"?

"A verdadeira", continua Fromm, "a única explicação que podemos encontrar é que Freud tinha um "ponto cego". A sua atitude em relação à sociedade burguesa era de crítica liberal, não radical. Ele queria reduzir e suavizar o grau de severidade dos métodos educacionais, mas não ia a ponto de criticar a base da sociedade burguesa: o princípio de força e ameaça. Assim, parece que o problema da inibição sexual do adulto não está ligado ao "Complexo de Castração" e, sim, a barreira incestuosa…

Freud acentuou, no fim de seu ensaio sobre as "Transformations of Puberty", que a barreira contra o incesto é *misteriosa.*

"Mas pelo adiantamento da maturação sexual, a criança obteve tempo para poder erigir a barreira contra o incesto entre outras restrições à sexualidade e, desta maneira, pode aprender em si os preceitos morais, que excluem expressamente de sua escolha objetal as pessoas que amou na infância na medida em que são relações de

> sangue — o respeito por esta barreira é essencialmente uma exigência cultural feita pela sociedade". (Three Essays on The Theory of Sexuality). (Freud, 1905).

Castração psicológica no adulto

Se Freud encontrou a explicação para o caso do menino, para a formação do Complexo de Édipo, como sendo consequência do medo de ser castrado, para o caso da menina, até hoje, nenhuma explicação equivalente foi encontrada pela psicanálise.

A observação clínica mostra que cerca de 50% das mulheres que procuram ajuda médica são portadoras de inibição sexual em graus variados. Por outro lado, no adulto, com vida sexual até então normal, pode-se observar o aparecimento da inibição sexual quando se exacerba o investimento edipiano entre pai e filha, mãe e filho, padrasto e enteada e irmão e irmã. Isso nos levou a crer que a inibição sexual ou "castração psicológica" não resulta do chamado "Complexo de Castração", como propôs Freud, observado na fase pré-edipiana da infância. Como vimos, segundo Erich Fromm (1970), esse conceito freudiano não é consistente. Por isso, devemos admitir que outro fator é responsável por essa castração.

O estudo da origem da exogamia e da proibição do incesto leva-nos a crer que essa proibição inconsciente é o fator castrador. O mecanismo seria psicossomático, de autopunição, como consequência do sentimento de "culpa incestuosa". Essa proibição é então considerada como uma lei biológica, encontrada nos "restos arcaicos da mente", de Freud, ou na linguagem de Jung, seria um arquétipo pertencente ao inconsciente coletivo ou Archid.

Resta saber, observando os casos clínicos, em sentido cronológico retrógrado da idade, em que época essa castração começou a aparecer. Parece evidente que se deve à censura do *superego* a ação da lei de proibição do incesto, em qualquer idade, do que resulta a autopunição/castração. É na interpretação da origem da exogamia que vamos encontrar essa lei.

Origem da exogamia

Raul e Laura Makarius iniciam o seu livro *L'origine de I'Exogamie et du Totemisme* (1961) dizendo: "Há problemas voltados ao destino de permanecerem obstinadamente como problemas. Aqueles que se propõem a procurar a solução ficam resignados previamente diante da impossibilidade de encontrá-la. A pesquisa da origem da exogamia e do horror ao incesto parece

ser uma dessas pesquisas sem esperança. A interpretação freudiana, com sua riqueza de motivos dramáticos, convenceram numerosos psicanalistas, se bem que pouca adesão teve dos etnólogos; porém, Freud era mais reservado do que seus discípulos, quanto à importância real da teoria do "assassinato do pai", FREUD, 1913.

Em "Totem and Taboo" (1913, p. 136), escreveu a seguinte frase: "Afinal somos obrigados a aceitar a declaração resignada de fazer: que nós não conhecemos a origem do medo do incesto e que nós não sabemos nem mesmo como explicá-lo".

Em "Totemism and Ezogamy" (1910, p. 37), Frazer constata que "A origem íntima da exogamia que foi instaurada para evitar o incesto, continua um problema tão obscuro como sempre". O antropólogo americano Clark Wisler (*An Introduction to Social Anthropology*) observa que está estabelecido que a repugnância ao incesto é um fato universal, porém quanto ao porquê desta universalidade nós não estamos mais perto de uma solução do que antigamente.

Durkheim (1897, p. 98) escreveu: "A proibição do incesto não é uma proibição como as outras — ela é a proibição sob a forma mais geral, à qual todas as outras se reportam… Ela constitui o ponto de partida graças ao qual, pelo qual, e sobretudo no qual se dá a passagem da Natureza à Cultura".

Compreende-se a importância capital que teve a proibição do incesto na gênese da sociedade, ou melhor, da família, origem e unidade estrutural da sociedade. Segundo Durkheim, a repressão do incesto é que conduz à lei da exogamia que interdita a união sexual no interior do grupo humano dado. Segundo ele, a lei da exogamia explica-se pelo fato de que "interdições especiais atingem às mulheres; que estas interdições encontram sua origem no temor do sangue menstrual; que este temor não é senão um caso particular do temor do sangue em geral, o que, enfim, exprime somente certos sentimentos que decorrem da crença na identidade dos membros do mesmo clã, com seu Totem" (DURKHEIM, 1897, p. 243).

Segundo os Makarius (1961), nessa última frase desse resumo, reside a fraqueza do pensamento de Durkheim sobre o problema do incesto, pelo fato de procurar explicar a origem do medo ao sangue, não nas condições da vida primitiva, porém, em concepções religiosas, o que torna a interpretação do tabu do incesto e da exogamia uma explicação psicológica. Os autores

Makarius procuram, para a proibição do incesto e para a exogamia, uma explicação econômica e social.

Antes de aparecer uma cultura, o que havia no sentido científico era a promiscuidade sexual. Na horda, onde havia essa promiscuidade, a sobrevivência dependia da colheita individual do alimento. Com a confecção de armas e de utensílios, a caça passou a ser uma fonte mais rica de alimentos. Os homens, como caçadores, tornaram-se responsáveis pela alimentação animal, enquanto as mulheres pela colheita vegetal. Assim, os dois sexos se fizeram interdependentes e a união sexual toma, na sociedade caçadora, outra consistência — "A causa da guerra, mais fundamental, passa a ser a fome ou o móvel econômico, na conquista e preservação dos campos de caça. Aparece, então, a necessidade de os grupos se unirem em grande escala para a guerra e para a caça" (MAKARIUS, 1961, p. 59). Aparece como importante a alimentação em comum, símbolo da contiguidade e de pertencer ao mesmo grupo. Se os atos de comer juntos e de se unirem sexualmente são, nos primeiros tempos, os efeitos de pertencerem ao mesmo grupo, a união sexual passa a se tornar, rapidamente, não só o signo, mas a causa de pertencer à comunidade.

O símbolo da fraternidade é, provavelmente a troca de sangue; mas a divisão dos viveres e a comunhão sexual (que dá origem à troca de mulheres entre os clãs) tornam-se outros meios de fraternização, ao mesmo tempo que o primeiro.

A oferta ao estrangeiro da mulher do hospedeiro não pode ser recusada, sem que a boa-fé no visitante seja posta em dúvida. A troca recíproca de mulheres, provavelmente, começou como garantia de boa-fé no estabelecimento de boas relações amigáveis entre duas comunidades.

A exogamia representa a primeira regra social do casamento. Foi, pois, o meio pelo qual agrupamentos, até aqui incestuosos nas suas relações interiores e hostis em suas relações exteriores, são levados a ligarem-se e aliarem-se. Tylor, em sua famosa tese de 1889, expressa a opinião de que a endogamia é uma política de isolamento que separa os grupos, uns dos outros, enquanto, para tribos de cultura inferior, o único meio de conseguir uma aliança permanente é pelo casamento. A exogamia permite a uma tribo, em via de expansão, conservar sua coesão pelas uniões contínuas e leva a eclipsar os pequenos grupos que ficam isolados. Os grupos que não se orientam para a

exogamia são, pois, destinados a desaparecer. Tylor ilustra seu enunciado com exemplos tomados da América, da África, da Roma Antiga, da história dos israelitas e dos árabes. Ele cita apropriadamente a passagem bíblica bem conhecida: "Nós vos daremos nossas filhas e nos tornaremos um só povo" (TYLOR, 1889, p. 102). Isso era conseguido à custa de um sacrifício fundamental, ao preço da renúncia do estado original de promiscuidade. Assim, o casamento entre grupos tornou-se um imperativo, o que acabou por se estabelecer em sistema permanente renovando-se a cada geração.

Uma tal interdição, vê-se, não é nada mais do que a interdição do incesto que afirma a lei da exogamia. Eis por que as uniões consanguíneas são consideradas, pelos primitivos, como uma transgressão de uma aliança.

Reo Fortuna, na "Encyclopedia of Social Sciences" (1932, p. 47), escreveu no artigo "Incesto": "Toda a aliança incestuosa entre duas pessoas no seio do mesmo grupo consanguíneo, é uma rotura nesse grupo, da aliança, e põe em perigo a sobrevivência do grupo".

Por outro lado, Durkheim (1897), pergunta: "Donde vêm as virtudes mágicas atribuídas ao sangue? O que pôde determinar às sociedades primitivas emprestarem ao líquido sangrante tão estranhas propriedades?" O homem caçador aprendeu a relacionar a morte ao sangue. O perigo, o sofrimento, o ferimento, são inseparáveis da morte e do sangue. Os Makarius (1961) concluem que: o *sangue é o tabu fundamental da sociedade caçadora.* Sobretudo o sangue feminino toma importância no campo das relações sexuais. O uso do isolamento da mulher menstruada ou depois do parto é um fator poderoso na organização das sociedades primitivas. De um lado, consolida a divisão sexual do trabalho no seio do grupo, erigindo uma verdadeira barreira entre a mulher e tudo que se refere à caça, à guerra e, mais tarde, à criação de animais. Nenhum sangue produz mais pavor que o sangue menstrual. Todo o sangue feminino, menstruação, ruptura do hímen, aborto, parto, é sujeito ao tabu. Vê-se como o selvagem, dominado pelo medo, procede de tabu a tabu, de extensão em extensão, e multiplica as precauções na sua ânsia por segurança. Assim, as mulheres consanguíneas são evitadas por medo do sangramento consanguíneo, inconsciente, que não se observa no casamento com mulheres de outro clã. Este receio não é, segundo Lévi-Strauss (1967), devido a pertencerem ao mesmo clã, como admitiu Durkheim. Assim, o incesto representa, para o homem e para todo o grupo, um perigo de contágio

sangrante. Por exemplo, entre os Kaffirs, num jovem circunciso que não obtinha cicatrização, isso foi atribuído a relações incestuosas.

Oestudo dos fatos etnográficos mostra, com efeito, um paralelismo notável entre os atos que se seguem ao assassinato de um membro do grupo e os atos desencadeados pela infração da lei contra o incesto (MAKARIUS, 1961). Durkheim percebeu claramente esse paralelismo, quando disse: "Quem viola esta lei [da exogamia] se encontra no mesmo estado que o assassino. Ele entrou em contato com o sangue. Ele tornou-se num perigo para ele mesmo e para o grupo" (DURKHEIM, 1897, p. 176). Nos dois casos, na Austrália, procede-se ao combate cuja finalidade essencial é o de fazer correr o sangue. O homem culpado de uma união incestuosa é recortado a golpes de lança e, por vezes, o combate é interrompido, desde que o sangue já correu. Porém, pode ser levado até a morte. O incesto, como a morte, produz a poluição do grupo inteiro, e essa poluição só pode ser lavada com o escoamento de sangue do culpado. Ainda hoje, nos povos da era da pedra lascada, da Austrália, pune-se o incestuoso fazendo-lhe correr sangue até a morte, por meio de cortes à lança. Daí deve ter origem a atitude de "lavar a honra com sangue". Assim, o medo, o pavor do incesto, está inconscientemente ligado ao *medo milenar, inconsciente*, da morte como punição.

Lei da proibição do incesto e o medo ancestral

Da morte como punição — um arquétipo

Freud mostrou que, para aplicar a origem dos resíduos arcaicos da mente, quando os *egos* de sucessivas gerações passam pelas mesmas experiências com suficiente força em cada indivíduo, essas experiências passam a fazer parte do *id* e são transmitidas geneticamente. Isso resulta dos resíduos de incontáveis *egos*. Quando se forma o seu *superego*, esse herda um arquétipo da memória da espécie — *a lei* da *proibição do incesto.* Desse modo, as experiências individuais dos *egos* da humanidade desde o neolítico, isto é, de um período de 8.000 a 7.000 anos antes de Cristo (época em que a horda passou a grupo de caçadores, o que foi a chamada "revolução neolítica", na produção de alimentos) tornaram-se pelas incontáveis repetições por meio dos *egos* de milhares de gerações, em arquétipo no sentido de Jung. Esse arquétipo, a lei da proibição do incesto, ao fazer parte do *superego individual*, passa a ser um modelo de comportamento. Esse arquétipo já deve ser ativo entre os 6 e os 7 anos de

idade, quando se forma o Complexo de Édipo e, portanto, já deve iniciar sua ação repressiva nessa idade. Melanie Klein (Early Stages of the Oedipus Conflit), 1928, escreveu: "Porém é clara a razão por que uma criança, com cerca de um ano de idade, apresenta ansiedade causada pelo início do conflito de Oedipus que toma a forma do terror de ser devorado" (isso para a neurosanálise parece pouco provável) (Melanie Klein, 1928, p. 134).

A *conexão* entre a formação do superego e a fase pré-genital do desenvolvimento é muito importante sob dois pontos de vista. De um lado, o sentimento de culpa ligado ele mesmo às fases oral e anal-sádica, *enquanto predominantes*; e, de outro lado, *o superego*, que se desenvolve enquanto essas partes estão em ascendência, o que é responsável por sua severidade sádica. Outra razão da direta conexão entre a fase pré-genital do desenvolvimento e o sentimento de culpa *ser* tão importante é que as frustrações orais e anais, que são protótipos das futuras frustrações da vida, ao mesmo tempo significam *punição* e dão origem à ansiedade.

Lei → Transgressão → Sentimento de culpa → Autopunição → Castração

O sentimento de culpa da fase pré-genital do complexo de Oedipus não pode evidentemente derivar do receio de ser castrado, só um agente herdado com o inconsciente coletivo de Jung, poderá nessa idade criar o sentimento de culpa. Esse agente para nós é a *Lei de proibição do incesto*, um arquétipo que traz consigo o medo ancestral da punição, da morte — o qual é gerado pelo sentimento de "culpa incestuosa", que por mecanismo psicossomático induz à autocastração, que é uma forma de morte. Isto é, de morte do indivíduo para a conservação da espécie e para o prazer de viver.

Para Freud, o medo da perda do objeto amado está ligado ao da castração, porém, para Ernest Jones, ele está ligado ao medo da perda do prazer de viver ou do próprio prazer sexual, enquanto, para Melaine Klein, corresponde ao medo da perda da própria vida (KLEIN, 1928).

De acordo com Marx, as relações humanas são condicionadas pela estrutura socioeconômica. A lei da proibição do incesto tem origem na necessidade da troca da mulher como valor, como propriedade patriarcal. Depois, a endogamia tornou-se um tabu, o qual, através dos séculos, passou ao patrimônio da memória da espécie humana como lei arquetípica.

Distúrbios do comportamento sexual do adulto decorrentes de trauma de um vínculo incestuoso na infância

a. *A Inibição ou Frigidez Sexual Feminina*

A inibição sexual feminina pode apresentar uma gama de intensidade que vai da dificuldade ou incapacidade de atingir o orgasmo até a anestesia total das zonas erógenas: bico dos seios, vagina, vulva e clitóris, do que resulta ausência completa de excitação sexual e mesmo horror ao sexo.

A inibição sexual é sempre de origem psicológica. Seus fatores são vários:

1. a mulher pode perder o interesse sexual e não conseguir o orgasmo por sentir nojo do parceiro, por exemplo, quando esse é alcoólatra;
2. pode apresentar inibição como resultado de ódio intenso ou mágoa contra o parceiro;
3. o receio de gravidez é fator comum da inibição do orgasmo, bem como a ansiedade de um modo geral;
4. porém, os mais importantes fatores de inibição sexual estão nos *imprintings* emocionais-hormonais relacionados com os vínculos incestuosos:
    - o vínculo incestuoso, da filha com o pai, pelo qual tem desejo sexual inconsciente, com o que transgrede a Lei da Proibição do Incesto;
    - os jogos sexuais infantis entre irmão e irmã, que, mesmo sem a realização do ato sexual, pode incidir na transgressão dessa Lei do Inconsciente Coletivo de Jung, a qual faz também parte do *superego*;

Não é rara a presença simultânea desses dois vínculos incestuosos na mesma paciente.

b. *Casamento Mágico da Filha com o Pai*

O pai é habitualmente o primeiro namorado da filha e, quando esse vínculo é exagerado, não raramente se estabelece um compromisso inconsciente que pode ser chamado de "casamento mágico" com o pai. Na

juventude e na idade adulta, a mulher deseja, por vezes, até conscientemente, ter um filho com o pai e pode chegar a ter ciúmes da mãe. Uma paciente de 34 anos de idade, solteira, que nunca se deixara penetrar pelo parceiro, disse: "Não posso me casar, porque devo cuidar de meu pai, em sua velhice", apesar de ele ter esposa e ser feliz com ela. Após ter tomado consciência de seu "casamento mágico" e feita a psicoterapia apropriada, conseguiu deixar-se penetrar pelo parceiro.

Uma jovem de 22 anos que não conseguia namorar mais do que uma semana, encontrando sempre defeitos insuperáveis nos namorados, revelou na neurosanálise a presença de um casamento mágico com o pai. Devido a seu compromisso, não podia rompê-lo para assumir outro, com outro homem, por isso inconscientemente os rejeitava racionalizando seus pretensos defeitos. Poucos anos antes da análise, sua mãe havia tido uma menina, o que despertou nela o ciúme da mãe e o desejo de que essa irmã fosse sua filha com o pai. A psicoterapia a liberou do compromisso, o que permitiu o seu posterior namoro, noivado e casamento.

Uma paciente com 49 anos de idade, casada há 25 anos, com quatro filhos, nunca havia sentido orgasmo com o marido. Muitas vezes dissera, por brincadeira, aos filhos, que não estava casada com o marido, porém, que iria providenciar os papéis para o casamento. Relatou um sonho que se repetia com certa frequência: estava na igreja, onde de um lado se encontravam o marido e os membros de sua família e de outro ela com os seus familiares, porém não havia nem altar, nem padre; algumas vezes, no sonho, ela aparecia no altar, no lugar da Virgem Maria. Assim, ela permanecia virgem e não estava casada, pois isso era impossível obter o orgasmo. A ausência do padre e do altar simbolizava que não se havia realizado o casamento. Pela análise ficou evidenciada a sua fixação sexual inconsciente no pai da infância, o "seu casamento mágico". Após uma semana de ter tomado consciência de seu "casamento mágico", pela primeira vez em sua vida de casada, conseguiu chegar ao orgasmo com o marido.

Esse "casamento mágico" pode acarretar, em lugar da transferência da experiência, em nível fisiológico, do vínculo incestuoso com o pai, para o namorado, o noivo e futuro marido, ao invés disso, realizar-se como transferência da "imago" do pai, o que leva à identificação do marido ao

pai. Nessas circunstâncias, não é rara a existência de uma total anestesia das zonas erógenas, com ausência completa de qualquer excitação sexual. Esses são os casos de mais difícil tratamento, se bem que não impossível, por meio da psicoterapia e da hormonioterapia. Enquanto, para as neuroses do *autoego*, do *interego afetivo* e do *superego*, temos psicofármacos específicos, que auxiliam enormemente a psicoterapia, recentemente, para as neuroses do *interego sexual*, já obtivemos o mesmo recurso. Por outro lado, como essa neurose está ligada a um poderoso instinto, o da conservação da espécie, este é um dos fatores que mais dificultam a terapia.

c. *A não Realização do Vínculo Incestuoso por Ausência da Figura Paterna*

A aprendizagem do "amor sexual" no período de amorização, em torno dos 7 anos de idade, dos filhos com o genitor, do sexo oposto ou com seus sucedâneos, é fundamental para o estabelecimento dos reflexos condicionados, necessários a uma atividade sexual normal do adulto.

De modo geral, em toda nova situação afetiva do adulto, há uma regressão à procura da transferência de experiências anteriores infantis, sendo as mais importantes aquelas que se realizaram nos momentos críticos da estruturação dos *egos*, isto é, da formação dos *imprintings* específicos.

Para a menina realizar o vínculo incestuoso, não é necessária a presença física do pai, porém, que esse pai represente para ela uma figura ideal que possa ser amada por meio da fantasia. No caso da ausência real de um pai ou de uma outra figura masculina que o substitua, não se realiza a experiência sexual inconsciente na mente da menina. Ao chegar ela à idade adulta, não terá a experiência do *imprinting* da infância, para ser "transferida" para um homem, em situações afetivo-sexuais.

Um exemplo de ausência desse vínculo incestuoso fisiológico é o de J. B., de 18 anos de idade, criada apenas pela mãe, pois o pai abandonara o lar quando ela contava 4 anos. Apresentava a síndrome de rejeição intensa, com os seus sintomas característicos e uma neurose de ódio, pouco intensa, além da neurose de insegurança-ansiedade. Voltava seus impulsos de ódio contra si mesma, o que é comum nos indivíduos excessivamente deprimidos. Nunca namorou por muito tempo. Obrigava-se a obter o orgasmo com os parceiros, sem nunca o conseguir.

Nunca tinha se masturbado. Era artista de teatro e estudante de segundo grau. No momento, tinha um namorado 32 anos mais velho do que ela, com o qual mantinha intimidades sexuais sem poder se deixar penetrar. Informa ter pouca sensibilidade dos mamilos e do clitóris. Explico-lhe o fenômeno do vínculo incestuoso e a importância da figura paterna. Digo-lhe que vou ser seu pai para o tratamento da neurose de insegurança-ansiedade e dou-lhe a frase sugestiva correspondente. Chora de satisfação ao ouvir isso. Aconselho a se masturbar e mostro-lhe por quê. Na sessão seguinte, ela informa que conseguiu chegar ao orgasmo, o que a fez sentir-se outra, como se tivesse deixado de ser criança e passado a ser mulher. O tratamento com psicofármacos e psicoterapia da Síndrome de Rejeição e da neurose de ódio deu-lhe uma rápida melhoria, com sentimento de segurança, diminuição progressiva das depressões e mais atenção nos estudos. Começou a se sentir bonita, a acreditar que era amada e a ter menos ciúmes. Em sua fantasia, considerava-me como seu pai de verdade. Chegou a observar: é estranho que você seja meu pai e eu, no entanto, sou morena e você é claro! Essa capacidade de realizar fantasias é tão mais intensa quanto maior a regressão. Seu tratamento teve duração de pouco mais do que um mês. Perdeu seus sintomas psicossomáticos: perturbações digestivas, prisão de ventre, tonteiras, inclusive enurese noturna. No teatro, sentia-se cada vez mais desinibida, sobretudo nas cenas de amor, nas quais não era muito natural. Por ocasião da primeira masturbação, chorou. Informa que se sentiu libertada de algum coma, como se fosse de sua "prisão na infância".

Nesse caso, houve a "gravação" da imago paterna da figura do analista em seu *superego*, com cuja imago fez o vínculo incestuoso fisiológico.

Ainda um bom exemplo é o de P. R., com 28 anos, solteira, com síndrome de rejeição completa e grave e uma mais grave ainda neurose de ódio, com impulsos agressivos que poderiam levá-la ao assassínio. Por ter sido criada por duas tias, apesar de seus pais serem vivos, sentiu-se na infância rejeitada por ambos. Durante a infância, não teve uma figura masculina com quem pudesse ter feito o vínculo incestuoso. Adulta, apesar de frequentar motéis, não se deixava penetrar pelos parceiros. Apresentava, no momento da cópula, espasmo vaginal, dor e ausência da secreção. Conscientemente realizou o vínculo incestuoso com o

neurosanalista a quem chamava de pai. Por vez, telefonava-lhe e dizia: que pai é este que se esquece da filha? Estou com saudades. Essa paciente sempre se masturbou chegando facilmente ao orgasmo.

Com o tratamento psicofarmacológico e psicoterápico, ficou bem ao cabo de cinco meses, não só da neurose esquizoide, síndrome de rejeição, da neurose de ódio, como conseguiu se deixar penetrar pelo parceiro, com quem atingiu o orgasmo.

d. *Vínculo Incestuoso entre Irmãos Decorrente de Jogos Sexuais Infantis*

Mais frequente do que pode sugerir a literatura psicanalítica, o vínculo incestuoso irmão e irmã e vice-versa é muito encontradiço. Esse vínculo resulta dos chamados jogos sexuais infantis, quando, então, em menina a mulher teve experiências sexuais com o irmão. O precoce despertar do interesse pelo objeto sexual proibido, que é o irmão, pode levá-la à fixação sexual nele, transgredindo assim a lei da proibição do incesto com a consequente castração psicológica, como autopunição.

Uma jovem de 23 anos que tinha relações sexuais com o namorado procurou ajuda para a sua total frigidez sexual. Criada desde a infância sem pai, pois o desquite o levou a abandonar completamente o convívio com os filhos, teve sempre como companheiro de infância um dos seus dois irmãos. Começou a namorar somente após os 18 anos. Quando criança, dizia que ia se casar com esse irmão. Nessa época, tendo cortado o dedo, esse irmão a levou à farmácia e lhe deu de presente um travesseiro, com o qual dormiu abraçado durante 11 anos. Sempre desejou desenhar ou bordar, no travesseiro, dois olhos e uma boca que representassem o irmão. Disse-lhe que o travesseiro simbolizava o irmão a quem desejava. Depois disso, rasgou-o e o jogou ao lixo. Conta que, na adolescência, conversando com o irmão sobre o incesto, teve náuseas. Já havia pensado que, se permanecesse solteira, ficaria feliz "com o amor que tinha pelo seu irmão". Esse irmão tinha uma amante bem mais velha do que ele, com a qual ele se sentia bem, como se ela fosse sua mãe. Após a psicoterapia, juntamente com o tratamento de sua neurose esquizoide, por meio do haloperidol, conseguiu chegar ao orgasmo.

Tive ocasião de tratar de dois casos de inibição sexual, de irmão e irmã que tiveram jogos sexuais infantis.

No segundo caso, uma jovem de 24 anos, solteira, tinha vida sexual com um homem mais velho do que ela, sem conseguir o orgasmo. Pela análise não foi possível obter a sua recordação de jogos sexuais que tivera com seu irmão, na infância, porém esse irmão recordava-se claramente de experiências sexuais em que chegou a beijar o clitóris dela, atingindo o orgasmo, em torno dos 7 ou 8 anos de idade. Com essa paciente, que também era portadora de neurose esquizoide e intenso complexo de ódio, a psicoterapia não foi eficiente devido a uma "resistência" intransponível, a ponto de, apesar do tratamento, não permitir que ela chegasse ao orgasmo, mesmo com seu novo parceiro mais jovem. Seu irmão, com neurose histeroide, não apresentava inibições sexuais, porém, fobias e medo irracionais, sobretudo em relação a qualquer "mancha cabeluda" em qualquer parte do corpo de outra pessoa. Esse medo estava relacionado à mancha cabeluda que foi identificada com a região pubiana da irmã. Ao ouvir a palavra "incesto", reagia com angústia e medo que, dizia, era como se fosse o medo da morte. Com a psicoterapia perdeu esse medo da "mancha cabeluda". Esse paciente, por muito tempo, não conseguia namorar, mesmo uma jovem que se mostrava apaixonada por ele. Quando conseguiu namorar, não podia tocar em seu corpo, que sempre identificava ao de sua irmã, o que o inibia. Depois que transpôs essa barreira, não conseguia realizar contatos sexuais e, finalmente, conseguiu chegar ao orgasmo com esses contatos. Seu maior desejo era a realização do contato bucal com o clitóris da namorada, repetição do jogo sexual de infância, o que afinal chegou a conseguir.

Um terceiro caso é referente ainda a dois irmãos, ambos com neurose esquizoide, tanto ela como ele, também com inibição parcial da atividade sexual. Ela, casada, com 27 anos, com uma filha, apresentava além de uma síndrome de rejeição típica e da neurose de ódio, ainda sofria de inibições periódicas do orgasmo. Pela análise. lembrou-se de seus jogos sexuais infantis com um de seus dois irmãos com o qual praticou atos sexuais dos 4 aos 10 anos de idade. No começo, apenas um deitando-se sobre o outro, depois o irmão punha o pênis endurecido entre suas coxas. Mais tarde, ela sugava o pênis do irmão e ele o seu clitóris. Ambos, então, chegavam ao orgasmo. Após os 12 anos, ela evitou qualquer contato sexual com esse

irmão, o qual mais tarde, já casado, ficou esquizofrênico e recusou-se a receber tratamento.

Essa paciente, com neurose esquizoide e neurose de ódio, com a psicofarmacoterapia e a psicoterapia, teve alta curada de suas neuroses, inclusive de sua inibição sexual. O seu segundo irmão, com quem também praticou jogos sexuais infantis, foi por mim tratado. Apresentava ele a síndrome de rejeição com os seus 6 sintomas característicos, sob a forma de neurose esquizoide já no limite da esquizofrenia. Além disso, era portador da neurose de ódio com impulsos de ódio muito intensos e incontroláveis. Apresentava inibição sexual, sob a forma de impotência periódica. Ele recordou suas experiências sexuais com a irmã, inclusive da imagem de sua vulva e do clitóris que havia entrevisto. Nesses jogos, ele era o "doutor que devia examiná-la", porque estava esperando um bebê. Para isso se utilizou de um carretel que funcionava como estetoscópio, o qual colocou sobre a vagina para a auscultação. Dessas experiências sua irmã não conseguia lembrar-se, no entanto, eram bem vívidas para ele. O tratamento de sua neurose esquizoide, da neurose de ódio e da neurose do vínculo incestuoso com a irmã, permitiu a sua alta com cura dessas três neuroses.

Esses três exemplos mostram que a tão conhecida "amnésia da infância" pode bloquear totalmente a recordação de jogos sexuais infantis que realmente existiram, os quais por vezes são dificilmente acessíveis pelos métodos psicanalíticos: análise de sonhos, palavra induzida e associação livre.

e. *Síndrome de D. Juan*

A Síndrome de D. Juan pode ser definida como a incapacidade do homem de transferir sua experiência infantil, do Complexo de Édipo, com sua mãe, para outra mulher. Ele só consegue transferir a "imago" de sua mãe para as sucessivas mulheres de sua vida, sem nunca chegar a amá-las. Isso corresponde ao casamento mágico com a mãe.

f. *Impotência Sexual Masculina*

A impotência sexual masculina, como a feminina, pode manifestar-se em qualquer idade, a partir da puberdade até a maturidade.

Como no caso da mulher, se durante a formação do Complexo de Édipo houver um desejo sexual exagerado pela mãe ou pela irmã, desejo este que transgrida a lei da proibição do incesto (um arquétipo), aparece um sentimento de culpa incestuosa e, como autopunição, a inibição psicossomática dos reflexos fundamentais: a ereção e o orgasmo. Isso corresponde à *castração psicológica.*

Essa castração pode evoluir lentamente ou se instalar abruptamente. Por vezes, pode haver ereção sem ejaculação ou, pelo contrário, ejaculação sem ereção. Como veremos adiante, a psicoterapia que leva à perda do desejo sexual inconsciente pela mãe ou pela irmã faz desaparecer o sentimento de culpa incestuosa e, com isso, a inibição dos dois reflexos fundamentais para que o ato sexual seja completamente realizado.

Homossexualidade

A homossexualidade é um dos temas psiquiátricos mais controvertidos. Como sempre, isso resulta em parte da visão unilateral de cada investigador. Só uma aproximação interdisciplinar, sob o ponto de vista genético, hormonal, neuroanatômico, neuroquímico, psicanalítico e neurosanalítico, poderia ajudar a ser compreendido, mesmo que parcialmente, esse problema de múltiplas facetas. Inúmeros têm sido os estudos interdisciplinares, simpósios, em que cada especialista apresenta o seu ponto de vista, porém, mesmo havendo um "moderador" ou um coordenador, esse é sempre "especialista", que, por uma condição de nossa cultura do século XX, está como especialista impedindo de penetrar profundamente nos vários campos da ciência, ali presentes. É necessário, ao mesmo tempo, não ser "especialista" e ter a chance de possuir aquelas condições necessárias à criatividade que assinalei em Análise Estrutural de Criatividade (1972). Condições essas que permitiram esta síntese interdisciplinar que é a Neurosanálise.

Aspectos genéticos e cromossômicos e homossexualidade

Pare (1965, 1973, p.178), em seu estudo sobre o aspecto genético da homossexualidade, conclui: "Uma coisa é definida — os homossexuais não são geneticamente femininos, como Lange, 1940, originalmente, postulou".

Além disso, a teoria da transmissão clássica de um gene mutante é também insustentável na maioria dos casos, em vista das descobertas de Slater (1958, p.

185), de que

> [...] os homossexuais não se acham fortuitamente distribuídos entre a prole. Os estudos de gêmeos de Kalmann sugerem, no entanto, que os fatores genéticos desempenham, realmente, um papel etiológico importante. O mecanismo nesses casos pode ser uma anormalidade cromossômica, a surgir, talvez, num dos gametos como é o caso do mongolismo.

Isso não é atualmente sustentável.

Foi evidenciado que a mono-amino-oxidase das plaquetas (MURPHY; WYATT, 1972) é baixa nos esquizofrênicos, comparada aos pacientes com outras desordens afetivas e com normais. Mais tarde, Wyatt *et al*. (1973), encontraram baixa atividade da mono-amino-oxidase (MAO) que está altamente correlacionada em pares de gêmeos monozigóticos e que são discordantes em relação à esquizofrenia, isto é, em que um é esquizofrênico e outro não. Isso indica que a atividade desta enzima é, em parte, geneticamente determinada. Isso sugere que a baixa atividade da MAO nas plaquetas torna o indivíduo vulnerável à esquizofrenia. Assim pode haver também um fator genético predisponente à homossexualidade, que ainda não é conhecido, que torna o indivíduo vulnerável aos fatores hormonais, durante a gestação e aos fatores psicodinâmicos, durante o período de amorização, que poderão conduzir o indivíduo à homossexualidade.

a. *Hormônios e Homossexualidade*

Perloff (1965, 1973, p. 78), estudando o aspecto hormonal na homossexualidade, conclui: "Em nossa experiência, nenhum paciente, homem ou mulher, mostrou qualquer inversão coerente do padrão endócrino, para explicar tendências homossexuais. Nunca observamos qualquer correlação entre a escolha do objeto sexual e o nível de excreção hormonal. Substâncias estrogênicas administradas a mulheres homossexuais não alteraram o impulso sexual, nem a escolha do objeto sexual. Grandes doses de estrógeno administradas a homens homossexuais reduziram ocasionalmente seus impulsos sexuais, mas não influenciaram na escolha do objeto sexual, O mecanismo desse decréscimo no impulso sexual é, acreditamos, o efeito repressivo do estrógeno sobre a própria função testicular do paciente com um decréscimo de produção de andrógeno e consequente baixa de sensibilidade do pênis. As substâncias andrógenas, particularmente a

testosterona, não alteram a escolha do objeto sexual dos homossexuais masculinos ou femininos. No entanto, quando empregados em grandes doses, tendem a aumentar a atividade sexual das mulheres e dos homens hipogonádicos".

"Estas observações nos levam a acreditar que os hormônios esteroides dos tipos estrógeno e andrógeno nada têm a ver com a escolha do objeto sexual e, dessa maneira, com a determinação da homossexualidade" (PERLOFF, 1973, p. 98).

b. *O "IMPRITING" Hormonal Hipotalâmico e Comportamento Sexual Básico*

Ziviani (1972) apresentou, no III — International Symposium: "Hormones the Brain and Behaviour", uma revisão e sugestões sobre "Endocrinological Aspects of Homossexualism", com enfoques fundamentais que passamos a apresentar.

Já em 1963, Pfeiffer demonstrava que o processo de diferenciação sexual ocorre muito cedo nos mamíferos, em experiências com transplantes de gônadas. Removendo os ovários de uma rata nos primeiros dias de vida e implantando testículos, o animal exibia comportamento sexual de tipo macho, não mostrando estro na maturidade. Mesmo deixando os ovários intactos, a ação do andrógeno do implante impedia o normal funcionamento desses ovários. Castrando ratos machos e implantando um só ovário, este continuava sua função e o rato exibia comportamento de tipo fêmea. Implantando um ovário em rato macho normal, a produção androgênica impedia o seu funcionamento e o rato permanecia macho. Sugeriu Pfeiffer, então, que a hipófise estava sexualmente diferenciada.

Revendo tais achados, Harris (1964) sugeriu fosse o cérebro, não a hipófise, que estaria sexualmente diferenciado pela ação hormonal. Seria o cérebro então, nos mamíferos, essencialmente feminino até certo estágio do desenvolvimento, se o andrógeno estivesse ausente nesse período, o cérebro permanecia feminino; se presente, teria características masculinas.

Posteriormente, passou-se a empregar estrógenos e andrógenos nessas experiências, estradiol e testosterona, em vez de transplantes de gônadas.

A testosterona não só produz uma profunda e permanente alteração na sensibilidade do cérebro aos hormônios sexuais (GORSKI, 1971), como também imprime uma diferenciação de tipo macho no metabolismo, dos esteroides no fígado de ratos, até depois de 30 dias, mantendo-se essa ação posteriormente, ainda que ausentes os hormônios sexuais de tipo macho (DENEF *et al*., 1968). Na fêmea, a testosterona, presente no período de diferenciação sexual, torna o tecido cerebral insensível aos estrógenos e à progesterona, não aparecendo comportamento tipo fêmea, como seria normal. No macho, a sua ausência, naquele período crítico, leva o animal a um comportamento de tipo fêmea.

No rato, em que o período crítico de diferenciação sexual hipotalâmica ocorre nos cinco ou seis primeiros dias de vida (extrauterina), a experimentação é facilitada. Nos demais mamíferos, ocorre no período pré-natal. No homem, segundo Dorner (1968), a diferenciação das gônanas, por determinação cromossômica, processa e no início do segundo mês fetal; a dos órgãos sexuais internos, dependente de andrógeno, do segundo ao terceiro mês; a dos genitais externos, do terceiro ao quarto mês, a do hipotálamo, em torno do quinto mês. É, então, a partir do quinto mês da evolução fetal que se pode iniciar o *imprinting* hormonal hipotalâmico, no sentido genético de Lorenz (1950), que poderá orientar o futuro comportamento sexual básico.

A testosterona, administrada a ratas de menos de seis dias de vida, induz a 100% de esterilidade dessa rata adulta (GORSKI, 1971). Quando empregada simultaneamente com psicotrópicos como a clorpromazina e a reserpina, há marcada redução dessa incidência, sendo totalmente suprimida quando associada a barbitúricos que bloqueiam essa ação esterilizante da testosterona; quando os barbitúricos são associados ao metrazol, é eliminado esse efeito.

Gorski (1968), tentando apurar qual seria o tempo necessário de exposição neural hipotalâmica ao barbitúrico, para induzir a esterilidade em ratas, administrou testosterona simultaneamente com o barbitúrico, observando o bloqueio da ação esterilizante do andrógeno. O barbitúrico, 6 horas depois, ainda manteve essa ação, porém, 12 horas após, já foi

ineficaz. Sugeriu, então, que o período de androgenização seria de cerca de 9 horas, no rato.

Segundo Dorner (1970), a deficiência absoluta ou relativa de andrógenos, *no período crítico de diferenciação sexual hipotalâmica* traria uma direção predominantemente feminina para o impulso sexual. Para esse autor, deficiência absoluta decorreria por defeito primário das gônadas fetais ou por falta de estímulos de gonadotrofina coriônica, secretada pela placenta; deficiência relativa, por falta de responsividade hipotalâmica à testosterona. A produção posterior hormonal de andrógeno, a partir da puberdade, exerceria uma ativação "sexo inespecífica" dos centros hipotalâmicos já *diferenciados* no sentido feminino, levando à homossexualidade genuína em organismo geno e fenotipicamente macho. Em outras palavras, induz à homossexualidade masculina de origem neuroendócrina (DORNER, 1970).

Em 1968[34], foram propostas por Zivianii a Dorner e Gorski as seguintes ideias: 1) Pensamentos dos autores Zivianii, Dorner e Gorski em 1968 com bases sustentadas nos estudos da arquitetura neuronial e neurotransmissores idealizavam que havia a possibilidade de prevenção da homossexualidade, à semelhança das vacinas, desde que fossem conhecidos o sexo do feto e o período exato de diferenciação sexual hipotalâmica; 2) possibilidade de o barbitúrico, ingerido pela mulher grávida naquele período crítico, bloquear a ação androgênica, podendo levar o filho à homossexualidade; 3) pesquisa de homossexualidade em filho de mães epilépticas que ingeriram barbitúrico durante a gravidez. Se fosse encontrada uma diferença significante entre a incidência de homossexualidade em seus filhos, em um grupo de controle cujas mães não ingeriram barbitúricos durante a gravidez, e a incidência normal na população, seria razoável concluir-se que tal situação trouxesse algum suporte a essas hipóteses sustentadas no DSM II (Manual diagnóstico dos transtornos mentais).

Em comunicação pessoal a Ziviani, Dorner, em 1968, apoiou francamente a ideia do bloqueio da ação androgênica hipotalâmica pelo barbitúrico na mulher grávida, podendo levar o filho à homossexualidade. Gorski (1968) também a admitiu como possível.

Dorner (1968), em trabalho posterior, castrando ratos machos no primeiro dia de vida e injetando testosterona, quando esses atingiram a idade adulta, verificou sempre homossexualidade, suprimida por lesões eletrolíticas no hipotálamo central. Anteriormente, Roeder (1966) já havia obtido cura de caso de homossexualidade pedofílica intratável, em homens, através de cirurgia estereotáxica, destruindo o núcleo ventromediano do hipotálamo, no lado não dominante. Esse núcleo corresponderia à zona posteriormente descrita por Dorner (1968), como centro fêmea da função sexual. Para esse autor, haveria também um centro macho localizado na zona pré-óptica anterior do hipotálamo, evidência também confirmada por Gorski *et al.* (1965), que seriam "centros precursores genéticos da diferenciação macho-fêmea".

Esses dados sugerem que no hipotálamo existem dois centros, uma fêmea na zona ventro-medial e outro macho na zona pré-óptica anterior. A natureza do *imprinting* hormonal na espécie humana durante a vida fetal, após o quinto mês de gravidez, poderá condicionar ou tornar o indivíduo vulnerável, após o nascimento, à ação dos traumas dos vínculos incestuosos, durante o período crítico de estruturação do *interego sexual*, dos 5 aos 8 anos de idade.

c. *Reflexos Básicos do Comportamento Sexual já Presentes nos Bebês*

O comportamento orgástico básico já se acha estabelecido após o nascimento. Nos bebês relatados por Kinsey *et al*. (1948), e outros em quem a estimulação local provocou uma excitação erótica a ponto de causar orgasmo, dificilmente pode depender dos hormônios gonádicos, porque, até onde temos conhecimento, esses hormônios não são secretados em quantidades significantes durante a primeira infância. A despeito desse fato, o padrão sexual desses bebês inclui os três importantes componentes do comportamento sexual adulto: intumescência do órgão, impulsos pélvicos rítmicos e a intensa reação neuromuscular conhecida como orgasmo. Essa ocorrência na vida do bebê é cedo demais para que esse padrão tenha sido aprendido. Esse comportamento é preestabelecido pelas funções hormonais hipotalâmicas, durante a vida fetal. Depois do nascimento é que se vai dar a orientação, por processo psicodinâmico, do sexo, que terá poder erotizante, ou seja, o comportamento heterossexual ou homossexual.

d. *Homossexualidade Masculina Passiva. Mãe Castradora e SUPEREGO*

O*superego* é a estrutura mental energética que determina as normas do comportamento. Ele contém os arquétipos; a lei da proibição do incesto, os dez mandamentos, além dos ensinamentos da família e da Igreja, com relação aos padrões morais do comportamento. Além disso, ele recebe a introjeção das figuras ideais do pai e da mãe, no período crítico dos 6 aos 8 anos de idade, o que lhe vai permitir ter ou não segurança em seu comportamento. Assim, estruturam-se ao mesmo tempo o *superego* e o *interego sexual*. Há, por isso, um entrosamento, uma fusão funcional entre essas duas estruturas mentais energéticas.

O *superego* tem por excelência uma função relativa tanto ao comportamento ético quanto ao sexual, além disso, a segurança e autossuficiência desse comportamento, como já foi mostrado, do intimamente decorrentes da introjeção da figura ideal de pai protetor. É como se sua função biológica fosse a de permitir a passagem da infância para a puberdade (em evolução para a idade adulta) com perda da necessidade da proteção direta pelo pai, o qual desde então, e para sempre, o indivíduo porta em seu *superego*, sob a forma de um "retrato", um engrama indelével da imago de seu pai ideal protetor. O *impriting*.

Durante a formação do Complexo de Édipo, há concomitantemente a introjeção no *superego* das figuras ideais da mãe e do pai. Em condições fisiológicas, o menino introjeta a figura ideal materna, com quem aprende o desejo sexual inconscientemente, enquanto se identifica ao pai, como figura máscula, desse modo adquirindo polaridade sexual masculina. Quando, porém, a mãe é possessiva, se não recebe do marido as gratificações amorosas-sexuais de que necessita, ela volta-se para o filho para o qual transfere uma carga afetiva sexual excessiva, cujas estruturas energéticas emergentes o *superego* e o *interego sexual não* estão preparados para tal impacto.

Nesses casos, sobretudo se já preexiste a Síndrome de Rejeição, quando o menino não acredita que possa ser amado, ele pode ser absorvido e esmagado pela mãe possessiva e castradora. A figura da mãe ideal introjetada no *superego* é a de uma mulher intensamente desejada, porém, proibida pela Lei da Proibição do Incesto, do próprio *superego*. Ao invés de identificar-se ao pai, na formação da triangularidade do vínculo

incestuoso, identifica-se à mãe e coloca-se naquela posição mental a que se refere Freud: "Eu desejo você, eu não posso ter você, eu vou ser você".

Em certos casos, o homossexual masculino passivo refere-se ao seu próprio ânus como tendo a forma de uma vulva. Assim, é adquirida a polaridade feminina. No seu inconsciente, durante o ato sexual o homossexual regride à infância, identifica-se à mãe. Ele é como se fosse a própria mãe, enquanto o parceiro masculino, é como se fosse ele mesmo (por vezes, o próprio pai).

Um exemplo é o de um indivíduo de 26 anos que apresentava a Síndrome de Rejeição intensa, a neurose de ódio cujos impulsos não externalizava por excesso de timidez, tinha um irmão mais velho que sempre julgou ser preferido pela mãe. Era também portador de neurose de insegurança-ansiedade. Sua mãe foi absorvente e possessiva. Iniciou a homossexualidade aos 18 anos. Suas primeiras experiências homossexuais passivas foram sem penetração. Com mulheres é sexualmente indiferente. Tem crises graves de depressão acompanhadas de desejo de praticar o suicídio. Passa por fases de alcoolismo. Seu tratamento se iniciou com neuleptil cinco gotas, três vezes ao dia, 25,0 mg de librium, duas vezes ao dia, e tombran (25,0) duas vezes ao dia.

A psicoterapia consistiu em levá-lo a perder progressivamente a fixação sexual na mãe. Mentalizava a frase autossugestiva: já não *desejo mais sexualmente minha mãe da infância.*

Com 12 dias de tratamento, traz o seguinte sonho: estava com sua mãe numa casa de chão batido. Ela chegou perto dele e o abraçou. Ela estava cega (ou sem olhos) e disse-lhe que ele deveria voltar para a escola. Mostro-lhe que voltar para escola é regredir ou voltar à infância, e que a cegueira da mãe simbolizava a castração de Édipo, na figura da mãe, com quem se identificara. Nesse período, já começou a ter intolerância pelos bares de homossexuais e a aparecer certo interesse sexual pelas mulheres. Em cada sessão com intervalo de 7 a 10 dias, era feita a reconstrução intelectual de cada neurose, enfatizando aquela que se mostrava no momento mais necessária. Até então, não tinha desejo de penetrar numa mulher. Dizia: "Sinto-me entre dois mundos". Ainda não havia saído da homossexualidade nem se integrara na heterossexualidade. Mostro-lhe que esse estado indica que caminha para a heterossexualidade. Noto que

cuida mais de sua pessoa. Apresenta-se mais limpo. Veste-se melhor. Diz que seus amigos observaram o mesmo. Com um mês de tratamento informa que suas depressões praticamente estão ausentes, como poeta tem mais facilidade em compor seus poemas, além disso tem mais capacidade de trabalho e maior interesse pelas coisas da vida. Não apresenta mais impulsos de ódio.

Traz um outro sonho: estava numa sala. Figuras mortas e ao mesmo tempo vivas. Achava que devia agredir as figuras (homens e mulheres) e, em lugar disso, furou um dedo com uma tesoura, espremeu o sangue e, ao passar esse sangue nas figuras, elas adquiriam vida e começaram a sorrir. Elas andavam em volta dele pedindo alguma coisa. Interpreto: ele estava morto, não era nem homem nem mulher como as figuras do sonho. Estava morto para o amor, porém, estava recebendo "sangue novo", com o tratamento. Daí sua alegria (o sorriso), por estar se tornando homem capaz de amar uma mulher.

Aconselho-o a começar a namorar como receita médica. Desde então, começou a ter relacionamento afetivo com garotas sem medo de enfrentar essa situação. Ao pensar em ter relações sexuais com uma mulher, já não tem mais o receio anterior.

Viu o filme *O Pequeno Príncipe* e foi atingido pelo problema do suicídio. Ficou deprimido e com vontade de se transformar. Teve impulsos de ódio.

Traz um outro sonho: estava num bar, onde foi convidado para fazer parte de uma filmagem. Pegou um ônibus pequeno (jardineira) só com uma pessoa lá dentro. Viu que estava sem dinheiro, por isso saiu do ônibus. Apareceu-lhe um garoto que o levou à casa de uma mulher. Então, o garoto desapareceu. A mulher era velha, estava de pernas abertas. Achava que não podia amigar-se com ela. Aí a família começou a acordar e o recebeu muito bem. Desaparece a família e aparece um recorte de jornal anunciando que ele estava morto.

Interpreto: a filmagem estava relacionada ao filme que vira, *O Pequeno Príncipe*. O garoto era ele mesmo, a mulher velha, a própria mãe. Como "não podia amigar-se com ela", estava redimido e por isso foi muito bem recebido pela própria família. Desaparecera o sentimento de culpa

incestuosa, origem de sua castração. O anúncio do jornal estava relacionado à sua morte "como homossexual".

Suas poesias são mais transparentes, menos metafóricas.

Diz: apareceu um enternecimento pelas crianças. Sinal de que ele saíra da regressão, não era mais "garoto". Começou a fazer amizades com mulheres e a namorar. Ficou mais vaidoso.

Três meses após o início do tratamento, durante o Carnaval, teve pela primeira vez relacionamentos sexuais com uma mulher europeia, frequentes, durante cerca de cinco dias seguidos. Depois disso apaixonou-se por outra mulher.

Evidentemente, esta era uma homossexualidade consequente ao comportamento afetivo-sexual da mãe, em relação a ele, durante o período crítico de 6 a 8 anos, e não o resultado do *imprinting* prévio do centro hipotalâmico fêmea-núcleo ventro-medial-posterior, pelos estrógenos fetais.

Durante o tratamento da neurose de insegurança-ansiedade, introjetou a figura do analista como pai protetor, identificando-se assim a seu pai, formando a triangularidade do Complexo de Édipo.

Nos casos de *imprinting* fetal distorcido, a obtenção da heterossexualidade é mais difícil porque o indivíduo sente-se feliz e realizado com seu comportamento homossexual feminino. Procura a ajuda para o tratamento de sintomas relacionados às outras neuroses, Síndrome de Rejeição, Neurose de Ódio e neurose de insegurança-ansiedade. Quanto à homossexualidade, deseja mantê-la. Nesses indivíduos os maneirismos femininos, são mais evidentes.

e. *Homossexualidade Masculina Ativa*

Um exemplo de homossexualidade no homem, exclusivamente ativa, foi o de indivíduo adulto, com nível universitário, chefe da empresa, com mais de 30 anos de idade, que nunca tivera relações sexuais com uma mulher, somente com jovens do sexo masculino. As tentativas com mulheres foram frustradoras. Homossexual ativo desde os 14 anos de idade. Teve uma experiência como parceiro passivo, porém não se sentiu bem, pelo que isso nunca mais se realizou. Procurou tratamento, porque desde os 17 anos tinha sentimento de culpa e ideias de suicídio. Havia seis meses que começara a ter inveja dos amigos não homossexuais que se

realizavam com mulheres, constituíam família. Na ocasião do tratamento, mantinha relações sexuais com um rapaz homossexual passivo.

Pelo teste neurosanalítico foi constatada a presença de Síndrome de Rejeição intensa, com a presença dos seis sintomas característicos, neurose de ódio, com impulsos de grande intensidade em todos os níveis: social, profissional e familiar. A mãe falecera havia poucos anos. Morava com os irmãos, com os quais tinha dificuldade de relacionamento, reagindo facilmente com impulsos de ódio que se manifestava por palavras ofensivas.

Sempre julgou que sua mãe tinha preferência por seus irmãos. Seus impulsos de ódio resultavam dos ciúmes que, já adulto, ainda sentia pelos irmãos. Não se sentia merecedor de ser amado por uma mulher, porque acreditara que não o fora na infância por sua mãe. Às vezes, teve desejo por mulheres, porém receia que se repita o fracasso inicial. Com o tratamento com psicofármacos e psicoterapia, os sintomas da Síndrome de Rejeição e da neurose de ódio desapareceram progressivamente.

Lembra-se de que, com sete anos, seus pais brigaram. Sua mãe ameaçava sair de casa. Ele chorava e pedia-lhe que não fosse embora. Ela chegou a arrumar as malas. Ele pedia que, se ela fosse embora, levasse-o consigo, ao que ela respondeu: não quero ninguém comigo. Suspeitava que não era filho de seu pai e, sim, de um amigo da família que frequentava sua casa. Depois disso, começou a se comparar com os irmãos, pois tinha olhos verdes e cabelos claros, enquanto os irmãos eram morenos de olhos escuros. Como alguém lhe insinuara a ideia de que não era filho de seu pai, passou a acreditar nisso.

No início do tratamento, tinha dificuldade de relacionamento afetivo com mulheres. Com um mês de tratamento, começou a se interessar por uma jovem, irmã do homossexual passivo com quem mantinha relações sexuais.

Mentalizava a frase: *eu sou realmente filho do meu pai com minha mãe, do mesmo modo que meus irmãos.* Desde então, seu relacionamento com os irmãos melhorou. Aconselho-o a procurar fazer amizades com garotas.

Suas relações homossexuais foram se espaçando e deixando de ser gratificantes. Por duas vezes teve dificuldade em obter a ereção, o que não acontecia antes.

Começa a mentalizar a frase: *eu posso ter relações sexuais* com *mulheres, com sucesso.*

Seu amigo e amante quer também fazer tratamento e, por isso, fazem um pacto de se afastarem um do outro.

Por ocasião de uma viagem a negócio, teve pela primeira vez relações sexuais com uma mulher, com inteiro sucesso. Desde então, isso se sucedeu com outras. Como ele mesmo comentou: atingiu as suas metas, e por isso se deu alta.

Nesse caso, podemos admitir que o *imprinting* fetal masculino se deu corretamente, que a zona erógena permaneceu normalmente no pênis, apenas o objeto erotizante não era a mulher por ter introjetada em seu *superego* a imagem ideal da mãe, que havia traído seu pai, a qual para ele, na infância, não o amava. Por isso, não podia crer que pudesse ser amado e desejado por uma mulher, porém, seu desejo sexual por mulheres sempre esteve presente por haver se identificado ao pai.

No primeiro caso anteriormente referido, podemos admitir que seu *imprinting* fetal havia sido masculino. Porém, o segundo *irnprinting*, durante a estruturação do *superego* e do *interego sexual*, havia sido distorcido do padrão fisiológico. Isto é, introjetou no *superego* a figura ideal da mãe como mulher muito desejada. Como não se identificou com o pai e sim com a mãe, adquiriu polaridade feminina. Isto é, a zona erógena era o ânus e o objeto erotizante era homossexual. Da transgressão da lei de proibição do incesto resultou a autopunição que foi a castração. O tratamento transferiu progressivamente a zona erógena do ânus para o pênis, ao mesmo tempo que o objeto erotizante passou a ser heterossexual. Concomitantemente, foi desaparecendo a castração.

Assim, essa homossexualidade do segundo *imprinting*, que ocorre na infância, é uma neurose que resulta de uma distorção tanto da função do *superego* quanto do *interego sexual*.

f. <u>*Homossexualidade da Mulher*</u>

O Complexo de Édipo e o Complexo de Electra têm os mesmos parâmetros, porém, com inversão dos sexos, o mesmo pode ser dito em relação à homossexualidade feminina. Como no homem, na mulher já a partir do quinto mês de gestação, realiza-se o primeiro *imprinting*, aquele hormonal

hipotalâmico que proporciona o comportamento orgástico básico: entumecimento (por aumento reflexo do volume sanguíneo) dos órgãos genitais, movimentos pélvicos rítmicos e intensa reação neuromuscular e psíquica chamada de orgasmo. É nesse período crítico que pode haver um *imprinting* distorcido não só pelo teor relativo de hormônios fetais, andrógenos e estrógenos, durante a gravidez, porém, também por vários medicamentos que influem sobre a atividade desses hormônios, como os barbitúricos (ZIVIANI, 1976). A actinomicina-D e a puromicina, que inibem a formação de RNA, e a síntese de proteínas, bloqueando assim a ação do estradiol, Kobayaschi e Gorski (1970) e Ziviani (1976) sugerem a possibilidade de a penicilina influir sobre a diferenciação sexual hipotalâmica, no período crítico referido da gestação.

Assim, tanto no homem quanto na mulher podemos observar o que pode ser chamado de *homossexualidade fetal hipotalâmica* e *homossexualidade infantil cortical.* Este último decorre da distorção do segundo *imprinting* fisiológico, durante o período de amorização, mais especificamente durante a estruturação do *superego* e do *interego sexual*. Esse período crítico coincide aqui com as experiências do vínculo incestuoso. Chamo esse segundo caso de homossexualidade infantil cortical, porque resulta de um reflexo condicionado do comportamento sexual, com componente no córtex cerebral, estabelecido na infância, enquanto no primeiro caso o reflexo condicionado é hipotalâmico, estabelecido em idade fetal, portanto, sem componente cortical.

A gama de fatores que pode levar a mulher à homossexualidade é maior do que em relação ao homem, o que decorre de nossa atual estrutura sociocultural.

Há os casos de homossexualidade por ocasião, ao qual a mulher pode ser levada pelo conflito Edipiano. A presença de uma Síndrome de Rejeição, muito intensa, com absoluta descrença que possa ser amada, pode fortuitamente, se a ocasião se apresentar, levar a mulher a encontrar satisfação sexual com outra mulher.

Como na homossexualidade do homem, na da mulher há o de natureza ativa ou mulher fálica, e o de natureza passiva. Entre as lésbicas, elas se denominam de "papai" e "mamãe"(expressão da época), o que já está a indicar o caráter do *imprinting* homossexual.

Uma mulher de 29 anos, solteira, com nível universitário, procurou ajuda, pelos seus sentimentos homossexuais. Na anamnese foi constatada a presença de Síndrome de Rejeição, Neurose Compulsiva Obsessiva, Neurose de Insegurança-Ansiedade e de Neurose de Vínculos Incestuosos que se traduzia pela sua homossexualidade. Era capaz de se lembrar de fatos anteriores aos 3 anos de idade. Tinha então desejo de ser árvore e não ser galinha, porque a árvore é imóvel e não incomoda. Sempre apanhou "surras", às vezes, várias ao dia. Se fosse imóvel como as árvores, não apanharia.

A presenta um duplo vínculo incestuoso: o desejo pelo pai e também o desejo sexual pela mãe. Quando tem relações sexuais com sua amante, é passiva, sente-se como se fosse sua própria mãe, enquanto a outra é como se fosse seu pai. No início do tratamento achava agradável ser homossexual, porém, logo começou a desejar disso se libertar. Até os 17 a 18 anos, namorou rapazes com quem se sentia bem. Então, seu pai foi surpreendido por sua mãe tendo relações com a empregada. Ficou sabendo que ele sempre tivera amantes. Ele era amorfo, apático e vivia à custa de sua mãe. Era muito bonito e, por isso, atraía as mulheres. Desde então, a paciente não pôde mais namorar rapazes.

Sentia em si uma dupla personalidade, ambas discutiam entre si. A primeira era ela mesma (identificada ao pai) e a segunda era sua mãe que sempre desejou fazer curso universitário, o que ela mesma nunca desejou, como seu pai, que pouco estudou. Às vezes em si mesmo, odiava sua mãe com grande intensidade. Acha que sua avó e sua mãe não gostavam de homem. Sempre lhe disseram que homem não presta. Também lhe diziam que fazer sexo é coisa de homem e não de mulher. Suspeitava que as duas fossem lésbicas. Tinha parentes esquizofrênicos e lésbicos. Sempre quis se identificar à mãe para agradar a seu pai.

Controle neuro-humoral e hormonal do ciclo sexual da ratazana

Na menstruação um centro nervoso opera detectando a concentração hormonal sanguínea do estriol e pregnandiol. Na ratazana, aparentemente só o estriol é importante. A uma concentração hormonal crítica, a região pré-óptica anterior do hipotálamo envia um sinal à região arcuada a qual é induzida a secretar um dos "releasing-factors" das gânadotrofinas, do que resulta a descarga dos hormônios folículo estimulante ou luteinizante. Ao mesmo

tempo a região pré-óptica anterior do hipotálamo, estimulada pelos hormônios das gônadas, facilita o reflexo da cópula, pelo que a fertilização do óvulo é possível (LISK, 1964; MAC CANN; DHARWAL, 1964). A uma concentração crítica, no sangue, de um dos hormônios ovarianos — o estradiol — a secreção do hormônio hipofisário-folículo estimulante é inibida e por meio de um sinal enviado pela região pré-óptica, anterior à região arcuada, essa secreta o "releasing-factor" do hormônio hipofisário luteinizante, o qual estimula o corpo amarelo a secretar progesterona. A concentração crítica sanguínea de progesterona induz, por meio desses dois centros nervosos hipotalâmicos, a parada de liberação do "releasing-factor" do hormônio luteinizante. O *releasing factor* do hormônio luteinizante já foi isolado e sintetizado.

A compreensão do mecanismo regulador da menstruação da mulher foi obtida indiretamente pela investigação experimental do ciclo ovariano de vários animais, sobretudo da ratazana.

A despeito do fato de que a ratazana não apresenta menstruação, seu ciclo estral de cinco a seis dias, como na menstruação, está sujeita à interação dos centros hipotalâmicos, da hipófise e dos ovários. A adenohipófise é uma glândula sob controle neuro-hormonal destituída de inervação e seu sistema porta é constituído de veias que se originam na eminência mediana e no caule hipofisário. O sangue capilar que sai dessas duas regiões é levado do caule pituitário para os sinusoides do lobo anterior da hipófise. Mac Cann and Dharwal (1964).

A manutenção da função pituitária fisiológica, na ratazana, é dependente de estímulos recebidos da região arcuada da eminência mediana do hipotálamo. O processo ovulatório normal, por outro lado, é dependente de duas áreas do hipotálamo: a região pré-óptica anterior, que é mais sensível ao estímulo elétrico para desencadear a ovulação, e a região arcuada da eminência mediana que fornece o estímulo apropriado, o "releasing factor", à liberação pela hipófise de uma das gônadotrofinas. Essa região pré-óptica anterior pode ser considerada como o "timer" ou o marca-passo do relógio que controla o sistema da ovulação e da menstruação: esse oscilador biológico pode ser inibido ou estimulado por 24 horas quando manipulado em período crítico apropriado. Ele pode ser inibido por fatores como luz constante, ou permanentemente desorganizado por tratamento com excesso de hormônios.

Essas observações, especialmente a última, indicam que o oscilador opera em relação à concentração de hormônio circulante.

Essas são as conclusões de Lisk, baseadas em suas experiências e nas de vários outros autores, como Everett e Sarver (1953), Dempsey e Searles (1953), Barraclough e Gorski (1961) e, finalmente, Gorski (1964).

Funções psicossexuais e afetivas do cérebro

Na evolução do cérebro, encontramos três cérebros que, apesar das grandes diferenças em suas estruturas, funcionam em harmonia, comunicando-se entre si. O mais velho desses cérebros é o reptiliano. O segundo é a herança dos mamíferos inferiores e o terceiro é o resultado do desenvolvimento que culminou com os primatas e que tornou o homem peculiarmente humano.

MacLean (1962) diz que alegoricamente pode-se imaginar que, quando o psicanalista convida o paciente a deitar-se no divã, ele o induz a deitar-se ao mesmo tempo ao lado de um equino e de um crocodilo.

Mostra ele que necessitamos de adquirir um maior conhecimento desses cérebros animais, de suas estruturas neuroquímicas e de suas funções.

Em "New Findings Relevant to the Evolution of Psychosexual Function of the Brain", MacLean (1962) procura, por via experimental, explicar certas observações neuropsicanalíticas da inter-relação do comportamento sexual oral e agressivo.

O cérebro dos mamíferos inferiores compreende, filogeneticamente, o antigo córtex e seus núcleos correlatos. A designação de sistema límbico é aplicada a esse cérebro dos mamíferos inferiores, porque a maior parte do velho córtex encontra-se no grande lobo límbico de Broca, o qual envolve o tronco cerebral (MACLEAN, 1952). Límbico significa literalmente "formando um limite em volta". O lobo límbico é um denominador comum aos cérebros de todos os mamíferos, se o lobo límbico envolve o tronco cerebral, o neocórtex envolve o lobo límbico. O lobo límbico representa as funções mais animalísticas tanto dos animais quanto dos homens. Como o hipotálamo é a região mais importante de integração dos mecanismos de autopreservação e de procriação, então, tanto o neocórtex como o córtex límbico estão em estreita conexão com o hipotálamo.

O feixe mediano do prosencéfalo é a principal linha de comunicação entre o lobo límbico e o tronco cerebral, nas duas direções. Os centros de comunicação mais importantes, nesse particular, são o mesencéfalo, o hipotálamo, a amígdala e o septo. Sob o ponto de vista sexual, é o feixe que nasce no hipotálamo e inerva o tálamus e o córtex cingulado, o feixe fundamental (MACLEAN, 1962).

A ablação experimental clássica de Klüver e Bucy (1939) mostrou que, após a ablação bilateral envolvendo a amígdala, no macaco selvagem, torna-o manso e dócil, o qual ingere objetos alimentícios ou não, indiscriminadamente. Tal modificação automaticamente atinge a autopreservação. Por outro lado, o estímulo dessa região, em vários pontos, produz alterações da alimentação e da agressividade (MACLEAN, 1952, 1955).

A porção frontotemporal do homem pode ser a origem de sensações: terror, medo ou ódio. Também com a "fome compulsiva", podem aparecer sensação de odores, fome, sede e náusea. "Sob o ponto de vista psicoanalítico, alguns pacientes são indistinguíveis dos esquizofrênicos" (MACLEAN, 1962, p.201). Deve ser acentuado que há indicações que a descarga neuronal pode ser confinada ao sistema límbico (MACLEAN, 1955, 1958).

Um dos aspectos mais marcantes da Síndrome de Klüver-Bucy é o aparecimento da hipersexualidade.

Isso sugere que a remoção da amígdala e estruturas a ela relacionadas libera, no sentido Jacksoniano, outras partes do cérebro relacionadas ao comportamento sexual.

Em 1951, quando MacLean iniciou suas pesquisas fundamentais sobre o circuito septal do sistema límbico, em gatos, verificou que o estímulo do hipocampo e do septo, anatomicamente a ele relacionado, era seguido de reações de prazer e ereção do pênis (MACLEAN, 1955, 1958). O comportamento geral é o de "namoro" do gato macho. Essas experiências associadas às feitas em ratos (MACLEAN, 1955, 1958) sugerem que parte do sistema límbico está associado ao comportamento de sociabilidade e dos outros comportamentos preliminares da cópula e reprodução. Em outras palavras, a amígdala e outras estruturas correlatas formam um sistema que parece envolver a *conservação da espécie mais do que a individual.*

MacLean realizou experiências mapeando estruturas que envolvem as funções sexuais, tal como a ereção do pênis (MACLEAN; PLOOG, 1962). Para

essas experiências, foi escolhido o macaco esquilo (*Salmiri Sciureus*). Nessas experiências, foi verificado que o hipocampo estava associado com a ereção do pênis. Em resultado de múltiplos locais estimulados, foram encontrados pontos de três subdivisões do sistema límbico, em relação à ereção do pênis, que coincidem com a conhecida projeção de partes do hipocampo, do septo, do tálamo anterior e do hipotálamo.

*A parte mediana do núcleo dorsal mediano e da região septo-pre*óptica mediana *parecem ser os pontos nodais para a ereção.*

Os estímulos do septo e do diencéfalo rostral que resultam em ereção, são associados com "alter discharges" no hipocampo, Klüver e Bucy (1939). Nesses casos, durante a ereção o pênis atinge o tamanho máximo. O hipocampo parece ser o intermediário desse estímulo e pode *modificar* a *excitabilidade dos neurônios envolvidos na ereção do pênis.*

A despeito da aparência orgástica da ereção associada com a "alter discharges", do hipocampo, a ejaculação não é observada em tais circunstâncias.

Isso mostra que a ereção é um fenômeno parassimpático enquanto a ejaculação é dependente de mecanismo simpático. Mapeando o tronco cerebral, foram encontrados numerosos pontos no tálamus e nas vias espino-talâmlcas, cujos estímulos produzem descarga seminal com espermatozoides móveis (MACLEAN *et al*., 1961). A descarga seminal pode ocorrer independentemente do entumescimento genital e pode preceder a ereção do pênis. No tálamo, pontos positivos para esta resposta são localizados na parte ventro-mediana do núcleo dorsal médio e na porção semidorsal do complexo para-fascicular centromediano. A uma distância de um milímetro do ponto positivo para a descarga seminal, o estímulo pode produzir outros efeitos víscero-motores, tais como salivação, vômito, emissão de urina e defecação.

Em resumo, MacLean (1960) conclui que as estruturas talâmicas que estão relacionadas com sensações genitais e a ejaculação acham-se próximas entre si e estão provavelmente articuladas com o *núcleo dorsal mediano* que é "nodal" com relação à ereção do pênis. Ele continua: essas estruturas são núcleos primitivos sensório-motores ligados aos núcleos víscero-motores e endócrino — motores do hipotálamo.

No estudo da Síndrome de Injustiça ou Neurose de Ódio, toda agressividade que não tiver finalidade de autopreservação, decorre dessa

neurose. No entanto, no animal, com espaço de um milímetro, podemos passar de um ponto cujo estímulo resulta em ereção com aparente tranquilidade para outro que, sob a ação de estímulo elétrico, produz ereção ao lado de ódio ou medo, acompanhado de vocalização e de exibição dos dentes (MEHLER *et al*., 1960).

Em "Three Essay of Sexuality", Freud (1905) escreveu que a excitação sexual pode induzir alguns efeitos desagradáveis, tais como o medo, a ansiedade e o horror, em grande número de indivíduos. A neurosanálise, hoje, pode explicar esse fenômeno pela concomitância de várias neuroses no mesmo indivíduo. Porém, para Freud, como ele escreveu "a crueldade é um componente do impulso sexual" e que "a criança se distingue pela evidência de crueldade especialmente com animais e companheiros, o que justifica a suspeita de intensiva e prematura atividade sexual das zonas erógenas". (Freud, 1905, p. 58) Ainda refere que em adultos a agressividade pode ser acompanhada de excitação sexual. Podemos corroborar essa afirmação com a observação de uma paciente que tinha tão intenso ódio pelo marido, por ser ela *portadora da neurose de ódio*, que por vezes chegava ao orgasmo durante suas agressões, apenas com palavras, em suas disputas com o marido.

Por outro lado, Maclean (1960) mostra que no homem há, pelo contrário, uma íntima correlação entre o altruísmo, o idealismo com a alimentação e a sexualidade.

As vias mamilotalâmicas não são encontradas no cérebro reptiliano, porém, aparecem pela primeira vez nos mamíferos (CLARK *et al*., 1950), as quais estão relacionadas ao núcleo talâmico mediano, que no homem adquire maior tamanho. O núcleo dorsal mediano projeta-se para o córtex orbital e pré-frontal. Esse núcleo está associado à ereção do pênis e seu estímulo é eficaz mesmo sob anestesia geral profunda (MACLEAN; PLOOG, 1962).

O córtex pré-frontal, o qual está em conexão com o núcleo dorsal mediano, é uma aquisição relativamente recente do novo cérebro dos mamíferos. MacLean acrescenta que, de nossos limitados conhecimentos sobre suas funções, pode-se inferir que ele está largamente relacionado com a autopreservação e a preservação da espécie. Sob esse último ponto, ele está relacionado ao longo planejamento, como o de Jacob por 7 anos, em relação a Rachel, na antecipação da união, em vista da procriação (MACLEAN, 1962). Isto é, em outras palavras, esse núcleo com sua projeção sobre o córtex pré-

frontal é aquele que a neurosanálise sugere seja a sede anatômica do *superego*: É a região da qual o que de mais alto se pode esperar da mente humana, nas palavras de Freud, está relacionada à alta capacidade humana de sentir e viver "o romance do amor". Quando dominado pelos impulsos de ódio, da neurose de ódio, o indivíduo é incapaz de amar e, por isso, apresenta um comportamento subumano, no qual o ódio está associado ao ato de procriação. A neurose de ódio está, por outro lado, frequentemente associada à hipersexualidade.

---

[34] Neste contexto histórico a visão da homossexualidade passa por várias transformações no período muito pequeno, sóbrio e preconceituoso. Sustentado na biologia humana imposta e ideologicamente por convicções religiosas.

CAPÍTULO 9

MITO, RITO E RELIGIÃO

É necessário deixar bem claro, nesta tentativa de conceituar o *mito*, que ele não tem aqui a conotação usual de fábula, lenda, invenção, ficção, mas a acepção que lhe atribuíam e ainda atribuem as sociedades arcaicas, as impropriamente denominadas culturas primitivas, onde mito é o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais. Em outros termos, mito, consoante Mircea Eliade (1907-1986), é o relato de uma história verdadeira, ocorrida nos tempos dos princípios, *illo tempŏre*, quando com a interferência de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão somente um fragmento, um monte, uma pedra, uma ilha, uma espécie animal ou vegetal, um comportamento humano. Mito é, pois, a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser.

Em síntese:

Mito

história verdadeira → nova realidade: cosmoantropofania *ocorrida no tempo (total ou parcial) primordial*

↑

intervenção de entes sobrenaturais

De outro lado, o mito é sempre uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações e que relata uma explicação do mundo. Mito é, por conseguinte, a *parole*, a palavra "revelada", o dito. E, desse modo, se o mito pode se exprimir ao nível da linguagem, "ele é, antes de tudo, uma palavra que circunscreve e fixa um acontecimento". Maurice Leenhardt precisa ainda mais o conceito: "O mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. Mito é a palavra, a imagem, o gesto, que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de fixar-se como narrativa". (LEENHARDT, Maurice, 1947, p. 16, 261).

O mito expressa o mundo e a realidade humana, mas cuja essência é efetivamente uma representação coletiva, que chegou até nós através de várias gerações. E, na medida em que pretende explicar o mundo e o homem, isto é, a complexidade do real, o mito não pode ser lógico: ao revés, é ilógico e irracional. Abre-se como uma janela a todos os ventos; presta-se a todas as interpretações. Decifrar o mito é, pois, decifrar-se. E, como afirma Roland Barthes (1957, p. 103), o mito não pode, consequentemente, "ser um objeto, um conceito ou uma ideia: ele é um modo de significação, uma forma". Assim, não se há de definir o mito "pelo objeto de sua mensagem, mas pelo modo como a profere".

É bem verdade que a sociedade industrial usa o mito como expressão de fantasia, de mentiras, daí mitomania, mas não é este o sentido que hodiernamente se lhe atribui.

O mesmo Roland Barthes, aliás, procurou reduzir, embora significativamente, o conceito de mito, apresentando-o como qualquer forma substituível de uma verdade. Uma verdade que esconde outra verdade. Talvez, fosse mais exato defini-lo como uma verdade profunda de nossa mente. É que poucos dão-se ao trabalho de verificar a verdade que existe no mito, buscando apenas a ilusão que esse contém. Muitos veem no mito tão somente os significantes, isto é, a parte concreta do signo. É mister ir além das aparências e buscar-lhe os significados, quer dizer, a parte abstrata, o sentido profundo.

Talvez, se pudesse definir mito, dentro do conceito de Carl Gustav Jung, como a conscientização dos arquétipos do inconsciente coletivo, quer dizer, um elo entre o consciente e o inconsciente coletivo, bem como as formas por meio das quais o inconsciente se manifesta.

C*ompreende-se* por *inconsciente coletivo* a herança das vivências das gerações anteriores. Desse modo, o inconsciente coletivo expressaria a identidade de todos os homens, seja qual for a época e o lugar onde tenham vivido.

Arquétipo, do grego *arkhétypos*, etimologicamente, significa modelo primitivo, ideias inatas. Como conteúdo do inconsciente coletivo foi empregado pela primeira vez por Jung. No mito, esses conteúdos remontam a uma tradição, cuja idade é impossível determinar. Pertencem a um mundo do passado, primitivo, cuias exigências espirituais são semelhantes às que se observam entre culturas primitivas ainda existentes. Normalmente, ou didaticamente, distinguem-se dois tipos de imagens:

a. imagens (incluídos os sonhos) de caráter pessoal, que remontam a experiências pessoais esquecidas ou reprimidas, que podem ser aplicadas pela *anamnese individual*;

b. imagens (incluídos os *sonhos* de caráter *impessoal, que não podem*,ser incorporados à história individual. Correspondem a certos elementos coletivos: são hereditárias.

A *palavra textual* de Jung *ilustra* melhor o que *se* expôs: "O conteúdo do inconsciente pessoal são aquisições da existência individual, ao passo que os conteúdos do inconsciente coletivo são arquétipos que existem sempre e *a priori"*.

Embora se tenha que admitir a importância da tradição e da dispersão por migrações, casos *há* e *muito* numerosos em que essas imagens pressupõem uma camada psíquica coletiva: é o inconsciente coletivo. Mas, como este não é verbal, quer dizer, não podendo o inconsciente manifestar-se de forma conceitual, verbal, ele o faz por meio de *símbolos.* Atente-se para a etimologia de *símbolo*, do grego *symbolon*, do verbo *symbállein*, "lançar com", arremessar ao mesmo tempo, "com-jogar". De início, símbolo era um sinal de reconhecimento: um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste e confronto permitiam aos portadores de cada uma das partes se reconhecerem. O símbolo é, pois, a expressão de um conceito de equivalência. Assim, para se atingir o mito, que se expressa por símbolos, é preciso fazer uma *equivalência*, uma "con-jugação", uma "reunião", porque, se o signo é sempre menor do que o conceito que representa, o símbolo representa sempre mais do que seu significado evidente e imediato.

Em síntese, os mitos são a linguagem imagística dos princípios. "Traduzem" a origem de uma instituição, de um hábito, a lógica de um gene, a economia de um encontro.

Na expressão de Goethe, os mitos são as relações permanentes da vida.

Se *mito é*, pois, uma representação coletiva, *transmitida* através de várias gerações e que relata uma explicação do mundo, então o que é *mitologia?*

Se mitologema é a *soma* dos elementos antigos transmitidos *pela* tradição e *mitema* as unidades constitutivas desses elementos, mitologia é o "movimento" desse material: algo de estável e mutável simultaneamente, sujeito, portanto, a

transformações. Do ponto de vista etimológico, mitologia é o estudo dos mitos, concebidos como história verdadeira.

Quanto à *religião*, do latim *relígione*, *a* palavra possivelmente se prende ao verbo religare, ação de *ligar*, o que parece comprovado pela imagem do grande poeta latino Tito Lucrécio Caro (*De Rerum Natura,* 1, 932): *Religionum animum nodis exsoluere pergo* — esforço-me por libertar o espírito dos nós das superstições — em que o poeta epicurista joga, como está claro, com as palavras *religio e nodus, religião* ("ligação") e nó (uma outra ligadura).

Religião pode, assim, ser definida como o conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem *se prende*, *se liga* ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais. Tomando-se o vocábulo num sentido mais estrito, pode-se dizer que a religião para os antigos é a reatualização e a ritualização do mito. O rito possui, no dizer de Georges Gusdorf (1960, p. 58), "o poder de suscitar ou, ao menos, de reafirmar o mito".

Por meio do rito, o homem incorpora-se ao mito, beneficiando-se de todas as forças e energias que jorraram suas origens. A ação ritual realiza no imediato uma transcendência vivida. O rito toma, nesse caso, o sentido de uma ação essencial e primordial através da referência que se estabelece do profano ao sagrado. Em resumo: o rito é a práxis do mito. É o mito em ação. O mito rememora, o rito comemora.

Rememorando os mitos, reatualizando-os, renovando-os por meio de certos rituais, o homem torna-se apto a repetir o que os deuses e os heróis fizeram "nas origens", porque conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. E o rito pelo qual se exprime (o mito) reatualiza aquilo que é ritualizado: re-criação, queda, redenção. E conhecer a origem das coisas — de um objeto, de um nome, de um animal ou planta — equivale a adquirir sobre as mesmas um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-las, multiplicá-las ou reproduzi-las à vontade. Esse retorno às origens, por meio do rito, é de suma importância, porque voltar às origens é readquirir as forças que jorraram nessas mesmas origens. Não é em vão que na Idade Média muitos cronistas começavam suas histórias com a origem do mundo. A finalidade era recuperar o tempo forte, o tempo primordial e as bençãos que jorraram *illo tempŏre.*

Além do mais, o rito, reiterando o mito, aponta o caminho, oferece um modelo exemplar, colocando o homem na contemporaneidade do sagrado. E o que nos diz, com sua autoridade, Mircea Eliade (1988, p. 149): "Um objeto ou

um ato não se tornam reais, a não ser na medida em que repetem um arquétipo. Assim a realidade se adquire exclusivamente pela repetição ou participação; tudo que não possui um modelo exemplar é vazio de sentido, isto é, carece de realidade".

O rito, que é o aspecto litúrgico do mito, transforma a palavra em *verbo*, sem o que ela é apenas *lenda*, "legenda", o que deve ser lido e não mais proferido.

À ideia de reiteração prende-se a ideia de *tempo*. O mundo transcendente dos deuses e heróis é religiosamente acessível e reatualizável, exatamente porque o homem das culturas primitivas, não aceita a irreversibilidade do tempo: o rito abole o tempo profano e recupera o tempo sagrado do mito. É que, enquanto o tempo profano, cronológico, é linear e, por isso mesmo, irreversível (pode-se "comemorar" uma data histórica, mas não a fazer voltar no tempo), o tempo mítico, ritualizado, é circular, voltando sempre sobre si mesmo. É precisamente essa reversibilidade que liberta o homem do peso do tempo morto, dando-lhe a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, de recomeçar sua vida e recriar seu mundo. O profano é o tempo da vida; o sagrado, o "tempo" da eternidade.

J.B. Barruel de Lagenest (2011) tem uma página luminosa acerca da dicotomia do *profano* e do *sagrado.* Para o teólogo em pauta, o profano e o sagrado podem ser enfocados subjetiva e objetivamente: Se considerarmos a experiência sensível como o elemento mais importante da atitude religiosa, a percepção do sagrado será valor determinante da vida profunda de um indivíduo ou de um grupo. Diante da divindade a criatura só se pode sentir fraca, incapaz, totalmente dependente.

Esse sentimento transforma-se em instrumento de compreensão, pois torna aquele que o vive capaz de descobrir, como que por intuição, o eterno no transitório, o infinito no finito, o absoluto através do relativo. O sagrado é, assim, o sentimento religioso que aflora.

No entanto, também é possível ver no sagrado um modo de ser independente do observador. Na medida em que o sobrenatural aflora por meio do natural, não é mais o sentimento que cria o caráter sagrado, e sim o caráter sagrado, preexistente, que provoca o sentimento. Desse ponto de vista, não há solução de continuidade entre a manifestação da divindade através de uma pedra, de uma árvore, de um animal ou de um homem consagrados. Nesse

caso, nem a pedra, nem a árvore, nem o animal, nem o homem são sagrados, e sim aquilo que revelam: a hierofania faz que o objeto torne-se outra coisa, embora permaneça o mesmo. Um objeto ou uma pessoa não são apenas aquilo que se vê; são sempre "sacramento", sinal sensível de outra coisa; e, por isso mesmo, permitem o acesso ao sagrado e a comunhão com ele.

Nada mais apropriado para encerrar este capítulo que as palavras de Bronislav Malinowski (1926), o grande estudioso dos costumes indígenas das Ilhas Trobriand, na Melanésia. Procura mostrar o etnólogo que "a consciência mítica", embora rejeitada no mundo moderno, ainda está viva e atuante nas civilizações denominadas primitivas:

> O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer a uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a prestes e a imperativos de ordem social e mesmo a exigências práticas. Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, exalta e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas pata a orientação do homem. O mito é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é, absolutamente, uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. Bronislav Malinowski (1926).

REFERÊNCIAS

ABADI, M. *La fascinacion de la muerte.* Buenos Aires: Paidos, 1973.

ALBÉRES. R.-M. *Jean-Paul Sartre.* Paris: Éditions Universitaires, 1960. *L'Arc, número 30.* dedicado a Sartre.

ALCORÃO SAGRADO Surata de José, versículos 8 e 9.

ARENDT, Hannah. O pensar. *In*: ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992. p. 17-9.

ARISTOTELES, *METAFÍSICA* A Gedros 1982 (983b 20-27)

AUDRY, C. *Sartre.* Paris: Éditions Seghers, 1966.

BASTOS, R. L. *Obra de arte e vida:* psicologias sociais, diferentes subjetividades na estética da existência. Londrina, PR: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2001.

BASTOS, R. L. *Poética psicanálise.* Rio de Janeiro: E-papers, 2004.

BIBLIA, (Gn 5, 32), (Gn 15,12-21), ((Gn 37, 1-36), (Gn 37, 1-36), (Gn 5, 32)

BLEGER, J. *Psico-higiene e psicologia institucional.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

BROWN, C. Journals. *In*: BROWN, C. *Filosofia e Fé Cristã.* Vida Nova, São Paulo, 2007, p. 44.

CANCLINI, A. *Fragmentos Filosóficos*. Buenos Aires: Imprensa Metodista, 1956.

CARVALHO, M. M. Suicídio: a morte de si próprio. *In*: BROMBERG, M. H. P. F. *et al*. *Vida e morte:* laços da existência. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996. p. 77-89.

CASSORLA, R. *Jovens que tentam o suicídio.* 1891. Tese (Doutorado Medicina) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 1981.

CASSORLA, R. *O que é o suicídio.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1995. p. 166.

COIMBRA, M. C. C. *O grito sufocado de morte dos Kaiowá e o conceito psicanalítico de pulsão.* 1997. Monografia (Curso de Especialização em Psicologia Clínica e Teoria Psicanalítica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1997.

Conférences psychanalytiques à l'usage des malades, tomo III, p. 102-103. Paris: Edições Champ Libre et Roger Lewinter, 1980.

DESAN. W. *The Tragic Finale*, an Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre. Nova York: Harper and Brother, 1960.

DURKHEIM, E. *El suicidio.* Buenos Aires: Schapire, 1971.

ESCRITOS DO BISPO. *Cadernos do NUPSO:* Núcleo de Psiquiatria Social da Colônia Juliano Moreira, [*s. l.*] v. 1, n. 1, p. 22-23, 1988.

FARIA, F. M. *A questão do suicídio na clínica.* Uma leitura Winnicottiana. 1997. Dissertação (Mestrado Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1997.

FENICHEL, O. *Teoria psicanalítica das neuroses.* São Paulo: Atheneu, 1981.

FÉRES-CARNEIRO, T. *Família:* diagnóstico e terapia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

FREIRE, Santiago. *Neurosanálise:* Técnicas para o diagnóstico precoce e a terapia breve das neuroses. Belo Horizonte: Imprensa UFMG, 1977.

FONSECA, M. A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito.* São Paulo: Educ, 1995.

FREUD, S. Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad feminina. *In*: FREUD, S. *Obras completas* (Vol. ١٨). Buenos Aires: Amorrortu, 1975. (Trabalho original publicado em 1920)

FREUD, S. Contribuciones para un debate sobre el suicídio. *In*: FREUD, S. *Obras completas* (Vol. ١١). Buenos Aires: Amorrortu, 1988. (Trabalho original publicado em 1910).

FREUD, S. "Moises y la Religion Monoteista". In: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva. Vol. IX, p. 3304-5. (Trabalho original publicado em 1937).

FREUD. S. Duelo y melancolia. *In*: FREUD, S. *Obras completas* (Vol. ١٤). Buenos Aires: Amorrortu, 1989. (Trabalho original publicado em 1917).

FREUD. S. O Ego e o Id e outros trabalhos. In FREUD. S. Obras completas (Vol. 19, p. 97) Imago RJ. (Trabalho original publicado em 1923).

FREUD (Vol. IX, p. 3304-5) *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, 1981

GARAUDY, EL. *Perspectives de I'Homme.* Paris: Presses Unisersitaires de France, 1961.

GUATTARI, F. *O inconsciente maquínico.* Campinas, SP: Papirus, 1988.

GUIRADO, M. *Instituição e relações afetivas.* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

HENDI, H. *Suicide and Scandinavian.* New York: Grune and Stratton, 1964.

HIDALGO, L. *Arthur Bispo do Rosário:* o senhor do labirinto. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

HILMANN, J. *Suicídio e alma.* Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

JAFFÉ, A.; FREY-ROHN, L. *A morte à luz da psicologia.* São Paulo: Cultrix, 1995.

JEANSON, F. *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre.* Paris: Éditions du Seuil, 1965.

JEANSON, F. *Sartre par lui-même.* Paris: Éditions du Seuil, 1965.

LEWIS, W. *The Writer and the Absolute*. Londres: Methun, 1952.

LUDEMIR, A. B. Suicídio, parassuicídio e desemprego. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Campinas, v. 43, n. 5, p. 267-269, 1994.

MACLEAN, D. Ploog; CEREBRAL REPRESENTATION OF PENILE ERECTION: Published: 1962. Medicine Journal of Neurophysiology.

MACLEAN; New Findings Relevant to the Evolution of Psychosexual Function of the 1962.

RAMOS, E. Anatomia do suicídio. *Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada*, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 79-98, 1974.

SANTOS-STUBBE, C. Suicídio como fator de alto risco entre as empregadas domésticas no Rio de Janeiro. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Rio De Janeiro, v. 44, n. 10, p. 519-527, 1995.

STUBBE, H. Suicídios e tentativas de suicídio de criança. *Psicologia Clínica*, Rio De Janeiro, n. 7, p. 103-124, 1995.

STUBBE, H.; BOJANOVSKY, J. *Der depressive Mensch.* Stuttgart: Enke, 1982.

Branco, A. Cooperation, competition, and related issues: A co-constructive approach. *In*: LYRA, M. C. D. P.; VALSINER, J. (ed.). *Construction of psychological processes in interpersonal communication:* Child development within culturally structured environments (Vol. 4). Stanford, CA: Ablex, 1998. p. 181-205.

CHAPELE, A. *L'Ontologie Phénoménologique de Heidegger.* 1962.

CARVALHO, A. M. A.; IMPERIO-HAMBURGER, A.; PEDROSA, M. I. Interaction, regulation and correlation in the context of human development: Conceptual discussion and empirical examples. *In*: LYRA, M. C. D. P.; VALSINER, J. (ed.). *Construction of psychological processes in interpersonal communication:* Child development within culturally structured environments (Vol. 4). Stanford, CA: Ablex, 1998. p. 155-180.

CHAVES, O. M. *Sofrimento e Fé em Kierkegaard*. Monografia, S.B. do Campo, 1978.

CORSARO, W. A. *The sociology of childhood*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 2.

CORVEZ, M. *La Philosophie de Heidegger.* 1961.

DURANT, W. *A história da filosofia.* São Paulo: A nova cultural, 2000. (Os pensadores).

FOGEL, A. *Developing through relationships:* Origins of communication, self, and culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

FOGEL, A.; KOEYER, I., BELLAGAMBA, F.; BELL, H. T*he dialogical self in the first two years of life:* embarking on a journey of discovery. Theory & Psychology, Cambridge v. 12, n. 2, p. 191-205, 2002.

GRENE. M. *Heidegger.* Nova York, 1957.

HEIDEGGER, M. O ser e o tempo, Parte I, Editora Vozes, Belo Horizonte, 2007

HERMANS, H. J. M.; KEMPEN, H. J. G. Body, mind and culture: The dialogical nature of mediated action. *Culture & Psychology*, London, v. 1, n. 1, p. 103-114, 1995.

JAPIASSÚ, H. *Introdução à epistemologia da psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 9, 35.

JAPIASSÚ, H. *Nascimento e morte das ciências humanas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982. p. 221.

JOLIVET, R. *Curso de filosofia.* Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1972.

KAUFMANN, W. *From Shakespeare to Existentialism,* capítulo 17, Boston, 1959.

KIERKEGAARD. Coleção Os Pensadores… Editora: Victor Civita, São Paulo,1979

KINDERMANN, T. A.; VALSINER, J. Research strategies in culture-inclusive developmental psychology. *In*: VALSINER, J. (ed.). *Child development in cultural context*. Göttingen/Toronto: Hogrefe, 1989. p. 13.

LACAN, J. O seminário livro 11. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 157.

LACAN, J. O seminário livro 4 — *A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 13.

LANGAN, T. *The Meanlng of Heídegger*. Nova York, 1959.

LATOUR, B. On interobjectivity. *Mind, culture and activity*, França, v. 3, n. 4, p. 228-245, 1996.

LOWRIE, W. *Kierkegaard's Attack Upon "Christendom"*. Boston: The Beacon Press, 1957.

LOWRIE, W. *Kierkegaard*. Christian Discourses. New York: Oxford, 1961.

LÖWITH. K. *Heidegger, Pensador de un Tiempo Indigente.* 1958.

MACINTYRE. A. Existentialism. *In*: O'CONNOR, D. J. *A Critical History qf Western Phílosophy*. Nova York: Free Press of Glencoe, 1964.

MANNO M. *Heidegger e la Filosofia.* Nova Cultural, São Paulo 1962.. STEIN, E.: A Questão do Método na Filosofia, — Um estudo do Modelo Hei- deggeriano.

MÉDITATIONS CARTÉSIENES; p.120 e segs Ver a VI *Méditation Cartésienne*, redigida por Eugen Fink e inédita que G.

MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la Dialectique.* Paris: Gallimard, 1955.

MESNARD, P. *Kierkegaard*. Editora: Edições 70, Coimbra. Coleção Biblioteca Básica de Filosofia. 1970.

MILLER, G. (org.). *LACAN* – O campo freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. p. 23, 82, 85, 87.

M. LEENHARDT; de P Métais · 1950 · Citado por 1 — Analyses et Comptes rendus. M. Leenhardt, Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris, Gallimard, 1947. In-16, 261 p.

MORA, JF; J. E. Heidegger. *Diccionario de Filosofia.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969. 2 v.

MOUNIER, E. *Malraux, Camus. Sartre, Bernanos:* L'Espoir des Désespérés. Paris: Éditions du Seuil, 1953.

MURDOCH, I. *Sartre Romantic Rationalist.* Cambridge: Bowes and Bowes, 1953.

NRP, n. 3, primavera de 1971, Gallimard, Paris, trad fr. Roger Lewinter.

Nonagésima conferência. In: *Conférences psychanalytiques à l'usage des malades,* tomo III, p. 102-103. Paris: Edições Champ Libre et Roger Lewinter, 1980.

OLIVEIRA, Z. M. R.; ROSSETTI-FERREIRA, M. C. Understanding the co-constructive nature of human development: Role coordination in early peer interaction. *In*: VALSINER, J.; VOSS, H-G. (ed.). *The structure of learning processes*. New Jersey: Ablex, 1996. p. 177-204.

PEDROSA, M. I. *Interação criança-criança:* um lugar de construção do sujeito. 1989. Tese (Doutorado Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

PEDROSA, M. I.; CARVALHO, A. M. A. Análise qualitativa de episódios de interação: uma reflexão sobre procedimentos e formas de uso. *Psicologia Reflexão e Crítica*, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 431-442, 2005.

PEDROSA, M. I.; CARVALHO, A. M. A.; IMPERIO-HAMBURGER, A. From disordered to ordered movement: Attractor configuration and development. *In*: FOGEL, A.; LYRA, M. C. D. P.; VALSINER, J. (ed.). *Dynamics and indeterminism in developmental and social processes*. Mahwah, NJ: Erlbaum, 1997. p. 135-151.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 44-62.

Realidades de Israel e do Oriente Médio e reproduzido, parcialmente, pela Zero Hora.

ROLAND BARTHES; Mitologias, Bertrand Brasil, São Paulo,1957 p. 103.

ROSSETTI-FERREIRA, M. C. *et al.* (org.). *Rede de significações e o estudo do desenvolvimento humano*. Porto Alegre: ArtMed, 2004.

RUTANEN, N. (2004). Disponível em:
http://www.edu.helsinki.fi/lapsetkertovat/lapset/In_English/Rutanen.pdf,

RUTANEN, N. *The emergence of novelty and constraints in two-year-old children's interactions*. Paper presented at Children and culture — in theory and method? The Nordic Child Cultural Research Network, BIN-Norden-conference. Copenhagen, Denmark, 2005.

RÖNNBERG, M. *Children's culture as counterculture: How the third sex opposes the first and second sex through children's culture*. Keynote lecture at Childhood — Summer School in Cultural Studies. Finland: University of Jyväskylä, Jyväskylä, 2005.

REALIDADES de Israel e do Oriente Médio e reproduzido, parcialmente, pela Zero Hora de Porto Alegre (RS). Brasil, em edição de 2 de janeiro de 1981, página 3.

SARTRE, J.-P. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938. p. 162-7.

SIMÕES, C. O. P. Etica e Fé em Kierkegaard. Monografia, S.B. do Campo, 1958.

SIMON, P. H. *Témoins de l'Homme.* Paris: Colin, 1952.

STERN, A. *Sartre:* his Phiosophy and Psychoanalysis. Nova York: Liberal Arts press, 1953.

VALSINER, J. *Culture and the development of children's action:* A theory of human development. New York: John Wiley, 1997.

VERGEZ, A. *História dos filósofos ilustrada pelos textos*. Rio de Janeiro: Preitas Rastos, 1976.

VYCINAS, V. Earth and Gods, The Hague, 1961.

ZIVIANI; III International Symposium: "Hormones the Brain and Behaviour", 1972.

WAELHENS, A. de. Jean-Paul Sartre. L'Être et le Néant. *Erasmus*, Paris 1947, p. 97-105.

WAEHENS, A. de. *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louvam: Publications Universitaires de Louvain, 1955.

WAHL, J. *Vers la Fin de l'Ontologie.* Étude sur l'Introduction dans la Métaphysique par Heidegger, 1956.

WERNER, C. *La Philosophie Moderne.* Paris: Payot, 1954.

SÉRGIO COSTA



Possui bacharelado em Psicologia pela PUC de Minas Gerais e licenciatura em Pedagogia pela mesma instituição; é psicanalista clínico e didata — Núcleo de estudos Psicanalíticos em Psicanálise — Belo Horizonte/MG. É membro da Sociedade Latino-Americana de Psicanálise Clínica e presidente e professor do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicanálise (NEPP). Seu trabalho já foi agraciado com a publicação de um livro pela Unesco. Sérgio Costa treinou o desenvolvimento das polícias comunitárias, 14ª região do Exército brasileiro no combate à violência, humanização do cárcere, dentre outros. Habilita profissionais para a área psicanalítica, estimulando a união entre seus membros no sentido de adquirir, desenvolver, difundir e aplicar os conhecimentos psicanalíticos. Trabalha com a formação de psicanalistas aptos à inserção e à participação efetivas na sociedade, seja profissionalmente, seja por meio da colaboração factual enquanto seres sociais; à reflexão dos ensinamentos para a divulgação do saber psicanalítico por meio de suas práticas, pesquisas e extensão.

Orcid: 0000-0001-8947-7187

Notando as lacunas na minha experiência de docência nos alunos de psicanálise, resolvi escrever este livro na esperança de melhor norteá-los na sua vida acadêmica. Para traçar um paralelo entre Schopenhauer e tantos outros filósofos que estiveram perto de abrir os portões do inconsciente e Freud, faz-se necessário entender um pouco mais a relação entre Freud e o inconsciente e a filosofia e a psicanálise.

Porém, mesmo que filósofos e outros autores já tenham falado de inconsciente muito antes de Freud, cabe ao pai da psicanálise o reconhecimento científico desse termo.

Sendo assim, sob esse ponto de vista, podemos dizer que o inconsciente psicanalítico bebeu na fonte da filosofia, ou então que Freud e Schopenhauer beberam da mesma fonte.

Apesar de algumas divergências, os dois autores trazem semelhanças. Afinal, Freud não tinha interesse em desenvolver um método filosófico acerca da vida, mas em tornar a psicanálise um conhecimento científico.

Appris editora