

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Psicologia

**DA CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE À QUESTÃO DA ALTERIDADE: A
PSICANÁLISE E A TEORIA CRÍTICA DA CULTURA**

Priscila Souza Vicente Penna

Belo Horizonte

2011

Priscila Souza Vicente Penna

**DA CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE À QUESTÃO DA ALTERIDADE: A
PSICANÁLISE E A TEORIA CRÍTICA DA CULTURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Jacqueline de Oliveira Moreira

Belo Horizonte

2011

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P412d Penna, Priscila Souza Vicente
Da concepção de subjetividade à questão da alteridade: a psicanálise e a teoria crítica da cultura / Priscila Souza Vicente Penna. Belo Horizonte, 2011. 98f.

Orientadora: Jacqueline de Oliveira Moreira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1. Psicanálise. 2. Modernidade. 3. Subjetividade. 4. Alteridade. 5. Cultura. 6. Ética. I. Moreira, Jacqueline de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.964.2

Priscila Souza Vicente Penna

***Da concepção de subjetividade à questão da alteridade: a
psicanálise e a teoria crítica da cultura***

Dissertação apresentada ao Programa de
graduação *stricto sensu* em Psicologia da
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais,
como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Psicologia.

Jacqueline de Oliveira Moreira (Orientadora) – PUC Minas

Carlos Roberto Drawin – FAFICH – UFMG

Eduardo Dias Gontijo – FAFICH – UFMG

Márcia Stengel (Suplente) – PUC Minas

Belo Horizonte, 25 de março de 2011.

Aos meus queridos...

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço à FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais, pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço à PROPPG – Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação/PUC-MG, ao professor João Francisco, pró-reitor de pesquisa, pelo acolhimento e atenção, à Magda e Beth, pela disponibilidade em atender durante os anos de bolsista de iniciação científica e de pós-graduação.

Ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Psicologia – PUC Minas, todo o corpo docente, especialmente à professora Jacqueline, que aceitou, de prontidão, o meu convite para orientar-me, de modo distinto, inteligente, atento e instigante.

À Secretaria do Programa: Marília, Celso, Paola e Pablo, por me atenderem sempre de modo gentil e solícito.

Ao Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, por acolher-me para a experiência de estágio docência.

Agradeço aos professores Carlos Drawin e Eduardo Gontijo, por aceitarem o convite e contribuírem de modo especial ao meu trabalho e estudos por meio de suas leituras atentas, proposições, sugestões de leitura e críticas.

À professora Sílvia Regina Eulálio, por receber-me na condição de coordenadora de curso para a realização de estágio docência, agradeço a credibilidade, a confiança, o apoio e a atenção.

À professora Paula de Souza Birchal, pelo inestimável e afetuoso apoio, por inspirar-me, desde muito cedo, a descoberta do conhecimento, por convidar-me a conhecer o ofício de professor por meio do estágio docência, por apostar tão corajosa e atenciosamente no meu trabalho e na produtiva parceria que estabelecemos ao longo dos anos.

À Marly Sorel, pela escuta e testemunho do meu desejo, anseios e angústias. Agradeço tão nobre oportunidade de compartilhar a alegria de mais uma grande conquista.

À Lúcia Mello, a quem admiro por ensinar-me a não hesitar diante de uma pergunta, agradeço instigantes debates e indicações de leitura, os quais contribuíram para responder às minhas questões e formular tantas outras.

À Jenisse, pela oportunidade de convivência e diálogo. Agradeço o incentivo, sua leitura atenta, e os aprazíveis momentos de debate e reflexões.

À Deborah Ávila, pela criteriosa e cuidadosa revisão do texto e normalização, agradeço a gentileza e a solicitude ao atender o meu pedido.

Às minhas amigas e colegas de ofício que compartilharam esta grande experiência de aprendizado: Manu, Nat e Van. Agradeço aos demais amigos, que muito próximos se mantiveram, apesar de meus momentos ausentes. Obrigada por encontrar em vocês aconchego, leveza e muitas alegrias.

À minha estimada família, fonte de acolhida e conforto, sempre. Meus pais: Alonso e Regina, que são e estão no início de tudo isso, obrigada por incentivos certos, apoio e oportunidade que me ofereceram de realizar mais um grande projeto. Às minhas queridas irmãs Bruna e Izabella, agradeço o amável estímulo e a companhia. Ao Paulo, cuja presença e amor dedicado se fizeram indispensáveis.

“Sou eu que suporto o outro, que sou responsável por ele [...] A responsabilidade é minha incumbência exclusiva e que, humanamente, não posso recusar. Esse fardo é uma suprema dignidade do único. Eu não intercambiável, eu sou eu na única medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir. É essa a minha inalienável identidade de sujeito”. (EMMANUEL LÉVINAS)

“Somos todos culpados de tudo e de todos, diante de todos, e eu mais do que os outros”. (DOSTOIÉVSKI – Irmãos Karamazov)

RESUMO

O presente estudo desenvolveu-se a partir do escopo inicial, o qual consistiu em estabelecer uma interseção da psicanálise com a filosofia a fim de apreender a inserção do sujeito no estágio contemporâneo da civilização. Tal trabalho possui caráter qualitativo, descritivo e analítico, de revisão de literatura e bibliografia, cujo referencial teórico sustentou-se na obra *O mal-estar na civilização*, de Freud ([1930]1974), e as intenções de pesquisa fundamentaram-se na terceira fonte de sofrimento infligido ao homem pela civilização: a relação do homem com os outros homens, a relação eu-outro. Tal acepção suscita a discussão acerca da alteridade. A hipótese inicial para o desenrolar das investigações considera que a modernidade é a época de ascensão da subjetividade ou, ao menos, de uma concepção muito forte de subjetividade, que emerge em meio a uma série de transformações históricas que proclamaram o nascimento da categoria de sujeito. O contexto de publicação da obra freudiana de referência corresponde ao ápice da crise da modernidade e à decadência de seus princípios fundadores. Circunscrita num cenário de subversões e crises, publicado no período entre guerras, esta constituiu uma obra seminal da teoria freudiana da cultura, a qual se projeta num contexto filosófico de crítica da cultura. E é, precisamente, nesta turbulenta conjuntura que emerge a questão da alteridade como consequência da crise de uma subjetividade fechada em si mesma e que se expressa no individualismo psicológico. No diálogo da psicanálise com a filosofia, foi possível tecer uma crítica da subjetividade moderna, por meio de uma rica e fecunda interlocução. E essa convergência resultou numa teoria crítica da cultura, conforme exposto nas contribuições de Slavoj Žižek, que coloca em questão os temas atuais tecendo uma crítica profunda da subjetividade pós-moderna. Constitui-se, desse modo, como o grande objetivo desta pesquisa mostrar a possível interseção da psicanálise numa teoria crítica da cultura à altura dos desafios contemporâneos que a civilização atual nos reporta.

Palavras-chave: Psicanálise. Modernidade. Subjetividade. Alteridade. Cultura. Ética.

ABSTRACT

This study was developed from the initial scope of which was to establish an intersection of psychoanalysis and philosophy in order to grasp the inclusion of the subject in the stage of contemporary civilization. This study has a qualitative, descriptive and analytical literature review and bibliography, whose theoretical work has held up in *The malaise of civilization* Freud (1930/1974), and the intentions of the research were based on third source of suffering inflicted by civilization to man: man's relationship with other men, the relation self-other. This discussion raises the sense of otherness. The initial hypothesis for the conduct of research that considers the era of modernity is the rise of subjectivity or, at least, a very strong conception of subjectivity that emerges in the midst of a series of historical transformations that proclaimed the birth of the category of subject. The context of publication of Freudian reference corresponds to the peak of the crisis of modernity and decadence of its founding principles. Outlined against a backdrop of attacks and subversions, published in the inter-war, this was a seminal work of the Freudian theory of culture, which is projected in a context of philosophical critique of culture. And it is precisely in this turbulent juncture that the issue of otherness emerges as a result of the crisis of subjectivity closed in on itself and is expressed in psychological individualism. In the dialogue between psychoanalysis and philosophy could make a critique of modern subjectivity, through a rich and fruitful dialogue. And this convergence has resulted in a critical theory of culture, as outlined in the contributions of Slavoj Žižek, which calls into question the current themes weaving profound criticism of postmodern subjectivity. It constitutes, therefore, as the major objective of this research can show the intersection of psychoanalysis a critical theory of culture to the challenges that contemporary civilization in the current reports.

Keywords: Psychoanalysis. Modernity. Subjectivity. Otherness. Culture. Ethics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2. A PROBLEMÁTICA MODERNA DA SUBJETIVIDADE.....	13
2.1 Apresentação.....	13
2.2 A relação modernidade e subjetividade	14
2.3 Contexto histórico.....	14
2.3.1 <i>Por uma reforma dos ideais: a Reforma Católica</i>	16
2.3.2 <i>A revolução científica e a emergência do sujeito</i>	18
2.3.3 <i>Da liberdade ao individualismo</i>	22
2.3.4 <i>O racionalismo cartesiano</i>	25
2.3.5 <i>O Século das Luzes e a primazia da razão</i>	27
2.4 Contexto filosófico	29
3. A CRISE MODERNA DA SUBJETIVIDADE.....	32
3.1 Contexto histórico.....	32
3.2 Psicanálise e cultura.....	43
3.2.1 <i>O sujeito da psicanálise</i>	44
3.2.2 <i>Freud e o projeto moderno</i>	47
4. A PROBLEMÁTICA CONTEMPORÂNEA DA ALTERIDADE	67
4.1 A descoberta do outro	67
4.1.1 <i>A filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas</i>	73
4.1.2 <i>O outro em Lacan e Lévinas: uma interlocução possível?</i>	82
4.2 Para além do narcisismo	84
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS.....	93

1 INTRODUÇÃO

A questão da alteridade, a relação eu-outro, constitui um dos elementos-chave que orientou o interesse no desenvolvimento deste trabalho de pesquisa teórica. Tal interesse foi despertado a partir da leitura da obra freudiana *O mal-estar na civilização*, (FREUD, 1976, p. 75-174) especificamente, as intenções de pesquisa debruçam-se sobre a terceira fonte de mal-estar na cultura enunciada por Freud: a relação do homem com os outros homens, a relação eu-outro. Este é um texto que está circunscrito no limiar do século XX, portanto, inserido num contexto de amplas transformações históricas, marcado, sobretudo, pela decadência dos princípios da cultura moderna. É uma obra que encontra-se na crise da modernidade.

Com o objetivo de realizar essa tarefa, parece-nos fundamental compreender a origem moderna do conceito de sujeito, isto, pois, é na modernidade que presenciamos o solo propício para o surgimento dessa aclamada categoria filosófica designada sujeito. A modernidade é a época de ascensão da subjetividade ou, ao menos, de uma concepção muito forte de subjetividade e, portanto, é necessário, num primeiro instante, entender e mostrar por que isso ocorre. As reflexões iniciais nos conduzem a formular uma hipótese de trabalho, a qual se orienta para a ideia de que as transformações históricas que atravessaram os séculos precedendo e configurando o cenário moderno, produzem uma nova experiência subjetiva.

A sociedade holista não valoriza a individualidade e, dessa forma, as tensões entre o eu e outro são atenuadas em razão desse modo peculiar de organização social, na qual a comunidade e os seus dogmas suplantam qualquer emergência do indivíduo, do traço individual; os homens vivem em prol dessa mesma comunidade regida pela horda e alicerçada no berço da tradição. Por outro lado, na sociedade moderna, testemunharemos uma exacerbação do individualismo; essa é uma época, por excelência, antropocêntrica e, nesse sentido, as tensões entre o eu e outro se tornam mais evidentes. Assim, acreditamos que as reflexões freudianas sobre essa terceira fonte de mal-estar se vinculam ao projeto moderno. Justifica-se, desse modo, o movimento em direção à gênese do conceito de sujeito e suas vicissitudes.

Inicialmente, ocuparemos de apresentar o conceito de sujeito tributário da Era Moderna, no sentido de tecer uma reflexão orientada pelo contexto histórico e

filosófico dessa época efervescente da história da humanidade, cujos clamores ecoaram nos quatro cantos do mundo a hegemonia do pensamento fundado sob a premissa dos pilares antropocêntricos. Objetiva-se, portanto, neste primeiro capítulo apresentar uma contextualização histórica focalizada numa definição de modernidade. E, posteriormente, caracterizar filosoficamente a modernidade tomando como referência à categoria de subjetividade.

Em seguida, no segundo capítulo, a direção da reflexão volta-se para a crise moderna da subjetividade, um momento em que a modernidade toma consciência de suas próprias contradições, as quais levam ao declínio de seus grandes ideais (progresso, emancipação da humanidade, direitos humanos etc.), o que caracteriza sua crise desaguando na grande catástrofe da guerra mundial, cujo contexto será marcado, posteriormente, por uma reação cultural designada por alguns estudiosos de pós-modernidade, que será também discutida. Ainda neste capítulo, será abordada a teoria freudiana da cultura em *O mal-estar na civilização* e outros textos do autor, indicando o contexto filosófico de crítica da cultura daquela obra.

No terceiro e último capítulo, as intenções de pesquisa destinam-se à problemática contemporânea do tema da alteridade. Após a contextualização histórica da modernidade até o apogeu de sua crise, constata-se que este é o momento propício para tentar responder, não somente pelo viés da psicanálise, mas também a partir da contribuição de outras correntes de pensamento, ao desafio do Totalitarismo do século XX e da reação pós-moderna. No diálogo que se estabelece com essas outras correntes, a psicanálise só pode se beneficiar e também contribuir para a compreensão crítica desse complexo fenômeno cultural. Neste tópico, objetiva-se explicitar que a questão da alteridade coloca-se como consequência da crise de uma subjetividade fechada em si mesma e que se expressa no individualismo psicológico. São esboçadas as bases conceituais da filosofia de Emmanuel Lévinas acerca do *outro*, este designado o filósofo da alteridade, cujo pano de fundo para o desenvolvimento de sua filosofia é o cenário bélico. Lévinas é quem se ocupou da relação eu-outro elegendo a ética como a filosofia primeira. E, no último tópico, são explorados quatro artigos de autoria de Slavoj Žižek, publicados no Caderno Mais! do *Jornal Folha de São Paulo*, os quais evidenciam que a filosofia e a psicanálise convergem numa teoria crítica da cultura que coloca em questão o liberalismo, a globalização, os direitos humanos, o multiculturalismo, o

fundamentalismo etc. E faz, sobretudo, uma crítica profunda da subjetividade pós-moderna.

No panorama das questões suscitadas ao longo desta pesquisa, constitui o objetivo deste trabalho não fazer um trabalho eclético; intentou-se, principalmente, mostrar a possível inserção da psicanálise numa teoria crítica da cultura à altura dos desafios contemporâneos.

2. A PROBLEMÁTICA MODERNA DA SUBJETIVIDADE

“[...] que obra de arte é o homem: tão nobre no raciocínio, tão vário na capacidade; em forma o movimento, tão preciso e admirável; na ação é como um anjo; no entendimento é como um Deus; a beleza do mundo, o exemplo dos animais [...]”

(SHAKESPEARE, *Hamlet*)

2.1 Apresentação

O termo sujeito é considerado um conceito tributário do pensamento filosófico, ao qual primeiro foi atribuída tarefa de erigir um construto acerca dessa categoria. A noção de sujeito remonta à modernidade e é um termo que suscita questões tanto históricas quanto filosóficas. Dentre as diferentes concepções de sujeito, termo este que abarca os mais diversos significados e ocupa as linhas de distintos campos de saber, o enfoque dado, neste instante, refere-se ao sujeito enquanto uma categoria filosófica.

Na história do conhecimento dedicada a esta temática, registram-se diversas teorias acerca da origem da modernidade, o que constitui um campo de dispersão entre estudiosos e especialistas. Contudo, adotaremos, nesta análise, como marco oficial da inauguração da modernidade a revolução copernicana.¹ Neste estudo, intenta-se pensar o sujeito – sede do projeto moderno – estruturado na trilogia razão, liberdade e individualismo, apoiados nos ideais modernos de razão, progresso e felicidade.

Para tanto, daremos início a um percurso histórico na tentativa de ilustrar os acontecimentos marcantes da Era Moderna, os quais ilustram e nos oferecem pistas para tecer uma possível análise acerca dessa era, imbuída de significados e acontecimentos, no bojo da qual nasce o sujeito.

¹ O início da modernidade é referenciado em diferentes datas da história, sendo que cada autor preconiza um marco oficial que inaugura essa era. Neste estudo, por livre escolha, adotamos a revolução copernicana como evento instaurador de novo momento na história.

2.2 A relação modernidade e subjetividade

Os séculos seguintes à Baixa Idade Média testemunharam acontecimentos marcantes que culminaram na inauguração da Era Moderna (séc. XVIII a séc. XX), configurada por uma nova conjuntura histórica, social, cultural, econômica e política. Um momento da história da humanidade legendado, sobretudo, nos palcos do continente europeu, atravessado por eventos e revoluções que marcaram significativamente a Europa e o resto do mundo. A modernidade é a época da ascensão da subjetividade ou, ao menos, de uma concepção muito forte de subjetividade. As intenções de pesquisa repousam no interesse de investigar por que isso ocorre, com o objetivo de propor uma hipótese de trabalho: as transformações históricas produzem uma nova experiência subjetiva e, portanto, uma nova forma de conceber a subjetividade.

2. 3 Contexto histórico

Transformações históricas ocorridas no seio da sociedade europeia ocidental, sobretudo na Baixa Idade Média (séculos XI ao XIV) e a partir dela, constituíram os pilares sobre os quais se ergueram os princípios e os ideais da modernidade. Neste palco fértil e efervescente de acontecimentos, êxitos e fracassos ocuparam a cena, concomitantemente. Por um lado, as Cruzadas possibilitaram o estabelecimento de contatos cada vez mais estreitos com o Oriente; o Renascimento Comercial e Urbano propiciaram a consolidação de um eixo comercial estimulado pelo crescimento demográfico, acompanhado do desenvolvimento de tecnologias agrícolas que proporcionaram, também, um novo estilo de vida aos europeus. (SEVCENKO, 1994). Enfim, aspectos estes que anunciam e configuram uma nova era pautada pelo progresso, pela expansão e pelo crescimento, guiados, sobretudo, pelos preceitos, valores e interesses de uma nova camada em ascensão – a burguesia.

Por outro lado, por volta do século XIV, a Peste Negra, dentre outros acontecimentos, produziram um colapso neste próspero cenário de desenvolvimento econômico e dizimou o equivalente a um terço da população europeia. A Peste Negra é apontada como um dos fatores responsáveis pelo refluxo desse promissor desenvolvimento econômico, marcado por ampliação vultosa do comércio pela burguesia. Transformações essas que atravessaram séculos e, gradativamente, dissolveram o sistema feudal prevalecente; instaurava-se uma nova ordem social. Sob o primado dessas condições históricas, marcado pela barbárie medieval e a obscuridade, despontou no cenário europeu, especificamente em Florença – Itália, o Renascimento, um movimento que constituiu um dos pilares que inaugurou o mundo moderno sob a égide da revolução cultural, propiciando uma reflexão crítica, histórica, social e política.

A história da cultura renascentista nos ilustra com clareza todo o processo de construção cultural do homem moderno e da sociedade contemporânea. Nele se manifestam, já muito dinâmicos e predominantes, os germes do individualismo, do racionalismo e da ambição ilimitada, típicos de comportamentos mais imperativos e representativos do nosso tempo. Ela consagra a vitória da razão abstrata, que é a instância suprema de toda a cultura moderna, versada no rigor das matemáticas que passarão a reger os sistemas de controle do tempo, do espaço, do trabalho e do domínio da natureza. (SEVCENKO, 1994, p. 2).

Uma sociedade que passava por transformações históricas que alteraram de maneira significativa o cenário ocidental europeu regido pela ordem feudal, em decadência, e que, aos poucos, experimentava novas circunstâncias que “impuseram igualmente aos homens que alterassem suas atitudes com relação a seu destino, à sociedade, à natureza e ao próprio campo do sagrado”. (SEVCENKO, 1994, p. 14). O Renascimento foi um movimento de crítica à cultura tradicional, um movimento que fundou o mundo moderno, em cujo centro encontra-se o homem, sede do projeto moderno. É questionada a submissão integral do homem à onipotência divina e à ordem social vigente; os ideais renascentistas apregoavam a ação transformadora do homem em sua intervenção direta sobre o mundo e o cumprimento de suas vontades e interesses. Uma proposta de reforma dos valores, costumes e comportamentos, cuja premissa essencial corresponde à valorização do indivíduo e de sua capacidade realizadora.

Tratava-se da fundação de uma nova concepção do saber, completamente aversa aos dogmas medievais e voltada toda ela para o homem e para os problemas práticos que seu momento lhe colocava. A avidez de conhecimentos se torna tão intensa como a avidez do poder e do lucro, e na verdade as três passam a estar indissociavelmente ligadas na nossa sociedade. (SEVCENKO, 1994, p. 22).

Não somente as noções de tempo e de espaço são modificadas, bem como também é o movimento renascentista que desenvolve uma atitude científica que não mais admite as explicações de providência divina. As antigas verdades e explicações acerca do universo e do mundo prático que cerca o homem são confrontadas pela comprovação por meio da observação direta, o que constitui a atitude científica dos estudiosos. A literatura, as artes plásticas, as ciências, principalmente a matemática, tornaram explícitos os valores da cultura renascentista, cada vez mais preocupada em pôr no centro da cena o homem e a lucidez de sua razão. Todas essas transformações, que culminaram gradativamente na instituição de uma incipiente conjuntura no seio da sociedade europeia, evidenciam a produção de uma nova experiência subjetiva. No contexto de todos esses acontecimentos, tem-se o nascimento da imprensa no desfecho do século XIV pelo ourives Johannes de Gutenberg (1390-1468), que estampou novo modo de lidar com o conhecimento. O trabalho intelectual não é mais somente privilégio de poucos, mas também passa, gradativamente, a ser uma ação individual. Esse acontecimento constitui a essência do movimento de Reforma da Igreja Católica, que despontaria momentos ulteriores no cenário europeu.

2.3.1 Por uma reforma dos ideais: a Reforma Católica

A Reforma Protestante, emergente na primeira metade do século XVI, constitui um dos edifícios do movimento de contestação da cultura tradicional inserido nesse contexto transformador, que tem sua origem ainda nos séculos que seguiram a Baixa Idade Média. A Reforma legitima os preceitos da cultura renascentista e o ideal moderno de liberdade, e oferece-nos elementos para se pensar as transformações dos três conceitos acima referenciados, a saber, razão, liberdade e individualismo. Dentre outros aspectos, o que os reformadores da Igreja

defendiam era uma reforma do catolicismo, apregoando a crença no livre-arbítrio humano e a livre interpretação da Bíblia, em contraposição à hermética e estanque postura referente aos dogmas religiosos assumida pela Igreja Católica.

Os principais expoentes reformadores, e também humanistas, os quais coadunaram os ideais da cultura renascentista foram Martinho Lutero (1483-1546), que empreendeu uma revolução religiosa na Alemanha, movimento este que se estendeu para diversas regiões da Europa, e João Calvino (1509-1564), um dos líderes desta Reforma na França e na Suíça. Dentre as premissas reformadoras está que a salvação reside na fé do homem para com Deus e a Bíblia é a única fonte de fé, sendo permitido seu livre exame. E a religião, assim, pôde enveredar pelos caminhos da intimidade e tornar-se uma questão particular, uma vez observada intervenção cada vez menor dos sacerdotes à leitura dos textos sagrados, já que as pessoas podiam fazer as leituras por si mesmas.

O surgimento da imprensa, acima mencionado, viabilizou a Reforma. Assim, o livre exame da Bíblia, oportunizado também pela publicação de bíblias de bolso, e pela publicação em vários idiomas, acrescido da possibilidade de o indivíduo falar com Deus diretamente, configuram uma das mais importantes experiências que estão na essência dos ideais modernos de razão, progresso e felicidade. Aspectos estes que deflagrariam num movimento intrínseco e essencial na formação do sujeito moderno – a Reforma Protestante, edificada no limiar do século XVI, conforme nos aponta Figueiredo (1998).

Um movimento especialmente importante que lança sementes da ideia de liberdade e de um tipo de indivíduo, antes não projetados. Há que conceber a emergência desse movimento enquanto representante do mal-estar infligido ao homem, desprovido do exercício de livre-arbítrio. “Para a Igreja Católica no momento de transição para a modernidade, religião não era uma questão de livre-arbítrio.” (MOTA; BRAICK, 1997, p. 142). E como extrair, desse movimento de ampla repercussão tanto no continente europeu como nos confins do Ocidente, as noções de liberdade, razão e individualidade, especialmente em Lutero? Tem-se o nascimento da noção de liberdade, fruto do livre exame da Bíblia, o que permite apontar o exercício da racionalidade ativa e não mais passiva como outrora observada. E o fato de o indivíduo ler torna possível o exercício da individualidade, e

mais, esta característica terminante da livre interpretação da Bíblia evidencia a possibilidade de um conflito entre o eu e o outro; instaura-se, portanto, a diferença.

Inferir-se que está aqui incutido o germen da autonomia derivada da concepção de sujeito nascente dessa era. Pertinente ressaltar que são lançadas as sementes, porque ainda não é possível falar em autonomia nesse período, uma vez que a Reforma foi empreendida no seio de uma sociedade, por excelência, holista. A tradição é um elo que entrelaça os indivíduos, atua como um “meio organizador da memória coletiva” (GIDDENS, 1997, p. 82) por meio dos rituais que integram as estruturas sociais, os quais conferem legitimidade às tradições, numa ação contínua de reconstrução do passado em conexão com a história que se escreve no presente. As civilizações pré-modernas erigiram-se a partir de uma tradição que funcionou como a espinha dorsal no desenvolvimento da história de cada uma delas.

A este respeito, Renaut (1948), em referência aos trabalhos de Louis Dumont, escreve que, nas sociedades pré-modernas, a tradição era imposta ao indivíduo; independente de sua vontade, ele estava submetido às suas regras, e a existência das pessoas situava-se sob a dependência dessa mesma tradição. E ao referirmos à sociedade moderna, esta ofereceu solo propício para semear os ideais da autonomia, o que produziu uma quebra da tradição anunciando uma consequência negativa indireta da autonomia, pois os sujeitos na modernidade encontram-se soltos e não mais diretamente regidos pelos preceitos da tradição, embora não possamos admitir uma completa dissolução da tradição no apogeu da Era Moderna. Logo, o que o movimento de Reforma Católica propõe é uma reforma dos ideais, semeada pelos preceitos renascentistas, num movimento de crítica à cultura tradicional que atravessará os séculos que antecederam a modernidade.

2.3.2 A revolução científica e a emergência do sujeito

A Era Moderna inaugura não somente um novo cenário na história da humanidade, bem como apresenta o homem sob nova perspectiva, isto é, no centro das atenções; os holofotes estão todos voltados para ele. É por isso mesmo ser este o preciso momento da emergência da noção de sujeito, sob o plano da razão

científica, no espectro de uma razão que duvida. Um momento efervescente, pautado por uma mudança significativa de paradigma, que instaura abertura ao mutável, em contrapartida a um abalo de certezas:

Não podemos negar que o ser humano sempre teve o sentimento do seu corpo como algo individual, mas a possibilidade de reflexão sobre a subjetividade enquanto algo privado e a possibilidade do gozo da liberdade individual coincidem com o pensamento moderno. (MOREIRA, 2002, p. 16).

Assim, a noção de sujeito enquanto categoria é tributária do pensamento moderno, cujo pano de fundo estende-se sobre a ótica do individualismo.

A revolução realizada por Nicolau Copérnico (1473-1543) imprime a necessidade de repensar os alicerces do pensamento sobre os quais repousava a crença do saber até então. Não mais a Terra é o centro do universo, mas, sim, o Sol, e a Terra gira em torno deste, logo o geocentrismo é solapado dando lugar ao heliocentrismo. Não é uma simples mudança de ângulo, e, sim, a inauguração de um novo momento que questiona, sobretudo, o saber antes cristalizado e submetido aos cânones religiosos, fonte das explicações do universo. Ultrapassa os horizontes de uma revolução astronômica e instala novo panorama, cujo destaque é o mundo sem um centro posto diante da multiplicidade que o caracteriza.

Galileu Galilei (1564-1642) é importante artífice dessa revolução, dando seguimento às ideias empreendidas por Copérnico. A valorização da subjetividade tem na modernidade sua gênese e campo de reflexão, “a revolução copernicana marca a emergência da intensificação da vivência de ruptura”. (MOREIRA, 2002, p. 19). Dessa maneira, mais que uma mudança de paradigma, a revolução copernicana vem instaurar uma lacuna abissal no pensamento do Ocidente, permitindo pôr em questão o sujeito. Lacuna que se abre diante do homem que agora se vê desamparado, na frente de tal ruptura que o coloca em novo lugar. O homem está situado num universo infinito, na sua condição finita. (MOREIRA, 2002). Desta forma,

[o] descentramento astronômico anuncia um descentramento antropológico e epistemológico [...] Diante da falência das tradições, decorrente da abertura de novos e infinitos espaços, o recurso às experiências subjetivas passou a ser tanto uma possibilidade como uma exigência na tarefa de reconstruir critérios e valores de decisão seguros e confiáveis. Assim, assistiremos a passagem do geocentrismo para o heliocentrismo, o homem passa a ser a medida de todas as coisas. (MOREIRA, 2002, p. 19).

Em razão da posição delicada na qual o homem encontra-se, e diante de tal ruptura, ele não mais se localiza num universo organizado, pautado pela ordem, por um saber que o sustente, já que o saber que dava conta de si foi às ruínas, desfaleceu-se sob solo aerado.

Se o Sol não gira mais em torno da Terra, e antes é o oposto que acontece, se o universo não repete o modelo supralunar e se é o sublunar que atrela o tempo ao movimento, movimento circular e perfeito, o que é que garante a estabilidade? O que pode, então, ser eterno, imutável, sempre igual a si mesmo? (PACHECO, 1996, p. 66).

Assim, constata-se que a revolução científica produz um mal-estar sem precedentes ao homem. “O homem é o que ao mesmo tempo tudo pode e nada é, o que põe em jogo a sua liberdade e a sua destinação no surgimento do conceito de subjetividade.” (PACHECO, 1996, p. 63). Logo, estando o homem num universo infinito e este apresentando as noções de incerteza, desequilíbrio, multiplicidade e instabilidade na esfera do humano ele terá, então, que construir nova certeza, e a garantia desta desloca-se para o campo da subjetividade, responsável por conceder uma unidade relativa a este universo polifônico no qual o indivíduo está inserido. Isto é, do homem surgirá garantia de certeza outrora instaurada pelo saber abalado pela revolução copernicana. “Assim, a subjetividade emerge e transforma-se no referencial central para o conhecimento e a verdade.” (MOREIRA, 2002, p. 20). Pode-se inferir que um legado de substancial importância, produto da conjuntura Moderna, diz respeito a que esta era consagra a emergência e a instauração incipiente do sujeito enquanto uma categoria a ser tematizada, pensada, e problematizada.

Ao longo da existência do homem, pode-se afirmar que este não deixou de reconhecer, em si, o reduto de suas experiências íntimas e sentir o seu corpo como algo único e a si pertencente. No entanto, é somente na modernidade que a experiência da individualidade e o individualismo como expressão daquela caracteriza, ou mesmo legitima, o homem na sua condição de um ser individual, autônomo. É nesse sentido que Figueiredo (1998) introduz uma discussão importante acerca do nascimento da subjetividade nesta paisagem de rupturas que caracteriza a transição do Renascimento para a Idade Moderna e o que resulta em

campo fértil e imprescindível para o aparecimento da psicologia no seu estatuto de ciência nos primórdios do século XIX.

A experiência da subjetividade privatizada é amplamente discutida por Figueiredo (1998), que inaugura um exame discursivo acerca da noção da subjetividade. Segundo o autor, para que o indivíduo sinta sua própria existência e pense sobre ela é necessário que a sociedade apresente determinadas características, num palco singular de acontecimentos.

Ao lermos com atenção as obras de historiadores, veremos que as grandes irrupções da experiência subjetiva privatizada ocorrem em situações de crise social, quando uma tradição cultural (valores, normas e costumes) é contestada e surgem novas formas de vida. (FIGUEIREDO, 1998, p. 19).

Pode-se afirmar que o cenário propício para o nascimento do que, neste trabalho, tratamos por subjetividade é o que acima foi descrito como os acontecimentos históricos que culminaram na configuração da modernidade, momento marcado pela perda de referências, o que subsequentemente obrigou o homem a arquitetar novos e internos índices. Contudo, não se pode deixar de mencionar que tal movimento, que caminha na direção radical de uma subjetividade privatizada, não é linear para todas as sociedades humanas, isto é, não é experimentado da mesma maneira pelos indivíduos, mas que esse atravessamento traduz-se de diferentes formas. “Pode-se dizer que ao longo dos séculos as experiências da subjetividade privatizada foram se tornando cada vez mais determinantes da consciência que os homens têm da sua própria existência.” (FIGUEIREDO, 1998, p. 22).

O surgimento do sujeito moderno, que trouxe, como consequência, a acepção da subjetividade privatizada, data de três séculos. Anteriormente a esse momento de cisão, acima destacado, o homem encontrava-se vinculado a uma ordem superior, sob o bojo da experiência medieval, um espaço que lhe assegurava ao mesmo instante que lhe imprimia autoridade sob a qual o homem estava subjugado. É no instante mesmo de efervescência no mundo das artes, ciências e filosofia, apoiados no Renascimento cultural, que foi às ruínas o solo fecundo sobre o qual habitavam os homens e suas certezas figuradas. “Questionando verdades estabelecidas, sacramentadas pela Igreja, o homem do Renascimento lançou-se na aventura de pensar livremente.” (MOTA; BRAICK, 1997, p. 144).

O mundo medieval, erigido sob suas formas austeras, alcança o seu fim, e o homem vê-se desamparado diante da perda de suas referências, num cenário em que testemunham a abertura do Ocidente e a concomitante falência do mundo medieval. Como uma das consequências deste período de incertezas e abalo de referências tem-se a valorização cada vez mais crescente do Homem, que traduziria, mais tarde, o humanismo moderno, pautado na grande valorização da figura do homem enquanto um ser livre. Não obstante a liberdade e a abertura ao mundo têm-se a insegurança como um dos atributos fundamentais dessa época que aflige o homem. É, precisamente, no esteio dessa contextura de acontecimentos e desdobramentos em cujo centro o homem é lançado desprovido da certeza e garantia que traduziram, durante longo tempo, sua verdade, que é também concomitantemente lançada no interstício habitado pela modernidade: a ideia da alteridade, vinculada à concepção do diverso, do diferente. Desse modo, no esteio de uma era antropocêntrica por excelência, assistimos a uma exacerbação do individualismo; a tensão entre o eu e o outro se acirra e, nesse novo cenário de palco renovado, a diferença é protagonista, a diversidade traduzida pela valorização da subjetividade enquanto uma instância responsável por (re)situar este homem em cenário polifônico e desprovido de referências. Juntamente a este homem posto no centro da cena surge a possibilidade e o dever de tematizá-lo. A autonomia é o princípio da modernidade e esta instaura um palco para o surgimento e a tematização acerca da alteridade. Podemos, então, a partir do primado do individualismo, lançar a questão sobre a alteridade.

2.3.3 Da liberdade ao individualismo

Nesse cenário marcado por diversas mudanças e a emergência do sujeito como aquele a quem cabe construir nova garantia de certeza, a liberdade protagoniza a cena desse incipiente período, atrelada a diversas noções e concepções que esse termo abarca. Seria a modernidade o momento em que a liberdade surge como característica principal vinculada a esta principiante categoria que é o sujeito?

O próprio Heidegger, apesar de tudo o que o opõe a Hegel, reassumiria essa tese, evocando a liberdade moderna como uma “nova liberdade” e descrevendo-a, ele também, em comparação ao “desabrochar do Ser enquanto subjetividade”, bem como à idéia de uma “legislação autônoma da humanidade”. (RENAUT, 1948, p. 6-7).

Há, nessa direção de pensamento, uma “nova liberdade” (RENAUT, 1948) admitida por Heidegger e Hegel no que tange ao fato de o homem deter o desenvolvimento da autonomia para, assim, exercer o seu domínio sobre a natureza. Todavia, aproxima-se da noção da modernidade enquanto um período que inaugura e mesmo lança, em primeira mão, o homem como aquele capaz de decidir o rumo das coisas. A autonomia aqui é entendida como estar delegado ao homem fundar as normas e as leis antes regidas por Deus e pela natureza. “Assim, o direito natural moderno será um direito “subjetivo”, criado e definido pela razão humana.” (RENAUT, 1948, p. 10). Dessa forma, autonomia versus heteronomia. Portanto, uma lei criada pelo homem e não mais recebida por ele da natureza, ou qualquer outra instância.

Localizar a emergência da cultura democrática obriga-nos recorrer à análise da modernidade realizada por Tocqueville.²

Essa análise, que é também a da lenta e difícil ruptura com o *Ancien Régime*, serve para demonstrar como a dinâmica da democratização pode identificar-se inteiramente com a afirmação do indivíduo enquanto princípio e, ao mesmo tempo, enquanto valor, afirmação que define o que Tocqueville, pioneiramente, denominou individualismo moderno. (RENAUT, 1948, p. 25).

O individualismo surge em consonância à ideia de autonomia, apoiado na valorização de cada indivíduo, e demonstra a construção de cada individualidade única, a qual traduz um movimento que irá contrapor-se, num primeiro momento, às regras advindas da hierarquia em defesa da igualdade – primazia das sociedades democráticas e modernas.

E a Era Moderna marca uma ruptura dessa tradição; é o cenário sobre o qual instaura o individualismo democrático e também a conquista de autonomia. O indivíduo torna-se valor supremo do mundo moderno, e não há dúvidas da conquista

² Alexis de Tocqueville (1805-1859), historiador francês. No centro de suas análises e estudos, encontra-se a sociedade moderna e democrática, sede do individualismo.

da autonomia por parte desse indivíduo, porém há uma superposição de valores de autonomia e independência que levam a crer que o maior ganho da modernidade foi “a promoção do princípio de individualidade”. (RENAUT, 1948, p. 60).

Ainda que o homem esteja numa nova condição de ser livre, gozando de uma liberdade antes suspensa, há que se considerar que sobrepujada à ordem medieval o homem não deixa de ter sobre si uma autoridade, isto é, uma ordem superior. O difícil seria conter esse novo homem na sua mais recente crença de liberdade, em cuja realidade não era mais possível retornar ao tempo em que uma ordem única reinava. Neste novo cenário, a liberdade está subjugada a uma disciplina, conforme Figueiredo nos aponta:

O sujeito deve “sujeitar-se”, uma vez mais, a uma ordem superior, desvalorizando seus desejos e projetos particulares. Daí surge um regime onde o corpo, sobretudo, deve ser controlado e desvalorizado, pois ele sempre é fonte de desejo e dispersão [...] Entre a Reforma e a Contra-Reforma vão nascendo tanto a individualidade quanto os modos de controle do indivíduo que conhecemos até hoje. (FIGUEIREDO, 1998, p. 28).

O corpo abriga um paradoxo que evidencia o preço a ser pago pelo homem que se encontra em sua nova condição de ser “livre”. Se feito um bom uso dessa liberdade, poderá gozar de uma recompensa, e, caso contrário, será punido. Assim, vislumbrado novo lugar ocupado pelo homem, não devemos deixar de apontar a crença de liberdade; se antes havia uma ordem superior e uma autoridade bem localizadas, a diferença que se demarca, neste instante, é a renovação dessa autoridade que vem inscrita no próprio corpo. Logo, uma inscrição na subjetividade, nos corpos, e que atravessa, sobretudo, a maneira como o homem vai se posicionar diante desta.

Subjacente à ideologia moderna, tem-se a valorização da autonomia e a independência. A autonomia é o princípio da modernidade, e, não, a liberdade sem regras, mas uma autonomia que se opõe à heteronomia e, não, uma dependência em termos de submissão a regras.

Na verdade, é necessário insistir: a idéia (intrinsecamente moderna) da liberdade como autonomia designa, num sentido, dependência em relação a regras, mas dependência percebida como compatível com a liberdade ou, melhor, uma dependência fundadora da liberdade autêntica, na medida em que essa liberdade autêntica (humana) não é precisamente a liberdade (natural) sem regras, mas consiste em fazer com que o próprio humano seja o fundamento ou a fonte de suas normas e leis. Todavia, não é menos

verdade que, sendo dependência em relação às leis humanas, isto é, autôfundadas, a autonomia é também uma forma específica de independência (é sem dúvida por isso que se pode, equivocando-se, confundi-la com a independência pura e simples): não obstante, ela é independência apenas em relação a uma Alteridade radical que ditaria a lei. (RENAUT, 1948, p. 62-63).

Contudo, a modernidade não vem trazer como seu grande trunfo a eminência do homem no lugar de sujeito e também o individualismo como um de seus efeitos mais evidentes. Há que ressaltar não somente a face positiva dessa grande mudança empreendida no curso da história da humanidade, mas também os efeitos negativos da instauração da categoria do individualismo democrático, estando entre os princípios de maior expressão do humanismo, aspectos estes que serão tratados mais à frente.

2.3.4 O racionalismo cartesiano

Nesse instante, o que descortina diante dos olhos do ideal racionalista da modernidade e que constitui o seu legado maior é uma avenida aberta em cujo centro encontra-se a subjetividade. Descartes (1596-1650) inaugura uma nova corrente de pensamento que repousa seus pressupostos em busca do encontro da verdade diante da dúvida instaurada pelo abalo das certezas constituintes do universo. “Sou uma coisa que pensa, ou seja, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 2000, p. 57).

Pode-se apontar que, diante do mal-estar conferido ao homem pela revolução científica, o pensamento de Descartes configura uma tentativa de dar conta desse mal-estar pelo viés do vínculo do sujeito à razão. No centro das reflexões, está a verdade como alcance, seja este por meio da experiência ou da razão.

Concernente ao estudo da modernidade, há referenciais que apontam como marco oficial do pensamento moderno a emergência dos estudos do filósofo Descartes, designado fundador do pensamento racionalista. “Certamente, a constituição da modernidade foi altamente complexa e longa, mas, se é preciso

estabelecer um marco, Descartes se presta bem a isto.” (FIGUEIREDO, 1998, p. 28).

Em voga no pensamento cartesiano está a busca da possibilidade de obtenção do conhecimento seguro da verdade. Para isso, o que Descartes propõe é a submissão de toda e qualquer ideia a um exame, a um exercício de pôr em dúvida tal ideia e/ou crença. E ao julgamento sobressairiam apenas aquelas ideias que expressassem clareza, e sendo, pois, descartadas aquelas que transmitissem incerteza. Somente a verdade serviria de base para o mundo das ciências e da filosofia. “A verdade habita a consciência: é o que proclamam racionalistas e empiristas. Desde Descartes a representação é o lugar de morada da verdade.” (GARCIA-ROZA, 1995, p. 9).

Contudo, Descartes se vê diante de um ceticismo que o leva a crer no caráter insuperável da dúvida, uma vez que aquilo que ele coloca sob interrogação traduz-se em incerteza. Entretanto, mais à frente, este pensador afirmaria ter superado a dúvida e lançado as bases para o que do seu estudo seria inquestionável. A ação de pôr em dúvida, ainda que exprima incerteza, revela a ação de duvidar, esta que necessita de um sujeito que a realize.

Dessa forma, podemos localizar o momento em que o célebre aforismo de Descartes é lançado à apreciação do conhecimento das ciências e das filosofias: “penso, logo existo”. A questão gira em torno do ato de duvidar, de pôr em dúvida uma crença ou uma idéia. E essa ação evidencia um ser que pensa e esse ato ratifica a existência desse sujeito, do “eu” que passa, então, a ser a medida e o alicerce de todo o conhecimento:

Descartes é tomado como inaugurador da modernidade no sentido em que ele marca o fim de todo um conjunto de crenças que fundamentavam o conhecimento. O homem moderno não busca a verdade num além, em algo transcendente; a verdade agora significa adquirir uma representação correta do mundo. Essa representação é *interna*, ou seja, a verdade reside no homem, dá-se para ele. O sujeito do conhecimento (o “eu”) é tornado agora um elemento transcendente, “fora do mundo”, pura representação sem desejo ou corpo, e por isso supostamente capaz de produzir um conhecimento objetivo do mundo. (FIGUEIREDO, 1998, p. 31).

O projeto moderno, portanto, tem como fundamento sólido os preceitos acerca da racionalidade; erigiu-se sob o primado da razão e da valorização do individualismo como sua vanguarda epistemológica. Contudo, a junção desses dois

fatores – razão, como projeto universal, e individualismo, como projeto singular – necessariamente irá produzir uma crise. Uma ruptura a que Freud foi muito atento, pois, essa diferença instituída no colapso entre razão e individualismo servirá de exemplo para a concepção das ideias concernentes aos sistemas psíquicos, a razão como representante da consciência e o inconsciente representante da singularidade.

Descartes, enquanto um dos expoentes capitais do pensamento moderno, e dada sua contribuição ao pensamento acerca da subjetividade, lançou as bases para pensar a existência do eu e da atividade que legitima tal experiência. Pode-se aqui discorrer sobre a subjetividade, mas não se atesta a emergência do sujeito. (GARCIA-ROZA, 1995). Esse filósofo e importante pensador imprimiu o alicerce do que, mais tarde, seria o terreno propício à emergência do sujeito do inconsciente; ele é quem, praticamente, funda o sujeito. (PACHECO, 1996). A concepção do sujeito do inconsciente está sob o encargo da psicanálise, cujo gérmen do seu pensamento localiza-se nos confins do século XIX na sua passagem para o incipiente século XX, na eminente figura de Sigmund Freud.

2.3.5 O Século das Luzes e a primazia da razão

No centro dos acontecimentos que marcaram a história moderna (século XVIII ao século XX) encontra-se o Iluminismo, também conhecido como Ilustração, que se traduz como um movimento de ideias e tendências, conjecturado no seio da emergente burguesia europeia, ecoando, posteriormente, em direção extracontinental. O Iluminismo emergiu no século XVII e encontrou no século XVIII o seu espaço de desenvolvimento e expansão. O projeto iluminista tem sua gênese e campo de configuração nos preceitos desenhados pelo cartesianismo, e constitui-se legado direto dessa ordem de pensamento. Os filósofos iluministas – Voltaire, D’Alembert, Diderot, Condorcet – militavam pela razão, pela “luz”, em oposição às trevas, vanguarda da tradição cultural da época.

Em seus escritos, os pensadores iluministas insistiam: somente a partir do uso da razão os homens atingiriam o progresso, em todos os sentidos. A razão permitiria instaurar no mundo uma nova ordem, caracterizada pela felicidade ao alcance de todos. Universalidade, individualidade e autonomia eram “palavras de ordem” desse novo projeto civilizatório proposto pelos filósofos. (MOTA; BRAICK, 1997, p. 254).

Segundo Rouanet (1993), a modernidade apresentou três projetos civilizatórios: o primeiro deles é a Ilustração e, na sua vanguarda, a autonomia da razão; o segundo projeto é o Liberalismo, que busca a liberdade e a autonomia política; e o terceiro projeto é o Socialismo, que objetiva a emancipação econômica e social do homem, sob o slogan da igualdade e justiça social. Esses três projetos constituem o projeto civilizatório da modernidade. Dada a conjuntura histórica sob o espectro da modernidade, “[o] Iluminismo é uma tendência trans-epocal” (ROUANET, 1993, p. 30), não se limita a nenhuma época exclusiva. Essa citação evidencia que o gérmen deste movimento de ideias que está associado ao século XVIII não lhe é específico, mas está presente em outros períodos da história, cuja intenção era pôr em dúvida a validade das tradicionais explicações religiosas no que concerne ao homem e à realidade que o cerca. “Não aceitar nada que só tenha por si o selo da autoridade, indagar sempre, duvidar sempre, submeter tudo ao crivo da razão interrogante, da razão dialógica.” (ROUANET, 2003, p. 2). De acordo com as ideias deste autor, o Iluminismo caracteriza uma tendência trans-histórica que se realizou num movimento chamado *Ilustração*, sendo esta designada uma época, uma configuração histórica intrinsecamente vinculada aos ideais dos filósofos do século XVIII mencionados acima. A função primordial dessa tendência consiste na interrogação permanente e na crítica da tradição em nome da razão, o que constitui o princípio e o fim de todos os movimentos contestatórios, revolucionários e insurgentes que ecoaram na modernidade e nos séculos que a antecederam.

O projeto da Ilustração inclui, dentre seus principais elementos, a universalidade, a individualização e a autonomia intelectual. É um momento marcado por uma tendência universalista, pensando o homem no seu caráter genérico a despeito das fronteiras culturais, sociais, econômicas; um período, por excelência cosmopolita. (ROUANET, 1993). Isso diz respeito ao primeiro elemento que constitui a tríade iluminista, que se dirige a todos os seres humanos.

A crítica correspondia ao veio central da Ilustração, mas obviamente havia uma dimensão positiva no culto da razão. Havia uma fé na ciência, no conhecimento, na utilização construtiva do saber para a construção de um mundo mais humano, liberto não somente dos grilhões do despotismo mas das incertezas e crueldades da natureza. (ROUANET, 2003, p. 3).

O segundo elemento corresponde à individualização. A premissa iluminista lança a necessidade de pensar o homem como indivíduo, visto como individualidade, apartado da matriz coletiva que, até então, era o lugar que dava identidade a esse homem. O Renascimento constitui o princípio dessa mudança de ângulo e localização do indivíduo, mas é, sobretudo com a insurreição iluminista, que assistimos, de modo inédito, a libertação do homem e do questionamento deste, subjugado a uma matriz coletiva – Holismo. O que não corresponde opor-se ao coletivo, mas, sim, estabelecer uma distinção entre indivíduo e comunidade, entendendo o homem como aquele portador de uma identidade própria. Observa-se o alcance libertador do individualismo iluminista. O terceiro e derradeiro elemento constitutivo da Ilustração é autonomia da razão. A tentativa de destronar a religião de seu *status* de primazia é um legado do movimento Renascentista que apregoou sua oposição aos cânones religiosos, às superstições, aos mitos e aos valores sagrados.

2.4 Contexto filosófico

Aufklärung ou Esclarecimento é a palavra utilizada por Kant (1985) em um texto do final do século XVIII intitulado “Resposta à Pergunta: Que é <Esclarecimento>?” a fim de construir uma reflexão acerca da utilidade crítica da razão, capaz de resgatar o homem dos grilhões das certezas prontas e estanques em relação ao conhecimento do mundo e da realidade que o cerca, denunciando sua condição de menoridade, da qual somente ele é o culpado. “A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado [...] na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo.” (KANT, 1985, p. 100). A transformação do próprio espírito, segundo Kant, poderia proporcionar ao homem sair da condição de menoridade – na qual um outro faz as vezes do meu entendimento – e lançar-se à aventura de empreender um

movimento livre, de vocação do homem em pensar por si mesmo, portanto, de alcançar a maioridade.

Contudo, a tarefa de pensar por si mesmo envolve um difícil e árduo exercício de transformação do próprio espírito do homem que está, conforme Kant (1985), quase que, por natureza, condenado à condição de menoridade. Para o alcance do esclarecimento é necessário liberdade. Somente o uso público e livre da razão possibilita realizar o esclarecimento.

Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [<Aufklärung>] geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [<Aufklärung>] ou o século de *Frederico*. (KANT, 1985, p. 112).

A razão a serviço da realização e da emancipação do homem constitui o núcleo do pensamento ilustrado. Nessa direção, Ferrater Mora (1981) aponta a diferença substancial entre o poder da razão prevalente no racionalismo do século XVII e o racionalismo concernente à filosofia da ilustração no século XVIII. Esta última ressalta a importância da sensação como modo de conhecimento frente à especulação racional. E, para os filósofos do século XVII, a razão referia-se às ideias inatas do ser, isto é, era a faculdade por meio da qual se conjecturava a possibilidade de alcance dos elementares princípios do ser. Para a filosofia ilustrada, a razão era algo humano e constituía-se por meio da experiência. A distinção proposta aponta que a filosofia do século XVIII presumia a razão como um instrumento capaz de transformar o real. A razão para a Ilustração constituía uma força e, não, um princípio, segundo Ferrater Mora (1981).

Dentre os elementos estruturais e constituintes do projeto iluminista está o racionalismo, o exercício crítico da razão que representou o eixo central de todo o movimento empreendido na filosofia do Século das Luzes. E, atrelado à concepção de autonomia intelectual, individualização e universalismo, compõe a tríplice fundação idealista desse movimento que rompeu, de modo inédito, com os grilhões da religião. A filosofia moral ilustrada foi individualista; não mais visto como membro componente de uma comunidade o homem é, sob o espectro da razão iluminista, um sujeito, em primeira instância, detentor de direitos, considerado um indivíduo. Outro ideal iluminista é a universalidade que pode ser traduzida como uma moral

ilustrada que está direcionada a todos os indivíduos, e, desse modo, rompe com as barreiras étnicas, raciais, culturais, e se interessa, sobretudo, em estabelecer critérios universais para a legitimação das normas morais.

A articulação das categorias de razão e subjetividade ratifica o nexos fundamental dos grandes ideais iluministas acima referenciados e descritos. O que esse movimento de ideias evidencia é um racionalismo configurado sob o crivo de uma razão humanista, e, não, um racionalismo como o figurado pelos filósofos do século XVII, que desconsidera esse componente subjetivo. A razão concebida pelos filósofos da Ilustração milita a favor da alforria e da realização do homem, por meio do exercício de transformação do próprio espírito que proporcione ao indivíduo sair de sua condição de menoridade e alcançar a maioridade. O esclarecimento realiza-se através da ação de pensar por si mesmo, num ato de autêntica liberdade. A articulação das categorias de razão e subjetividade é, não somente, o ponto de conexão central do pensamento e proposta iluminista, mas corresponde a uma trama tecida ao longo da história da humanidade por meio das revoluções e tentativas de reforma dos ideais, num movimento que atravessou os séculos que precederam e prepararam a subversão ilustrada no espectro da modernidade.

Diante da trama histórica acima descrita, pode-se inferir que o nascimento da categoria sujeito deve-se a essa contextura de acontecimentos que semearam os grandes ideais que guiaram a revolução iluminista. Todos os acontecimentos históricos apresentados e contextualizados neste capítulo permitem concluir que tais transformações históricas produziram uma nova experiência subjetiva e, portanto, uma nova forma de conceber a subjetividade. Esta constitui o grande triunfo da filosofia Iluminista e de todos os eventos precedentes que lhe incitaram.

No entanto, o período histórico denominado modernidade, que ascendeu no cenário da história no século XVIII no seio de transformações significativas e que marcariam igualmente a experiência do homem, assistirá, em seus momentos ulteriores, a uma crise resultante de contradições intrínsecas ao seu sistema de crenças, valores e ideologia, configurando um novo momento da história marcado pelo colapso da modernidade.

3. A CRISE MODERNA DA SUBJETIVIDADE

“Ousa saber, ousa servir-te de tua razão”

HORÁCIO

3.1 Contexto histórico

As transformações históricas referenciadas e descritas no capítulo anterior compõem a intrincada e complexa trama de eventos que, posteriormente, culminaram na configuração da Era Moderna, conforme explicitado, na qual assistimos a uma verdadeira revolução na ciência e subsequente reposicionamento do homem na cultura, o que produziu uma nova experiência subjetiva.

Os princípios da modernidade começam a ser questionados, sobretudo o racionalismo científico, e aponta-se a necessidade de retomar o ser, o qual se perdeu na preocupação desmedida do racionalismo crítico moderno e sua pretensão de fundamentar o conhecimento e as práticas humanas. Heidegger é um dos críticos e questionador desses princípios e, por meio de sua ontologia filosófica, intentou fazer a retomada do Ser e seu desvelamento a partir da busca pela verdade.

A ciência não pensa. A ciência e sua aplicação técnica seriam incapazes de pensar o ser, de pensá-lo fora da problemática do conhecimento e da consideração instrumental e operacional da realidade típicos do mundo técnico. Na verdade, o desenvolvimento de nosso modelo técnico e industrial é consequência precisamente do “esquecimento do ser” na trajetória da cultura ocidental. (MARCONDES, 2005, p. 267).

No apogeu do exercício da lucidez da razão, testemunhamos benefícios do germinar do progresso e do desenvolvimento da sociedade em suas diferentes instâncias, econômica, política, cultural e social. Porém, na essência desses acontecimentos, podem-se observar os ecos de murmúrios das decepções e desencantos, efeitos produzidos pelas contradições da modernidade que levaram ao declínio de seus grandes ideais (progresso, emancipação da humanidade, direitos humanos etc.) e engendrariam sua posterior crise, desaguando na grande catástrofe

da guerra mundial. Esse é o contexto de surgimento e posterior desenvolvimento da psicanálise.

No limiar do século XX, a humanidade é surpreendida pelos horrores de uma guerra mundial que se instalou no ano de 1914. Os longos e exauríveis 31 anos de luta, cujo início se dá quando da declaração de guerra austríaca à Sérvia, a 28 de julho de 1914, e tem anunciado seu fim na ocasião da rendição incondicional do Japão, a 14 de agosto de 1945. Para o historiador Eric Hobsbawm, esse evento inaugura o breve século XX que terá como desfecho a queda do Muro de Berlim, caracterizando uma “Era dos Extremos” para este pensador. Em nenhum outro momento da história da humanidade, os eventos produziram tantas mortes e horrores amplamente desferidos à população mundial.

[...] a Primeira Guerra Mundial, que assinalou o colapso da civilização (ocidental) do século XIX. Tratava-se de uma civilização capitalista na economia; liberal na estrutura legal e constitucional; burguesa na imagem de sua classe hegemônica característica; exultante com o avanço da ciência, do conhecimento e da educação e também com o progresso material e moral; e profundamente convencida da centralidade da Europa, berço das revoluções da ciência, das artes, da política e da indústria e cuja economia prevalecera na maior parte do mundo [...] uma Europa cujas populações haviam crescido até somar um terço da raça humana. (HOBSBAWM, 1995, p. 16).

A Primeira Guerra (1914-1918) emerge no cenário mundial depois de encerrado um século anterior herdeiro de grandes revoluções e corridas imperialistas cujo corolário são os remanescentes do conflito mundial deflagrado anos posteriores, os quais inauguram o século XX. O século anterior, XIX, foi palco de grandes transformações nos âmbitos econômico, político, social e cultural. A globalização, ou mesmo a integração dos mercados de diversos países, caracterizou a internacionalização do capital. As guerras de trincheiras assinalaram um cenário de guerra desferido corpo a corpo, um dos aspectos que a distingue do conflito mundial subsequente que eclodiu sob o nome de Segunda Guerra Mundial, em 1939, em cujo campo de batalha esteve em eminência uma tecnologia subsidiada pelo avanço da ciência, a favor de um massacre sem precedentes.

Os tratados de paz redigidos pelas potências vencedoras da primeira guerra (Estados Unidos, França, Grã-Bretanha) assinalaram o fim dos conflitos, mas corroboraram para incitar o revanchismo alemão, que considerava abusivas as cláusulas dos tratados. Em 1929, o mundo assistiu estarrecido ao *crash* de Wall

Street, que levou à decadência o império norte-americano e, com ele, o restante do mundo sofreu os efeitos desse grande colapso econômico e suas consequências deletérias.

Subsequentemente, uma devastadora crise assolou a Europa a partir do *crash* da bolsa de Nova Iorque, situação que resultou em terreno propício para o revanchismo. “As duras condições impostas à Alemanha em 1918 e a crise econômica de 1929 favoreceram o crescimento do nazismo.” (MOTA; BRAICK, 1997, p. 510).

Em 1933, fruto de um golpe de estado, o líder nazista Adolf Hitler ascende ao poder na Alemanha anunciando uma era de perplexidade e horror do regime nazista perpetrado à humanidade, regime este que contou com apoio amplo das massas. O período que vai de 1919 e se estende a 1939 lança os ecos do armistício e uma tentativa de cessar fogo e selar a paz que culminou em eventos sangrentos pelos quatro cantos do mundo, os quais deram origem a um novo conflito mundial.

Esse período foi marcado por mudanças significativas nas esferas política, econômica, cultural, social e ideológica. O desemprego desenhou os contornos dessa crise avassaladora, ocasião em que ocorre o aumento da criminalidade acompanhada de instabilidade política, crise econômica e revanchismo incitado pelos países vencedores da Primeira Guerra Mundial sobre os países derrotados, levando a um novo embate e corrida armamentista ao final da década de 1930.

A humanidade sobreviveu. Contudo, o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial, quando suas colunas ruíram. Não há como compreender o Breve Século XX sem ela. Ele foi marcado pela guerra. Viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calavam e as bombas não explodiam. Sua história e, mais especificamente, a história de sua era inicial de colapso e catástrofe devem começar com a da guerra mundial de 31 anos. (HOBSEAWM, 1995, p. 30).

O impacto humano resultante dessa era de embates é, sem hesitar, um dos efeitos mais devastadores; “o mundo acostumou-se à expulsão e matança compulsórias em escala astronômica”. (HOBSEAWM, 1995, p. 56). Tornou-se uma banalidade a matança, a tortura, o massacre, resultando numa trivialidade assistida cotidianamente com aparente normalidade. Deixados à deriva os dados quantitativos do fim dessa era de combate, o século XX terminou, segundo Hobsbawm (1995), qualitativamente diverso em três aspectos.

O primeiro aspecto diz respeito à perda da centralidade da Europa, após uma guerra que devastou esse continente. A indústria, cujo pioneirismo ali residia, migrava para outras regiões; a população foi reduzida em escala significativa. O poder e a riqueza, antes característicos do eurocentrismo que se desmanchou no esfacelamento dessa grande potência, estiveram comprometidos. A segunda transformação é concernente à mudança operacional no globo, isto é, a globalização da economia, dos mercados, das ações, da política, das atividades técnicas e operacionais.

Toda essa mudança no panorama mundial desenrolou-se no breve século XX, e os anos 1990 assistem a esse novo cenário não vislumbrado no limiar desse mesmo século, no ano de 1914. Terceiro e último aspecto, que ocupa também lugar de destaque, refere-se à mudança nos padrões de relacionamento que resultou num “individualismo associal absoluto” (HOBSBAWM, 1995, p. 24), num egocentrismo voltado para a satisfação plena de prazeres e lucros.

Ao fim do breve século XX, assistimos a um extenso período de embates que, em seu início, anunciaram uma crise. A Primeira Guerra Mundial vem pôr abaixo o ideal moderno de progresso e inaugura uma era de catástrofe que, ao término do século, culminou não somente numa crise econômica generalizada bem como numa crise política, ideológica e social.

Chega ao fim... com um olhar para a escuridão. À medida que a década de 1980 passava para a de 1990, foi ficando evidente que a crise mundial não era geral apenas no sentido econômico, mas também no político... O colapso de uma parte do mundo revelou o mal-estar do resto. (HOBSBAWM, 1995, p. 20).

Ao cabo de 1980, a Queda do Muro de Berlim desenha uma nova paisagem e página na história, marca o início de um novo cenário em desfecho de um período anterior que promoveu cicatrizes indeléveis. 1980 é, por excelência, a expressão do *fin-de-siècle*.

Os resquícios dessas duas grandes guerras mundiais, que promulgaram a crise da modernidade e de seus princípios, produziram uma reação cultural designada por alguns estudiosos de “pós-modernidade”, deflagrada após o término da Segunda Guerra Mundial. A Era Moderna, anteriormente tematizada, inaugura na cena da história da humanidade não somente uma mudança de paradigmas evidente depois de vislumbrada a revolução copernicana, mas põe sob nova ótica o

homem. A emergência do sujeito enquanto uma categoria filosófica ocupa o cenário desta incipiente e promissora Era Moderna.

Opera-se uma mudança no panorama cultural, político, econômico e social, tendo como corolário dessa eminência de acontecimentos a valorização da autonomia individual. E a valorização da subjetividade tem na modernidade sua gênese e campo de reflexão; “a revolução copernicana marca a emergência da intensificação da vivência de ruptura”. (MOREIRA, 2002, p. 19).

A pós-modernidade é designada como uma era da preponderância do individualismo, que marca uma mudança significativa no modo de o homem se relacionar com os outros homens. Assim, como atesta uma transformação substantiva no que concerne à sua relação com o mundo externo, o qual se encontra não mais sob um eixo único de referência e, sim, marcadamente difuso, desconectado dos valores rígidos de referência que anteriormente fundaram a Era Moderna.

Após aproximadamente 80 anos da publicação da obra *O mal-estar na civilização* (1930/1974), podemos observar e condescender com Bauman (1998) que a liberdade individual está no palco dos acontecimentos e ocupa o lugar central nesse cenário emergente e rico de transformações e reconfigurações da cena, cujo protagonista é o sujeito.

Em sua versão presente e pós-moderna, a modernidade parece ter encontrado a pedra filosofal que Freud repudiou como uma fantasia ingênua e perniciosa: ela pretende fundir os metais preciosos da ordem limpa e da limpeza ordeira diretamente a partir do ouro humano, do demasiadamente humano reclamo de prazer, de sempre mais prazer, de sempre mais prazer e sempre mais apazível prazer [...] A liberdade individual, outrora uma responsabilidade e um (talvez o) problema para todos os edificadores da ordem, tornou-se o maior dos predicados e recursos na perpétua autocriação do universo humano. (BAUMAN, 1998, p. 9).

Assim sendo, a liberdade individual constitui um dos edificadores centrais da ordem pós-moderna. Os outros valores e condições são estabelecidos a partir desta que é concebida referência da ordem que se aplica e se configura na civilização atual. Embora possamos considerar a liberdade individual um ganho para a civilização, não podemos nos esquecer do que Freud chama a atenção na obra referida acima, que há ganhos e perdas nesse embate estabelecido entre sujeito e essa ordem que lhe é imposta – cultura ou civilização.

Bauman (1998) afirma que esses ganhos e essas perdas sofreram modificações. Se antes Freud afirmara que o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança, no cenário que se sucede a disposição é outra, precisamente inversa, no sentido de que o homem pós-moderno trocou uma parcela de suas possibilidades de segurança por parcela considerável de felicidade. Tal feitio permite-nos debruçar sobre a seguinte reflexão:

Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. (BAUMAN, 1998, p.10).

O cenário que se mostra efetivo na pós-modernidade diz respeito à supremacia da liberdade individual em detrimento dessa parcela de segurança que inclui, antes mesmo, a ética que se estabelece nas relações humanas e interfere, sobremaneira, no modo de relação do homem e a civilização.

A modernidade resultou na arquitetura de um novo mandamento cunhado na vanguarda de suas disposições: limpeza, beleza e ordem, cuja ausência implicaria no comprometimento do projeto de mudanças estabelecido pela modernidade.

A pureza emerge como um aspecto de manutenção do padrão da ordem, inerente a cada época, mas que, na modernidade, mostrou-se a injunção edificadora dos princípios que governariam essa era imbuída de significados. Essa nova ordem surge na contrapartida de dismantelamento da ordem tradicional. A pureza é entendida, aqui, como antônimo de sujeira, a qual é responsável pela transgressão à ordem e contrária a toda e qualquer tentativa de controle. “Com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa [...] já nada parece seguro: a incerteza e a desconfiança governam a época.” (BAUMAN, 1998, p. 20).

Lipovetsky (1983) afirma que há um momento em voga, sobretudo, do individualismo na sociedade ocidental e democrática. Vivemos um instante atravessado pelas fraturas, pela possibilidade de quebra daquilo imposto, pela valorização do consumo. Desse modo, podemos pensar, sob a ótica desse autor, numa sociedade pós-moderna marcada pelo terreno das possibilidades, cujo individualismo abre uma avenida outrora ocupada pelos rígidos valores impregnados na sociedade moderna. E, de acordo com o autor em questão, o narcisismo inaugura a pós-modernidade, ainda que considerada sua indiferença histórica, em

cujo esplendor e euforia apresenta-nos um suposto novo sujeito em palco renovado de tradições e contradições.

Instala-se um novo estágio de individualismo: o narcisismo designa o surgimento de um perfil inédito do indivíduo nas suas relações consigo mesmo e com o seu corpo, com os outros, com o mundo e com o tempo no momento em que o “capitalismo” autoritário cede lugar a um capitalismo hedonista e permissivo. (LIPOVETSKY, 1983, p. 32).

O momento em voga pode ser designado como um instante do imediatismo. “Viver o presente, nada mais do que o presente, não mais em função do passado e do futuro.” (LIPOVETSKY, 1983, p. 33), em cujo cenário fulgura uma sobrestimação da esfera privada, isto é, o seu hiperinvestimento.

Tecer uma reflexão a fim de pensar e ilustrar o mal-estar na sociedade pós-moderna constitui um dos objetivos deste trabalho. Assim, é possível apontar um mal-estar inerente a esta civilização marcada, sobretudo, pelo recrudescimento da violência que emerge num cenário onde os atos de violência são sinônimos de suspense e surpresa.

A drogadicção, a violação dos direitos humanos e da ética, a mudança na configuração da instituição familiar, a transformação dos corpos, da estética e as novas manifestações sintomáticas emergentes no contexto da cultura, sobretudo os sintomas psíquicos perversos, as guerras, o terrorismo e o fundamentalismo apontam à condição atual da sociedade pós-moderna.

Como se configura essa questão ética? O aborto, o racismo, o preconceito, o fundamentalismo religioso, apenas estes a título de ilustração, colocam o homem diante de uma escolha, de uma postura, e esta não menos que ética. Mas uma ética não submissa a sacrifícios, mas, sim, se pode falar numa ética da responsabilidade. “Trata-se de uma ética sem mutilação do ser, apelando menos ao espírito de sacrifício e mais ao sentido de responsabilidade, repousando, sobretudo, no reconhecimento recíproco dos direitos individuais.” (RENAUT, 1948, p. 67).

A depressão é caracterizada como uma doença da globalização, intimamente vinculada à perda de referência, contrapartida da sociedade atual, que produz antes uma desconexão e conexões simultâneas. E por essa era caracterizar-se por excelência um momento de ruptura das identificações, como preservar aquilo que dá ao homem identidade? Isto é, como fica a cultura neste estado de coisas e acontecimentos?

O modelo econômico capitalista, cuja emergência deu-se de modo concomitante à modernidade, utilizou da ideologia desta enquanto difusora do individualismo para empreender seu projeto. O cenário contemporâneo apresenta-se enclausurado numa lógica cíclica do consumo, estimulado pela individualização dos comportamentos. E este constitui um dos aspectos que configuram uma “transformação antropológica do sujeito” em cujo esplendor pode-se vislumbrar significativo enaltecimento exterior através do elogio à visibilidade em detrimento do empobrecimento interior. (BIRMAN, 2008).

Constata-se a presença de uma lógica utilitarista do consumo, a qual guia a estratégia do capitalismo e leva às ruínas a cultura erudita. Isto, pois, uma vez submetida ao imperativo consumista que cuida, não antes de uma oferta desprestigiada, mas, sim, da imposição daquilo que deve ser ou não adquirido, funcionando como meio poderoso propagador de ideologias e seduições.

Assiste-se, no cenário atual, a um comprometimento das noções de tempo e espaço, que podem, por sua vez, conduzir a uma severa transformação nos modos de subjetivação, bem como configurar observados danos às personalidades e funcionamentos psíquicos, ressaltados os “efeitos desestruturantes que provocam uma profunda redefinição da forma moderna do sujeito”. (DUFOUR *apud* HAROCHE, 2008, p. 129).

Os registros do imediatismo e da instantaneidade traduzem a relação do indivíduo (hiper) contemporâneo com o tempo, em cujo esmaecimento das fronteiras observa-se o afrouxamento do seu vínculo com o espaço e subsequente perda de limites, aspectos estes que subjazem os contornos da esfera da globalização, os quais validam a fluidez da sociedade pós-moderna. No âmbito dessa análise, podem-se vislumbrar consideráveis consequências, dentre elas o desengajamento produzido por tal contexto, sob formas extremas de individualismo descobertas nas sociedades narcisistas, conforme nos aponta Lasch (1983).

Modifica-se, portanto, a paisagem das relações do indivíduo com o outro, com o tempo, com o espaço. Os laços, as interações, os vínculos caracterizam-se por sua efemeridade, volatilidade, fragilidade e comprometida intensidade. Segundo Melman (2003), há uma nova economia psíquica, tributária de uma economia organizada sobre o recalque e que sofreu uma mutação implicando o surgimento de uma economia organizada pela exibição do gozo. “Isso implica deveres radicalmente

novos, impossibilidades, dificuldades e sofrimentos diferentes.” (MELMAN, 2003, p. 72). Vivemos um instante do triunfo do gozo sobre o desejo acompanhado pela crise de referências, o que requer uma nova configuração dos laços sociais. Uma economia do gozo que se instala no cenário do tempo fugaz, transitório, efêmero e rápido.

Podemos observar na história da humanidade que cada período possui seus efeitos intrinsecamente vinculados ao modo de produção inerente a uma determinada sociedade, que se constitui a partir do modelo econômico vigente, pelo sistema de normas, crenças e ideologias. E, por isso, cada era produz suas doenças e respectivos sintomas. Daí pensar que a sociedade contemporânea caracteriza-se por ser a sociedade da visibilidade, marcada pela ideologia capitalista, a qual molda o cenário em que todos nós, sujeitos, estamos inseridos.

Um cenário onde a pulsão escópica é ponto primordial dessa peça; se antes desejávamos guiados pelo olfato, nos dias atuais, por meio do olhar, do visual, da exposição, desejamos e somos desejados. Vivemos num instante em que o tempo urge, o momento das relações efêmeras, no qual se mata um desejo em apenas milésimos de segundos, seja através da *internet*, configurada pelo labirinto do prazer inefável e infindável de sensações, ou mesmo pela velha TV, cujo grande protótipo seria o *reality show*.

Uma sociedade compelida pela busca da felicidade e que, ao tropeçar nos obstáculos dessa odisseia, trata de enclausurar seus desejos dispersos, sejam eles espelhados no corpo, na magreza excessiva, no apelo ao poder, no sucesso e na busca pela riqueza, no uso e abuso dos psicofármacos a fim de tamponar a angústia e a falta imanente ao sujeito e que faz deste sujeito. Dessa forma, uma sociedade que resultou raquítica, anoréxica e uma magreza que implicou na transformação do desejo. Sem hesitar, pode-se afirmar que Sigmund Freud, no início do século XX, já traçava um panorama da sociedade que o sucederia, um esboço, sobretudo, eivado de questões pertinentes a uma discussão pelo viés da ética.

E testemunhado desengajamento desse indivíduo, como conjecturar sua saída deste panorama de solidão e solipsismo atroz, que cuida antes de inseri-lo no incipiente niilismo, acima descrito?

Assim, uma lógica do individualismo que está contra o indivíduo, que, por sua vez, opera uma (des)personalização e mesmo uma (des)antropologização.

(MOREIRA, 2002). Pois era justamente por meio de cultura erudita que o homem procurou destacar-se, e, por isso, deixar marcas de sua humanidade (RENAUT, 1948), não mais é possível nesse estado de acontecimentos a que estão os homens subjugados.

O que resta no momento em que o capitalismo funciona pela libido, pela criatividade e pela personalização? O afrouxamento pós-moderno liquida o torpor e o enquadramento ou o transbordamento niilista: a *descontração* elimina a fixação ascética. Desconectando o desejo dos arranjos coletivos, fazendo as energias circularem, controlando os entusiasmos e as indignações relativas ao social, o sistema convida ao *repouso*, ao desengajamento emocional. (LIPOVETSKY, 1983, p. 20).

Dessa forma, assiste-se a novos modos de subjetivação produzidos pela ideologia capitalista, ancorada e sustentada pelo projeto da modernidade, cuja promessa maior centra-se na libertação desse sujeito atrelado antes às tradições. Vislumbra-se, na contemporaneidade, um sujeito que caiu na armadilha por ele mesmo produzida. E, por isso, resultou não menos que na produção de um ser solitário, prisioneiro de uma busca frenética rumo à satisfação de seus mais sublimes e pormenores prazeres, diluídos sob o *slogan* da sociedade pós-moderna, em cuja premissa molda-se a condição de uma sociedade do bem-estar e estar bem.

Tratar-se-ia de uma nova forma de niilismo, de uma estratégia de dominação perversa ou de um tipo específico de economia psíquica que implica a anulação de si ou, ao menos, uma hesitação, um mal-estar e uma perturbação permanentes? Hoje, a posse de si parece requerer a inconsistência do eu ou conduzir até ela. (HAROCHE, 2008, p. 134).

Assim, em meio a um ritmo acelerado de coisas e acontecimentos, vê-se um convite ao repouso, à inércia, o que, por sua vez, encoraja a um possível desarranjo da vida social e coletiva, isto é, proporciona uma desconexão sem precedentes entre os indivíduos, e, subseqüentemente, o aprisionamento do eu.

Assistimos, então, a um convite ao eu à solidão, e, por isso, este não chega a alcançar o lugar de sujeito possibilitado pela solidariedade? E como falar em alteridade, ou mesmo figuras de alteridade em tempos sombrios, em cujo breu maior está o espectro do narcisismo como poderoso agente da personalização amplamente difundida pela ideologia capitalista e ostensivamente divulgada pela mídia?

Todavia, constata-se que a ciência e seus progressos, que emergiram como grande promessa a salvaguardar a felicidade do homem, não foram suficientes no alcance dessa realização. Nesse sentido, a manipulação psicológica da indústria farmacêutica possibilita, e mesmo incentiva, a produção de novas patologias, cuja promessa centra-se na utilização de um determinado medicamento visando à cura de uma doença. O que seria, sobremaneira, nas palavras de Maria Rita Kehl, “transformar a angústia em sintoma medicável”. (KEHL, 2007, p. 50).

Os avanços na medicina e, dentre os efeitos mais evidentes desse progresso, a indústria da medicalização encontra-se sobre a mais ampla promessa no que tange às intervenções terapêuticas ofertadas na atualidade. Terapêuticas estas que cuidam antes de promover novo e subsequente enclausuramento do *eu*, num cenário de deserção, sobretudo. Cala-se o sujeito no momento mesmo em que se introduz medicação, em que se anestesiam os nervos, a dor, a angústia. É o sujeito em seu estado de apatia, indiferença e caos diante de considerável urgência subjetiva e solidão.

Dessa forma, pode-se vislumbrar os efeitos, em sua face negativos, dessa abertura ao individualismo promovida pela modernidade. A ciência, promessa de progresso, parece estar fazendo um movimento em oposição à humanidade e mesmo de negação ao sujeito. “Por que a ciência, concebida pelas ideologias do progresso como instrumento de emancipação e realização da humanidade, parecia voltar-se contra o próprio homem.” (DRAWIN, 1998, p. 11).

Dentre as situações paradigmáticas desse fato tem-se a explosão da bomba atômica, num holocausto nuclear desferido às cidades japonesas de Hiroshima, em 6 de agosto de 1945, deixando, aproximadamente, 140 mil mortos, e, após três dias, o ataque ocorreu sobre a cidade de Nagasaki, ao final contabilizando mais de 70 mil mortos, caracterizando o maior crime de guerra já cometido contra a humanidade.

Podemos pensar, então, na modernidade enquanto terreno no qual é fundada a categoria de sujeito e também é sobre este mesmo palco que o homem constrói as armas para desferir um golpe contra si mesmo, contra a humanidade, ideia esta que não deixa de ser menos que paradoxal. A modernidade é o momento propício para a emergência e decadência do sujeito.

Dessa forma, vê-se o sinônimo de uma barbárie empreendida pela ideologia individualista, que possibilita, antes de tudo, espalhar os efeitos perversos do

processo de individualização. Numa Era Moderna, em que cabe à autonomia a tarefa de instauração do sujeito, vislumbra-se a derrocada do projeto moderno no que tange ao paradigma da subjetividade.

3.2 Psicanálise e cultura

Sigmund Freud esteve, inicialmente, comprometido com os ideais da modernidade descritos no capítulo 2, porém, esta postura modifica-se em razão da descoberta do inconsciente, o que, à época, trouxe um potencial de subversão que somente aos poucos foi sendo explorado. Na primeira tópica freudiana, temos o ego como dispositivo da racionalidade, e a preocupação de Freud, nesse instante, centrava-se em tornar consciente um evento inconsciente. A concepção dos mecanismos de defesa, a elaboração do conceito de pulsão e repetição, na segunda tópica, atestam o atravessamento do ego pela sexualidade e o inconsciente. Neste segundo momento da elaboração da teoria freudiana, o ego deixa de ser um dispositivo da racionalidade e explícita, por sua vez, a irracionalidade da esfera psíquica inconsciente. A teoria psicanalítica, por meio das descobertas freudianas, lança não somente o seu grande trunfo – a noção de inconsciente –, bem como, a partir deste, cria a necessidade de uma nova maneira de conceber o sujeito, distinta daquela difundida pelos princípios da cultura moderna, para a qual o homem é nomeado segundo os preceitos racionalistas. A psicanálise demonstra que, no que concerne ao sujeito, os desígnios são outros, inclusive, bem distintos daqueles ditados pelo racionalismo. Também discorre acerca do sujeito psíquico e, não, do sujeito racional. Para esse incipiente campo de saber fala-se de outra razão, ou melhor, trata-se da irracionalidade mesma desse sujeito.

3.2.1 O sujeito da psicanálise

A concepção de sujeito no esboço da teoria psicanalítica permite-nos abrir uma outra via para o desenvolvimento do mal-estar, conforme traçado nas linhas anteriores, e, desta vez, a partir da noção do inconsciente. A psicanálise apropria-se da categoria de sujeito e vem instaurar seus pressupostos acerca deste, que resultará num sujeito que emerge enquanto uma formação tributária do inconsciente. O termo sujeito, na acepção anterior, é específico ao campo da psicanálise. Embora Freud não tenha usado este termo em sua obra, ele não deixou de tratar dessa categoria assinalada no decorrer da construção de seu pensamento e articulação da teoria.

Leitor atento dos eventos históricos, culturais, sociais e subsequentes desdobramentos da conjuntura moderna, Freud expõe em seu texto *Uma dificuldade no caminho da Psicanálise*, de 1917, três feridas ao narcisismo dos homens, isto é, uma tríade de severos golpes à inabalável certeza do homem quanto à sua imagem de ser consciente e racional. O primeiro golpe é de ordem cosmológica, implementado por Copérnico na sua Teoria Heliocêntrica, que retira a Terra da posição central do universo. O segundo golpe é de ordem biológica; Charles Darwin comprova a ascendência animal do ser humano, pertencente a uma complexa história filogenética. O terceiro e derradeiro golpe desferido à humanidade é de natureza psicológica, talvez seja aquele que mais fere. Nas palavras de Freud, diz respeito à descoberta do inconsciente pela psicanálise, há eventos de natureza psíquica que escapam à manifestação consciente e que, portanto, são desconhecidos para o sujeito. “O ego não é o senhor da sua própria casa” expressa a eminência do inconsciente, sua majestosa presença e retira do homem sua certeza, garantia e controle dos eventos que o acometem.

Esse terceiro golpe ao narcisismo dos homens constitui fonte de mal-estar ao sujeito, uma vez que este deve admitir a existência de uma instância psíquica que atesta, direta ou indiretamente, a ocorrência de eventos psíquicos inconscientes. Pode-se inferir que a racionalidade compõe o legado moderno, e a constituição do sujeito pela psicanálise tem na sua gênese e ponto de partida o sujeito cartesiano. Para Descartes, conforme exposto no item anterior, o que atesta a certeza da

existência é o pensamento; o sujeito é porque pensa. De maneira distinta, para Freud, o pensamento é inconsciente. É precisamente onde o sujeito não é como consciência que ele pensa e é como sujeito do inconsciente, do desejo, da pulsão. Logo, uma existência do sujeito alheia aos cânones conscientes. Neste sentido, há um observado descentramento do sujeito da consciência referente à noção cartesiana. Enriquez (2006) localiza o nascimento do sujeito psíquico tributário da Era Moderna e caracteriza este mesmo sujeito na sua clivagem e no modo singular de emergência.

É à psicanálise que o homem moderno deve não apenas a descoberta crucial do inconsciente e, portanto, de sua divisão estrutural, mas sobretudo do reconhecimento em si de uma atividade psíquica intensa e contínua (que não se reduz às faculdades cognitivas), outorgando um grande lugar ao jogo das pulsões, dos sentimentos, dos desejos, das fantasias e dos processos de recalque, de idealização, de projeção, etc., que animam tanto a vida dos indivíduos como a do *socius*. Ser reconhecido como sujeito psíquico é ser respeitado em seu fórum interior, no seu trabalho de pensamento, na sua atividade de sublimação, ser protegido das “mortes psíquicas”, realizadas pelos adversários que são, às vezes, os pais, e aparecer como “o mais insubstituível dos seres”, dando às imagens de intimidade todo o seu vigor. (ENRIQUEZ, 2006, p. 2-3).

Em *Uma nota sobre o inconsciente na Psicanálise*, 1912, Freud apresenta as noções acerca do inconsciente e chama-nos a atenção para o fato de que ao inconsciente não dizem respeito somente ideias latentes, mas que estas apresentam certo caráter dinâmico que se mantém à deriva da consciência, a despeito de sua intensidade e atividade. Em sua reflexão, Freud demonstra ultrapassar uma preocupação estritamente classificatória no que diz respeito às ideias pré-consciente e inconsciente, e expressa atenção para o caráter dinâmico e funcional da ação psíquica. De um lado, a atividade pré-consciente não encontra dificuldades na sua passagem para a consciência, e de outro lado uma atividade inconsciente que, dessa forma, se conserva aparentando isolamento da consciência. Segundo Freud: “Assim, aprendemos que a idéia inconsciente acha-se excluída da consciência por forças vivas que se opõem à sua recepção, embora não objetem a outras idéias, as pré-conscientes.” (FREUD, 1912, p. 283). O que evidencia que as leis que regem a atividade inconsciente diferem extensivamente daquelas da atividade consciente e que, ao contrário do que possa parecer, a atividade inconsciente exprime um caráter dinâmico e de intensa prontidão. Pode-se inferir que a descoberta do inconsciente causou incontestável mal-estar a este homem herdeiro dos preceitos racionalistas.

Em filosofia, desde René Descartes (1596-1650) e Immanuel Kant (1724-1804) até Edmund Husserl (1859-1938), o sujeito é definido como o próprio homem enquanto fundamento de seus próprios pensamentos e atos. É, pois, a essência da subjetividade humana, no que ela tem de universal e singular. Nessa acepção, própria da filosofia ocidental, o sujeito é definido como sujeito do conhecimento, do direito ou da consciência, seja essa consciência empírica, transcendental ou fenomênica. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 742).

O inconsciente, tal como postulado por Freud na teoria psicanalítica, erige nova perspectiva acerca da concepção do homem e imprime novos e incipientes alicerces para o pensamento acerca desta proclamada categoria filosófica – o sujeito. Essa recente noção de sujeito implica uma inversão no cartesianismo, desqualifica o sujeito do conhecimento, fonte de toda a verdade acerca do homem e do universo. Há um desconhecimento da verdade localizada na consciência; segundo os constructos psicanalíticos, a dúvida se encontra sob a consciência e a razão, esta mesma verdade emana do sujeito do inconsciente, que abriga, no seu âmago, a divisão: de um lado, o sujeito da enunciação, e, do outro, o sujeito do enunciado. Um sujeito que porta sua verdade e seu nome estampados no indiscernível, inefável e indizível. Racionalidade e consciência, pares e partes incontestáveis do cartesianismo, estão em oposição à irracionalidade declarada do inconsciente.

Na primeira tópica freudiana, carregada de resquícios do pensamento iluminista, cuja origem é o homem, o sujeito é dividido pela linguagem; a concepção deste é veiculada enquanto uma formação tributária do inconsciente. Contudo, na segunda tópica, Freud modifica seus preceitos e lança um sujeito como devir e, não, como princípio, efeito de tecida trama da primazia pulsional. A noção de inconsciente em Freud enuncia um *outro* dentro do eu, assumindo, dessa forma, o lugar de figura de alteridade. Jacques Lacan, posteriormente, retomou a obra de Freud e a originalidade do seu pensamento e “conceituou a noção lógica e filosófica do sujeito no âmbito de sua teoria do significante, transformando o sujeito da consciência num sujeito do inconsciente, da ciência e do desejo”. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 742). Depreende-se, portanto, que o sujeito, tal como postulado na teoria psicanalítica, é uma herança do sujeito cartesiano; o sujeito esboçado pela psicanálise apresenta-se em constante construção e devir.

3.2.2 Freud e o projeto moderno

A obra *O mal-estar na civilização* (1930/1974) está entre as últimas produções de Freud e encontra-se no cerne da crise da modernidade, anteriormente discutida. Essa obra permite-nos compor uma análise sobre a teoria freudiana da cultura. Anterior a essa publicação, em 1927, este autor escreveu *O futuro de uma ilusão*, uma obra de cunho sociológico. Em 1929, Freud dedicou-se à escrita daquele livro, uma espécie de continuação do texto anterior, outra vez um assunto pela vertente da sociologia e antropologia. Ao longo de toda construção da teoria da psicanálise, pode-se identificar traços e indícios do que seria a proposta nessa obra.

Embora Freud faça referência a influências sociais externas em trabalhos anteriores, ele mesmo põe em contradição seus dizeres. Ora propõe que há influência do social na constituição do indivíduo na civilização, ora propõe que essa influência não é admitida. Pode-se identificar essa afirmativa, conforme nota do editor, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), que a civilização está na ordem inversa do desenvolvimento da sexualidade. (FREUD, 1974, p. 76).

A ideia primordial desenvolvida por Freud em *O mal-estar na civilização*, em linhas gerais, tem como tema principal o antagonismo inexorável, o embate estabelecido, por um lado, entre as exigências do instinto e, por outro, as restrições da civilização. Essa obra, embora trate de um assunto sociológico, não restringe seu interesse e campo de análise a essa ciência, que também é uma esfera do conhecimento. Nas palavras de Lacan, citado por Roudinesco e Plon (1998), um “livro essencial”, ao referenciá-lo no Seminário VII – A ética da psicanálise. Esta publicação, sobretudo, resume a experiência de Freud, o que pode ser apontado como um dos seus textos mais obscuros no sentido de colocar à mostra a condição humana. Está entre os livros mais lidos desse autor, por várias áreas de conhecimento.

E, sem hesitar, trata-se da miséria humana em sua mais ampla asserção. No ano da publicação desse texto, 1930, a conjuntura mundial apresentava-se sob o viés do período entre guerras, assolado por uma crise econômica mundial em razão da derrocada da Bolsa de Nova York, o *crash* de 1929, o que revelou, dentre outros aspectos, a face obscura da economia. Ouviram-se os rumores da Revolução Russa

de 1917 e a subsequente tomada do poder pelos bolchevistas, e também a ascensão do partido de Hitler, na Alemanha.

Enfim, sinais de que um fantasma rondava a Europa àquela época. Acontecimentos que mudaram o curso da história, configurando outra conjuntura econômica, política, social e cultural diferente daquela até então vigente. Apenas um ensaio dos eventos da primeira metade do século XX, designado pelo historiador Hobsbawm (1995) como a Era dos extremos.

Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), no seio da eclosão do evento belígero que coloca a humanidade diante dos horrores de uma guerra anunciada sob a estampa de um conflito mundial com proporções desastrosas, Freud menciona a desilusão causada por esse evento despertado, primeiro pela baixa moralidade declarada pelos Estados, os quais se designam guardiães dos padrões morais, e, segundo, pela brutalidade expressa pelos indivíduos participantes da mais alta e refinada camada da civilização. E a imperativa modificação infligida à humanidade na sua atitude diante da morte. Na passagem seguinte, as impressões de Freud quando da eclosão desse evento:

Não podemos deixar de sentir que jamais um evento destruiu tanto de precioso nos bens comuns da humanidade, confundiu tantas das inteligências mais lúcidas, ou degradou de forma tão completa o que existe de mais elevado. A própria ciência perdeu sua imparcialidade desapaixonada; seus servidores, profundamente amargurados, procuram nela as armas com que contribuir para a luta contra o inimigo. (FREUD, 1915/1974, p. 311).

Nesse texto, Freud antecipa a ideia primordial que será o elemento basal na tessitura de suas elaborações na obra *O mal-estar na civilização* (1930[1929]); ao sujeito cabe renunciar à satisfação de seus instintos para que seja possibilitada sua entrada na comunidade civilizada guiada segundo os preceitos de conduta moral. Orientados por essa norma moral, os Estados civilizados a consideraram a base de sua existência, o elemento que estabeleceria uma ordem. Contudo, o que a guerra vem anunciar, conjuntamente à sua face aniquiladora, é a supressão dessa moral por parte dos Estados civilizados, a quem está delegada a função de resguardar pelos padrões morais, instaurando o horror e a destruição extensivos a toda parcela da humanidade, num conflito que “subtraiu o mundo de suas belezas”. (FREUD, [1915]1916, p. 347).

Em suas proposições, Freud (1915) afirma que, para haver uma manutenção da civilização, é necessário agir conforme as normas morais prescritas por ela, o que, invariavelmente, vai de encontro às inclinações instintuais a que estão submetidos os sujeitos, os quais se encontram reféns de uma ambivalência de sentimento, cuja manifestação se dá via impulsos “bons” e “maus”. Logo, a entrada na civilização custa um preço muito alto diante do qual o sujeito deve assumir sua parcela de responsabilidade diante de tão oneroso encargo. A suscetibilidade à cultura requer a transformação do instinto, e o que a guerra veio apresentar foi o desnudamento de todo um arcabouço moral que teve por finalidade a destruição, por parte dos Estados civilizados, de grande contingente das nações direta e indiretamente envolvidas no conflito.

O tema da morte é recorrente nas reflexões de Freud nesse texto e constitui uma figura de alteridade em seu pensamento, sendo a morte o evento que desvela, que põe à mostra e evidencia o desamparo humano. A morte é apontada, pelo autor, como um dos fatores pelos quais ele atribui um sentimento de alheamento do mundo.

A escola psicanalítica pôde aventurar-se a afirmar que no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo da mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade. (FREUD, [1915]1974, p. 327).

Nesse sentido, Freud convida o leitor a pensar que a morte não mais constitui um acontecimento fortuito, e aponta a necessidade de o homem se colocar de um modo distinto ao convencional, atuante desde as civilizações pré-históricas, perante a morte. Os seres humanos são forçosamente inclinados a promover essa mudança, pois a morte tornou-se realidade ante o cenário bélico; é urgente enfrentá-la face a face, ela não pode mais ser negada e colocada à deriva. “Se queres suportar a vida, prepara-te para a morte.” (FREUD, [1915]1974, p. 339). No inconsciente, ocorre que a morte é também negada, aos instintos não há o menor vestígio de conformidade em relação à morte, e, por isso, a essa instância psíquica pode ser atribuída uma parcela de heroísmo, colocando-se como imortal. Mas, ao inconsciente, não cabe o ato de matar, e, sim, arquitetá-lo e desejá-lo.

É fácil ver como a guerra se choca com essa dicotomia. Ela nos despoja dos acréscimos ulteriores da civilização e põe a nu o homem primevo que existe em cada um de nós. Compele-nos mais uma vez a sermos heróis que não podem crer em sua própria morte; estigmatiza os estranhos como

inimigos, cuja morte deve ser provocada ou desejada; diz-nos que desprezemos a morte daquele que amamos. (FREUD, [1915] 914, p. 338).

Freud e Einstein estabeleceram uma correspondência acerca da guerra num texto intitulado *Por que a guerra?*, ([1932]1933), no limiar da tomada do poder por Adolf Hitler, o qual redesenharia novos contornos aos eventos bélicos que acometeriam, posteriormente e com maior severidade, a população humana. Nesse texto, Einstein questiona a possibilidade de livrar a humanidade da ameaça de guerra. Ele aponta a existência de um instinto agressivo e afirma não haver outra saída que proporcione uma segurança internacional, senão uma “renúncia incondicional” por parte de todas as nações. A reflexão freudiana consiste em apontar a existência de uma inclinação agressiva e destrutiva nos homens, o que subjaz sua matriz pulsional. Mas, ainda assim, o homem intenta pôr fim à guerra porque esta lhe obriga matar o outro e destruir os produtos do seu trabalho na cultura, submetendo-o a situações humilhantes.

Ora, a guerra se constitui na mais óbvia oposição à atitude psíquica que nos foi inculcada pelo processo de civilização, e por esse motivo não podemos evitar de nos rebelar contra ela; simplesmente não podemos mais nos conformar com ela. Isto não é apenas um repúdio intelectual e emocional; nós, os pacifistas, temos uma intolerância constitucional à guerra, digamos uma idiosincrasia exacerbada no mais alto grau. (FREUD, [1932]1933, p. 134).

Portanto, juntamente aos efeitos devastadores produzidos pela guerra extinguiu-se o valor elementar fundante da civilização: a moral, e, com ela, a ética foi também destituída, deixando de adornar os preceitos civilizatórios, trazendo à tona o desejo de ódio e destruição (FREUD, [1932]1933, p. 119) que habita todo ser humano. Na vanguarda da retórica bélica, o que está na ordem do dia é aniquilar o inimigo, o outro, o estrangeiro, numa atitude que aproxima os homens de sua face mais humanamente desprezível, sangrenta e adjacente à promoção do extermínio do outro.

As palavras cultura e civilização estão na gênese deste trabalho, *O mal-estar na civilização*, apesar de Freud não ater-se à diferença existente entre elas. Aparentemente sinônimas, ambas estariam do lado que diz respeito à criação humana, ao programa humano, enquanto que, por outra via, tem-se o programa natural, com seus elementos naturais. Entretanto, Freud optou por não diferenciá-las

e utilizou-se do termo cultura enquanto adjetivo, e o termo civilização como substantivo.

Um dos aspectos que atravessam a reflexão tecida nesse trabalho diz respeito à ética, a qual está presente nos meandros da análise realizada por Freud em sua obra, aspecto paradigmático no livro em questão. Dessa forma, a partir do exposto anteriormente, seria pertinente falar sobre uma ética do indivíduo? (RENAUT, 1948). Concomitantemente à abertura oferecida pela modernidade ao homem, e o consequente desamparo, constata-se um universo infinito apresentando o sem limite ao homem.

Assim, a ética é questão premente colocada ao homem moderno. Segundo Bauman (1998), embora Freud utilize os termos cultura e civilização, o que subjaz sua análise, ou mesmo ocupa o pano de fundo, é o projeto da modernidade.

Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da “cultura” ou da “civilização” e agiu sobre esse autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão “civilização moderna” é, por essa razão, um pleonismo. (BAUMAN, 1998, p. 7).

Dessa forma, falar em civilização traz consigo a ideia da modernidade e, por isso, resulta em redundância o uso das palavras *cultura* e *civilização* acompanhadas do termo modernidade, uma vez que esta inaugura ambos os termos na forma em que são, neste caso, utilizados.

Segundo o autor, civilização humana é a expressão de tudo o que diz respeito ao que está para além da condição animal e, portanto, difere da vida deste, o que envolve dois pontos de vista: por um lado, o domínio da natureza pelo homem com o objetivo de controlar suas forças e dela extrair a riqueza para a satisfação de suas necessidades. E, por outro, o conjunto de regras indispensável para a regulação das relações entre os homens, sobretudo no que diz respeito à distribuição de riquezas. Ainda que Freud não trabalhe bem essa distinção, ele definiu a cultura³ da seguinte maneira:

³“Em vista do amplo pronunciamento de Freud na página 16 (“Desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização”) e de uma observação semelhante ao final de *Why War?*, parece desnecessário empenhar-nos no enfadonho problema da tradução correta da palavra alemã “Kultur”. Via de regra, ainda que não invariavelmente, optamos por civilização para o substantivo e “cultural” para o adjetivo”. (FREUD, 1974, p. 14) – nota do editor.

Mais uma vez, portanto, nos contentaremos em dizer que a palavra “civilização” descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos. (FREUD, 1974, p. 109).

O elemento principal posto à discussão no primeiro capítulo diz respeito ao sentimento oceânico, descrito por Romain Rolland, do qual Freud não compartilha. Esse sentimento constitui a fonte da energia religiosa; é, antes, um fato eminentemente subjetivo que um artigo de fé, aquilo que diz da religiosidade de uma pessoa, sem mesmo prescindir de sua crença. Freud propõe uma extensão à cultura do exame que faz da religião. Para ele, o sentimento oceânico não é mais do que uma “tendência ao restabelecimento do narcisismo ilimitado que é específico do eu primário” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 490), isto é, um sentimento de plenitude.

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), o que está em voga é a noção, desenvolvida por Freud, da religião enquanto uma ilusão, porém Romain Rolland, ainda que em concordância às ideias expostas, afirma ter ele, Freud, perdido a “verdadeira fonte da religiosidade”. (FREUD, [1930] 1974, p. 81). Freud afirma não convencer-se da natureza desse sentimento, porém não descarta a existência do mesmo. A solução por ele encontrada é descobrir uma explicação pelo viés da psicanálise, reconhecendo, indubitavelmente, a existência do sentimento do próprio eu, do próprio ego.

No segundo capítulo, também referenciando a obra *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud destaca que, neste instante, sua preocupação consiste menos em aprofundar as fontes do sentimento religioso e mais a apreensão daquilo que o homem comum entende como sua religião: o sistema de crenças, o conjunto de explicações oferecido pela Igreja, que exprimem os enigmas do mundo, bem como oferta ao homem uma garantia de compensação aos seus sofrimentos e frustrações.

Aqui, a religião, ou mesmo essa providência divina, pode ser comparada à imagem de um “pai ilimitadamente engrandecido” (FREUD, [1930] 1974, p. 92), porém Freud chama-nos a atenção para o fato de haver, não obstante, um número significativo de pessoas que acreditam ser essa religião insustentável, ainda que esteja presente a tentativa de defendê-la. Em relação à religião, ele cita o poeta

Goethe,⁴ que coloca a arte e a ciência enquanto duas das mais altas realizações do homem, e em oposição a essas duas, a religião.

Para enveredar por essas palavras, Freud afirma que a vida, tal como se apresenta, é fonte de sofrimento, decepções e tarefas árduas a cumprir, e, muitas vezes, impossíveis, o que requer “medidas paliativas” para suportá-la; são três traçadas por Freud: “derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas, que a diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela”. (FREUD, 1974, p. 93). Freud menciona a atividade científica enquanto um derivativo poderoso. Relativo às satisfações substitutivas, esse autor utiliza das ilusões, oferecidas pela arte, por exemplo, o que vai de encontro à realidade, porém não deixam de atuar no sentido de sua eficácia, uma vez que a fantasia desempenha papel importante na vida mental. E, por último, as substâncias tóxicas capazes de produzirem alterações no corpo e influenciá-lo.

Ainda nesse capítulo, Freud discute o propósito da vida e sustenta a ideia de que a religião é a única capaz de resolver essa questão. A felicidade constitui o objetivo maior dos homens, o que requer uma ausência de sofrimento e desprazer, por um lado, e, por outro, a experiência de sentimentos de prazer.

Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são lhe contrárias. (FREUD, [1930]1974, p. 94-5).

Desse modo, ainda que o programa do princípio do prazer seja o propósito, o homem enfrenta restrições na civilização que lhe impedem de executar, na íntegra, o seu projeto em busca da felicidade e do sentimento de prazer absolutos. A infelicidade seria um estado, de acordo com Freud, mais fácil de ser experimentado, e, nesse sentido, ele aponta três causas do sofrimento humano. A saber, o próprio corpo, o mundo externo e o relacionamento entre os homens.

A felicidade entendida aqui por satisfação da pulsão, e sua não satisfação, incorre no sofrimento experimentado pelo homem. Do mesmo modo que o princípio

⁴ “Aquele que tem ciência e arte, tem também religião: o que não tem nenhuma delas, que tenha religião!” (FREUD, 1974, p. 93).

do prazer submete-se ao princípio de realidade, no seu encontro com o mundo externo, o homem diante de tais obstáculos renuncia à felicidade. Sua ação incide na direção de amenizar e mesmo eliminar o sofrimento.

Uma dentre as técnicas indicadas pelo autor para afastar o sofrimento é a sublimação dos instintos,⁵ “deslocamento de libido [...] que consiste em orientar os objetivos instintivos de maneira que eludam a frustração do mundo externo”. (FREUD, 1974, p. 98). A produção do artista ao pintar, escrever, compor, do cientista nas suas produções acadêmicas, é porém uma satisfação a que poucas pessoas têm acesso, em razão do seu alto grau de exigência e das condições excepcionais que ela requer.

Na direção oposta, a religião não admite a distinção desses modos de responder ao sofrimento, ela “restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade”. (FREUD, 1974, p. 104). É precisamente nesse aspecto que a religião age no sentido de pôr de lado a diferença, isto é, a especificidade com que cada indivíduo responde a esse mal-estar imposto pela civilização, diante da impossibilidade de satisfação irrestrita.

De tal modo, o princípio da realidade sobrepuja o princípio do prazer e o homem vê-se diante de uma ordem que lhe exige parcela considerável de submissão às condições estabelecidas pela civilização, isto é, redução do princípio do prazer ao princípio de realidade. Assim sendo, inverter tal disposição, “colocar o gozo antes da cautela” (FREUD, 1976, p. 85), torna-se premissa indispensável no que tange à vida na cultura. Se o gozo vem antes da cautela, estaríamos nos referindo a uma satisfação irrestrita das necessidades humanas, o que inviabilizaria o projeto da civilização.

É no capítulo subsequente que o autor apresentará a ideia de que a civilização, à primeira vista de modo paradoxal, produz insatisfações ao homem, uma vez que, ao recorrer a ela em sua defesa, é nela que também encontra a causa de seu sofrimento. E, por isso, o homem desenvolveu uma atitude hostil em relação à civilização. Desse modo, explica-se a apologia feita à vida dos primitivos, afastados do mundo promissor das ciências e dos progressos técnicos e que, ainda assim, não torna os homens felizes, ou mesmo livres de qualquer tipo de

⁵ Não se substituiu, apesar de a tradução admitir, o termo instinto por pulsão, optou-se por preservar o texto original.

insatisfação. Então, um retorno ao mundo natural, às formas primitivas como tentativa de assegurar ao homem menos sofrimento.

Entretanto, afirma Freud, o retorno à natureza não garante ao homem encontrar-se ileso às fontes de sofrimento: “devemos contentar-nos em concluir que o poder sobre a natureza não constitui a *única* pré-condição da felicidade humana, assim como não é o *único* objetivo do esforço cultural”. (FREUD, 1974, p. 107). Relevante destacar que Freud coloca a criação da cultura como reação à própria natureza. E um dos aspectos que a crise da modernidade trouxe à tona foi, justamente, que a revolução científica não foi capaz de conceder ao homem controle absoluto sobre a natureza e tampouco fez dele uma criatura efetivamente mais feliz.

A relação entre os homens, avaliada por Freud como uma das causas do sofrimento, consoante exposto anteriormente, é também apontada, nessa obra, como um elemento decisivo no que diz respeito à constituição da civilização. O que subjaz a análise da teoria freudiana da cultura diz respeito à relação do homem com o outro ser causa de mal-estar, o que constitui a terceira fonte de sofrimento humano. Um dos desdobramentos da crise e, simultaneamente, causa dessa crise, é o outro, inclusive o *outro* representado pelo inconsciente freudiano. A relação entre os homens vem, justamente, regular as relações sociais, o que do contrário resultaria no caos, implicaria a superação do mais forte, o qual responderia arbitrariamente aos seus impulsos e instintos, em detrimento do mais fraco. Dessa forma, “a substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização”. (FREUD, 1974, p. 115). Ainda nesse sentido, o que o autor menciona como a primeira exigência posta pela civilização é a justiça. Isto é, a garantia de que, uma vez instituída uma lei, esta não será infringida, em prol de um indivíduo; “o desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições”. (FREUD, 1974, p. 116). A entrada na civilização requer o sacrifício dos instintos e o desenvolvimento desta mesma civilização impõe restrições severas à liberdade, o que implica na sublimação dos instintos. A civilização ergueu-se, portanto, sobre uma renúncia ao instinto.

A questão premente postulada pelo autor no quarto capítulo do texto diz respeito à maneira como se dá a formação da civilização; ele está voltado a buscar uma resposta diante da seguinte pergunta: a que influências se deve a construção

da civilização? Uma dentre essas influências é a adoção da postura ereta, momento marcante do desenvolvimento da humanidade.

Ao erguer a coluna, ocorre o afastamento dos órgãos sexuais. O olfato perde a função de ser o sentido que prevalece na função de sobrevivência do ser humano, e está instalado o recalque orgânico. Todo recalque psíquico, por sua vez, está fundado no recalque orgânico, que começa no próprio corpo. Ao erguer o corpo, observa-se o aumento da perspectiva, e a visão é um órgão de sentido que ganha força. A produção do recalque orgânico olfativo tem como efeito atribuir à busca sexual um sentido tributário dependente da visão, e não mais do olfato, como outrora.

Freud sistematiza a cadeia de acontecimentos que se deu a partir da adoção, pelo homem, de uma postura ereta. Segue-se daí a desvalorização dos estímulos olfativos para a predominância dos estímulos visuais, o que teve como consequência a mudança da dimensão de dependência da periodicidade menstrual e uma maior visibilidade dos órgãos sexuais. No entanto, o nosso organismo fez um recalque das funções “baixas”, sendo este fruto de nossa posição ereta. Um outro fator consequente observável do desenvolvimento da visão é o incentivo à limpeza para livrar-se das excreções que são desagradáveis à percepção dos sentidos.

Porém, a repugnância é apreendida pela cultura, pois o valor abominável dado aos excrementos é ensinado pelos adultos às crianças. As defesas que criamos como nojo, asco, são formações reativas, pois onde se teria uma grande atração tem-se repugnância em consequência do recalque que tivemos; pode-se denominar repugnância às pulsões primárias. Beleza, asseio e ordem são elementos indispensáveis à civilização e o que for feito na direção contrária é qualificado como “bárbaro”. “A sujeira de qualquer espécie nos parece incompatível com a civilização.” (FREUD, 1976, p. 114).

Outro aspecto preconizado por Freud é o fato de ser o trabalho anterior à civilização, e a origem desta está pautada na necessidade de trabalhar junto. Freud faz referência ao homem primevo, que precisava de outro, então este adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver. É notável que um dos principais esforços da civilização seja reunir as pessoas em grandes unidades, embora não abandone o indivíduo.

Observa-se uma posição hostil da mulher frente à civilização. Isto se deve à consideração do trabalho civilizatório como assunto masculino, desvalorizando-a. A fêmea fica em casa encarregada dos cuidados da casa enquanto o macho sai do reduto a fim de caçar, e, nessa empreitada, ele sai para o mundo e encontra outros machos e vai fazendo a civilização, construída pelo encontro entre homens. Porque o homem não dispõe de quantidade ilimitada de energia psíquica, realizando as tarefas de forma conveniente com sua distribuição da libido. A mulher se descobre em segundo plano pelas exigências da civilização, adotando uma atitude hostil para com ela.

A segunda influência da civilização se deu pelo poder do amor. A descoberta feita pelo homem de que o amor sexual (genital) lhe proporcionava as mais intensas experiências de satisfação, fornecendo-lhe, na realidade, o protótipo de toda felicidade, deve ter-lhe sugerido que continuasse a buscar a satisfação da felicidade em sua vida seguindo o caminho das relações sexuais, e que tomasse o erotismo genital como o ponto central dessa mesma vida.

Fazendo assim, ele se tornou dependente, de uma forma muito perigosa, de uma parte do mundo externo, de seu objeto amoroso escolhido, expondo-se a um sofrimento extremo, caso fosse rejeitado por esse objeto ou o perdesse por meio da infidelidade ou da morte. Freud dá o nome de “amor” ao relacionamento entre um homem e uma mulher cujas necessidades genitais os levaram a fundar uma família.

No decorrer de suas explicações, Freud conclui que a construção da civilização é influenciada pela sobrevivência humana por meio do trabalho, e pelo poder do amor. O fato de a necessidade sexual ter se instalado de maneira permanente para o homem, o que foi consequência da sua adoção da postura ereta desvalorizando os estímulos olfativos e predominando os estímulos visuais.

Com o reconhecimento do amor, o homem descobre a satisfação sexual genital, o que, para ele, torna o paradigma da felicidade uma extensa fonte de prazer. No entanto, existem dois tipos de amor: o amor em sua forma original de satisfação sexual, que funda a família, e o amor modificado na sua finalidade devido ao recalque, sendo uma inibição do estritamente sexual, embora seja inconscientemente sempre sexual.

Mais adiante, Freud ainda destaca o que podemos designar desdobramentos da vida em comunidade: o trabalho, que era a maneira encontrada pelo homem de

responder ao projeto árduo da civilização e alcançar uma melhoria de vida, e a formação da família, uma vez que a satisfação genital configura-se não mais como repentina, pontual e efêmera, no que diz respeito às relações, e, sim, se volta para o estabelecimento de laços afetivos, no sentido de sua preservação.

Opera-se uma mudança radical, no que tange à inserção do homem na civilização, o que marcará, profundamente, o seu futuro nesta. Ou seja, ele adotou uma postura ereta, dando destaque aos estímulos visuais, o que configurou a perda gradativa dos estímulos olfativos, segundo Freud, e que culminou numa repressão orgânica: “o erotismo anal, portanto, sucumbe em primeiro lugar à ‘repressão orgânica’ que preparou o caminho para a civilização”. (FREUD, 1974, p. 120).

Freud, no capítulo 5 dessa obra, atesta que a civilização exige outros sacrifícios que não apenas a satisfação sexual. Aqui está a oposição, a antítese traçada entre civilização e sexualidade; enquanto esta diz respeito à relação entre dois, que se bastam sem haver a necessidade da entrada de um terceiro, por outro lado a civilização requer a relação entre um número considerável de indivíduos. Freud identifica que a relação entre casais não seria suficiente e que a civilização não se contentou com as ligações até então estabelecidas. Por isso, há a necessidade da união dos membros da civilização, por meio da libido inibida em sua finalidade, através das relações de amizade, como afirmou Freud. Isto viria fortalecer o estabelecimento de tais vínculos, o que, por sua vez, implica numa restrição à vida sexual.

Posteriormente, Freud faz menção a alguns mandamentos que advêm da sociedade civilizada, que são proferidos enquanto exigências ideais, como “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”, o que, para ele, é fonte de surpresa e perplexidade, uma vez que implica num dever cujo cumprimento exige sacrifícios, o que justifica questionar o porquê dessa atitude, assim como pensar em que bem isso nos trará: “qual é o sentido de um preceito enunciado com tanta solenidade, se seu cumprimento não pode ser recomendado como razoável?”. (FREUD, 1974, p. 131). Amar um estranho apresenta objeção, que seria mais fácil este ser digno de receber em troca hostilidade e ódio. Seguido de outros mandamentos, “Ama a teu próximo como este te ama” e ainda outro, “Ama os teus inimigos”, este segundo, que despertou maior oposição, segundo análise de Freud.

E qual o porquê de todos esses mandamentos e exigências? O que estes intencionam, ou mesmo encobrem, ou, ainda, desvelam? Seria mostrar que o homem apresenta-se como um ser bom, alheio àquilo que todos repudiamos, o que Roudinesco (2008) designou como o lado obscuro de nós mesmos? Na realidade, Freud chama a atenção para o fato de que os homens não são criaturas aprazíveis. Ao contrário do que muitos não querem ver é que existe, enquanto dotes instintivos, uma quota considerável de agressividade no homem, e que ele não ataca somente nos momentos de risco para defender-se. Isto é, para o homem, o outro está ali para servir-lhe, enquanto objeto sexual a quem ele inclusive inflige sofrimento, explora, a quem tortura e pode até levar à sua morte. Para ele, alguns acontecimentos na história da humanidade fazem referência às atrocidades produzidas pela guerra mundial em curso à sua época, o que não deixa dúvidas quanto a inclinar-se diante da asserção anterior.

Essa quota de agressividade presente nos indivíduos e atestada por eles é, segundo Freud, o fator de perturbação no relacionamento entre os homens, o que acarreta tamanho dispêndio de energia por parte da civilização. E, em vista a esta hostilidade entre os membros na civilização, é que há o risco de esta se desintegrar. Por isso, por serem mais fortes os instintos agressivos é que a civilização deve cuidar de estabelecer limites para estes, a partir, então, de formações psíquicas reativas, relacionamentos amorosos entre os membros, inibidos em sua finalidade. Implica, portanto, numa restrição à vida sexual e emergência de mandamentos como os citados anteriormente, a fim de sustentar a ideia e o projeto da civilização. Isto é, negar o que há de universal na hostilidade entre os homens, negar a crueldade e a agressividade que habitam o âmago do ser humano, o que diz de sua condição primordial, e que é inerente à sua natureza humana.

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. (FREUD, 1974, p. 137).

Logo, o que Freud nos diz é que, além da restrição à sexualidade, a civilização impõe-nos sacrifícios enormes também em relação à agressividade, isto

é, um preço alto a ser pago pelo homem para viver nela, o que implica aceitar seus preceitos. Daí trocar uma parcela de sua felicidade por segurança, o que é a contrapartida às imposições da civilização, e que, de fato, parece garantir sua permanência nesta. Aqui, não cabe apologia alguma ao modo de vida dos primitivos, numa tentativa nostálgica de retornar a esse estágio da civilização.

Igualmente, numa estrutura concentrada na segurança, mais liberdade resultaria em menos mal-estar. E, numa estrutura outra, cuja primazia apóia-se numa estrutura de uma civilização que, em detrimento da liberdade, escolheu limitá-la em prol da segurança, mais ordem, então, resultaria e mesmo produziria mais mal-estar. (BAUMAN, 1998).

Pode-se, sim, tecer uma crítica, segundo Freud, ao fato de a civilização atender mal às exigências dos homens no que concerne ao exercício pleno de sua felicidade. O que parece um direito justo, que não coloca os homens numa posição hostil em relação à civilização. Deve-se considerar que, por maiores que sejam os esforços no sentido de modificar as condições do homem diante da civilização, haja aspectos inerentes à constituição desta e que, por isso, não admitem reformas. “A evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar.” (FREUD, 1974, p. 145).

Em um dos capítulos finais, Freud traz à discussão um dos aspectos mais importantes para responder ao modo como se inibe a agressividade no homem, isto é, aquilo que vai de encontro ao projeto da civilização. Essa luta cultural, como bem mencionou Freud, não é observada no mundo animal, uma vez que requer linguagem. O autor afirma que o inócuo desejo de agressividade deve-se à introjeção desta, que retorna ao próprio eu, dirigida ao ego. Parte deste assume essa agressividade sob a imposição do superego, parte consciente do ego, que, por sua vez, está contra o resto do ego e aloja a agressividade que seria dirigida a outros seres. E este embate entre ego e superego foi designado por Freud como sentimento de culpa.

A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada. (FREUD, 1974, p. 147).

E de onde vem, então, o sentimento de culpa? Está relacionado ao fato de uma pessoa sentir-se culpada por ter feito ou mesmo ter tido a intenção de fazer algo mau. Porém, esse mal não diz respeito a causar prejuízo ao ego, podendo, ao contrário, ser-lhe fonte de satisfação. Freud designa uma influência estranha enquanto definidora daquilo que deve ser denominado bom ou mau. E isto está intimamente relacionado à dependência diante do outro e, por isso, a ameaça da perda do amor deste outro. Logo, o mal está vinculado à iminência da perda do amor, que faz com que o homem sinta-se ameaçado diante de tal situação, e por isso deva evitá-lo.

Entretanto, este seria um estado anterior à instauração do superego, o que Freud denominou “má consciência”. Nesse estágio, o sentimento de culpa diz respeito somente ao medo da perda do amor. E no que há a instauração do superego é que a autoridade é internalizada. Aqui não cabe fazer a distinção entre o ato e a intenção, uma vez que do superego não há como esconder absolutamente nada. Por isso, o não existir o medo de ser descoberto.

Nesse capítulo, tem-se destaque para o sentimento de culpa, o que, para Freud, consiste no método mais importante, apesar da existência de outros, mencionados linhas acima, para o que diz respeito à inibição da agressividade do homem, condição imprescindível para o projeto da civilização. Daí Freud faz referência a duas origens do sentimento de culpa: uma vinculada ao medo da autoridade e a outra, que advém do medo do superego. A primeira delas é concernente à renúncia às satisfações instintivas. A segunda, além de também exigir isso, o faz com punição, pois não há como esconder do superego os desejos proibidos. Estes, ainda que apenas intencionados, já admitem o caráter de punição dessa segunda origem do sentimento de culpa.

Esta severidade do superego escreve Freud, é na realidade, uma continuação da autoridade externa. Daí admitir a relação existente entre a renúncia ao instinto e o sentimento de culpa. Relativa à primeira origem, a renúncia ao instinto advém do medo da autoridade, o que significa garantir a não perda do amor desta e, por isso, estar quite com ela.

Entretanto, no que diz respeito à segunda origem, não é suficiente apenas a renúncia ao instinto, uma vez que aqui não há como esconder do superego o desejo, e, por isso, existe o sentimento de culpa. Logo, a renúncia instintiva não consiste

num ato totalmente libertador, uma vez que há uma tensão interna do sentimento de culpa. Não se tem a garantia do amor ao renunciar, como recompensa.

Portanto, num primeiro instante, tem-se a renúncia ao instinto, devido ao medo da autoridade externa. Em seguida, há a organização de uma autoridade interna e subsequente renúncia ao instinto por medo daquela. Aqui, más intenções têm o mesmo valor que as más ações, e são daí decorrentes o sentimento de culpa e a necessidade de punição. Para Freud, inicialmente tem-se a renúncia ao instinto que resulta na consciência, e esta, por sua vez, prescinde cada vez mais de renúncias instintivas. “A consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subsequente reforçada por novas repressões do mesmo tipo.” (FREUD, 1974, p. 153).

O sentimento de culpa, afirma Freud, origina-se do complexo edipiano, momento da instauração do superego, designado herdeiro do complexo de Édipo. Dessa forma, paga-se um preço alto para estar na civilização, o que pode, em alguns momentos, resultar para o homem algo difícil de tolerar. Inevitável mencionar que o sentimento de culpa acha-se intimamente vinculado ao projeto da civilização, e que esta não poderia sustentar-se sem esse método, por sua vez eficaz. Ao final de seu texto, Freud ocupa-se, justamente, em dizer isto:

[...] mas corresponde fielmente à minha intenção de representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, e de demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa. (FREUD, 1974, p. 158).

Assim, Freud destaca, dentre as três fontes de sofrimento por ele traçadas: a primeira delas, que é a infelicidade decorrente do sofrimento do seu próprio corpo, a segunda, provém do mundo externo, e a terceira fonte resulta da relação entre os homens, fonte esta a que Freud debruçou-se com mais afinco nesse estudo. Logo, neste instante fica claro o porquê de esse autor optar, nesse ensaio, por estudá-la.

O sentimento de culpa é o alicerce sobre o qual repousa o projeto da civilização, e que consiste num grande obstáculo ao desenvolvimento desta, fazendo com que ela crie manobras a fim de não haver a desintegração entre os seus membros. E, por isso, tão alto o valor a ser pago por estar na civilização, que requer deixar pra trás parcela considerável de felicidade em prol do convívio entre os

homens, o que, por sua vez, resulta num contingente significativo de sentimento de culpa.

Freud, em relação ao sentimento de culpa, cuida de afirmar que este nada mais é do que uma forma de ansiedade, posteriormente configurada no medo do superego, e que tal ansiedade está por detrás de todo sintoma. Trata de igualar esse sentimento de culpa à severidade do superego e também da consciência. Entretanto, pode-se falar em consciência somente após a instauração do superego, mas o sentimento de culpa é anterior a essa instância psíquica e também anterior à consciência.

O medo da autoridade externa é que caracteriza o sentimento de culpa nesse estágio anterior ao superego. As duas origens do sentimento de culpa, anteriormente citadas, a primeira que reside no medo da autoridade externa e a outra condizente ao medo da autoridade interna, apontam para uma dificuldade relativa ao remorso, este entendido como reação do ego diante de um sentimento de culpa, conforme apontou Freud. Com a instauração do superego, o ato e a sua intenção configuram-se sob uma mesma dimensão. Anterior a isto, o sentimento de culpa era idêntico ao remorso.

Ao percorrer a literatura freudiana, constata-se que o problema da alteridade habita o cerne do eu. O inconsciente constitui o elemento alteritário por excelência da psicanálise. Ao inconsciente, cabe equivaler os termos similares *outro* e *estrangeiro*, os quais portam uma verdade que dá ao sujeito sua inalienável identidade de sujeito. Podemos designar o inconsciente uma figura da alteridade representativa que ocupa desde os primórdios da constituição do sujeito, o âmago do eu. Apesar de o outro ser uma fonte de mal-estar, ele é parte indispensável da constituição do sujeito. Este encontra-se numa situação primordial de desamparo cujo ato é recorrer ao outro em seu apelo. Desse modo, a categoria do outro constitui indispensável operador de análise e leitura.

E o que faz com que um sujeito suporte o outro é o desamparo. Um dos produtos desta reflexão tecida acerca da relação do eu e do outro é a evidência do conflito presente nessa articulação que traz, em seu bojo, um elemento trágico, nas palavras de Lacan “a tragédia se encontra na raiz de nossa experiência”; é uma relação que produz um embate, contudo, um conflito que se faz necessário, traduz-se em elemento constitutivo, e, sem esta o sujeito não se constitui. “A constituição

da esfera psíquica depende do encontro com a alteridade. Encontro esse sempre traumático.” (MOREIRA, 2005, p. 287).

Essa relação, ainda que conflituosa, resulta em êxito, pois sem ela não há outra saída. Por mais que haja o embate é uma relação constitutiva, necessária, primordial, trágica e traumática, “o que caracteriza o discurso psicanalítico é o reconhecimento do caráter traumático dessa presença constitutiva do outro”. (MOREIRA, 2003, p. 255). O desamparo e o outro são dois aspectos apontados por Freud como fontes de mal-estar.

É no encontro intersubjetivo que torna-se evidente a verdade do desamparo, que se traduz na condição para o sujeito reconhecer que precisa do outro; este tem importância inquestionável para o sujeito e para a relação que se estabelece entre ambos.

A verdade do desamparo possibilita a percepção da dependência entre os sujeitos [...] Sem o encontro e o reconhecimento da alteridade, o eu sucumbiria no desamparo. A produção da civilização coloca a discussão ética como prioridade, na medida em que anuncia o encontro entre o eu e o outro como a base de sua constituição, como aquilo que especifica o humano. (MOREIRA, 2005, p.292).

Em linhas gerais, uma das proposições de Freud na obra *O mal-estar na civilização*, 1929, é que uma energia original que transita entre os sujeitos é a agressividade. Contudo, a garantia do laço social se dá pela existência do sentimento de culpa, que constitui o alicerce sobre o qual repousa o projeto da civilização, bem como é o elemento que traduz e estrutura a sobrevivência desta, e vem representar uma das modalidades de relação com a alteridade. (MOREIRA, 2005). Nesse sentido, a dependência que se instala na relação do eu e do outro atesta o aspecto trágico e irremediável dessa relação; é um encontro imprescindível destarte o conflito que lhe é adjacente. Se o escritor e ensaísta francês Montaigne (1533-1592) declarava o destino inexorável do homem para com a morte, pode-se inferir, nesse sentido, que o encontro com o outro constitui destino igualmente inelutável a que está subjugado o sujeito. Uma manifestação insensível de parcela de mal-estar e sofrimento infligidos ao sujeito que, na sua relação com o outro, trata de socorrê-lo do desamparo estrutural e que, num primeiro instante, constitui a identidade desse mesmo sujeito.

Portanto, na análise de Freud, é inevitável que os homens tenham de renunciar aos seus desejos para garantir sua integração com os outros homens e também para adaptar-se à civilização e aos seus preceitos, ainda que seguida de sua objeção e hostilidade dirigida a esta. “Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade.” (FREUD, 1974, p. 168).

A mensagem proferida por Freud nessa obra em questão diz respeito à renúncia ao instinto enquanto alicerce sobre o qual repousa o projeto de construção da civilização, isto é, o que o viabiliza e mesmo o torna possível. “A civilização – ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se renegociar.” (BAUMAN, 1998, p. 8).

Está explícito que o homem conseguiu impor às forças da natureza o seu controle, o que não quer dizer que esse fato trouxe uma quota maior de satisfação prazerosa, e tampouco o tornou mais feliz. E é aí que se localiza, de acordo com Freud, a infelicidade e ansiedade do homem. A condição inexorável deste na civilização reduz-se à sua renúncia aos instintos para tornar o projeto desta, no mínimo, viável.

A insigne obra freudiana, *O mal-estar na civilização*, projeta-se num contexto filosófico de crítica da cultura e este se torna um de seus componentes fundamentais. Um texto escrito no âmago da crise da modernidade, que assistiu ao desmoronamento dos princípios deflagrados no auge da realização do racionalismo científico. As duas grandes guerras mundiais são o emblema do desfalecimento dos ideais que outrora edificaram uma era singular imprimindo mudanças e transformações significativas que culminaram no reposicionamento do homem diante da cultura e do universo prático que o cercava. A relação entre os homens – terceira fonte de mal-estar – é um dos legados do exame crítico da teoria freudiana revelado nessa obra em análise e constitui uma leitura crítica da cultura moderna. Um dos desdobramentos e causa da crise é o *outro* e este é um dos elementos que sobressaíram dos escombros de requintes de crueldade, dos conflitos mundiais que atravessaram 31 da primeira metade do século XX.

A reação cultural que alguns estudiosos preferem denominar pós-modernidade, circunscrita no pós-guerra, colocará no centro da cena a discussão

acerca da problemática do *outro*, portanto da ética. Em linhas gerais, a psicanálise não se encerra em Freud, mas abre um campo de possibilidades críticas. Não apenas a psicanálise, mas muitas outras correntes de pensamento tentaram compreender e responder ao desafio do Totalitarismo do século XX e da reação pós-moderna. A psicanálise, ao dialogar com essas correntes, só pode se beneficiar e também contribuir para a compreensão e a crítica desse complexo fenômeno cultural. As intenções de pesquisa do capítulo seguinte repousam na direção dessas proposições.

4. A PROBLEMÁTICA CONTEMPORÂNEA DA ALTERIDADE

“não sou alheio a nada que é humano”

(Provérbio latino)

4.1 A descoberta do outro

Em *O mal-estar na civilização*, Freud ([1929]1930) destaca três fontes de sofrimento humano: a primeira delas diz respeito à infelicidade decorrente do sofrimento do seu próprio corpo; a segunda provém do mundo externo; e a terceira fonte resulta da relação entre os homens, esta última constituinte precípua da tessitura das reflexões que motivaram este estudo. Essa obra seminal de Freud, antes um tratado sobre a ética, permite-nos problematizar a questão premente da relação do eu e do outro.⁶

O tema da alteridade, reflexão humana básica, ocupa um dos pontos cardeais da discussão desta dissertação, pois constitui um assunto atemporal, abordado por excelência nos campos de saber da filosofia e da psicanálise. Por situar-se em tão nobre campo de reflexão, o que não implica uma aceção clara e explícita, pelo contrário, a alteridade esbarra numa dificuldade de definição. O dicionário “Aurélio” nos apresenta as seguintes definições para o termo outro, utilizado na linguagem cotidiana em referência à alteridade: “Pron. 1. Diverso do primeiro, diferente de pessoa ou coisa específica, 2. Diferente, diverso, distante, 3. Seguinte, imediato, ulterior, 4. O resto, o restante, 5. Mais um.” (FERREIRA; SILVEIRA; FERREIRA, 1999, p. 73).

A diferença caracteriza o outro e nos conduz a pensar a alteridade nos meandros da diversidade, da diferença. Nesse sentido, podemos aproximar tal definição do conceito de inconsciente, responsável por desferir o terceiro grande golpe ao narcisismo da humanidade ao cunhar que o homem não é senhor em sua própria morada. Isso instaura o aspecto alteritário do inconsciente que se designa um outro que o próprio sujeito desconhece, lhe é estrangeiro, desconhecido. Outro

⁶ O termo *outro* está escrito com iniciais minúsculas ao longo de todo o texto, pois a base reflexiva para a concepção desse termo não se apoia na psicanálise lacaniana, e, sim, na filosofia.

que, simultaneamente, atrai e repele, num convite a adentrar os confins de uma instância que ultrapassa a consciência e habita o desconhecido fundado numa inalienável diferença.

O resgate do conceito do outro se faz necessário para explicitar que a questão do outro é atemporal, embora tenha ocupado lugares diversos na pauta da discussão histórico-filosófica, e o resgate da trajetória desse conceito pode auxiliar as reflexões que seguem. Observa-se que a problemática do outro atravessa o bojo das reflexões nos diferentes campos de saber. A função precípua deste texto consiste em introduzir o tema do outro, pois exposto nas linhas anteriores, a apresentação, a contextualização e a problemática do sujeito; neste capítulo, intenta-se tematizar o outro para, então, pensarmos nessa complexa relação do eu e do outro, a questão que se lança sobre a alteridade.

Laín Entralgo (1968), na obra *Teoría y realidad del otro*, inclina-se para a construção de uma trajetória histórico-filosófica acerca do problema do outro. Inicialmente, em menção ao poema épico da Grécia antiga, a *Odisséia*, de Homero, este autor faz uma analogia ao afirmar que a vida do homem consiste num constante tapete de Penélope, isto é, uma tarefa permanente de tecer o destecido, melhor dizendo, tecer o que o próprio ser destece. Esse autor adverte-nos que o nascimento histórico do problema do outro data do Cristianismo, anterior a este o homem viveu por séculos e séculos sem que isso o inquietasse, pelo contrário, “a realidade do outro enquanto tal era para ele óbvia e inquestionável, não problemática”. (LAÍN ENTRALGO, 1968, p. 22).⁷

A problemática acerca do outro provém da vigência social do Cristianismo, através do mandamento, discutido no capítulo II, “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo”. Essa asserção obriga ao homem o dever de ser próximo ao outro, sem esquecer-se, contudo, que o outro homem para o cristiano é *outro*. Segundo a análise de Laín Entralgo (1968), o nascimento do problema do outro pelo Cristianismo, um feito religioso e metafísico, produzirá inestimáveis consequências no momento posterior da história da convivência dos homens entre si, um problema de ordem metafísica, antropológica e sociológica.

A Baixa Idade Média e o Renascimento, discutidos no primeiro capítulo, promoveram uma gradativa secularização da existência do homem ocidental. Antes

⁷ Tradução nossa. La realidad del otro en cuanto tal era para él obvia e incuestionable, no problemática.

do século XIII, a realidade e a existência do homem estiveram extensivamente atravessadas pela experiência divina e os votos religiosos. O grande legado desse período de transformações ainda no seio da Baixa Idade Média, que conferiu uma crescente importância tanto histórica quanto metafísica, foi a individualidade, ou mesmo a introdução do *princípio de individuação*. (LAÍN ENTRALGO, 1968). No encontro com o outro, este outro homem é, para mim, um indivíduo. Então, no devido momento histórico da emergência do sujeito, de uma nova experiência de subjetividade, e aqui podemos falar em individualidade, pois o homem aparta-se da matriz coletiva, testemunhamos o nascimento do problema do outro. A Baixa Idade Média e, sobretudo, a modernidade irão nutrir-se de uma grande curiosidade acerca dessa individualidade.

O problema do outro atravessa a história da filosofia e de outras esferas do pensamento e, nessa trajetória, a sua concepção e abordagem ocupam lugares bem distintos. Laín Entralgo (1968) nos dois volumes da *Teoría y realidad del otro* preocupou-se em tecer a origem do problema do outro no seio da Era Moderna e debruçou-se na tarefa de esclarecer como o homem moderno, na sua solidão, procurou dar razão intelectual ao outro. E esse percurso tem seu início na filosofia de Descartes, Kant, Fichte, Hegel e Marx, Dilthey, Lipps, Unamuno, Husserl; esses autores trabalharam e localizaram o sujeito e o outro e, portanto, o problema do outro à luz dos preceitos da ordem moderna. O século XX é inaugurado pela Primeira Guerra Mundial, cujo conflito assinala o desfalecimento dos íntimos princípios da cultura moderna e é o momento no qual surgirão outras novidades como a nova filosofia, a nova física etc. Dessa forma, há uma significativa e intensa mudança na atitude do homem nesse início de século, a qual marcará uma transformação radical na concepção do problema do outro. Fala-se do surgimento de um “homem novo” em detrimento de um “homem velho”.

À hostilidade frente ao mundo, própria do homem moderno, o homem novo opõe um abandono espiritual ingênuo e amoroso ao mundo objetivo na intuição e no pensamento com a firme consciência de que o espírito humano [...] é capaz de apreender de modo evidente o ser das coisas. Em 1900, o olho do homem descobriu outra vez a maravilha e a riqueza da realidade. (LAÍN ENTRALGO, 1968, p. 214).⁸

⁸ Tradução nossa. A la hostilidad frente al mundo propia del hombre moderno, el hombre nuevo opone un abandono espiritual ingenuo e amoroso ao mundo objetivo en la intuición y en el pensamiento, con la firme consciencia de que el espíritu humano... es capaz de aprehender de modo evidente el ser de las cosas. Hacia 1900, el ojo del hombre iba descubriendo otra vez la maravilha y la riqueza de la realidad.

A realidade e a teoria da relação inter-humana parecem testemunhar a entrada em uma nova fase. E é nesse contexto de transformações que surgem, no cenário filosófico, Max Scheler, Martin Buber e Jose Ortega e Gasset, que serão os responsáveis por imprimir uma atitude espiritual à problemática do outro. Seguido destes os filósofos que irão caracterizar uma mudança vital no posicionamento frente ao outro, através de uma distinta elaboração ontológica dessa nova atitude diante da realidade do outro, são: Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. A nova filosofia, que emergiu no século XX, tratou de problematizar o radical imperativo metafísico da convivência entre os homens.

Vaz (2001), em *Nota histórica sobre o problema filosófico do “outro”*, apresenta-nos, ainda que sumariamente, uma extensa linha da evolução histórica do problema do outro e o situa no cerne da reflexão filosófica e histórica da humanidade, cujo apogeu se dá a partir de uma viragem decisiva do pólo de análise que se desloca da natureza para a história. E, assim, o tema do outro passa a ser essencial, sobretudo, no cenário filosófico contemporâneo no que concerne ao universo intersubjetivo.

Na história do pensamento ocidental, colocam-se três paradigmas filosóficos, são eles: metafísico, epistemológico e linguístico, isto é, o paradigma do ser, relativo à Era Clássica, na qual a problemática do *outro* não ocupa as linhas gerais do pensamento, ao contrário da noção individualizante que impera nessa era. Em seguida, o paradigma da consciência fulgurante na Era Moderna, em cujo seio tem-se a primazia do egocentrismo e o racionalismo cartesiano que suplantam a emergência do *outro*. O sujeito aparece sob o prisma da categoria ontológica e epistemológica por meio da qual erige-se a modernidade e a anulação do outro tomado como objeto da experiência relacional. E, por último, o paradigma da linguagem, eminente na Era Pós-Moderna, datada do pós-guerra, em meados do século XX, um momento, por excelência, marcado pela superação do cenário anterior pela alteridade; assiste-se à retomada da discussão acerca da problemática do *outro*, portanto da ética. A temática da alteridade somente aparece na pós-modernidade, cujo referencial é o pós-guerra.

Até o racionalismo moderno, cujo expoente capital é Descartes, o problema do outro compunha um dos temas cardinais da antropologia cristã. Na Era Moderna,

a morte do *outro* é decretada, e o sujeito e sua autonomia são definidos em relação à Ideia, segundo Vaz (2001):

O racionalismo de inspiração cartesiana risca, portanto, de sua perspectiva a existência do *outro*, que aparece irreduzível, em sua liberdade e contingência, à pura causalidade da Idéia. Descartes é, por excelência, o gênio solitário, e a única abertura do *Cogito* é para a idéia do Perfeito, para o Deus que é garantia das *verdades eternas*. Tanto mais dramático, no século de Descartes, o protesto de Pascal: “Descartes inutile e incertain!” (VAZ, 2001, p. 235).

Dessa forma, o racionalismo põe o *outro* no segundo plano, em surdina até o momento em que o filósofo alemão Hegel (1770-1831), em seu texto de 1806, *Fenomenologia do espírito*, restitui, em toda a sua acuidade, o problema do *outro* e “implica sem dúvida a superação do ponto de vista ‘solipsista’ (*solus ipse*) do idealismo objetivo característico do racionalismo clássico”. (VAZ, 2001, p. 236). Conforme Vaz (2001), Hegel está na gênese das correntes de pensamento que irão fazer do *outro* um tema vital; o marxismo, o existencialismo e a fenomenologia, assumindo, nessas correntes, importância fundamental.

É na quinta das *Meditações cartesianas*, escrita em 1931, que a questão da alteridade emerge trajando, de maneira inédita, uma preocupação efetiva no seio da discussão herdeira do cogito. Husserl (1859-1938) introduz o problema do *outro* que, para esse autor, é o enigma da constituição intersubjetiva; o *outro* aparece habitando um lugar primordial no organismo subjetivo. O *outro* manifesta-se, assim, “sobre o fundo do nosso eu transcendental” (HUSSERL *apud* PELIZZOLI, 1996, p. 49), e, ainda que ocupando um lugar de estranheza, o *outro* surge portando um valor existencial em referência ao eu. Heidegger (1889-1976) constitui outra referência para o tema do *outro* que aparece em *Sein und Zeit*, onde postula o *Dasein* – o *existente humano* que não pode existir sem o seu mundo, uma vez que é ser-no-mundo e, tampouco, sua concepção extingue qualquer referência aos outros existentes humanos, visto que é ser-com-o-outro. (VAZ, 2001).

O existencialismo francês assume importante lugar e contribuição essencial para o pensamento acerca da temática do *outro*. Dentre seus ilustres expoentes, encontra-se Gabriel Marcel, em cujas ideias “o ser revela, em última instância, uma *presença* que não pode ser reduzida à condição de *objeto*: não é termo de um problema, mas é mistério”. (VAZ, 2001, p. 242).

Maurice Merleau-Ponty é, também, outra referência na medida em que sua inspiração fundamental localiza-se na crítica ao *Cogito* e na reconquista do outro. Mas, segundo Vaz (2001), é em Sartre que o problema do *outro* se localiza no eixo principal da reflexão e compõe uma das instâncias terminantes no que concerne ao problema do *outro*: “pode-se mesmo dizer que todo o pensamento de Sartre é um imenso esforço para elucidar a estrutura do ser-para-outrem e encontrar um sentido para o existir histórico, existir-com-os-outros”. (VAZ, 2001, p. 242).

A linha histórica traçada por Vaz (2001) relativa ao problema do *outro* culmina no núcleo da reflexão filosófica contemporânea, que diz respeito a pôr no centro a problemática do *outro*.

No espaço-tempo do mundo, o homem é *coisa*. No espaço-tempo dos eventos, o homem é *sujeito* do existir histórico. Trata-se de pensar a significação do *outro-dos-outros*, agora irreversivelmente solidários na aventura grandiosa de uma história definitivamente unificada. A reflexão filosófica que partiu, na Grécia, para a conquista de um *logos* do mundo é chamada a elucidar o sentido de um dia-logo que, em nós e em torno de nós, tece aceleradamente o destino de uma mesma história para todos os homens. (VAZ, 2001, p. 245).

Destarte, ao percorrer as notas históricas de Vaz (2001) pode-se inferir que o problema do *outro* ocupa a cena capital da contextura do pensamento filosófico contemporâneo e ressurgiu no incipiente século XX ferido pelas duas grandes guerras mundiais que assolaram a humanidade. No silêncio ruidoso de Auschwitz, o legado de um século marcado pelo horror que serviu para pôr em pauta este homem na sua condição de sujeito de seu existir histórico. Então, a discussão sobre a ética, o outro e, portanto, sobre a temática da alteridade que emerge em solo propício do pós-guerra. A questão da alteridade coloca-se como consequência da crise de uma subjetividade fechada em si mesma e que se expressa no individualismo psicológico.

A guerra é resultado de um conflito gerado na modernidade, momento propício para a exacerbação da relação eu-outro, e o nazismo é o embate mortal com o outro, é a negação da diferença, da alteridade. Dessa forma, o que nos interessa é tecer uma investigação sobre este sujeito que escapa dos escombros, da ruína de um conflito resultado do fracasso do projeto moderno, é esta relação tensa entre o eu e o outro que constitui um dos pontos de interesse deste trabalho.

4.1.1 A filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas

Nesse contexto, no limiar do século XX, nasceu, a 12 de janeiro de 1906, em Kovno, uma cidade da Lituânia, Emmanuel Lévinas (1906-1995), que mais tarde se consagraria como um dos maiores filósofos e pensadores do século em questão. Ainda em tenra idade, Lévinas aprende o hebraico, estuda o talmud e a Bíblia, e é envolvido pela literatura russa, Lermontov, Tolstói, Pushkin, mas é, sobretudo, Dostoiévski que o invade, em cuja literatura Lévinas contempla uma “inquietação ética e metafísica”. (MANCE, 1994, p. 23).

Lévinas foi espectador dos eventos bélicos do incipiente século XX. Em 1914, sua família emigra por territórios russos e se refugia na Ucrânia, onde, mais tarde, presenciariam os desdobramentos da Revolução Russa de 1917. Em 1923, muda-se com a família para Estrasburgo, cidade francesa mais próxima da Lituânia, onde estudou filosofia e acompanhou os cursos de Husserl e Heidegger.

Mais tarde se naturaliza francês, no ano de 1930, ano da publicação de sua tese de doutorado intitulada *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*. Em seguida, participa de encontros filosóficos com Gabriel Marcel.

Em 1933, o chanceler alemão Adolf Hitler assume o poder e dá início a um longo período obscuro na Europa, ecoando para o resto do mundo os horrores de uma guerra que recrudesceria para além dos limites europeus, atingindo os confins dos quatro cantos do mundo com a ascensão do nazismo. No ano de 1939, Lévinas é, então, mobilizado pelo serviço militar e feito prisioneiro no ano seguinte, permanecendo em cativeiro na Alemanha, no mesmo instante em que sua família, que ficara na Lituânia, foi massacrada, salvando-se apenas esposa e filha.

Na contextura desses acontecimentos que compõem o evento histórico fundador de seu pensamento e lança sequelas indeléveis à sua subjetividade, Lévinas escreve, ainda em cativeiro, duas obras: *Da existência ao existente* e *Le Temps et l'autre*, ambos publicados em 1947, sendo este último livro composto por quatro conferências proferidas após o término da guerra.

Na gênese da filosofia de Lévinas, situam-se Husserl e Heidegger como autores de veemente influência na construção das acepções desse eminente filósofo da alteridade e pensador da condição humana no seio da ética e resgate da

moralidade. Husserl centra suas elaborações sobre a relação sujeito-objeto, fonte do seu entendimento acerca do conhecimento como proveniente da relação que se estabelece entre a representação e aquilo que é representado. Lévinas dá ênfase à correspondência entre o sujeito e o objeto asseverando que “o objeto – dá-se a conhecer exatamente quando e porque se mostra à medida do outro – o sujeito”. (FIGUEIREDO, 1997, p. 41).

A retomada da questão do ser no pensamento contemporâneo não pode ser concebida sem referir-se ao pensamento de Heidegger. Esse filósofo lançará as sementes primordiais acerca da existência e do existir humano que orientarão as acepções posteriores de representantes como Sartre, Jaspers, Buber, Merleau-Ponty, Lévinas, entre outros, concernentes à fenomenologia existencial. Atribui-se ao pensamento de Heidegger a tarefa de recolocar nos domínios do pensamento contemporâneo a questão do ser. A ontologia é a pedra angular a partir da qual Heidegger edifica seu pensamento e é, ao mesmo tempo, o ponto de partida e indagação de Lévinas para pensar o outro.

Na obra *Ser e tempo*, Heidegger assegura que a existência temporal constitui o ponto de partida para se pensar a questão do ser. “O fundamento ontológico originário da existência do *Dasein* é a *temporalidade*.” (HEIDEGGER *apud* FABRI, 1997, p. 54). A reflexão sobre o sentido do ser encontra-se subjugada à temporalidade, que é a base para a compreensão do ser e da existência. “Dizer que o ser humano é *Dasein*, que ele *está-aí*, é dizer que sua existência é *temporalização*.” (FABRI, 1997, p. 55). Dessa maneira, o *Dasein* é concebido no tempo, o ser é apreendido nesse enlace temporal em que o ente ergue-se e no qual o modo de ser do homem encontra-se implicado. A compreensão do tempo orienta, possibilita e subscreve a compreensão do ser. Para Heidegger, portanto, *Ser é ter de ser*, o homem encontra-se lançado à tarefa de ser, este constitui o dever intrínseco à sua existência, a este ser que é lançado no mundo, que é concebido na sua relação com os homens, com as coisas e com o próprio mundo.

Para Lévinas, o *ser-no-mundo*, sob a ótica do pensamento heideggeriano, incita-nos a considerar a responsabilidade que os homens têm sobre suas ações, um ato de ser responsável que ultrapassa as suas intenções, ações estas que deixam marcas e efeitos muitas vezes indesejáveis e indelévels. Apesar de a ontologia ser o ponto de partida de Lévinas concernente ao pensamento de

Heidegger, e observada acuidade da obra *Ser e tempo*, para Lévinas a ontologia acaba por assujeitar a existência.

É no embate das ideias da fenomenologia e da filosofia existencial que o pensamento de Lévinas se edifica num terreno belígero, inaugurando a construção de uma ética da responsabilidade fundamentada na proposição da filosofia do outro em detrimento da filosofia do Ser.

Analizando o pensamento de Emmanuel Lévinas (1906-1995) que postura a anterioridade da ética como filosofia primeira, conhecemos filosoficamente a interpelação ética a partir do “outro”, da sua subjetividade e intersubjetividade, cuja manifestação ou expressão por excelência, é o “rosto”. É neste “face a face” que anterioriza um fundamento para a ética. (SALES, 2005, p. 106).

A ética, fundamento da humanidade, constitui um elemento básico na organização do pensamento de Lévinas, até alcançar o estatuto de filosofia primeira e não institui um legado das influências de Husserl e Heidegger. Sem hesitar, a perplexidade e o sofrimento infligidos pelo Totalitarismo, e todo o contexto e vivência dos campos de concentração, incitaram Lévinas a propor um novo sentido ético para o relacionamento humano, pautado pela defesa e pela responsabilidade acerca do outro cujo ícone da alteridade é o “rosto”.

Assim, a ética se coloca num nível precedente ao da ontologia; a reflexão metafísica do ser é suplantada por uma reflexão ética, cuja ponderação recai para a responsabilidade que o eu tem pelo outro, que é o aspecto essencial da relação ética, e constitui a única forma de conhecer e de ter acesso ao outro. Logo, a ética levinasiana irá opor-se à metafísica do ser, ultrapassando a questão do Ser pela questão do outro; para Lévinas, a ontologia reduz à existência tudo o que é relação. E no que diz respeito à constituição do sujeito, a filosofia levinasiana versa que, para o sujeito existir como tal, deve antes se responsabilizar pelo outro. “Ser para o outro significa ser identidade.” (SIDEKUM, 2001, p. 176). A responsabilidade pelo outro constitui a estrutura fundamental da subjetividade na retórica levinasiana.

Segundo Sales (2005), a primeira fase do pensamento levinasiano, 1928-1930, é marcada pelo diálogo com Husserl e Heidegger. “Argumenta contra o ontologismo de Heidegger, que a ontologia reduz à existência tudo o que é relação e reduz à temporalidade sincrônica tudo o que é tempo e tudo o que poderia ser supratemporal.” (SALES, 2005, p. 107).

Para Lévinas, ontologicamente, a existência está diretamente relacionada ao fato de que há seres, que o existir supõe o fato nu e cru do ser. Mas, à existência nem tudo pode ser reduzido e que há a possibilidade de se estabelecer relações fora da existência, conforme Sales (2005). Essa primeira fase do pensamento de Lévinas é assinalada pela oposição deste ao ontologismo heideggeriano. Num segundo momento, 1932-1960, há um exposto afastamento do diálogo anteriormente estabelecido com a ontologia fundamental de Heidegger. Nesse instante, Lévinas concebe um limite da ontologia considerando que o ente humano possa existir fora da existência.

Lévinas admite o anonimato do *existir*, diante da pergunta de como se aproximar deste *existir* sem *existente*, ele conjectura que uma vez destruídos todas as coisas e os seres, isto é, uma volta ao nada, o que encontraremos é a ausência de todas as coisas, o que, segundo ele, já constitui uma presença, é o *existir*, impessoal, que se impõe quando não há mais nada. “É impessoal como ‘chove’ ou ‘faz calor’. Existir que volta qualquer que seja a negação com que afastemos. ‘Há’ (*il y a*), como o irremissível do existir puro.” (LÉVINAS, 1947, p. 26).⁹

O *il y a* caracteriza o fenômeno do ser impessoal, um rumor caótico de um existir anônimo, uma existência sem existente. E para sair do *il y a*, deste haver impessoal, é necessária a destituição do eu, e como solução carece a este ser-para-o-outro, denotando sua responsabilidade ética para com esse outro. Desse modo, uma tentativa de evadir da condição do haver impessoal, anônimo, alcançando o fundamento da condição humana sob a égide da subjetividade.

A discussão levinasiana sobre a origem da subjetividade percorre o caminho da afirmação do eu viril até o encontro com a fragilidade que anuncia a abertura para o outro. Nesse ponto de encontro com o outro, é que a subjetividade emerge do individualismo. (MOREIRA; VAZQUEZ, 2010). Só há sujeito no encontro com o outro, senão estaríamos nos referindo ao indivíduo. Sou sujeito sob a condição desse encontro, o qual possibilita a gênese da subjetividade. O aspecto crucial da filosofia levinasiana consiste em admitir que a condição humana circunscreve-se entre um campo do eu e o do outro, e esta interseção revela-nos a delicada questão da alteridade que emergiu como um problema pós-moderno.

⁹ Tradução nossa. C’est impersonnel comme <Il pleut >, ou <il fait chaud>. Exister qui retourne quelle que soit la négation par laquelle on l’écarte. Il y a comme l’irrémissibilité de l’exister pur.

O sujeito só é sujeito na e pela relação com o outro. Lévinas entende a constituição da subjetividade como um processo que tem seu ponto de partida na fantasia moderna de um Eu arrogante, viril e ativo. Essa arrogância encontrará o mistério da morte, que revela o campo da alteridade, o limite para a virilidade gozosa do eu, que até então assimilava tudo, transformando o diferente em mesmo. O encontro com o outro, que não pode ser reduzido ao mesmo, possibilita a constituição da subjetividade. (MOREIRA; VAZQUEZ, 2010, p. 58).

Desse modo, no que tange à condição humana, a alteridade funda-se na construção de uma subjetividade e intersubjetividade, conduzindo ao pressuposto ético da responsabilidade pelo outro, um ser não mais para a morte e, sim, para o outro, ser-para-o-outro, em relação ao outro, refém desse mesmo outro. Nesse sentido, pode-se referir ao trágico da existência em Heidegger o qual reside na finitude, portanto na morte; (BONAMIGO, 2005) para Lévinas, o trágico da existência reside na impossibilidade de escapar à fatalidade do ser, e, para tanto, o ser encontra-se numa infinitude que o implica num compromisso com o outro sem exigir deste reciprocidade. Ao eu não resta outra opção que a de enfrentar o nu e cru do existir que o lança na sua infinitude.

Martin Buber (1878-1965) é outro importante filósofo e estudioso do tema da alteridade, cuja obra e pensamento são referenciados por Lévinas. A *relação* é o aspecto que urge na obra desse autor, prezando pelo diálogo enquanto a atitude existencial do face a face.

Inter-humano implica a presença ao evento de encontro mútuo [...] O “ente” é assim considerado como a categoria ontológica onde é possível a aceitação e a confirmação ontológica dos dois pólos envolvidos no evento da relação [...] O Tu ou a relação são originários. O Tu se apresenta ao Eu como sua condição de existência, já que não há Eu em si, independente, em outros termos o si-mesmo não é substância mas relação. O Eu se torna Eu em virtude do Tu. Isto não significa que devo a ele o meu lugar. Eu lhe devo a minha relação a ele. Ele é meu Tu somente na relação, pois fora dela, ele não existe, assim como o Eu não existe a não ser na relação. (BUBER *apud* SALES, 2005, p. 111).

Isto é, para Buber a relação do ser com os outros é impreterível na realização existencial do ser, o Eu e o Tu, ambos, só existem na relação, fora desta não há como concebê-los. Entretanto, em Buber a alteridade se alicerça na relação *eu-tu*, e para Lévinas o outro em relação ao Eu existe independentemente se há o diálogo com ele; o outro existe para além da relação; esta constitui uma distinção fundamental entre os dois pensamentos e é um elemento crucial na superação do

dialógico de Martin Buber por Emmanuel Lévinas. E, ainda, traz, em seu bojo, a sincronia e o nivelamento como características precípuas da retórica buberiana opondo-se a Lévinas, que assinala a diacronia e o desnivelamento como aspectos constantes em suas elaborações sobre o tema em questão. Instala-se uma “assincronia radical”, assinalando que, no que diz respeito à subjetividade, não há como deliberar acerca de seu princípio e ventura, ao que Lévinas designa anarquia subjetiva.

Para Lévinas, ao contrário, o diálogo implica sempre a diacronia e o desnivelamento: para além do tu, que se mostra e configura, a *eleidade* do outro transborda os limites da minha consciência intencional, os limites da minha compreensão e se eleva à minha frente impondo-se a mim. (FIGUEIREDO, 1997, p. 47).

Para o postulado levinasiano da anterioridade da ética enquanto filosofia primeira, Lévinas atém-se à ontologia, sobretudo a ontologia heideggeriana, a partir da qual concebe a existência enquanto anterior à relação e ao mundo. Aí reside o ser, é *dasein*, e também, conforme Sales (2005), uma das maiores superações ao pensamento buberiano. A relação com o outro, o outrem, é irredutível ao conceito e à compreensão.

Para Lévinas, o *dasein* é o existente, que está submetido à existência anônima expressa por ele pelo *Il y a*, mas um *Dasein* em Lévinas capaz de voltar-se para a alteridade, diferentemente do que acontece em Heidegger. Desse modo, o que conduz Lévinas ir a concurso à ontologia de Heidegger não se justifica simplesmente por este concebê-la filosofia primeira, mas, sim, a concepção de homem adjacente à sua ontologia. “Lévinas tem levado a um extremo a ‘exploração ontológica’”, que passa do ser do ente à “abertura perante o Ser” e que vai em seguida “mais além do Ser”. (FERRATER MORA, 1981, p. 2124).¹⁰ Lévinas propõe ultrapassar a questão do Ser, o que se localiza no limite tenso da filosofia e ontologia heideggerianas.

Em Heidegger, “o ser termina suspenso numa realidade existencial vaga [...] o existente que dá sentido aos entes no mundo estaria numa impessoalidade [...] que somente poderia ser superada no ser-para-o-outro”. (SALES, 2005, p. 114). Portanto, a novidade em Lévinas referente ao pensamento e ontologia de Heidegger acha-se justamente na consideração do outro, no momento mesmo em que Lévinas

¹⁰ Lévinas ha llevado a un extremo la <exploración ontológica> que pasa del ser del ente a la <apertura ante el Ser> y que va luego <más allá del Ser>.

inaugura o discurso ético por meio da alteridade como a lacuna abissal que habita o seu pensamento concorrente à ontologia heideggeriana.

Neste plano da relação do eu e do outro se instaura a possibilidade da relação subjetiva e intersubjetiva. A responsabilidade do eu pelo outro antecede a existência.

A subjetividade expressa-se através da condição de ser refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Assim, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história através da relação intersubjetiva e na exigência infinita de justiça para com o outro. (SALES, 2005, p. 115).

Desse modo, a subjetividade do eu está intimamente entrelaçada e sob a condição da existência da relação intersubjetiva, uma relação que antes é ética e anterior a qualquer outro aspecto que a justifique, isto é, que antecipe o Eu e o outro. A subjetividade acontece na história e por meio da relação com o outro, e é constituída por meio da responsabilidade pela alteridade, a noção do ser-para-o-outro antes mesmo de ser ente. “Entramos no domínio tradicional da subjetividade, onde reina a responsabilidade pelo outro como determinante levinasiana da própria identidade, isto é, do sujeito.” (LEPARGNEUR, 1996, p. 28). Em Lévinas, a subjetividade é que aparece dentro da alteridade, enquanto que na psicologia é o outro, portanto o tema da alteridade aparece na subjetividade.

O rosto do outro, em Lévinas, assume o lugar mais próximo de se expressar o que vem a ser a alteridade e representar toda a trama do discurso ético na epifania do rosto. Elevar a ética ao estatuto de filosofia primeira decretando uma desconstrução do eu na ontologia, a fim de inaugurar um outro modo de ser pautado pela consideração do outro constitui o âmago da metafenomenologia ética de Lévinas. No face a face e na nudez do rosto se estabelece a anterioridade ética como fundamento, como uma modalidade da relação em que há um sujeito que preza pelo outro, que sai de si em busca desse outro, do desejo do Bem, segundo Sales (2005).

A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar [...] O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema. (LÉVINAS *apud* SALES, 2005, p. 120-1).

É no rosto que se concentram os órgãos dos sentidos, o rosto é sensorial, por excelência, está na gênese da relação e se constitui como o discurso primordial. É pele, é tato, é olhar, é expressão, é linguagem que se instaura no face a face enquanto abertura ao rosto do outro. É pura relação e, ainda que em silêncio, faz interpelar o eu da relação ultrapassando o solilóquio ontológico.

Há na alteridade do outro algo que me solicita, que me interpela, que me obriga, que me chama e me impõe uma responsabilidade. O rosto do outro é o que nele não se fenomenaliza, não se configura, não se entifica, não é, mas apenas expõe sua vulnerabilidade, sua mortalidade. O rosto do outro me pede abrigo, cuidado, sacrifício. Emerge daí uma obediência anterior a qualquer entendimento, a qualquer compreensão e que apenas se traduz na interdição do assassinato e na obrigação de manter vivo. (FIGUEIREDO, 1997, p. 44).

Nesse sentido, pode-se fazer referência à obra *O mal-estar na civilização*, na qual Freud ([1929]1930) lança a reflexão cerne do seu pensamento que orientará suas proposições ao longo de toda essa obra: o antagonismo inexorável, o embate estabelecido entre as exigências do instinto, por um lado e, por outro, as restrições da civilização. O surgimento da civilização vem justamente legitimar o estatuto ético da alteridade precisamente no momento em que o sujeito não pode oferecer hegemonia às exigências do instinto em detrimento do outro, cuja restrição maior se resume na interdição expressa no mandamento “não matarás, manterás vivo” declarado no rosto despido.

O “Não-matarás” é a primeira fala do rosto. Ora isso é uma ordem. Há no aparecimento do rosto um comando, como se um mestre me falasse. Entretanto, ao mesmo tempo, o rosto do outro é desprovido; é o pobre pelo qual posso tudo e a quem devo tudo. E eu, não importa quem seja, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que se mune de recursos para poder responder ao apelo. (LÉVINAS *apud* NEMO; POIRIÉ, 1997, p. 30).

O rosto, em sua nudez, apresenta-se na sua mais oriunda aparição, sem máscara, inócuo, sem ornamentos, mas trajando um mistério que somente poderá ser desvelado na relação, relação intersubjetiva que traz, em sua essência, um caráter inédito. “O rosto tem uma existencialidade e uma significação: é em relação ao outro, e o outro é em relação ao rosto” (SALES, 2005, p. 120); portanto, o rosto é pura relação e, não, uma via para o estabelecimento desta, e também é o que torna possível a anterioridade ética, o rosto como interdição e instauração de uma moral

civilizada. No rosto do outro está a gênese do sentido ético que constitui seu preceito essencial.

A meditação acerca do sentido do Ser não pode vir avulsa à reflexão do sentido ético, uma vez que este condiciona o sentido do Ser. “Lévinas considera que é a partir da *ética* que se deve pensar a ontologia.” (FABRI, 1997, p. 62). Aspecto este que conduz Lévinas à concepção da anterioridade da ética como filosofia primeira, opondo-se a Heidegger que delega à ontologia o lugar da filosofia primeira.

A ética traz, em seu bojo, sob a forma de resistência, uma convocação à responsabilidade do *eu*, com a finalidade de possibilitar ao outro que ele seja. Dessa forma, oportuniza-se que não haja uma negação desse outro resultando em uma ideia de “imperialismo ontológico”. Assim, conforme a retórica levinasiana, pensar o outro já constitui, de certa forma, um questionamento do primado da ontologia, um aspecto caro a Lévinas no desenvolvimento de suas acepções. Estas o levarão a distanciar-se, gradativamente, do pensamento de Heidegger, estampada numa reação permanente de Lévinas a este autor, ainda que considerada sua fundamental influência na construção e nos destinos da filosofia da alteridade de Lévinas.

A obra *Ser e tempo* é a via basal para adentrar o pensamento desse filósofo lituano. Dificilmente, pode-se mencionar Lévinas sem antes referenciar a presença e influência de Heidegger. A ontologia heideggeriana e a ética levinasiana implicam-se uma na outra, e os meandros da tensão inerente ao encontro de ambas são gerados pela crítica ética à ontologia, “é precisamente pensar o conhecimento e o Ser nos limites da ética e do humano”. (FABRI, 1997, p. 63). A negação do outro na ontologia do filósofo alemão, configurado numa resistência a ouvir o clamor deste, é o aspecto que afasta Lévinas, que, em sua concepção e referência ética ao outro, alude ao sujeito, na sua irredutível responsabilidade pelo outro. A esse respeito, assevera Lévinas:

Sou eu que suporto o outro, que sou responsável por ele [...] A responsabilidade é minha incumbência exclusiva e que, humanamente, não posso recusar. Esse fardo é uma suprema dignidade do único. Eu não intercambiável, eu sou eu na única medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir. É essa a minha inalienável identidade de sujeito. (LÉVINAS *apud* NEMO; POIRIÉ, 1997, p.34).

Desse modo, a constituição do sujeito está alicerçada na sua responsabilidade pelo outro; assim sendo, mencionar o sujeito é referenciar o outro,

é na ética que se funda o núcleo subjetivo. Uma relação do eu com o outro não constitui um ato de conhecimento, e, portanto, não é situada na superfície epistemológica, e, sim, numa relação ética característica de fundação da subjetividade. (FERRAZ JUNIOR; LIPOVETSKY; FORBES, 2005). A obra de Lévinas constitui um convite à abertura, à escuta e à consideração do outro, sob a égide do referencial ético. A ontologia dirige-se para um persistente enclausuramento na sua tentativa de compreensão e acaba por violentar o outro, negando-o. A ética levinasiana constitui uma insurreição a toda e qualquer tentativa de denegação do ser; logo, é uma filosofia que estabelece um embate em favor do Ser.

4.1.2 O outro em Lacan e Lévinas: uma interlocução possível?

Embora Freud aponte-nos vestígios ao longo de sua obra e apresente-nos, por distintas formas, os vestígios/traços alteritários presentes na construção de sua teoria e pensamento, é Lacan que se debruça sobre a problemática do outro. O problema do outro, conforme descrito acima, aparece na filosofia, cujo expoente precípua é Emmanuel Lévinas, e na psicanálise esta categoria filosófica tem êxito de análise a partir das elaborações teóricas feitas por Lacan através do texto freudiano. Os pensamentos de Lévinas e Lacan convergem para a questão da alteridade; “o outro” assume as linhas gerais dos julgamentos de ambos, apesar de partirem de pressupostos teóricos essencialmente distintos. Esse aspecto referencia um possível diálogo entre Lévinas e Lacan, e não constitui objetivo deste estudo explorar essa possibilidade, apenas indicá-la.

A ética é o mandamento primeiro que orienta Lévinas nas suas apreciações acerca do tema da alteridade. Já em Lacan, o inconsciente assume a cena central em torno da qual se desenvolverão as acepções lacanianas. A despeito de traçarem pontos divergentes sobre um aspecto comum – a alteridade –, pode-se inferir, numa arriscada tentativa de aproximação do pensamento de ambos, que Lévinas e Lacan apontam, com veemência, que o núcleo de suas elaborações teóricas e discursivas lança uma questão que se localiza na ordem do dia, no âmago da condição filosófica

contemporânea. “É por meio de Lévinas que o outro faz sua entrada na ética; é por meio de Lacan que o outro é admitido na Psicanálise.” (ASSOUN, 1997, p. 92).

Lacan e Lévinas são contemporâneos. No momento em que este publica sua tese de doutorado, *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, cuja direção de pensamento converge para uma acareação da fenomenologia husserliana e a ontologia heideggeriana, nos anos de 1930, Lacan se encontra às voltas com sua elaboração da Teoria do Espelho, que assistirá, mais tarde, o seu fracasso e toda uma reelaboração dessa teoria do imaginário especular. (ASSOUN, 1997). O momento seguinte é marcado pela emergência de um dos episódios mais sangrentos já vistos e presenciados pela humanidade, antecipado pelo assombroso período entre guerras, no espectro do Totalitarismo – a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Nesse cenário, assiste-se à ascensão do nazismo testemunhando uma ausência de alteridade, no seio de uma ideologia cujo pensamento hegemônico designa o outro na efígie do “mal”, do inimigo.

Esse período instaura um silêncio que, posteriormente, será qualificado como um tempo profícuo que irá marcar o esplendor das elaborações desses dois autores atravessados pelos efeitos deletérios da guerra. No limiar dos anos de 1960, importantes produções e publicações de ambos, em Lévinas *Totalidade e infinito* (1961), em Lacan as publicações de *A ética da psicanálise*, *Quatro conceitos fundamentais da psicanálise* e *Os escritos*, no período de 1960 e 1966, apontam para o desenrolar de um pensamento acerca da alteridade, em cujas representações encontram-se de um lado O rosto e, do outro, o Nome-do-Pai.

O ponto de partida de Lévinas é a “metafísica do “há” (ASSOUN, 1997), perpassando a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger num movimento de superação de ambas e construção da anterioridade ética como filosofia primeira e proposição de uma metafenomenologia e/ou metaontologia. Lacan, na teoria do imaginário, concebe o especular que compõe a subjetividade e, no seio desta contextura, emanam o “pequeno outro” e o “grande outro”, acedendo a uma distinção entre o sujeito e o eu. Em seguida, o autor em questão introduzirá em seu discurso a ordem simbólica, intrinsecamente apoiada no destino da subjetividade, cujo emblema, e elemento capital, é a categoria do Nome-do-Pai.

Para além de uma conjuntura que proclama uma dissidência peculiar às proposições desses contemporâneos pensadores, deve-se asseverar que tal

(des)encontro converge para um único pólo, o desafio do pensamento do outro, que não é um tema entre outros e, sim, compõe o eixo central das elaborações de ambos e permite inferir que, em terreno pleno de dissensões, Lévinas e Lacan se apóiam num ponto de tensão que possibilitará ultrapassar as fronteiras de um solilóquio pleno de atravessamentos.

Nessa direção de pensamento, essa indicação da possibilidade de uma interlocução de Lévinas e Lacan tem o propósito de pôr à vista que o diálogo da filosofia com a psicanálise, na crítica da subjetividade moderna, não só é possível, bem como pode ser fecundo. E o pensador, filósofo e psicanalista esloveno, Slavoj Žižek, realiza justamente esse diálogo.

4.2 Para além do narcisismo

Slavoj Žižek é sociólogo, filósofo, psicanalista e teórico crítico esloveno, professor e pesquisador sênior da Universidade de Liubliana. Žižek está entre os interlocutores mais importantes no debate sobre os desafios impostos pelo pensamento político e seus desdobramentos. Esse pensador faz uma leitura singular dos eventos, sobretudo políticos, por meio do uso da psicanálise na sua interlocução com outras correntes do pensamento, como a filosofia e a sociologia. A contribuição desse eminente pensador da crítica da cultura consiste numa nova leitura sobre a cultura popular, leitura esta que serve como estímulo para debates que colocam no centro da análise tópicos como o fundamentalismo e a tolerância, a política, a subjetividade nos tempos pós-modernos etc. Como colunista do *Caderno Mais!* do *Jornal Folha de São Paulo*, Žižek pôde, mensalmente, ofertar ao leitor um convite à reflexão acerca de temas como liberalismo, globalização, multiculturalismo, a partir de um enredo eclético que envolve desde a arte do cinema, passando pela história da filosofia, até chegar à psicanálise, numa crítica profunda da subjetividade pós-moderna.

Do universo de textos publicados entre os anos de 2001 e 2008 no *Caderno Mais!* do *Jornal Folha de São Paulo*, elegeu-se, aleatoriamente, quatro deles a fim de propor uma leitura exploratória e que ofereça elementos para apontar a convergência da filosofia e da psicanálise numa teoria crítica da cultura. Importante

destacar que a publicação de textos desse caráter num jornal de circulação nacional serve como uma importante ferramenta para convidar o leitor à reflexão. Uma publicação em larga escala que possibilita o acesso do leitor a uma leitura mais sofisticada e rica, não mais circunscrita somente ao universo acadêmico, portanto, um debate que estaria para além dos espaços formais de acesso ao conhecimento.

Zizek, em um de seus artigos intitulado *Chocolate e identidade* (2002), constrói uma análise daquilo que constitui um dos aspectos do homem pós-moderno – o vazio central –, tecida através de uma analogia com o *Ovo Kinder*, um chocolate. Esse produto é um pequeno ovo de chocolate, oco, e no seu interior há uma surpresa, um brinquedo de plástico, ou mesmo peças para se montar um.

Há um vazio material no centro desse ovo de chocolate que nos remete à “lacuna estrutural”, conforme escreveu Zizek, segundo a qual nenhum produto é objeto de satisfação plena, tampouco é condizente ao prazer que desperta. “E não há uma clara homologia entre essa estrutura do produto e a estrutura do sujeito universal moderno?” (ZIZEK, 2002, p. 12). Isto é, há negros, brancos, ricos, pobres, homens, mulheres, altos, baixos, porém, no seu âmago, algo equivalente ao brinquedo que nos aproxima, aquilo que é compartilhado por todos os seres humanos.

Ao contrário do *Ovo Kinder*, cuja equivalência está no seu exterior, a casca é igual, e o que está dentro é diferente; tratando-se de seres humanos, o que está por fora é distinto (etnia, gênero...), e o que está no seu cerne é o que os caracteriza, aproxima, na sua dignidade humana, conforme afirma Zizek (2002). Embora diferentes, o que dá identidade, e simultaneamente a mantém, é o que Zizek chamou de *fator X*, é o que produz a aproximação; apesar de suas diferenças existe essa interseção, esse ponto no qual somos iguais. “Por fora, todos parecemos diferentes, mas lá dentro somos todos iguais, indivíduos assustados e perdidos no mundo, necessitando da ajuda dos outros.” (ZIZEK, 2002, p. 12).

Aproximando de uma das faces que se pode extrair da obra de Freud, *O mal-estar na civilização* ([1930]1974), é que não há sujeito, uma vez inserido na cultura, que esteja desobrigado de qualquer forma de sofrimento. A ideia primordial desenvolvida por Freud nessa obra, em linhas gerais, tem como tema principal o antagonismo inexorável, o embate estabelecido entre, por um lado, as exigências da pulsão e, por outro, as restrições da civilização.

Assim, voltando ao ponto de partida: a lição final é que nós todos temos “cabeças de negro”, com um buraco no centro, e aquilo a que nos referimos como o núcleo fixo de nossa identidade é exatamente mais um brinquedo plástico. A verdadeira “luta de idéias” é a luta pelo brinquedo plástico que preencherá o vazio central. (ZIZEK, 2002, p. 13).

Logo, prescindir apenas das contingências, isto é, daquilo que somos, porque assim nascemos, sem mesmo termos sido planejados, não dispensa o homem de sua condição, do *fator X*, descrito como uma qualidade essencialmente humana. Uma questão de sorte, afirma-se, ricos, pobres, há um ponto em que nos encontramos reféns dos mesmos medos e amores.

Por uma vertente de análise similar, Zizek, num artigo denominado *Identities vazias* (ZIZEK, 2007), propõe discutir a ética virtual, contrapondo-se à ideia de uma defesa da *internet* como um meio democrático, que, por sua vez, encobre as diferenças inerentes às vidas “real”¹¹ e “virtual”.¹² Há um equívoco na afirmação de que existe uma igualdade no mundo virtual, isto é, desconsidera-se aquilo que diz respeito aos bens materiais, a presença ou ausência de poder, o patrimônio, ou seja, o que caracteriza o real da vida, que dá sentido. E o que essa noção de igualdade exprime é exatamente o oposto, retira-se o real, aquilo que provê uma determinada fricção, conforme citou Zizek, mesmo que ingerir sorvete *diet*, cerveja sem álcool, essa oferta de produtos que, no seu fim, criam uma “realidade privada de substância”. (ZIZEK, 2007, p. 10).

E, pela face contrária, o seu excesso, a *persona* virtual em relação ao “eu” real. Há uma máscara construída pelo sujeito quando inserido no cenário das relações sociais, que guarda a repressão do humanamente desprezível, o “lado obscuro de nós mesmos”. (ROUDINESCO, 2008). Entretanto, no palco da brincadeira que se configura subjacente à realidade virtual ou ciberespaço, o que está exposto é a mais íntima das verdades desse sujeito que, no jogo das relações sociais, apresenta-se sob uma *persona*. Daí pode-se pensar que, por meio dessa ficção, a verdade desse sujeito vem à tona. O que é digno de destaque repousa justamente no intervalo daquilo que separa o mundo “virtual” do mundo “real”. Logo,

¹¹ “1. Que existe de fato; verdadeiro. 2. Aquilo que é real”.(FERREIRA; SILVEIRA; FERREIRA, 1999, p. 683).

¹² “1. Que existe como potência, mas não realmente. 2. Com possibilidade de realizar-se. 3. *Inform*. Diz-se daquilo que, por meios eletrônicos, constitui representação ou simulação de algo real”. (FERREIRA; SILVEIRA; FERREIRA, 1999, p. 819).

o que de fato se é – real, e aquilo que aparenta ser – virtual. Nesse sentido, pode-se apontar a transformação da intersubjetividade através do mundo virtual.

Para superar esse ponto crítico, uma das propostas é pensar a subjetividade como intersubjetividade, e então a liberdade por meio da intersubjetividade. É uma tentativa válida porque o mundo virtual realmente transformou a intersubjetividade – que era separada por espaços – em curto – circuito: há ao mesmo tempo você e o outro, no espaço virtual. (FERRAZ JUNIOR; LIPOVETSKY; FORBES, 2005, p. 33).

A partir desse artigo, pode se pensar numa passagem em Freud na qual ele diz que a infelicidade seria um estado mais fácil de ser experimentado, e, nesse sentido, ele aponta três causas do sofrimento humano, a saber, o próprio corpo, o mundo externo e o relacionamento entre os homens. Em relação a essa última, o que anteriormente Zizek denominou *fator X*, como sendo aquilo que aproxima os homens, na sua condição inevitável de Ser que é desamparado, ignóbil nos seus medos e amores.

A ideia subjacente aqui é o fato de que, ao vestir essa máscara, reprimindo o seu lado obscuro e, portanto, desprovido de substância, esse novo ser que se apresenta talvez seja uma resposta à complexidade das relações interpessoais. Entretanto, o que o panorama das relações virtuais nos expõe é, justamente, o aspecto de que quanto mais essa máscara cobre um rosto, na tentativa de dar-lhe consistência, mais insossa é sua constituição, menos substância há, e cai-se no espetáculo do solipsismo, em que o prazer e sua satisfação imediata vêm no lugar dessa lacuna abissal que habita todo ser humano.¹³

Em *Bem-vindo ao deserto do real*, (ZIZEK, 2001), este autor faz menção ao universo capitalista que resultou utilitário e desespirtualizado, apresentando-se sob um cenário cujos indivíduos nada mais são do que personagens de uma cena figurada sob a ótica de uma sociedade que resultou num espetáculo teatral. Nesse sentido, pode-se mencionar Ferraz Júnior, Lipovetsky e Forbes (2005) que, na sua exposição, afirma que essa sociedade não é do espetáculo, e, sim, é o próprio espetáculo. “Agora, o virtual é a realidade e isso nos desconserta. A sociedade é o espetáculo.” (FERRAZ JUNIOR; LIPOVETSKY; FORBES, 2005, p. 36). As pessoas

¹³ Para uma discussão mais aprofundada sobre esse tema, sugere-se a leitura de: PENNA; MOREIRA, 2010, p. 54-64

são as únicas responsáveis por si, pelo seu destino e escolhas, o que não é compatível com a isenção dessa responsabilidade e tampouco admite desculpas.

Ainda nesse artigo, Zizek, numa analogia ao cinema, ao filme *Matrix*, apresenta ao telespectador o que este designa “realidade real” sob o signo de uma cidade destruída e arrasada por uma guerra mundial, a qual configura um cenário pleno de catástrofe. Similar aos acontecimentos do 11 de setembro, em Nova York, fomos apresentados ao “deserto do real”. “O terrível 11 de setembro, aqueles atentados mostram que não se consegue fazer um escudo ao imprevisto, à surpresa. Ela sempre pode surgir de qualquer lugar.” (FERRAZ JUNIOR; LIPOVETSKY; FORBES, 2005, p. 13). Um acontecimento mais próximo do simbólico que do real, como afirma Zizek. Esse evento serviu como exemplo do que acontece no restante do mundo e, portanto, não acometeu somente aos EUA. “Os Estados Unidos seriam uma nação salvadora [...] representam o bem contra seus inimigos, e assumem este projeto político como detentores da ‘bula’ da felicidade.” (FERRAZ JUNIOR; LIPOVETSKY; FORBES, 2005, p. 24).

Nesse instante, declinou a imagem dos EUA como um lugar seguro e veio à tona o fato de esta nação não estar isenta da violência a que tanto insiste localizar fora do seu eixo. Cabe aqui referenciar a postura paranoica adotada pelos EUA diante desses eventos de violência, ao perguntar por que tais eventos estariam dirigidos a eles.

Ou os Estados Unidos vão finalmente arriscar-se a atravessar a tela fantasmática que os separa do mundo exterior, aceitando a chegada deles ao mundo real, fazendo a passagem já por demais atrasada do “uma coisa assim não deveria acontecer por aqui!” para “uma coisa assim não deveria acontecer em lugar nenhum!”. As “férias da história” dos EUA foram um embuste: a paz americana foi comprada por meio de catástrofes que aconteceram em outros lugares. Aí reside a verdadeira lição dos atentados: o único modo de assegurar que não acontecerão novamente é evitar que aconteçam em qualquer lugar. (ZIZEK, 23 set. 2001, p. 7).

Assim, Zizek invoca a atenção do leitor para inclinar-se sobre o fato de que os ataques às torres gêmeas foram um golpe desferido ao centro do *capitalismo virtual* e que esse acontecimento gerou repercussões significativas, tanto em terras norte-americanas como além de suas fronteiras. O que acabou por exigir dessa potência uma mudança de postura, a qual implica os Estados Unidos sair da posição de vítima e alheio à violência como algo extrínseco à sua esfera, para assumir a posição de personagem dessa história e, por isso, agir no sentido de assegurar que

eventos semelhantes não aconteçam em lugar algum do mundo, e, não somente, em seu território.

Em outro artigo, *O mutante* (ZIZEK, 2008), esse autor discorre a respeito da prisão de Radovan Karadzic, ex-líder sérvio indiciado por genocídio, e estabelece conexões com outros personagens da história no que concerne a crimes de limpeza étnica. Karadzic utilizou da poesia como instrumento poderoso de persuasão na execução de sua limpeza étnica.

Por meio de seus versos, localiza-se a ideia subjacente de salvação de seus súditos e expressão de um superego que suspende a proibição e faz concessões irrestritas ao gozo. “Converta-se à minha nova fé, multidão/Eu lhe ofereço o que nunca ninguém teve antes.” (ZIZEK, 2008, p. 10). Esse autor destaca que o superego, na sua condição de nada proibir, bem como suspender as proibições morais, caracteriza aspecto decisivo do nacionalismo pós-moderno dos dias de hoje.

Numa outra vertente, está o fundamentalismo sob a expressão “você pode!”, segundo a qual opera um efeito permissivo pautado na lógica da violação das normas que regulam a vida social. E está longe de fazer referência a alguma identidade étnica, seguindo na direção inversa de acatar as normas e regulamentos que, de alguma maneira, promovem o bem-estar, caracterizando uma sociedade hedonista e indulgente.

Zizek afirma, nesse texto, estarmos numa era pós-ideológica, justamente porque observa-se um predomínio da violência justificada étnica e religiosamente. A guerra, por resultar numa violência em massa, já não mais mobiliza grandes causas públicas. A ideologia hegemônica convoca os homens para a realização de seus projetos individuais e, por isso, por serem a maioria moral, resulta difícil para esses homens superar sua repugnância à tortura do outro. E por ser traumático matar outro ser humano é que se justifica utilizar de uma causa sagrada a fim de tornar essa ação próxima do ordinário.

A religião ou o pertencimento étnico se enquadram perfeitamente nesse papel. É claro que existem casos de ateus patológicos que são capazes de cometer assassinatos em massa apenas por prazer, matar simplesmente por matar, mas eles constituem exceções raras. A maioria de nós precisa ser “anestesiada” contra nossa sensibilidade elementar ao sofrimento do outro. E para isso é preciso uma causa sagrada. Mais de um século atrás, em “Os Irmãos Karamázov”, Dostoiévski lançou um aviso contra os perigos do niilismo moral ateu: “Se Deus não existe, então tudo é permitido”. A lição que nos ensina o terrorismo de hoje é que, pelo contrário, se existe um

Deus, então tudo – até mesmo explodir centenas de espectadores inocentes – é permitido àqueles que afirmam agir diretamente em nome desse Deus, como instrumentos de Sua vontade. (ZIZEK, 2008, p. 10).

Portanto, na atual conjuntura, assiste-se, pela ótica do fundamentalismo e do terrorismo, a uma guerra, ou guerras que se justificam por seu caráter sagrado, o que ainda desobriga os homens de responder pelos atos cruéis de violência impelidos ao outro, e, por isso, terem de ser anestesiados. Esse mesmo caráter age no sentido de amenizar a repugnância do homem ao infligir tais atos, precisamente porque são esses homens pertencentes à civilização erigida sob valores morais. O que Zizek aponta é justamente que, porque há um Deus que tudo é permitido, ao contrário do niilismo ateu a quem Dostoiévski lançou seu aviso. Isto é, porque esse Deus existe é que tudo é permitido no sentido de atender a ele, à sua vontade, sobretudo. Daí ser possível exterminar uma significativa parcela da população inocente, por exemplo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese de trabalho tecida nesta dissertação, ainda nas suas primeiras linhas, guiou-nos, indispensavelmente, para a construção de um contexto histórico e filosófico que pudesse apoiar-nos na elaboração de uma resposta para esta hipótese de trabalho, qual é: a modernidade é a época da ascensão da subjetividade ou, ao menos, de uma concepção muito forte de subjetividade. Vimos o rico e turbulento contexto de transformações históricas que produziram o nascimento da subjetividade e da categoria de sujeito, e como isso se configurou ao longo da história do pensamento ocidental.

Não somente a psicanálise, mas outras correntes do pensamento tornaram-se indispensáveis diante da tarefa de responder aos desafios do contexto de esfacelamento dos princípios da cultura moderna no limiar do século XX. A Era Moderna, majestosa nos seus ideais e grandiosa nas suas realizações, deixou como grande legado o nascimento da categoria de sujeito e proclamou, na efervescência da insurreição iluminista, a defesa do exercício da razão a serviço da realização e da emancipação do homem.

No momento de crise moderna da subjetividade, assistimos ao modo como a modernidade tomou consciência de suas contradições e viu arruinar-se os grandes ideais que a edificaram. A primeira grande guerra mundial serviu como o evento que caracterizou o fim da era que consagrou o sujeito nos moldes do racionalismo científico e paradigma antropocêntrico. Freud esteve, inicialmente, comprometido com esses ideais modernos até o momento da descoberta do inconsciente, o qual trouxe um potencial de subversão que, gradativamente, passou a ser explorado. Nesse cenário de subversões e crises, publicado no entre-guerras, *O mal-estar na civilização* constituiu uma obra seminal da teoria freudiana da cultura, a qual se projeta num contexto filosófico de crítica da cultura.

E é precisamente nessa turbulenta conjuntura que emerge a questão da alteridade como consequência da crise de uma subjetividade fechada em si mesma e que se expressa no individualismo psicológico. No diálogo da psicanálise com a filosofia, foi possível tecer uma crítica da subjetividade moderna, por meio de uma rica e fecunda interlocução. Essa convergência resultou numa teoria crítica da

cultura, conforme exposto nas contribuições de Žižek, que coloca em questão os temas atuais, liberalismo, fundamentalismo, globalização, direitos humanos, dentre outros, tecendo uma crítica profunda da subjetividade pós-moderna. Constitui-se, desse modo, como o grande objetivo desta pesquisa mostrar a possível interseção da psicanálise numa teoria crítica da cultura, à altura dos desafios contemporâneos que a civilização atual nos reporta.

REFERÊNCIAS

ASSOUN, P.L. O sujeito e o outro em Lévinas e Lacan. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 91-116, dez. 1997.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 272 p.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BONAMIGO, G. F. Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, n. 102, p. 77-104, jan. 2005.

BUBER, M. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez&Moraes, 1977.

COELHO JÚNIOR, N. Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**. v. 8, n. 2, ago. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200007&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1808-4281. Acesso em: nov. 2010.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 155p.

DRAWIN, C. R. As seduições de Odisseu: paradigmas da subjetividade no pensamento moderno. In: LO BIANCO, A. C. et al. **Cultura da ilusão**. Rio de Janeiro: Contra capa, 1998, p. 9-36.

ENRIQUEZ, E. O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável. **ERA**, v. 5, n. 1, Art. 10, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://www.rae.com.br/eletronica>. Acesso em: nov. 2010.

FABRI, M. Sentido ético e compreensão: em torno da questão levinasiana “a ontologia é fundamental?”. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 53-69, dez.1997.

FERRAZ JUNIOR, T. S.; LIPOVETSKY, G.; FORBES, J. (Org.). **A invenção do futuro**: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade. Barueri: Manole, 2005. 150p.

FERREIRA, A. B. H.; SILVEIRA, A. M.; FERREIRA, M. B. **Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. XXXI, 2128p.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de filosofia**. 3. ed. Madrid: Alianza, 1981. v. 4.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de filosofia**. 3. ed. Madrid: Alianza, 1981. v. 3.

FIGUEIREDO, L. C. M. **Revisitando as psicologias**: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos. 2. ed. São Paulo: Educ, 1996. 135p.

FIGUEIREDO, L. C. M. **A invenção do psicológico**: quatro séculos de subjetivação: 1500-1900. 6. ed. São Paulo: Escuta, 1992. 173p.

FIGUEIREDO, L. C. M. O interesse de Lévinas para a Psicanálise: desinteresse do rosto. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 39-51, dez.1997.

FIGUEIREDO, L. C. M; SANTI, P. **Psicologia**: uma nova introdução. São Paulo: Educ, 1998.

FREUD, S. O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.12, 406 p.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão, mal-estar na civilização e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. 21, 299 p.

FREUD, S. História do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. 14, 420 p.

FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, II: Por que a guerra? e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 29, 151p.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. 237p.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-industrial. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 73-133.

HAROCHE, C. **A condição sensível**: formas e maneiras de sentir no Ocidente. Tradução de Jacy Alves de Seixas e Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2008.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1979.

HOBSBAWM, E. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1995. 598 p.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001c. 173 p.

KANT, I. **Immanuel Kant**: textos seletos. 2. ed. Petropolis: Vozes, 1985. 107 p. v. 2. (Textos clássicos do pensamento humano).

KEHL, M. R. A juventude como sintoma da cultura. **Outro olhar. Revista de Debates Mandato vereador Arnaldo Godoy (PT)**, Belo Horizonte, Ano V, n. 6, p.42-55, nov. 2007.

KUMAR, K. **Da sociedade pós-industrial a pós-moderna**: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 258p.

LAÍN ENTRALGO, P. **Teoría y realidad del otro** – El otro como otro yo nosotros, tú y yo. 2.ed. Tomo I. Madrid: Selecta 31 de Revista de Occidente, 1968. 433 p.

LAÍN ENTRALGO, P. **Teoría y realidad del otro** – Otredad y proximidad. 2.ed. Tomo II. Madrid: Selecta 32 de Revista de Occidente, 1968. 412 p.

LASCH, C. **A cultura do narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983. 320 p. (Logoteca).

LEPARGNEUR, F. H. Emmanuel Levinas (1906-1995), filósofo da alteridade.
Atualização: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje, Belo Horizonte, v. 26, n. 259, p. 25-38, jan./fev. 1996.

LÉVINAS, E. **Les Temps et l'Autre**. Paris: Fata Morgana, 1979.

LÉVINAS, E. **De Dieu qui vient a l'Idée**. Paris: J. Vrin, 1986.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'Água, 1983c. 204p. (Antropos).

MANCE, E. A. Emmanuel Lévinas e a alteridade. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 7, n. 8, p. 23-30, abr. 1994.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MELMAN, C. **O Homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. 1.ed. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003. 212 p.

MOREIRA, J. O. O Sujeito na psicologia: por uma antropologia psíquico-sócio-histórica. In: GONÇALVES, B. D; GUERRA, A. M. C; MOREIRA, J. O. **Clínica e inclusão social**: novos arranjos subjetivos e novas formas de intervenção. Belo Horizonte: Campo Social, 2002.

MOREIRA, J. O. Do problema da alteridade no pensamento freudiano: uma construção. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. VI, n. 2, p. 251-270, jul/dez 2003.

MOREIRA, J. O. A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano: "O mal-estar na civilização". **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 10, n. 2, p. 287-94, 2005.

MOREIRA, J. O.; VAZQUEZ, P. Ulpiano Moro. A concepção de subjetividade em Lévinas: da solidão da hipóstase ao encontro com a alteridade. **Revista Educação e Filosofia**, Universidade Federal de Uberlândia, Departamento de Pedagogia, Uberlândia, v. 24, n. 47, p. 55-72, 2010.

MOTA, M. B.; BRAICK, P. R. **História**: das cavernas ao Terceiro Milênio. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1997. 632 p.

NEMO, P.; POIRIÉ, F. Entrevista com Emmanuel Lévinas. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 9-38, dez.1997.

PACHECO, O. M. C. A. **Sujeito e singularidade**: ensaio sobre a construção da diferença. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PENNA, P. S. V.; MOREIRA, J. O. O eu e o peso da solidão: uma leitura sobre o individualismo contemporâneo. **Latin American Journal of Fundamental Psychopathology**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 54-64, nov. 2010.

PELIZZOLI, M. L. Acerca do (des)encontro: Husserl, Heidegger e Levinas. **Veritas: revista de Filosofia**, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 255-63, jun. 2001.

PELIZZOLI, M. L. A intersubjetividade em Husserl e em Levinas. **Veritas: revista de Filosofia**, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p. 47-55, mar. 1996.

RENAUT, A. (1948). **O indivíduo**: reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998. 112p. (Enfoques Filosofia).

ROUANET, S. P. Grandeza e decadência da ética da ilustração. **Hypnos**, São Paulo, n. 10, p. 1-10, jan. 2003.

ROUANET, S. P. ILUMINISMO ou barbárie. **Extensão: Cadernos da Pró-reitoria de Extensão da PUC Minas**, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 29-44, ago.1993.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 874 p.

ROUDINESCO, E. **A parte obscura de nós mesmos**: uma história dos perversos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. 222 p. (Transmissão da psicanálise).

SALES, M. O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas. **Reflexão**, Campinas, v. 30, n. 88, p. 105-126, jul./dez. 2005.

SEVCENKO, N. **O Renascimento**. 16. ed. São Paulo: Atual, 1994. (Discutindo a História).

SIDEKUM, A. O traço do outro: globalização e alteridade ética. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 165-92, jul. 2001.

VAZ, H. C. L. Nota histórica sobre o problema filosófico do “outro”. In: VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia: ontologia e história**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 284p. (Filosofia; 52). Cap. X, p. 231-45, v. 6.

ZIZEK, S. Chocolate e identidade. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 dez. 2002. Caderno Mais!, p. 12-3.

ZIZEK, S. Bem-vindo ao deserto do real. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 23 set. 2001. Caderno Mais!, p.5-7.

ZIZEK, S. Identidades vazias. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 7 jan. 2007. Caderno Mais!, p.10.

ZIZEK, S. O Mutante. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 jul. 2008. Caderno Mais!, p. 10.