

PSICOLOGIA POSSÍVEIS OLHARES
OUTROS FAZERES

PSICOLOGIA

POSSÍVEIS OLHARES OUTROS FAZERES

150.9
P974p
1992

N.Cham. 150.9 P974p 1992

Título: Psicologia : possíveis olhares outros
fazeres.



CDI

121

Ac. 82

CRP-04



CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA /4.ª REGIÃO (MG/ES)

“PSICOLOGIA - POSSÍVEIS OLHARES OUTROS FAZERES” é uma obra plural, onde a diversidade de ângulos explorados pelos autores revela a abundância em possibilidades e interpretações geradas pelo mesmo objeto: a Psicologia.

O livro nos oferece, em sua Introdução, “NOTAS PARA UMA HISTÓRIA DAS IDÉIAS PSICOLÓGICAS EM MINAS GERAIS”. Sem se render à mera enunciação de datas e nomes, sua autora, a psicóloga *Regina Helena de Freitas Campos*, PhD pela Universidade de Stanford (EUA) e professora de Mestrado em Psicologia da UFMG, inscreve a Psicologia como um capítulo da História das idéias e das práticas sociais.

A partir desta contextualização, a obra se apresenta em duas partes. A primeira, “PSICOLOGIA - UNIVERSO SÓCIO-POLÍTICO” é constituída por três capítulos que correspondem à áreas fundamentais da Psicologia: Organizacional, Saúde Mental e Educacional.

O primeiro deles, “ARQUITETURA SOCIAL: O PROPÓSITO DA PSICOLOGIA ORGANIZACIONAL”, de *Georgina Alves Vieira da Silva*, mestre em Psicologia Social e consultora de organizações públicas e privadas, professora de programas de pós-graduação, desenvolve três teses. Através delas, a autora argumenta mostra que é possível ao psicólogo não só contribuir para a elucidação das contradições entre indivíduo e organização, como também propor a construção de novos paradigmas de atuação e de relações sociais no trabalho.

Em “SAÚDE MENTAL: O NÃO-LUGAR DO PSICÓLOGO”, de *Mônica Almeida Belisário* apresenta uma objetiva exposição dos avanços e possibilidades do fazer profissional neste campo e propõe uma rede de inter-relação entre as diversas tendências e formações teóricas para a construção de novas formas de saber sobre a loucura. A autora é psicanalista e psicóloga com especialização em Saúde Pública.

- No segundo parágrafo da página 186, onde se lê: "...em nome do homem concreto **forma** desprezados todos os paradigmas críticos", leia-se: "...em nome do homem concreto **foram** desprezados todos os paradigmas críticos".

A DIMENSÃO ÉTICA: DA FÉ MORAL OU A LEI COMO REFERÊNCIA E CONSOLAÇÃO

Eduardo Dias Gontijo

- No segundo parágrafo da página 205, onde se lê: "...aqueles que o defendem!", leia-se: "...aqueles que **a** defendem!".

- Na página 210, segundo parágrafo, onde se lê: "...metáfora, exige...", leia-se: "...metáfora, **que** exige...". E na 11ª linha, leia-se **imoralidade**, ao invés de **imortalidade**.

- No segundo parágrafo da página 213, leia-se **provável**, onde se lê **improvável**.

- Na página 218, segundo parágrafo, no lugar de "...por paisagens místicas", leia-se: "...por paisagens **míticas**".

- No segundo parágrafo da página 228, onde se lê: "...cobrir o desenvolvimento...", leia-se: "...**coibir** o desenvolvimento...".

- Na página 250, no primeiro parágrafo, no lugar de "**ênfatizar-se** de", leia-se: "**enfastiar-se** de".

- Na página 252, parágrafo anterior, onde se lê: "...critério ou medida absoluta...", leia-se: "...critério ou medida **um** valor absoluto...".

- No terceiro parágrafo da página 254, onde se lê: "...as Investigações Filosóficas ausência...", leia-se: "...nas Investigações Filosóficas **a** ausência...".

- Na página 256, parágrafo anterior, onde se lê: "...identificando-se a partir dele, sujeito", leia-se: "...identificando-se **a** partir dele, tornar-se sujeito".

- Colocar aspas no segundo parágrafo da página 256.

- Na página 260, parágrafo anterior, excluir, ao final do parágrafo, a expressão repetida: "o da queda, segundo a fonte javista..." até "... na parte seguinte".

- No primeiro parágrafo da página 277, onde se lê: "...a busca de depois de Hegel", leia-se: "...a busca de **Kant** depois de Hegel".

- Colocar aspas no primeiro parágrafo da página 278.

- Na página 282, segundo parágrafo, onde se lê: "Mas como essa luta...", leia-se: "Mas **essa** luta...".

- No terceiro parágrafo da página 284, onde se lê **caminhoneiro**, leia-se **caminheiro**.

PSICOLOGIA/PSICANÁLISE: SOBRE A TEORIA DA CLÍNICA E SOBRE A CLÍNICA DA TEORIA

Jeferson Machado Pinto

- Na página 317, onde se lê: "...em gozo fálico", leia-se: "...em gozo **fálico**".

- No primeiro parágrafo da página 321, onde se lê: "...define todo o sentido do conjunto das falsas", leia-se: "...define todo o sentido do conjunto das **falsas**".

- Nas páginas 321, último parágrafo e 336, primeiro parágrafo, onde se lê: "...gozo da mulher", leia-se: "...gozo **d**a mulher".

ERRATA

A ERRATA, RECURSO EDITORIAL EMPREGADO PARA CORRIGIR IMPERFEIÇÕES EM UMA PUBLICAÇÃO, ESTÁ SENDO INCORPORADO À ESTA OBRA. ASSIM, ANTES DE INICIAR A LEITURA, CORRIJA DE UMA SÓ VEZ AS ALTERAÇÕES APONTADAS. BUSCA-SE EVITAR AO MÁXIMO ERROS DE QUALQUER ESPÉCIE. NO ENTANTO, NEM SEMPRE ISTO É POSSÍVEL.

INTRODUÇÃO: NOTAS PARA UMA HISTÓRIA DAS IDÉIAS PSICOLÓGICAS EM MINAS GERAIS

Regina Helena de Freitas Campos

- Nas páginas 14, 27, 28, 30, 31, 39 e 40, 46, 51 a 53, a autora empregou citações de outros autores, impressas sem grifo ou aspas. Estes trechos devem ser entendidos como expressões dos autores enunciados.

SAÚDE MENTAL: O NÃO-LUGAR DO PSICÓLOGO

Mônica de Almeida Belisário

- Da página 92 a 102, leia-se Mônica de Almeida Belisário
- Na página 90, onde se lê membro do Centro Freudiano, leia-se membro do Canto Freudiano.
- No terceiro parágrafo da página 94, onde se lê: " assim com a experiência...", leia-se: "assim como a experiência de Franco Basaglia".
- No primeiro parágrafo da página 98, onde se lê: "... terreno arenoso", leia-se: "...terreno arenoso".
- Na página 98, oitavo parágrafo, onde se lê: "...quem não recusa...", leia-se: "...quem não recua...".
- No item 5 da página 103, onde se lê: "...deospitalização...", leia-se: "...de desospitalização...".

CIÊNCIA E SUBJETIVIDADE: SOBRE OS CAMINHOS FILOSÓFICOS DE LOGOS E PSYCHÉ

Carlos Roberto Drawin

- No terceiro parágrafo da página 147, onde se lê: "...dedicar-se ao prazer Narcício do ensinamento", leia-se: "...dedicar-se ao prazer Narcísico do ensinamento".
- No terceiro parágrafo da página 148, onde se lê "ao lado dos dogmatismos a intolerância dos filósofos", leia-se: "ao lado dos dogmatismos e intolerância dos filósofos"
- No esquema da página 155, onde se lê: "psyché = essência nacional do homem", leia-se: "psyché = essência racional do homem".
- No intertítulo da página 156, onde se lê: A VIOLAÇÃO DO ESPÍRITO leia-se A VOCAÇÃO DO ESPÍRITO.
- No final do primeiro parágrafo da página 178, onde se lê: "...que se dissolvem na mesma idade de um relativismo entrópico", leia-se: "...que se dissolvem na mesmidade de um relativismo entrópico".
- Na última linha da página 184, onde se lê: "e pode ser interpretado", leia-se: "e pode ser interpretada".

PSICOLOGIA
POSSÍVEIS OLHARES
OUTROS FAZERES



Conselho Regional de Psicologia - 4ª Região (MG)

Endereço: Rua Timbiras, 1.532 - 6.º andar - Lourdes
Fone / Fax: (31) 3213-6767
CEP 30140-061 – Belo Horizonte - Minas Gerais

*Prove que sabe honrar seus compromissos,
devolvendo com pontualidade
este livro à biblioteca.*

*O prazo de empréstimo poderá ser prorrogado
caso a obra não esteja sendo procurada
por outro leitor.*

*Livros perdidos ou danificados
SERÃO INDENIZADOS.*

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA - 4ª REGIÃO (MG)
Rua Timbiras, n.º 1532 - 6.º Andar - Lourdes
Belo Horizonte/MG - CEP 30140-061 - Fone: (031) 2138-6767

CARLOS ROBERTO DRAWIN
EDUARDO DIAS GONTIJO.
GEORGINA ALVES VIEIRA DA SILVA
JEFERSON MACHADO PINTO
MARIA HELENA CAMARGOS MOREIRA
MÔNICA DE ALMEIDA BELISÁRIO
REGINA HELENA DE FREITAS CAMPOS.

150.9

P7741

1992

CA 82

ES 121

PSICOLOGIA

POSSÍVEIS OLHARES OUTROS FAZERES

1992



PSICOLOGIA 30 ANOS
CONSELHO
REGIONAL DE
PSICOLOGIA
4ª REGIÃO

Equipe Técnica

Capa: Marlete Menezes

Projeto Gráfico e Acompanhamento: Hexagon Design

Revisão: Vênus Brasileira Couy

Revisão de Provas: Vânia Soares Leão

Editoração Eletrônica: Luzazul Cultural

Coordenação: Andréa Rocha Faria

Ilustração: Humberto Guimarães

Comissão Organizadora

Carlos Roberto Drawin

Maria de Fátima Pio Cassemiro

Ricardo Figueiredo Moretzsohn

C743p

Conselho Regional de Psicologia - 4ª Região.
Psicologia: possíveis olhares outros fazeres / Conselho
Regional de Psicologia - 4ª Região. — Belo Horizonte, 1992.
350p. : il.

pt.1. Psicologia/Universo sócio-político; pt.2 Psicologia/Psicanálise.

Bibliografia.

Obra publicada em comemoração aos 30 anos de Psicologia no Brasil.

1. Psicologia I. Campos, Regina Helena de Freitas. II. Silva, Georgina Alves Vieira da. III. Belisário, Mônica de Almeida. IV. Moreira, Mª Helena Campos. V. Drawin, Carlos Roberto. VI. Gontijo, Eduardo Dias. VII. Pinto, Jeferson Machado. VIII. Título.

CDU: 159.9

DDD: 150

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: NOTAS PARA UMA HISTÓRIA DAS IDÉIAS PSICOLÓGICAS EM MINAS GERAIS	11
PRIMEIRA PARTE: PSICOLOGIA/UNIVERSO SÓCIO-POLÍTICO	65
ARQUITETURA SOCIAL: O PROPÓSITO DA PSICOLOGIA ORGANIZACIONAL	67
SAÚDE MENTAL: O NÃO-LUGAR DO PSICÓLOGO	89
POSSIBILIDADES E LIMITES DO PSICÓLOGO EDUCACIONAL	105
SEGUNDA PARTE: PSICOLOGIA/PSICANÁLISE - UNIVERSO TEÓRICO-FILOSÓFICO	139
CIÊNCIA E SUBJETIVIDADE: SOBRE OS CAMINHOS FILOSÓFICOS DE LOGOS E PSYCHÉ	141
A DIMENSÃO ÉTICA: DA FÉ MORAL OU A LEI COMO REFERÊNCIA E CONSOLAÇÃO	201
PSICOLOGIA/PSICANÁLISE: SOBRE A TEORIA DA CLÍNICA E SOBRE A CLÍNICA DA TEORIA	307

APRESENTAÇÃO

Em 27 de agosto de 1992 a Psicologia completa 30 anos de regulamentação no Brasil. Mais que um pretexto para comemorações, a consagração do exercício profissional do psicólogo, legitimado pela Lei 4.119 de 27 de agosto de 1962, nos remete a um compromisso inadiável e ainda maior: o de reflexão.

A Psicologia, por não conter elementos concretos, precisos e específicos que permitam sua definição, se apresenta, não raro, de forma abstrata, ambígua, diversa. Estas indefinições, ao invés de despirem a Psicologia de sentido, acabam lhe conferindo um contorno multifacetado, que se revela também no exercício profissional.

Ao optar por este livro, o Conselho Regional de Psicologia 4ª Região se propõe a instigar o profissional a superar o cômodo isolamento através do confronto de idéias, olhares e fazeres.

A diversidade de ângulos explorados pelos autores traz não somente a pluralidade de vozes e estilos, mas antes disso, a abundância em possibilidades e interpretações geradas pelo mesmo objeto: a Psicologia.

Ao expor aos leitores, profissionais ou simples apreciadores da seara alheia, algumas das diversas formas de se pensar a Psicologia, este Conselho Regional assume uma pretensão que vai além da mera expressão ou apreensão de conceitos.

Pretende, a princípio, estimular a reflexão, o intercâmbio, enfim, a troca de experiências e conhecimento entre os psicólogos, sejam eles dedicados à teoria ou ao exercício profissional.

"Psicologia - Possíveis Olhares Outros Fazeres" pretende ser uma contribuição para a proliferação das incômodas, mas férteis indagações que se colocam diante daqueles que se aventuram a estudar ou a praticar a Psicologia: este inesgotável desconhecido.

6º Plenário - CRP/04 (MG/ES)

*Bianca Guimarães Veloso Carneiro
Gisele Onete Marani Bahia
Kátia França Ribeiro de Almeida
Lúcia Helena Macedo
Luís Cláudio Alves
Maria de Fátima Pio Cassemiro
Marta Elizabeth de Souza
Rita de Cássia Siqueira Dias
Vera Lúcia Dias
José Estanislau Vilela (CFP)*

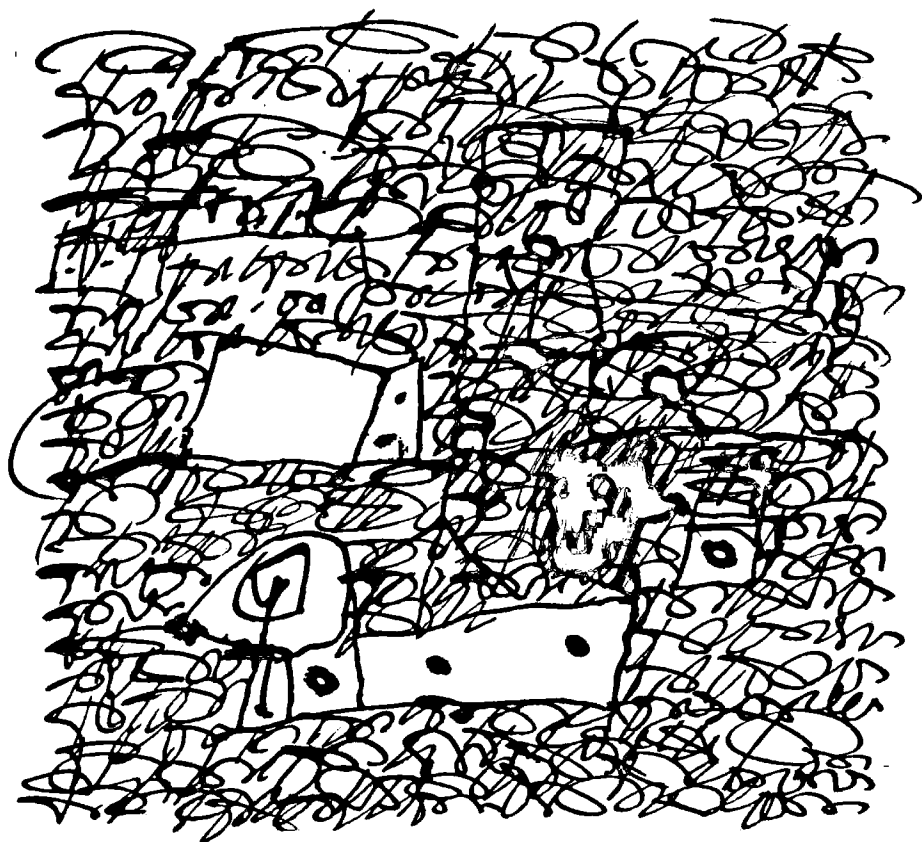
"Também os livros são diferentes. Os de ficção abarcam um único argumento, com todas as permutações imagináveis. Os de natureza filosófica invariavelmente contêm a tese e a antítese, o rigoroso pró e contra de uma doutrina. Um livro que não encerre seu contralivro é considerado incompleto."

Jorge Luíz Borges (Ficções)

INTRODUÇÃO

NOTAS PARA UMA HISTÓRIA
DAS IDÉIAS PSICOLÓGICAS
EM MINAS GERAIS

REGINA HELENA DE FREITAS CAMPOS





PSICÓLOGA PELA UFMG • PHD PELA UNIVERSIDADE DE STANFORD (EUA) •
PROFESSORA NO MESTRADO EM PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE
MINAS GERAIS • MEMBRO DO CONSELHO DELIBERATIVO DA ASSOCIAÇÃO
NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA.

INTRODUÇÃO

NOTAS PARA UMA HISTÓRIA DAS IDÉIAS PSICOLÓGICAS EM MINAS GERAIS

"O historiador projeta da história os interesses e a escala de valores de seu tempo, e é de acordo com as idéias de seu tempo - e com suas próprias idéias - que empreende a sua reconstrução. É justamente por isso que a história se renova e que nada muda mais rapidamente do que o imutável passado".

Alexandre Koyré

Muitos autores contemporâneos têm lembrado a necessidade de se proceder a uma análise crítica da atuação dos profissionais em Psicologia no Brasil. A profissão é nova no país - sua regulamentação tem apenas 30 anos. O número de profissionais e de centros formadores têm, nas últimas décadas, crescido expressivamente no país.

O aumento do número de profissionais, atuando na área da Psicologia, tem engendrado dois movimentos: por um lado, na tentativa de afirmar a profissão, temos assistido a iniciativas visando melhor delimitar e configurar o campo de trabalho específico do psicólogo. Por outro lado, em função da ampliação do contato e dos novos profissionais com a comunidade na qual atuam, problemas de inadequação entre os modelos veiculados pelos centros de formação à realidade brasileira têm sido freqüentemente apontados. A consciência profissional dos

psicólogos tem oscilado entre a ênfase no domínio de técnicas que asseguram um lugar na divisão do trabalho social, e a problematização da técnica em função de um conhecimento mais apurado, e ideologicamente depurado, da própria sociedade no interior da qual se estrutura a prática profissional.

Para entender a dinâmica da atuação do psicólogo hoje, um breve histórico da autonomização desta área de conhecimento e de prática profissional entre nós pode ser útil, constituindo-se a finalidade desta introdução. Antes, porém, de traçar os contornos sócio-culturais a partir dos quais se tornou relevante a delimitação dessa área específica no país, e especialmente em nossa região, é necessário lembrar que o estudo da história da profissão não se resume a uma mera sucessão de nomes e datas, caracterizando figuras proeminentes que teriam exercido um papel fundamental na configuração da área. A história da Psicologia - tanto teórica quanto prática - se inscreve como um capítulo da história social das idéias e das práticas sociais. Trata-se, portanto, do resultado da ação de grupos, de grandes movimentos sociais, que expressam suas ideologias e filosofias sociais através de diferentes elaborações sobre a natureza humana, e de diferentes práticas de intervenção e de mudança desta natureza. Assim, o que é importante destacar, ao se escrever sobre a história das idéias psicológicas, é a evolução das práticas sociais e das idéias sobre a natureza humana que informam tanto as teorias quanto os dispositivos de ação que delas decorrem. Nas palavras de Japiassu:

(...) o progresso do conhecimento é indissociável das vicissitudes da história política e social. Os sábios são homens engajados num contexto social, sofrendo e sendo determinados por seus impactos.¹

INTRODUÇÃO

Neste breve relato da evolução das idéias e práticas psicológicas na região de Minas Gerais, buscamos captar a dinâmica das concepções acerca da ação e da reflexão humanas que se expressaram na Psicologia. Tomamos como referência a periodização da história das idéias psicológicas no Brasil proposta por Pessotti², na qual o autor distingue quatro grandes períodos: o **período pré-institucional** (até o século XVIII), no qual predominam idéias sobre processos psicológicos veiculadas em trabalhos de cunho religioso ou político, com forte influência do pensamento europeu, e que visam refletir sobre a organização da sociedade e do estado brasileiro; o **período institucional** (século XIX/início do sec. XX), quando se observa o florescimento da pesquisa nas Faculdades de Medicina e durante o qual, ao lado da preocupação acadêmica e teórica revelada nas teses, criaram-se importantes instituições educacionais, de assistência médica e psiquiátrica no país; o **período universitário**, caracterizado pelo início da difusão da Psicologia como disciplina autônoma em instituições de ensino superior, na maioria das vezes através da vinda de professores estrangeiros para chefiar e orientar grupos, por longos períodos. Neste período formaram-se bibliotecas mais ricas, foi instituída a cadeira em Psicologia em cursos de Filosofia, Ciências Sociais ou Pedagogia, e apareceu a influência da Psicologia norte-americana, ao lado do influxo de origem francesa ou européia; e finalmente o **período profissional**, durante o qual foram criados os cursos de formação de psicólogos e regulamentada a profissão.

15

Observa-se ainda nessa última fase, por todo o país um rápido crescimento no número de cursos de Psicologia - havendo um certo sacrifício na qualidade da formação proporcionada pelos diversos núcleos acadêmicos³. Nos cursos,

predomina o aprendizado de técnicas, em detrimento de uma formação mais ampla, interdisciplinar, que possibilite aos psicólogos participar do próprio processo de criação do conhecimento em Psicologia, ao invés de apenas repetir o conhecimento produzido por outrem⁴. Além disso, observa-se também um rápido crescimento no número de instituições para-universitárias, fazendo do psicólogo o profissional que mais investe na sua própria formação complementar. Esta, assim como a formação universitária, leva apenas, na maioria das vezes, à repetição de esquemas já construídos de atuação⁵. O aumento no número de profissionais não tem resultado na ampliação das áreas de atuação, nem em um profissional mais voltado para o atendimento das necessidades da maioria da população brasileira. Assim, a tendência a privilegiar a prática clínica privada como o terreno de eleição para a atuação do psicólogo tem levado a uma concepção profissional elitista e desligada do movimento histórico do país. Toda esta problemática aponta para a falta de um conhecimento mais aprofundado, por parte dos próprios psicólogos, dos determinantes sócio-históricos de sua praxis. Isto se deve seja a problemas de formação, seja por não se inserirem em áreas de atuação nas quais o dinamismo dos movimentos sociais poderia levar a questionamentos mais produtivos e criadores.

O estudo da história das idéias e das práticas em Psicologia pode contribuir para a compreensão da dinâmica que engendra este estado atual da profissão. Sem pretender esgotar o assunto, já que o espaço não permite um levantamento completo, este texto obedecerá a este enfoque. Utilizando fontes secundárias, buscaremos, no percurso, observar, em cada momento da história, como se constituíram perspectivas contraditórias de interpretação da condição e da ação humanas.

INTRODUÇÃO

Muitas vezes a hegemonia de determinadas abordagens tem, no processo, deixado outras de lado. Não seria este o momento de retomar certas propostas relegadas a segundo plano e, através delas, promover o encontro tão aguardado por aqueles que atuam na área da Psicologia com a própria realidade brasileira? Esperamos que as sugestões aqui brevemente esboçadas contribuam para inspirar futuros trabalhos, mais exaustivos, acerca das relações entre a história das idéias psicológicas e a evolução da sociedade mineira.

17

PERÍODO PRÉ-INSTITUCIONAL: O SÉCULO XVIII E AS PRIMEIRAS EXPRESSÕES DA CONSCIÊNCIA AUTÔNOMA DO COLONIZADO

Em seu trabalho sobre a história das idéias psicológicas no Brasil, Massimi⁶ afirma que, no Brasil colonial, observa-se um interesse difuso por conhecimentos psicológicos em obras dedicadas a estudos de Medicina, Moral, Teologia, Pedagogia, Política e Arquitetura. Embora não deliberadamente voltados para a construção de um saber psicológico, esses estudos contêm ensinamentos sobre a maneira de se educar as crianças e sobre as então chamadas "enfermidades da alma", que expressam a visão dos intelectuais da época sobre a natureza humana.

As principais influências teóricas experimentadas pelos autores dessa época, em geral formados na Europa, provinham das matrizes filosóficas escolástica, empirista ou iluminista. Ao mesmo tempo, as observações sobre a cultura indígena presentes em relatos de missionários e viajantes teriam também exercido certa influência sobre as obras filosófico-psicológicas

do Período. Encontra-se, portanto, em embrião, uma espécie de sincretismo cultural - aliando influências européias e indígenas - no que diz respeito às idéias sobre a natureza humana. Destaca-se, então, uma visão paradisíaca da vida indígena, onde as crianças são muito amadas e pouco castigadas, tendo a mulher um papel importante na vida da comunidade. Ela é vista como responsável não só pelos cuidados com as crianças, mas também pela guarda e transmissão da memória da tribo. Ao lado disso, verifica-se a influência do pensamento europeu, sobretudo na pedagogia jesuíta - que propõe uma visão determinista do desenvolvimento infantil, expressa na confiança de que é possível manipular e corrigir a conduta da criança. Mais tarde, durante o século XVIII, soma-se a influência iluminista e o início do entusiasmo pelo método científico, observados nos escritos de filósofos e médicos. Neste último, sobretudo, começa a aparecer uma matriz de pensamento organicista, futura base da Psicologia científica⁷.

Em Minas Gerais, é somente a partir do século XVIII que a atividade intelectual se estabelece como fruto de uma cultura urbana - a da mineração - tendo sua expressão máxima no barroco. A estética barroca expressa a perspectiva tradicional católica sobre a natureza humana, baseada nas verdades reveladas da fé. Já no final do século, observa-se também a influência iluminista, que se manifesta nos ideais da Inconfidência Mineira. Segundo José Carlos Rodrigues, é precisamente a grande evolução cultural vivida por Minas durante o Século do Ouro, de cunho notadamente urbano e cosmopolita, que se prepara o terreno para a forte tendência iluminista do final do século⁸.

Com efeito, já existe nessa época, um povo em Minas, habituado a um modo de vida livre e dotado de uma consciên-

INTRODUÇÃO

cia política em vias de elaboração. Neste aspecto a região diferia da estrutura colonial predominante no país: a da "casa grande e senzala". Por isso as idéias iluministas e enciclopedistas aqui podiam vingar, bem como a idéia de liberdade e de rompimento da situação colonial. Ao mesmo tempo, a influência jesuíta se estabelece no Seminário de Mariana, fundado em 1750 com o intuito de trabalhar pela "melhoria dos costumes, catequese interna e no trabalho educacional"⁹.

19

A influência jesuíta, contudo, seria efêmera, pois logo em seguida, em 1760, o Marquês de Pombal ordenaria sua expulsão da Colônia. Assim, as influências filosóficas no ensino no Seminário serão muito mais as do período pombalino, isto é, iluministas, características do período da Ilustração. O Cônego Luiz Vieira, enciclopedista radical, entusiasta da revolução norte-americana, foi professor de Filosofia no Seminário, divulgou as idéias liberais e, inclusive, participou do movimento da Inconfidência, juntamente com outros quatro colegas padres. O Cônego lia Verney teve uma influência duradoura no ensino de Filosofia do Seminário, mesmo após a derrocada do movimento libertador. O conteúdo filosófico que revelava concepções psicológicas estava representado no ensino de Filosofia Moral, Filosofia Racional e Ética, primeiro no Seminário de Mariana e depois, já após a Independência, nos primeiros colégios da província¹⁰.

Outro testemunho da influência iluminista na Minas colonial pode ser observado na obra de Francisco de Mello Franco (1757-1822), que, nascido na província, estudou em Lisboa e Coimbra, chegando a ser condenado pelo Santo Ofício por "ser herege, naturalista, dogmático e seguidor de Rousseau". Em suas obras, Franco adotava uma postura naturalista, de inspiração iluminista e empirista. No que diz respeito

às idéias psicológicas, defendia um ponto de vista organicista, através de uma interpretação psicossomática das emoções e do comportamento humano¹¹.

20

Para concluir, o que emerge como imagem da natureza humana nas idéias da elite ilustrada e iluminista da Minas Colonial é a do homem livre, aberto ao pensamento, buscando novas interpretações e novos caminhos para sua ação. São livre-pensadores que se entusiasmam com as novidades do Século das Luzes, e, inspirados na experiência de outros povos, dão forma a uma cultura e a uma consciência próprias. Estas, sem dúvida, conforme observam os historiadores do período, expressam a prática e as relações sociais de uma comunidade centrada na atividade mineradora: comunidade unida por sua proximidade e por seu modo de vida altamente urbanizado, por sua resistência à exploração e à opressão portuguesa e pela utopia da liberdade. Conforme observa Eliane Lopes, a vida nas minas era feita "de motins e amotinadores, de castigos e castigadores"¹². Segundo a autora, é a partir das contradições da atividade mineradora e das relações de vassalagem que a consciência libertária de resistência à opressão e à dominação colonial é engendrada. A própria criação das primeiras "cadeiras" de ensino organizado aos jovens em Minas, a partir de 1774, é interpretada como um movimento do colonizador na tentativa de subjugar os homens livres das minas¹³. As contradições da atividade mineradora e da sociedade colonial moldam as concepções da Psicologia do povo mineiro: o vassalo submisso e obediente da pedagogia colonizadora versus o rebelde libertário e iluminista da Inconfidência.

INTRODUÇÃO

PERÍODO INSTITUCIONAL (SEC.XIX): O IMPULSO PARA CIVILIZAR O PAÍS

Em termos gerais, é durante este período que se assiste à "emergência de uma base institucional para a produção de conhecimento e para a prática relacionadas com fenômenos de natureza psicológica" no Brasil¹⁴. Esta base institucional se constitui nas áreas da Educação e da Medicina, nesta última com a criação das escolas de Medicina da Bahia e do Rio de Janeiro. É justamente nas primeiras escolas normais e nas Faculdades de Medicina que começam a florescer a pesquisa e a reflexão sistematizada sobre fenômenos de natureza psicológica no país. Esta reflexão vai progressivamente se aproximar de um modelo científico da estudo de natureza humana, acompanhando o processo de secularização da sociedade brasileira. 21

Embora, segundo Pessotti¹⁵, a produção intelectual dessa época não evidenciasse uma preocupação específica com problemas da sociedade brasileira, ela refletia as tentativas de se criar instituições educativas e de assistência psiquiátrica que teriam um impacto expressivo sobre a organização social do país¹⁶. Assim, as obras de natureza pedagógica evidenciam a preocupação com a institucionalização de um sistema de ensino abrangente e com a educação da população em moldes científicos, enquanto que as teses da área médica buscam informar a prática das novas instituições psiquiátricas e a ação higienista dos profissionais da saúde. Na Faculdade de Medicina da Bahia, a preocupação com a psiquiatria social é mais acentuada, enquanto que no Rio de Janeiro predominam as obras de caráter mais teórico e genérico. Pessotti caracteriza o período como de "afirmação tácita da liberdade de pesquisa

nas mais diversas áreas e a intensa preocupação com o ensino público e com a formação de pensadores e pesquisadores no campo da aplicação médica ou pedagógica da Psicologia”¹⁷. Em 1890, com a reforma Benjamim Constant, estabelece-se a disciplina de Psicologia no currículo das escolas secundárias. É a primeira manifestação, no país, de reconhecimento desta área de estudos como independente seja da Filosofia, seja da Psiquiatria.

Minas Gerais, em geral, não acompanhou de imediato a evolução nacional no que se refere a serviços de educação e saúde mental. O primeiro hospital para alienados a ser fundado no Estado - o Hospital Colônia de Barbacena - data de 1903¹⁸. As primeiras escolas de nível superior datam do final do século XIX. Entretanto, a Filosofia continuou a ser ensinada em estabelecimentos de ensino da Igreja, nas aulas régias e nas cadeiras públicas, segundo o sistema de disciplinas isoladas¹⁹.

No decorrer do século XIX, a principal influência filosófica que se verifica na província provém da corrente de pensamento denominada em Portugal de “empirismo mitigado”. Trata-se de uma tentativa de conciliar o empirismo ao racionalismo, evitando tanto os excessos do sensualismo quanto as dificuldades do pensamento racionalista. Segundo Rodrigues²⁰, a adoção desta tendência de pensamento, em Portugal, visava ao mesmo tempo inserir o país na modernidade científica sem, contudo, ferir o pensamento católico. Por isso o radicalismo empirista, bem sucedido entre os protestantes que defendiam uma relação livre entre consciência individual e divindade e uma ética utilitarista, não podia vicejar entre defensores de uma rígida perspectiva hierárquica e divina em relação à origem das idéias e da moral.

INTRODUÇÃO

Parece que o ensino de Filosofia se fazia, nas primeiras décadas do século XIX, baseado, sobretudo, na doutrina tomista e na *Lógica* de Genovesi, autor que defendia precisamente o "empirismo mitigado". As obras encontradas na Biblioteca Episcopal de Mariana documentam esta tendência²¹. O Pe. Antônio José Ribeiro Bhering, professor de Filosofia em Mariana, divulgava o pensamento de Genovesi, segundo o qual as idéias nasceriam em parte dos sentidos, em parte da meditação. Como parte das faculdades da alma humana estariam a "força do entendimento e de livremente obrar". As causas da ignorância e dos erros estariam, sobretudo, nos afetos e no corpo²². Vemos surgir aí a imagem de um homem não totalmente livre - como queriam os iluministas do final do século anterior - mas sim submetido à influência dos afetos e do próprio corpo.

23

A reflexão pedagógica também estava presente no período, embora o sistema de ensino fosse precaríssimo. Em 1826, por exemplo, publica-se uma série de artigos sobre "Idéias elementares sobre hum systema de educação nacional", assinados por um certo Americus²³. Nesses artigos, defende-se a idéia de que a educação se dividiria em física, moral e intelectual, sendo que a primeira se ocuparia do corpo, a segunda da formação de hábitos e a terceira do entendimento. A finalidade da educação seria trabalhar as sensações, para habituar o indivíduo àquelas consideradas desejáveis. Este processo de substituição das sensações desejáveis pelas indesejáveis seria precisamente o que permitiria distinguir um homem selvagem de um civilizado. Neste pensamento, observa-se tanto a crítica ao naturalismo rosseauiano quanto uma tendência civilizatória, que refletia as tentativas de moldar o cidadão da nova nação independente.

Em outra oportunidade, a aula inaugural proferida em Ouro Preto em 1830 pelo Pe. Antônio José Ribeiro Bhering

(que havia sido expulso, por ser excessivamente liberal, do Seminário de Mariana), versa sobre o papel da razão na felicidade humana e sobre como vencer os obstáculos a seu pleno desenvolvimento interpostos pelas diversas paixões²⁴. Na mesma direção, há autores que defendem que a política seria a arte de regular as paixões humanas. Segundo Rodrigues, é justamente na primeira metade do século XIX que começa a se consolidar em Minas uma consciência social moderada, conciliadora, que viria a constituir o que se costuma chamar "mineiridade".

Esta construção da consciência das elites mineiras iria ainda sofrer, durante a segunda metade do século XIX, o aporte de novas influências filosóficas de orientação mais eclética. Durante esse período, observa-se um expressivo aumento nas instituições de ensino secundário no Estado. São fundados os Liceus de Diamantina (1852), Barbacena (1850), Sabará (1853), Baependi (1852), São João D'El Rei (1861), Mariana (1852) e Ouro Preto (1842), continuam a funcionar os Seminários de Mariana, Diamantina e do Caraça. Criam-se ainda escolas particulares em Congonhas do Campo e Campo Belo e, em Diamantina, um educandário para meninas - o Colégio N. Sr^a das Dores (1860)²⁵. É justamente no ensino de Filosofia, nesses colégios, que a orientação eclética vem a ser divulgada.

Esta orientação pretendia conciliar o pensamento tradicionalista católico, muito forte na região, com os princípios empiristas. No entanto, esta conciliação era proposta de forma moderada para não incorrer no liberalismo radical dos iluministas do final do século anterior.

É entre os seguidores do "empirismo mitigado" que surgem as duas únicas obras mineiras do período que tratam

INTRODUÇÃO

especialmente da Psicologia: o livro **Esqueleto das faculdades e origem das idéias do espírito humano**, impresso na Tipografia Episcopal e publicado em 1845 em Mariana por João Antônio dos Santos, e o **Novo esqueleto das faculdades e origem das idéias do espírito humano segundo os princípios de Mr. Larominguère, ou da Psicologia vigente**, pelo cidadão **R. J. Ferreira Bretas, ex-lente de filosofia e retórica**. Este último trabalho foi impresso na Tipografia do Bom Senso, em Ouro Preto, em 1854. Essas obras parecem ter sido leitura obrigatória dos alunos de Filosofia nos liceus e seminários da época²⁶.

25

João Antônio dos Santos, autor do primeiro **Esqueleto**, foi professor em Mariana, Diamantina, e Bispo de Diamantina. Oriundo de família de elite, estudou no Caraça e em Congonhas do Campo. O livro por ele publicado dedica-se à reflexão sobre temas psicológicos, sobre a moral e sobre a ética. No capítulo das **faculdades**, distingue a inteligência, a sensibilidade e a vontade como componentes da alma, dotada de um princípio de **atividade** que, no entender do autor, se manifestaria através da inteligência, conduzindo o espírito a conhecer as coisas; da sensibilidade, levando-o a experimentar "prazer ou pena" na presença das coisas; e da vontade, ao permitir que o espírito aceitasse ou rejeitasse as coisas conhecidas e sentidas²⁷.

Esse conceito de **atividade** evidencia a tendência a superar o puro empirismo da **tábula rasa**: o espírito já vem dotado de faculdades inatas, não é mero receptor das influências externas. A inteligência, para o autor, seria a mais importante das faculdades, pois permitiria o exercício das outras duas, a sensibilidade e a vontade, e garantiria o acesso do espírito tanto ao mundo interno - "o eu e suas afeições"²⁸ - quanto ao mundo sensível (físico) e ao metafísico. O conheci-

mento do mundo interno constituiria a **consciência**, o do mundo externo constituiria os sentidos, e o do mundo metafísico, o entendimento ou "inteligência superior". Todo o processo de conhecimento se tornaria possível pela existência da atenção, da abstração e da razão, da memória e da associação de idéias. O conhecimento, por sua vez, provocaria as reações da sensibilidade - o prazer ou o desprazer. Em relação ao mundo físico, essas reações se manifestariam através de impressões agradáveis ou desagradáveis; em relação ao mundo metafísico, através de uma sensibilidade moral e intelectual que permitiria distinguir o justo do injusto. É neste ponto que o "empirismo mitigado" rompe com a explicação empirista - da qual não se poderia deduzir uma moral. No caso em exame, a consciência moral seria uma faculdade já dada do espírito, e, ao ser provocada pelo conhecimento e pela sensibilidade, poderia orientar a vontade.

Já ao dissertar sobre a origem das idéias, nosso autor adota uma perspectiva inatista, porém admitindo sempre que a expressão das idéias na consciência - a descoberta dos princípios absolutos - dependeria da atividade do espírito. Assim parece-lhe ter explicado porque o espírito humano seria ao mesmo tempo livre e sujeito a determinações intemporais.

O segundo autor da época a se dedicar a esta temática especificamente psicológica, Rodrigo José Ferreira Bretas, adota, no entanto, ponto de vista empirista e espiritualista ao mesmo tempo. Bretas, também ex-aluno do Caraça, foi professor de Filosofia em Barbacena e Ouro Preto, e exerceu a advocacia. Tendo participado da Revolução de 1842 - movimento de rebeldia dos liberais mineiros contra o governo central do Império -, desligou-se posteriormente do radicalismo liberal e adotou o ponto de vista conciliador. Dedicou-se

INTRODUÇÃO

também, como industrial, à modernização do ensino e da estrutura produtiva mineira, sem contudo questionar - como os liberais mais inflamados - a estrutura social e política do Império.

27

Esta reviravolta se refletiria em sua obra, considerada por Rodrigues o exemplo mais acabado do espírito conciliador que resultou da derrota do movimento de 1842 entre as elites mineiras. Assim, nosso autor refugia-se na reflexão psicológica para expressar a canhestra tentativa de explorar a natureza humana, sem desagradar a Igreja ou os conservadores. Segundo Rodrigues:

O ecletismo no Brasil estaria associado ao processo de amadurecimento e estabilização das instituições monárquicas cabendo aos principais filósofos brasileiros do período, no caso mineiro a Ferreira Bretas, papel relevante neste processo.²⁹

Em sua obra de cunho psicológico, Ferreira Bretas não enfatiza tanto a inteligência racional quanto seu antecessor. Para ele, a alma humana possuiria duas faculdades: a de sentir e a de obrar, onde o sentimento e a ação permitiriam o conhecimento. As idéias teriam origem nas sensações, quando motivadas por objetos externos, ou nas faculdades e no sentimento moral, quando motivadas pela própria reflexão do espírito. Já as idéias morais seriam, nas palavras do autor:

uma modificação primitiva da alma; ela se compenetra e identifica com a natureza da alma enquanto tal. Este sentimento existe na alma só em virtude da faculdade de pensar: é qual o desejo da felicidade, isto é, independente da vontade do homem: ele não é tal qual uma convenção o permitiu, por quanto ele é o mesmo em todos os homens, em todos os tempos e lugares.³⁰

Em outra passagem, Bretas volta à questão da moralidade:

28 O sentimento moral é pois inato, ou, o que é o mesmo, ele não nasce senão com a mesma alma que o experimenta: é nesse sentido somente que se podem dizer inatos ou naturais os princípios fundamentais da moral: a alma é passiva quando sente o moral das coisas, ela é ativa quando o conhece: mas ela não o conhece senão depois de havê-lo sentido.³¹

Esta "psicologização" da Filosofia, operada pelos defensores do empirismo mitigado e do espiritualismo teria como fundamento principal a reação contra o iluminismo liberatório dos radicais mineiros, que teimavam em querer ora lutar por sua libertação, ora por uma sociedade mais justa. A inspiração desses liberais, como vimos, provinha da leitura dos filósofos racionalistas da Ilustração, que propunham uma interpretação racional da moralidade, derivada do princípio da igualdade e do contrato social. Aqui, o que vemos é uma Filosofia conservadora, dando voltas e voltas para negar as contradições entre a razão e os idola de Bacon e Descartes, para se adequar ao pensamento católico hegemônico. Por isso era preciso, a todo custo, chegar a uma idéia de moralidade inata, dom divino a todos os homens, combinada a uma exaltação da sensibilidade e da vontade a serem convenientemente treinadas para perceber estes valores universais.

Ferreira Bretas, representante mais importante do empirismo espiritualista em Minas, orientou efetivamente o ensino de Filosofia nos Liceus e Seminários Mineiros da segunda metade do século XIX, por ter sido também Diretor Geral de Instrução da província mineira, nomeado pelo Presidente em 1858. Foi ele, portanto, o principal responsável pela difusão em Minas das idéias empiristas-espiritualistas, em voga em

INTRODUÇÃO

outros centros culturais do país. Conforme observa Rodrigues, esta Filosofia "justificava o liberalismo e o sistema monárquico constitucional, mantinha uma convivência harmoniosa com a Igreja, dissociava a elite dos radicais"³². Era, neste sentido, a ideologia indicada para se associar a uma política de conciliação e de modernização como aquela preconizada pelas lideranças políticas do Segundo Reinado.

29

Mais para o final do século, com a aproximação do fim da escravidão e do Império, outras perspectivas teóricas viriam, contudo, influenciar o trabalho dos filósofos mineiros (e brasileiros). Entre elas, destacam-se o evolucionismo de Spencer e o positivismo de Comte, configurando uma corrente de pensamento chamada pelos historiadores do período de **cientificista**. Em ambas as teorias ocorre a crítica ao empirismo espiritualista, ao lado de uma preocupação social acentuada. Surge, então, no lugar do psicologismo do pensamento espiritualista, uma teoria do **sujeito social** de corte sociológico.

A concepção de natureza humana presente nos autores orientados seja pelo positivismo, seja pelo evolucionismo, é nitidamente marcada pelo pressuposto de que o sujeito é determinado pela estrutura social. Em Minas, há representantes de ambas as vertentes de pensamento. Do ponto de vista positivista, temos Josefino Felício dos Santos, que assim define sua posição.

O positivismo baseia-se no real, examina, perscruta, analisa um fato, uma circunstância, aplica a lei aí encontrada a outros fatos, a outras circunstâncias iguais a estas; então é que emite a sua afirmção, é que conclui. Não afirma, não dá como certo o absoluto porque não o conhece; o seu método de observação não o apanha. Certifica o relativo por ser este

suscetível ao seu exame, por ser este próprio ao método experimental. O nosso princípio é este: não conhecemos o absoluto, não afirmamos a sua existência, nem a negamos; damos como existente o relativo, só conhecemos e podemos conhecer o relativo.³³

Também o evolucionismo terá discípulos em Minas. Augusto Franco, por exemplo, influenciado por Tobias Barreto e Sílvio Romero, tentará uma interpretação evolucionista da sociedade brasileira. Para ele, a história da cultura confunde-se com o progressivo aperfeiçoamento do espírito humano, que se revela nas diferentes manifestações materiais da sociedade, fazendo-se presente, através da hereditariedade, em cada homem que dela participa. Por outro lado, as influências do meio guiarão a evolução da comunidade humana, através do mecanismo da seleção natural. A sociedade, embora descrita através da metáfora organicista, se regerá por leis sociológicas. Conforme relata Franco:

A sociedade não é um ser concreto, conforme pensava Comte, nem um simples agregado de indivíduos, no entender de Spencer, como não é uma substância, como ensinam os espiritualistas, nem uma série de idéias, sentimentos e volições, como afirmam os sensualistas, nem o concurso dos átomos, como querem os naturalistas. A sociedade é um **processus**, como **processus** é o eu. O fenômeno social é um só, sob manifestações diversas - indústria, arte, moral, religião, política, da mesma sorte que o fenômeno físico é um só sob várias modalidades - sensibilidade, inteligência, vontade.³⁴

Esta percepção do sujeito como em processo de evolução na sociedade evidencia uma perspectiva materialista, que rompe com a concepção religiosa tradicional da fé e da imortali-

INTRODUÇÃO

dade da alma, instaurando uma consciência progressista que vai marcar o início do século XX em Minas. Nessa perspectiva, é possível modificar a sociedade, e o sujeito em seu interior.

Franco, baseando-se na leitura de Kant, Wundt e outros, disserta sobre o **Eu** como um "esforço contínuo para a unidade" em que se aliam a vontade, a inteligência, a sensibilidade, a consciência, a memória, enfim, as faculdades que constituem o ser humano. Discorrendo ainda sobre a idéia de liberdade associada à consciência do eu, o autor nos informa que:

31

a liberdade pode não ser uma realidade; mas é um ideal que, não contradizendo o determinismo, pois que no mundo moral predominam as **causas finais**, em oposição ao mundo físico, em que imperam as causas eficientes, dá plena satisfação ao dogma socialmente inviolável e sagrado da responsabilidade.³⁵

Esta concepção objetiva, progressista, da evolução do sujeito humano na sociedade - marcado pelo dilema da liberdade versus responsabilidade - anuncia o movimento progressista. É um movimento que se instaura no país a partir dos anos 20, que buscará reinterpretar a dinâmica da sociedade brasileira visando inseri-la no processo de modernização e, em determinados momentos, de democratização das relações sociais. É essa concepção que permitirá, então, às elites mineiras acolher os ideais progressistas e buscar a institucionalização de um sistema de ensino moderno, no interior do qual a Psicologia vai se constituir como disciplina autônoma. Mas, aqui, já se configura um outro período da história da Psicologia em Minas, que se insere naquele denominado por Pessotti de período universitário.

PERÍODO UNIVERSITÁRIO: AS ELITES PROGRESSISTAS EM LUTA PELA MODERNIZAÇÃO/REINVENÇÃO DO PAÍS

32

Os princípios da ordem e do progresso, representativos do movimento republicano, terão como expressão, nas áreas da educação e da saúde pública, as tentativas de renovar e reformar o sistema educacional herdado do Império, e de criar uma rede de serviços de saúde de orientação higienista. Tratava-se, para as elites republicanas, de uma espécie de reinvenção do país: apagar da história as lembranças amargas da escravidão e da dominação colonial, modernizar a nação e inseri-la no contexto capitalista ocidental. Para isto era preciso educar a população - sobretudo urbana - e ensinar-lhe os princípios higiênicos básicos.

O progressivismo republicano vai se manifestar em Minas, durante as primeiras décadas do século XX em um impulso modernizador que se expressou, sobretudo, na expansão das instituições educativas. Os republicanos mineiros consideravam a educação uma prioridade, visando estabelecer uma certa autonomia intelectual do Estado na Federação. No interior do movimento nacional pela expansão da educação, segundo Wirth, "o que distinguia Minas de todos os outros estados (salvo São Paulo e Rio) era a reivindicação de excelência acadêmica".³⁶

As primeiras escolas superiores criadas em Minas no período republicano - a Faculdade de Direito, em 1892, a de Medicina e a de Engenharia, em 1911 - foram, em 1927, unificadas na nova Universidade Estadual. Por volta de 1908, já se contava com cinquenta e uma escolas secundárias no Estado. Em 1926, Francisco Campos, então Secretário do

INTRODUÇÃO

Interior do Governo Estadual, convocou um Congresso Estadual de Educação, destinado a desencadear um movimento de expansão e reforma das instituições de ensino público a nível primário. Dois anos mais tarde, é a vez do Segundo Congresso Nacional da Associação Brasileira de Educação a se realizar em Belo Horizonte.³⁷

33

É justamente no interior desse intenso movimento renovador da educação, inspirado nas idéias escolanovistas vindas do exterior e na avaliação de que o progresso do país dependia de um extenso sistema público de ensino primário e de instituições adequadas para a formação das elites, que a Psicologia veio a ganhar o status de disciplina autônoma e necessária à formação dos novos educadores. Com a Reforma Francisco Campos, torna-se obrigatório o ensino da Psicologia nos cursos normais. Além disso, cria-se a Escola de Aperfeiçoamento de Professores do Estado, uma das primeiras instituições de nível superior, no país, na área da educação.

Vale a pena examinar mais de perto a trajetória dos estudos da Psicologia na Escola de Aperfeiçoamento, pois foi nessa instituição que se estruturou um dos capítulos mais fascinantes da história da Psicologia em Minas.

A Psicologia na Escola de Aperfeiçoamento e as contradições da sociedade brasileira

A criação da Escola de Aperfeiçoamento em 1928 teve por finalidade formar uma elite de professores que pudesse contribuir para a orientação da reforma do ensino em Minas, dentro dos padrões de excelência buscados pela burocracia estadual. Assim, já em 1928 um grupo de futuras professoras

da Escola eram enviadas para acompanhar os seminários do Teachers College, na Universidade de Colúmbia, nos EUA, e uma missão cultural buscava, na Europa, atrair professores para lecionar as principais disciplinas pedagógicas na recém-criada escola. Essa missão visitou os principais centros de estudo e difusão das experiências escolanovistas na Europa, e estabeleceu comunicação principalmente com a Universidade de Paris e com o Instituto de Ciências da Educação - o famoso Institut Jean-Jacques Rousseau - em Genebra. Como resultado desses contatos, Théodore Simon, co-autor da escola Binet-Simon de medida da inteligência, visitou Belo Horizonte em 1929, e Helena Antipoff, assistente da Claparède em Genebra, foi convidada a lecionar Psicologia Educacional na Escola de Aperfeiçoamento.

Em agosto de 1929, Antipoff assumiu a cadeira de Psicologia e criou o Laboratório de Psicologia da Escola de Aperfeiçoamento, primeira instituição dedicada especificamente à pesquisa em Psicologia em Minas. Vários programas de pesquisa foram desenvolvidos pelo Laboratório no decorrer da década de 30. Foram estudadas as tendências psicológicas das crianças locais e validados, para a população mineira, vários testes de inteligência utilizados na Europa e nos Estados Unidos. Com o auxílio das professoras-alunas da Escola de Aperfeiçoamento, o Laboratório buscou estudar o desenvolvimento mental, os ideais e interesses das crianças de Belo Horizonte, para melhor orientar as escolas mineiras na avaliação do nível intelectual e na adaptação dos programas escolares às principais tendências infantis.

Ao chegar a Belo Horizonte, Antipoff trazia formação e experiência primorosas e atualizadas em matéria de Psicologia da Educação. Tendo feito seus estudos superiores em Paris e

INTRODUÇÃO

35

Genebra, onde viria a se tornar assistente de Claparède, conhecia também a Psicologia russa, tendo trabalhado entre 1917 e 1924 em laboratórios e abrigos para crianças abandonadas na Rússia. O ambiente de efervescência intelectual e de debate entre as diversas vertentes de estudo psicológico da criança na Europa marcaram sua formação. Adotando predominantemente a tendência funcionalista de Claparède, Antipoff trouxe também a influência dos estudos de orientação materialista e cultural-histórica da Psicologia russa, conhecendo em profundidade a literatura da área da Psicologia Educacional. Fiel aos princípios da escola ativa, e com orientação nitidamente sócio-culturalista, ela logo se preocupou em conhecer as crianças brasileiras, para saber a que tipo de criança deveriam se adaptar as escolas mineiras. Além disso, o Laboratório de Psicologia era chamado a atender à demanda das autoridades educacionais, visando medir a capacidade intelectual das crianças para a formação de classes homogêneas nos grupos escolares.

Os principais estudos desenvolvidos pelo Laboratório de Psicologia no decorrer da década de 30 estavam voltados para a pesquisa dos ideais e interesses das crianças mineiras, de seu desenvolvimento mental, e das condições psicossociais de funcionamento das escolas. Os resultados dos estudos empreendidos pela equipe do Laboratório foram publicados na **Revista do Ensino**, órgão de divulgação da Secretaria de Educação do Estado, dando origem a várias outras iniciativas.

Com efeito, os estudos empreendidos pela equipe do Laboratório de Psicologia revelaram as precárias condições de funcionamento das escolas públicas locais, as limitações a que estavam submetidas as crianças no processo educativo, e, sobretudo, a influência do meio ambiente sócio-cultural na formação da inteligência, fenômeno descrito por Helena An-

tipoff com o conceito de **inteligência civilizada**. Para a autora, a comparação dos padrões de desenvolvimento intelectual de crianças de países diversos, e até de um mesmo país, mas oriundas de condições sócio-econômicas diversas, havia demonstrado o impacto do meio social sobre a inteligência. Enquanto crianças pertencentes ao meio social privilegiado do Brasil, apresentavam desenvolvimento similar ao de seus colegas da Europa, o mesmo não acontecia com crianças oriundas das classes populares. Estas, embora capazes de resolver problemas concretos de sobrevivência em condições adversas, apresentavam desenvolvimento intelectual inferior. As observações feitas por Antipoff aqui coincidiam com aquelas feitas na Rússia, quando trabalhou em abrigos para menores abandonados. Esses resultados levaram-na a propor não só que as escolas avaliassem com extremo cuidado as perspectivas das crianças de meio social inferior nas escolas públicas, como também que cuidassem de prover-lhes exercícios de educação compensatória - a ortopedia mental - nas chamadas classes especiais. A própria Escola de Aperfeiçoamento mantinha classes anexas de experimentação em reeducação através de exercícios de ortopedia mental, onde eram testados os procedimentos a serem posteriormente sugeridos às professoras. Juntamente com Naytres Rezende, professora-aluna da Escola de Aperfeiçoamento encarregada das classes anexas, Antipoff traduziu e divulgou para as escolas as propostas de Alice Descoedres em relação a exercícios de ortopedia mental³⁸. A ortopedia mental constava de séries de exercícios de psicomotricidade, considerados importantes no desenvolvimento das habilidades cognitivas tanto em crianças portadoras de sérias limitações intelectuais quanto naquelas cujo meio ambiente familiar não fornecia a adequada estimulação.

INTRODUÇÃO

A Sociedade Pestalozzi e o início da Psicologia aplicada: o primeiro impulso pela participação dos psicólogos na resolução de problemas sócio-culturais.

37

As conclusões dos inquéritos e a observação das condições psicológicas das crianças de Belo Horizonte levaram Antipoff a propor outras iniciativas visando colocar os conhecimentos da Psicologia a serviço do tratamento e reeducação das crianças por ela denominadas "excepcionais". Essas iniciativas foram implementadas com a criação da Sociedade Pestalozzi de Belo Horizonte, organização filantrópica e científica destinada ao tratamento de excepcionais orgânicos e sociais fundada por um grupo de intelectuais, religiosos, psiquiatras e pedagogos, sob a liderança de Antipoff. A definição do conceito de excepcionalidade adotada nas publicações da Sociedade Pestalozzi revela fontes contraditórias de informação: ao lado da tendência organicista da psiquiatria da época, encontra-se a tendência sócio-cultural trazida por Antipoff. Para ela, a anormalidade ou excepcionalidade mental era um conceito relativo. Assim, as condutas tidas como anormais deveriam ser analisadas e interpretadas no quadro de uma desadaptação do indivíduo às suas condições de vida e de cultura. Daí a preferência pelo termo "excepcional" para caracterizar as crianças que apresentavam problemas, a seu ver menos estigmatizante que "anormal" ou "retardado".

Em 1933, a Sociedade Pestalozzi estabeleceu um Consultório Médico-pedagógico, destinado ao diagnóstico, orientação e reeducação de crianças excepcionais. O Consultório se constituiu em uma das primeiras experiências de Psicologia aplicada em Minas. Em 1935, o Consultório foi incorporado ao recém-criado Instituto Pestalozzi, instituição mantida pela

Sociedade Pestalozzi e pelo Governo do Estado, estabelecida com a finalidade de oferecer classes de reeducação e de profissionalização para as crianças excepcionais consideradas educáveis, cursos para professores interessados em trabalhar com crianças excepcionais, realizar pesquisas sobre a anormalidade mental, enfim, tornar-se um centro de pesquisa e orientação em relação à excepcionalidade mental³⁹.

Os fundadores da Sociedade Pestalozzi formavam um grupo heterogêneo. Do grupo fazia parte o Pe. Álvaro Negromonte, que havia mantido uma acesa polêmica com Antipoff em relação ao ensino de religião nas escolas públicas. A pesquisa sobre os ideais e interesses das crianças de Belo Horizonte, realizada pela primeira vez em 1929, revelou que apenas 0.3% das crianças se interessavam pelas aulas de religião. Antipoff interpretou essa tendência como resultado da maneira pouco estimulante com que eram dadas as aulas, e ao caráter excessivamente acadêmico dos livros de religião adotados no ensino primário. Negromonte criticou a pesquisa em um jornal católico, o *Diário de Minas*, argumentando que a pesquisa era obra de livre-pensadores interessados em eliminar o ensino religioso. Era a época da polêmica entre educadores católicos e escolanovistas no Brasil, onde cada grupo defendia um modelo de educação no país. Enquanto os católicos defendiam o predomínio das escolas confessionais, com segregação por gênero, e um sistema rigidamente hierarquizado, os pioneiros escolanovistas defendiam um sistema público gratuito e laico, co-educacional, a ser estendido a toda a população, no mínimo ao nível primário⁴⁰.

Algum tempo depois, Negromonte escreveu um novo manual do ensino religioso para crianças, e Antipoff, ao saudar a iniciativa, convidou-o a fazer parte da Sociedade Pestalozzi.

INTRODUÇÃO

Ligado ao movimento do catolicismo social, de tendência mais progressista, considerava o trabalho na Sociedade Pestalozzi como uma contribuição à harmonia social.

Já entre os psiquiatras ligados à Sociedade encontram-se tendências organicistas e mesmo eugênicas, embora a orientação pestalozziana fosse muito mais voltada para a higiene mental, isto é, de intervenção na relação do sujeito com o ambiente buscando-se prevenir os distúrbios psíquicos. Um dos psiquiatras, Fernando Magalhães Gomes, chegou a publicar um artigo defendendo a esterilização e segregação dos anormais e suas famílias como medida de profilaxia eugênica. Antipoff, então editora do periódico **Infância Excepcional**, incluiu uma nota explicando que a Sociedade Pestalozzi não apoiava as posições individuais do autor. Estes conflitos revelam as fontes diversificadas de influências conceituais sob as quais trabalhavam aqueles pioneiros da Psicologia aplicada em Minas: da postura filantrópica dos defensores do catolicismo social à vertente científica de orientação funcionalista e sócio-cultural, passando pela psiquiatria organicista e eugênica. Nas publicações da Sociedade, encontram-se também referências à influência da Psicanálise, que desde a década de 20 vinha sendo divulgada no Brasil⁴¹. A própria Antipoff conhecia a obra de Freud e de Adler, e empregava conceitos dinâmicos em algumas de suas interpretações de fenômenos psíquicos⁴². Por volta de 1937, ela documentou a grande influência da orientação psicanalítica entre os profissionais da Sociedade, apontando que as dificuldades em diagnosticar os problemas das crianças, e a falta de experiência no tratamento e orientação dos casos provocavam, no grupo, reações contraditórias:

(Ocorria) um fato bem curioso: os educadores e os psicólogos ficavam certos que a melhora das crianças residia na

medicina; os médicos, ao contrário, davam crédito sobretudo à educação e à psicoterapia. A Psicanálise, em particular, se apresentava aos servidores de Esculápio como a verdadeira tábua da salvação. Foi tal a desadaptação perante a variedade e a complexidade dos casos que enchiam o consultório e as classes especiais que os educadores estavam prontos a prescrever vermífugos, pomadas mercuriais e iodo, e os médicos achavam necessário recomendar aos pais os cuidados pedagógicos, ensinando-lhes a arte de formar os hábitos morais.⁴³

A perspectiva crítica adotada pela autora, que denota rara honestidade intelectual, visava, sobretudo, enfatizar que somente a experiência metódica, cientificamente controlada e verificada, poderia contribuir para "dar conta das grandes dúvidas que continuavam a inquietar-nos"⁴⁴. Segundo a autora, o período que denominou de "diletantismo dogmático" durou poucos meses, até que cada especialista adquirisse mais experiência e conhecimento. Pouco a pouco disseminou-se entre os profissionais da Sociedade a seguinte convicção:

Empregar fórmulas prontas, no diagnóstico, como na terapia, mesmo preparadas por celebridades as mais reputadas, não parecia servir a grande coisa. Seriam antes espécie de "mágicas" que processos racionalmente empregados, tratando-se de fórmulas endocrinológicas, ou de complexos freudianos, de lei de Mendel, de "egocentrismo" infantil, de "sublimação", de socialização, de pensamento, etc.⁴⁵.

Com essas considerações, Antipoff resume a gama de influências teóricas que orientava o trabalho daqueles pioneiros da clínica na Psicologia mineira dos anos 30. O que impressiona, sobretudo, é a atitude científica da autora, partidária de uma construção progressiva do conhecimento psico-

INTRODUÇÃO

lógico nas condições concretas de trabalho que lhe eram oferecidas em Minas. Essa atitude irá acompanhá-la ainda na criação da Escola Rural da Fazenda do Rosário, outra iniciativa da Sociedade Pestalozzi implementada a partir de 1940. No complexo educacional do Rosário, instituição para crianças excepcionais, abandonadas e do meio rural, as preocupações com a determinação sócio-cultural das habilidades intelectuais, a humanização das relações sociais através da Psicologia e da educação, e a geração de novos conhecimentos sobre aquela população estiveram presentes, assim como no momento em que Antipoff assumiu a cátedra de Psicologia Educacional na Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais⁴⁶.

41

A Psicologia na Universidade de Minas Gerais e a Psicologia aplicada nos anos 50 - início da afirmação da profissão

A década de 40 assiste, em Minas, à criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, e da Faculdade de Ciências Econômicas, ambas vinculadas à Universidade de Minas Gerais. Na Faculdade de Filosofia, a Psicologia vai ser ensinada aos alunos do Curso de Pedagogia, e na Faculdade de Ciências Econômicas, aos alunos do Curso de Sociologia e Política. O Curso de Pedagogia organiza-se em seguimento à experiência adquirida na Escola de Aperfeiçoamento, e visa também formar quadros para a burocracia educacional. Já o Curso de Sociologia e Política, herdeiro da antiga Escola Técnica de Comércio (de nível secundário), resultou de intensa articulação do empresariado mineiro e de suas associações de classe, interessados em formar quadros que pudessem contribuir para

a modernização da economia mineira e para a agilização da administração pública local.

42 Esse esforço de modernização teria também reflexos na Psicologia aplicada em Minas. Em 1949, foi criado pelo Governo do Estado um Serviço de Orientação e Seleção Profissional (SOSP), vinculado ao Instituto de Educação de Minas Gerais (escola normal que substituiu a antiga Escola de Aperfeiçoamento, extinta em 1945).

Segundo o texto da lei que instituiu o SOSP, seu objetivo seria "orientar vocações no meio escolar e estabelecer critérios para a seleção de pessoal destinado à administração pública e a organizações particulares"⁴⁷. Criado à semelhança do serviço mantido com as mesmas finalidades na Fundação Getúlio Vargas, no Rio de Janeiro, sob a orientação de Emílio Mira y López e Symcha Schwarzstein, o SOSP se tornaria uma instituição ao mesmo tempo de aplicação e de formação dos chamados psicotécnicos. Ali, a Psicologia significava o domínio de uma série de técnicas - provas de personalidade, de inteligência - vocacionais ou de aptidões específicas. A partir daí era feito o diagnóstico dos sujeitos, ou seja, a síntese psicológica.

Em seu primeiro ano de atividade, o SOSP realizou um censo da população escolar de Belo Horizonte. Através do censo, buscava-se, ao mesmo tempo "ajudar os pais das crianças que terminam a escola primária na escolha do caminho para os filhos: escolha entre o ensino secundário e um dos vários tipos de ensino profissional, ou entrada imediata num dos inúmeros tipos de aprendizagem", e estabelecer o "normotipo da criança de Belo Horizonte", para fins de comparação dos casos a serem examinados no futuro⁴⁸. Além do trabalho de

INTRODUÇÃO

adaptação e padronização dos testes, foram também realizadas investigações sobre as escolas profissionais então existentes em Belo Horizonte. Com base nas informações disponíveis, o serviço passou, então, a oferecer orientação a escolares - crianças e adolescentes - com base nas aptidões de cada um e nas ofertas do mercado. Ao lado das atividades de orientação, o SOSP assumiu também a tarefa de realizar as provas psicológicas instituídas, a partir de 1950, como uma das condições para o ingresso nos cursos de Formação de professores, de Educação Pré-primária, de Biblioteconomia, de Trabalhos Manuais, Educação Física e de Administração Escolar do Instituto de Educação, e para a seleção de motoristas profissionais e amadores no Serviço Estadual de Trânsito.

43

O projeto desenvolvido pelo SOSP enquadrava-se na perspectiva da administração científica do trabalho: "the right man in the right place". Assim os profissionais da Psicologia científica buscavam um lugar no mercado de trabalho numa sociedade em processo de modernização. Nesse contexto que passaria a valorizar cada vez mais o domínio de técnicas produtoras de conhecimento especializado, o psicotécnico era o profissional que adquiria o domínio do conhecimento sobre a natureza humana e buscava adaptá-la a seu novo habitat - a sociedade urbano-industrial. As aptidões e tendências individuais eram encaradas como distribuídas mais ou menos desigual e aleatoriamente entre os indivíduos. Assim, a sociedade, por sua vez, demandaria que determinadas tarefas fossem desempenhadas. Nessa perspectiva, haveria uma correspondência entre a distribuição das aptidões na população e as tarefas socialmente disponíveis. Caberia, então, ao psicotécnico o trabalho de montar o dispositivo que tornaria eficiente a escolha individual, para atender não só às tendências íntimas de cada um, mas também à estrutura de ocupações

oferecidas pela sociedade. Assim, acreditava-se que determinados níveis de inteligência e de aptidões específicas aconselhariam a dedicação a certos tipos de trabalho: aos mais bem dotados seriam oferecidas as tarefas relativas ao trabalho intelectual, ao menos dotados o trabalho manual. O resultado desse arranjo seria o incentivo à maior harmonia social, já que os níveis de satisfação com a ocupação pareciam depender das aptidões individuais.

O conceito de natureza humana que emerge desse dispositivo é um conceito instrumental: o indivíduo é uma peça na engrenagem social, que é preciso ajustar, adaptar, moldar. Prepara-se o caminho para a institucionalização da profissão do psicólogo como um dos muitos profissionais que virá a trabalhar pela melhor adaptação do indivíduo a uma sociedade cada vez mais inclusiva e planejada, na qual a questão não é mais a da liberdade do tempo dos iluministas, mas a adequação do indivíduo a uma ordem que o transcende e o domina.

Os ensaios de aplicação e de afirmação da Psicologia continuariam no decorrer da década de 50. Em 1956, reúne-se um grupo de profissionais - cerca de 30 pessoas - e, sob a presidência de Antipoff, é criada a Sociedade Mineira de Psicologia. A criação da Sociedade visava congregar todos aqueles que, individual e isoladamente, realizavam trabalhos no campo da Psicologia em Minas. Aproveitou-se a presença do Prof. André Rey, da Universidade de Genebra, na ocasião orientando pesquisas em Psicologia Educacional na Escola da Fazenda do Rosário, para instituir a Sociedade. Entre os objetivos da nova Sociedade encontram-se tanto a promoção da definitiva institucionalização da profissão do psicólogo nas áreas aplicadas - clínica, escola e trabalho - quanto o incentivo ao desenvolvimento científico da área. Assim, a Sociedade

INTRODUÇÃO

buscava promover pesquisas na área, incentivando sua divulgação e intercâmbio, como também o aperfeiçoamento técnico e cultural de seus membros através de cooperação com outros centros de estudo da Psicologia no exterior.

45

O programa da Sociedade era ambicioso, possibilitando entrever a necessidade sentida pelo grupo em termos de aperfeiçoamento profissional. Nos seus Boletins, publicados durante os anos 50, insistia-se sobre a necessidade da pesquisa em Psicologia, sobretudo, voltada para a compreensão do impacto do meio sócio-cultural sobre a população mineira. Entre os temas de estudo sugeridos por André Rey em 1956, encontram-se: pesquisas sobre o meio rural mineiro, sobre questões de discriminação racial e de formação da identidade em populações negras, Psicologia do leproso, crenças e mitos populares, psico-sociologia de favelas. Esta orientação expressa a influência de uma perspectiva sócio-cultural, na preocupação com as influências do meio sobre a psique humana.

Por outro lado, encontram-se ainda nas publicações da sociedade o testemunho das tarefas atribuídas ao psicólogo: a ortofonia (reeducação e correção de dificuldades de linguagem), a reeducação psicomotora, a terapia ocupacional, a reeducação ocular, a Psicologia clínica, a psicotécnica, a orientação profissional e a correção da dislexia. Nesse espectro de funções, encontram-se as perspectivas que iriam marcar, a partir do início da década de 60, a atuação profissional dos psicólogos e a própria regulamentação da profissão: a perspectiva curativa, de resolução de problemas individuais de saúde mental; e a perspectiva psicotécnica, buscando intervir no planejamento social a partir do domínio de uma tecnologia que visa adequar o indivíduo a determinadas funções na comunidade.

Apesar dos apelos da Sociedade procurando despertar o interesse pela pesquisa, principalmente aquela voltada para a produção do conhecimento sobre as questões específicas do desenvolvimento humano nas condições sócio-culturais locais, não havia, nessa época, uma instituição capaz de se dedicar ao avanço desinteressado do conhecimento. Para se impor como profissional, o psicólogo era levado a demonstrar sua utilidade, não sua capacidade de gerar novos conhecimentos. Assim, apesar de iniciativas isoladas - seja na Fazenda do Rosário, na Sociedade Mineira de Psicologia, e, eventualmente, em instituições de aplicação da Psicologia ao trabalho - a atividade de pesquisa teve um caráter diletante, enquanto que o domínio das técnicas era privilegiado. A partir daí, o psicólogo veio progressivamente a se constituir em um novo intelectual que atende a demandas da sociedade industrializada, ao lado dos educadores, dos sociólogos, dos cientistas políticos, dos economistas, dos administradores, dos engenheiros. Neste processo, conforme observam alguns estudiosos:

ele faz parte deste grupo de profissionais criados pelo capitalismo que se equilibram na difícil função de promover a expansão das potencialidades humanas para o trabalho e para a criação, e ao mesmo tempo garantir a institucionalização da divisão social do trabalho.⁴⁹

Uma direção diversa da psicotécnica pode ser observada na iniciativa pioneira de aplicação da Psicologia à problemática do trabalho e da convivência humana nas organizações, representada na experiência do Departamento de Orientação e Treinamento do Banco da Lavoura de Minas Gerais. Sob a orientação dos psicólogos Pierre Weil, Célio Garcia e Ruy Flores Lopes, entre outros, promoveram-se, no início da década de 60, experiências de Desenvolvimento em Relações Hu-

INTRODUÇÃO

manas, visando intervir nas relações entre superiores e subordinados no ambiente de trabalho, incentivando a autonomia e a abertura em uma atmosfera democrática. Na experiência do Banco da Lavoura, destaca-se a adoção de uma abordagem psico-sociológica à conduta dos indivíduos em grupo, buscando compreender e intervir na dinâmica das relações interpessoais a partir de uma perspectiva interdisciplinar e contextualizada. Tratava-se de uma abordagem inovadora no Brasil, que sofreu a influência tanto da Psicanálise quanto da vertente socianalítica de origem francesa, e que buscava superar a perspectiva predominantemente instrumental da psicometria. Destaca-se ainda, nessa abordagem, a busca do enriquecimento da análise com as contribuições das demais Ciências Sociais e da Filosofia, e a preocupação com a pesquisa acerca dos resultados das intervenções efetuadas⁵⁰. A experiência do grupo do Banco da Lavoura, ao lado das outras iniciativas já mencionadas, também teve influência nos primeiros cursos de formação de psicólogos implantados em Minas durante os anos 60, como um contraponto à abordagem psicométrica.

47

É assim que uma dupla perspectiva vai acompanhar o processo de criação dos primeiros cursos dedicados especificamente à formação dos profissionais em Psicologia em Minas, assim como no restante do país. De um lado, observa-se uma concepção individualizante, instrumental da condição humana, e de outro uma perspectiva psico-sociológica, que privilegia a análise das vivências e da problemática individual no contexto sócio-cultural. Essas perspectivas correspondem às duas matrizes de pensamento que, na concepção de Luiz Cláudio Figueiredo, têm orientado a evolução da Psicologia científica: a matriz **cientificista, que segue o modelo das**

ciências naturais e procura encontrar regularidades na ação humana para melhor prever seus desdobramentos empíricos, e a matriz romântica, que destaca a especificidade de seu objeto de estudo na forma de "atos e vivências de um sujeito, dotados de um valor e significado para ele"⁵¹. Vejamos como evoluiu o debate entre estas perspectivas de compreensão dos fenômenos psicológicos no período profissional de desenvolvimento da Psicologia.

PERÍODO PROFISSIONAL: O DILEMA ENTRE TECNICISMO E FORMAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA SÓCIO-POLÍTICA ENTRE OS PSICÓLOGOS

Segundo Pessotti, o período profissional da Psicologia no Brasil tem início com a criação dos cursos universitários específicos para a formação de psicólogos. Na orientação dos cursos, regulamentados com o currículo mínimo aprovado em 1962, predominou inicialmente a perspectiva técnica e corporativa que já se esboçava no período anterior⁵². Além disso, partindo dos cursos de Psicologia da Universidade de São Paulo e de Brasília, observa-se uma significativa influência da perspectiva positivista nos outros cursos de Psicologia no país, influência que se observa também em Minas. A concepção instrumental da Psicologia, a tendência cientificista que elege o método das ciências naturais como método apropriado para a ciência psicológica ganha adeptos. O predomínio dessa tendência de análise do sujeito como entidade a-histórica, abstraída de suas condições reais de existência, na Psicologia desse período universitário, tem sido considerada como um sub-pro-

INTRODUÇÃO

duto perverso do regime militar que dominou o país entre 1964 e 1985⁵³.

É verdade também que podemos observar, nessa época, a emergência de tendências contra-hegemônicas, dando continuidade às tentativas de análise sócio-histórica do sujeito já esboçadas no período anterior, representadas, sobretudo, pela abordagem estruturalista, pela Psicanálise, pela Psicologia transpessoal, pela Psicologia social de orientação socianalítica ou institucionalista e pela Psicologia comunitária, levando a conflitos e a tentativas de promover a "tolerância e convivência entre tendências várias num mesmo campo do saber"⁵⁴.

49

Pessotti observa que, no processo de constituição da hegemonia da perspectiva tecnicista e positivista, "a convivência salutar da Psicologia com as disciplinas da Filosofia e das Ciências Sociais foi perdida", o que teria provocado a limitação da "formação humanística, teórica e metodológica nos cursos de graduação, em favor de uma crescente tecnificação do conteúdo curricular". Por outro lado, pelo fato dos cursos de Psicologia não terem ocupado o espaço de orientação da reflexão teórica sobre a Psicologia que deles se esperava, verificou-se o que Pessotti denominou como um certo "desgarramento do profissional autônomo em relação aos núcleos acadêmicos", acompanhado de uma proliferação desenfreada de sociedades, grupos de estudo e promoções extra-universitárias, conforme evidenciou a pesquisa sobre o psicólogo brasileiro realizada pelo Conselho Federal de Psicologia⁵⁵.

Em Minas, os primeiros cursos de Psicologia foram instituídos no início da década de 60. Embora este seja um período ainda muito curto para que possamos analisar a sua história, algumas considerações são possíveis. Se observa-

mos o currículo dos primeiros cursos de Psicologia criados em Minas, verificamos que as observações de Pessotti são válidas também para o nosso caso. Durante a década de 60, no curso de Psicologia da Universidade Federal, por exemplo, e que serviu de modelo para vários outros cursos criados na região a partir dessa época, tanto em Belo Horizonte quanto no interior do Estado, houve um nítido predomínio da orientação positivista instrumental, evidenciada no predomínio da carga horária atribuída às disciplinas que tratavam de Psicologia Geral e Experimental. Ao mesmo tempo, nota-se a ausência quase que completa de uma formação interdisciplinar, que enfatizasse o conhecimento das Ciências disciplinas afins à Psicologia, tanto na área das Ciências Biológicas quanto Sociais, e da Filosofia⁵⁶.

Tratava-se, portanto, de uma opção por uma formação técnica com ênfase na autonomia da Psicologia científica em relação às demais ciências humanas. A formação acadêmica ampla, orientada para a crítica epistemológica e para a produção de conhecimento não só sobre as condições de produção do discurso sobre a Psicologia, mas também sobre a dimensão psico-sociológica da própria população sobre a qual se pretendia aplicar as técnicas transmitidas nos cursos, foi relegada a segundo plano. Se esse movimento de autonomização significou, historicamente, uma continuidade na tentativa - até certo ponto bem sucedida - de marcar o lugar do profissional da Psicologia de maneira específica e autônoma, contribuiu também para a perda de uma visão da Psicologia como parte do conjunto das Ciências Humanas e sociais, e um relativo empobrecimento da formação humanística do psicólogo. Essas conseqüências da opção tecnicista têm sido apontadas por vários autores como uma das condições para a crise de identidade profissional que atualmente se delineia, e também para um

INTRODUÇÃO

certo desligamento, observado entre os profissionais da área, em relação às questões sócio-culturais que atravessam seu trabalho.

Pesquisa realizada em 1984 sobre o funcionamento do curso de Psicologia da UFMG confirma essa avaliação. Os próprios estudantes tendiam a buscar no curso muito mais uma formação profissionalizante do que os instrumentos que lhes permitissem participar da busca de produção do conhecimento. No dizer das autoras:

51

tanto professores quanto estudantes praticamente ignoram a "função" universitária de criar conhecimento, a favor de respostas que favorecem a produção de intelectuais com capacidade técnica.⁵⁷

A despeito da ênfase na técnica, a capacidade do curso formar profissionais habilitados para o exercício da profissão foi duramente questionada. Tanto professores quanto alunos expressaram, aos serem ouvidos na pesquisa, extrema insatisfação com a formação fornecida para o exercício da profissão, e evidenciaram a insegurança dos alunos ao se formarem⁵⁸.

No entanto, iniciativas voltadas para a superação dessas limitações, e para a elaboração de práticas mais comprometidas com o questionamento e humanização das relações sociais tanto na área escolar, quanto na clínica ou na área da Psicologia do trabalho se fazem presentes, sobretudo, a partir da década de 80. A criação das disciplinas nas áreas da Psicologia Comunitária e da Psicanálise, o desenvolvimento da corrente social-nalítica e institucionalista, as tentativas de transformar a relação entre o psicólogo e sua clientela em projetos de saúde pública como o projeto Guimarães Rosa, o questionamento dos

modelos de atuação da Psicologia escolar tradicional nas escolas, tanto públicas quanto particulares, são alguns exemplos que se pode citar. Em todas essas experiências, destaca-se a preocupação em superar o tecnicismo estéril, e adotar perspectivas que levem em consideração não só a problematização do papel do psicólogo na divisão do trabalho social, mas também de seus compromissos com a sociedade na qual se insere sua prática⁵⁹. Conforme observa Bonfim:

... descremos da neutralidade, da objetividade científica, dos grandes discursos metafísicos e da possibilidade de gerarmos um conhecimento que não sirva a um grupo ou a uma classe social determinada. Estamos interessados numa produtividade, sim, mas numa produtividade não massacrante, não alienadora. (...) Estamos interessados numa aprendizagem, sim, mas uma aprendizagem gratificante, que faça crescer o poder de gerar novos conhecimentos.(...) A relação paciente-terapeuta deixou de ser entendida somente na interação dual, e passou a ser entendida como atravessada pelas instituições sociais mais amplas.⁶⁰

A dinâmica das vertentes epistemológicas difundidas ao longo dos cursos de Psicologia reflete as contradições experimentadas na prática profissional e acadêmica. Longe de transmitir uma visão coesa da área de conhecimento - visão que na verdade inexistente - as diferentes vertentes teóricas em conflito apontam a diversidade das visões da condição humana atualmente existentes no interior da Psicologia, como se pode verificar no depoimento de um estudante da Universidade Federal de Minas Gerais, obtido na mesma pesquisa citada anteriormente:

INTRODUÇÃO

...O desejo de saber, de conhecer é forte, tanto em mim quanto nos outros... Então fragmentaram-me como ser humano em muitos outros homens(...): sou um ser mecânico, objeto que recebe estímulos e responde, determinado probabilisticamente, pelas minhas reações observáveis; sou unicamente (até que se prove o contrário), orgânico e biológico. Não, vieram e vêm outros dizendo: há em tudo o que faço, penso e sonho, uma força maior que me domina, correspondente à maior parte do que sou: eu sou quase todo inconsciente. Eu não sou assim tão tragicamente determinado seja pela natureza, seja pelo inconsciente, acham outros, pois tenho algo maior que me distingue do resto dos animais e das coisas: sou capaz de decidir, pois sou existência, auto-determinação, subjetividade e individualidade. Mas a coisa não parou por aí: descobriram que eu vivo com outros, sou social, faço a história e a história me faz, sou vítima e elaborador da alienação que vivemos no cotidiano, sou tese, antítese e síntese. E, como se não bastasse, sou energia, transcendência, estrutura inconsciente e mais outros elementos descobertos ou não.⁶¹

53

Como interpretar a emergência dessa multiplicidade de perspectivas teóricas acerca da condição humana que se instala hoje nos cursos de formação de psicólogos e que se espalha pelas instituições para-universitárias e na própria prática profissional? Qual o significado de cada uma dessas versões da natureza humana no que se refere às práticas sociais das quais certamente emergem? Esta é a questão histórica que é preciso responder no atual estágio de desenvolvimento da Psicologia dita científica. É uma questão e um desafio. Se formos capazes de deslindar as complexas relações que cada uma dessas diferentes abordagens mantém com um conjunto de práticas sociais - seja de controle e de adaptação ou de resistência à

dominação, poderemos visualizar com mais precisão quais são as perspectivas da Psicologia em nossa sociedade. Esta é uma linha de investigação em aberto, que é preciso percorrer. Tentativas de análise do significado sócio-histórico de diferentes abordagens teóricas e de estratégias de intervenção divergentes em Psicologia têm sido feitas, e enriquecem o debate na área, contribuindo para uma maior consciência do psicólogo acerca do sentido de sua praxis⁶².

Na vertente de trabalhos contra-hegemônicos, inovadores, o sentido da Psicologia tem sido buscado no desvelamento das situações de dominação, a que estão expostos os diversos grupos oprimidos nas modernas sociedades industriais, e nas tentativas de compreender a lógica de seu discurso e de sua prática. Assim, trata-se de ouvir e compreender a lógica dos dominados, de buscar alternativas para se superar as relações de opressão, de discriminação, direcionando-se para uma sociedade em que prevaleçam relações mais igualitárias. Na clínica, ouve-se a voz de homens e mulheres que perderam o fio da meada de sua própria história, envolvendo-se na dialética da perda de identidade; na Psicologia do trabalho, busca-se ouvir a voz dos trabalhadores, e incorporá-la à dinâmica das relações que se instituem em torno dos objetivos empresariais; na escola, os psicólogos procuram compreender a lógica dos deserdados do sistema, das crianças que fracassam, levando-as a compartilhar da busca do saber e do prazer do conhecimento; nas instituições comunitárias, busca-se implementar formas de convivência mais igualitárias, desenvolver uma preocupação ecológica, manifesta no cuidado com o meio ambiente que permite a vida. Enfim, busca-se abandonar a perspectiva da manipulação tecnocrática dos corações e mentes dos cidadãos - na qual não se discutem os valores e objetivos de quem

INTRODUÇÃO

planeja a intervenção - por uma perspectiva de saber compartilhado e de ampliação da consciência humana acerca de seus condicionamentos.

55

PERSPECTIVAS

Esta rápida exposição - cujas lacunas esperamos possam vir a ser preenchidas em estudos posteriores - evidencia que foi longo o caminho percorrido até que a Psicologia fosse considerada uma área de conhecimento e de treinamento profissional autônomo. No final do século XVIII assistimos ao surgimento dos ideais iluministas, marcados por uma forte tendência democrática e liberatória. Durante o século XIX e início do século XX, vimos a montagem de um aparato institucional em educação e saúde pública no Estado que visou a inserção de Minas Gerais na dinâmica da sociedade brasileira independente. Nesse contexto é que se torna possível a dedicação ao trabalho intelectual, nas escolas superiores, e, mais tarde, a emergência do profissional que, ao lado de outros tantos, viria a expressar os ideais de modernização da sociedade local.

A expectativa de que este novo profissional viria, a partir de seu próprio treinamento, a se debruçar sobre questões relevantes para a população tem sido, no entanto, até agora precariamente atendida. Contudo, a história da progressiva institucionalização da profissão do psicólogo e autonomização de sua área de conhecimento revela tentativas que expressam um autêntico interesse em criar conhecimentos efetivamente voltados para a melhoria da qualidade de vida da população local, especialmente de seus segmentos dominados. O trabalho

de Helena Antipoff tanto na Escola de Aperfeiçoamento quanto na Sociedade Pestalozzi manifestou precisamente esta tendência, durante os anos 30 e 40, em Minas, e o do Banco da Lavoura, na década de 60, retomou esta preocupação a partir da dinâmica dos grupos.

Mais recentemente, no entanto, uma mentalidade corporativa, aliada às dificuldades que a própria Universidade Brasileira enfrenta para se transformar em legítimo núcleo de produção e transmissão de saber sobre a comunidade que a cerca, têm levado a uma excessiva ênfase na técnica - em detrimento da criação do conhecimento. Iniciativas no sentido da superação do tecnicismo e de investimento em uma reflexão sobre o sentido histórico da prática e da teoria em Psicologia, bem como na elaboração de instrumentais renovados de atuação, que incorporem a crítica epistemológica e sócio-cultural, são motivo de esperança e otimismo.

É certo que os centros acadêmicos não detêm o monopólio da produção e divulgação do saber em nossa sociedade. O conhecimento que se produz na prática social também deve guiar a colocação de questões e a formulação de respostas na prática acadêmica e universitária. Mas é função das Universidades contribuir para a reflexão crítica acerca dos diversos paradigmas teóricos, evidenciando sua inserção e intervenção na dinâmica das práticas sociais, e para sua divulgação. A recente criação de programas de pós-graduação, a nível de Mestrado, na Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (primeiro programa de pós-graduação em Psicologia na região), e na Universidade Federal do Espírito Santo - UFES, pode vir a configurar novas direções para o saber psicológico entre nós. Tanto o Mestrado em Psicologia da UFMG quanto o da UFES revela, em suas áreas de concentração, o compro-

INTRODUÇÃO

misso de se voltar para a pesquisa das condições concretas de vida da comunidade que nos cerca, e de se estudar criticamente as diferentes perspectivas teóricas que possam contribuir para interpretar a ação e a reflexão dos sujeitos históricos concretos em sua prática social. Além disso, os profissionais que se dedicam à formulação e reformulação de abordagens apropriadas a cada campo de atuação colocado para os psicólogos têm contribuído para ampliar as dimensões de nossa reflexão sobre a ação profissional em Psicologia.

57

É buscando divulgar estas alternativas e incentivar sua discussão dentro da comunidade dos psicólogos que se coloca a contribuição deste volume comemorativo e crítico dos 30 anos de institucionalização da profissão entre nós. Vejamos o que têm a dizer nossos colegas - profissionais e acadêmicos - sobre as perspectivas de inovação, de reflexão na profissão e na área de conhecimento de que nos ocupamos.

NOTAS

58

- ¹ JAPIASSU, Hilton. *As Paixões da Ciência*. São Paulo Letras & Letras 1991. p. 311.
- ² PESSOTTI, Isaias. Notas para uma história da psicologia brasileira. In: -*Conselho Federal de Psicologia. Quem é o psicólogo brasileiro?* São Paulo, EDICON, 1988, p. 17-31.
- ³ ROSAS, Paulo et alii. Quantos e quem somos. In: *Op. Cit.*, na nota 2, p. 32-49.
- ⁴ GOMIDE, Paula I. Cunha. A formação acadêmica: onde residem suas deficiências? In: -*Op. cit.* na nota 2, p. 69-86.
- ⁵ LANGENBACH, Mirian e NEGREIROS, Teresa C. G. Monteiro. A formação complementar: um labirinto profissional. In: - *Op. cit.* na nota 2, p. 86-100.
- ⁶ MASSIMI, Marina. *História da Psicologia brasileira - da época colonial até 1934*. São Paulo, EPU, 1990.
- ⁷ Idem, *ibidem*.
- ⁸ RODRIGUES, José Carlos. *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1986.
- ⁹ Idem, *ibidem*, p. 30.
- ¹⁰ Idem, *ibidem*.
- ¹¹ ANTUNES, Mitsuko A. M. *O processo de autonomização da Psicologia no Brasil 1890/1930 - Uma contribuição aos estudos em história da Psicologia*. São Paulo, PUC. p. 6. 2.U. Tese de doutorado inédita.

- ¹² LOPES, Eliane M.S.T. Colonizador-colonizado - uma relação educativa no movimento da história. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1985. p. 191.
- ¹³ Idem, *ibidem*, p. 209.
- ¹⁴ ANTUNES, Op. cit., p. 49.
- ¹⁵ PESSOTTI. In: -. Op. cit., p. 23.
- ¹⁶ Ver COSTA, Jurandir F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal, 1983 e MACHADO, Roberto et alii. *Danação da norma*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- ¹⁷ PESSOTTI. In: -. Op. cit., p. 26.
- ¹⁸ LAIA, Sérgio A. C. História da Psiquiatria. *Cadernos de Psicologia*, Belo Horizonte, Departamento de Psicologia da FAFICH/UFMG, 1(2): 39-53, out. 1985. p. 49.
- ¹⁹ RODRIGUES, Op. cit., p. 50.
- ²⁰ Idem, *ibidem*, p. 48.
- ²¹ Idem, *ibidem*, p. 54.
- ²² GENOVESI apud Rodrigues, Op. cit., p. 52.
- ²³ RODRIGUES, Op. cit., p. 54.
- ²⁴ Idem, *ibidem*, p. 37.
- ²⁵ Idem, *ibidem*, p. 107.
- ²⁶ Idem, *ibidem*.
- ²⁷ Idem, *ibidem*, p. 110.
- ²⁸ SANTOS, João Antonio, apud Rodrigues, Op. cit., p. 111.
- ²⁹ RODRIGUES, Op. cit., p. 119.
- ³⁰ BRETAS, Rodrigo José Ferreira, apud Rodrigues, Op. cit., p. 120.
- ³¹ Idem, *ibidem*, p. 121.
- ³² RODRIGUES, Op. cit., p. 122-3.

- ³³ SANTOS, Josefino Felício, apud Rodrigues, Op. cit., p. 141.
- ³⁴ FRANCO, Augusto apud Rodrigues, Op. cit., p. 144.
- ³⁵ Idem, ibidem, p. 145.
- ³⁶ WIRTH, John D. **O Fiel da Balança: Minas Gerais na Federação Brasileira 1889-1937.** Trad. Maria Carmelita P. Dias. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p. 139.
- ³⁷ Idem, ibidem, p. 141-2.
- ³⁸ Ver ANTIPOFF, H. & REZENDE, N.. Ortopedia mental nas classes especiais. Boletim. Belo Horizonte, Secretaria de Educação e Saúde Pública, 14, 1934, baseado em Descoedres, A. *L'Éducation des Enfants Arriérés*. 3ª ed. Neuchâtel, Délachaux et Niestlé, 1931.
- ³⁹ Ver Projeto do Instituto Pestalozzi de Belo Horizonte. Boletim. Belo Horizonte, Secretaria de Educação e Saúde Pública, 16: 9-18, dez. 1934.
- ⁴⁰ CURY, Carlos R.J. **Ideologia e Educação Brasileira.** São Paulo Cortez e Moraes, 1978. Ver também MITRAUD, Carlos Augusto. **A educação em debate na imprensa de Belo Horizonte.** Belo Horizonte, Pró-Reitoria de Pesquisa da UFMG - Departamento de Psicologia da FAFICH/UFMG, abr. 1992. E Pesquisa realizada através do convênio CNPq/UFMG, sob a orientação de Regina Helena de Freitas Campos.
- ⁴¹ Entre os primeiros difusores da psicanálise no Brasil encontram-se membros da Liga Brasileira de Higiene Mental, como Júlio Pires Porto Carrero, da Associação Brasileira de Educação, como Deodato de Moraes, e outros, sobretudo durante os anos 20. ver PERESTRELO, Marialzira. Primeiros encontros com a psicanálise - os precursores no Brasil. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Rio de Janeiro, 35(4):195-208, mai./jun. 1986.
- ⁴² Ver ANTIPOFF, H. & ASSUMPCÃO, Z. **Ideais e interesses das crianças de Belo Horizonte e algumas sugestões pedagógicas.** Belo Horizonte, Secretaria do Interior do Estado de Minas Gerais / Inspetoria Geral de Instrução, 1930. Ou as observações sobre o

complexo de inferioridade nas raças de cor em ANTIPOFF, Helena. As duas atitudes. *Revista do Ensino*, Belo Horizonte, Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais, 185:136-7, abr./jun. 1947.

- ⁴³ ANTIPOFF, Helena. *Círculo de Estudos Médicos-pedagógicos. Infância Excepcional*, Belo Horizonte, Sociedade Pestalozzi, 3:42, 1937.
- ⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 43.
- ⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 43.
- ⁴⁶ Antipoff elaborou um instrumento de psicodiagnóstico - o teste denominado "Minhas mãos" - destinado à avaliação das tendências da personalidade. O teste foi utilizado no Rio de Janeiro, na década de 40, quando a autora trabalhou no Departamento Nacional da Criança, no Ministério de Educação e Cultura, e no Instituto Superior de Educação Rural (ISER), na Fazenda do Rosário, e foi objeto de um estudo que resultou na tese de concurso de livre-docência apresentada por Pedro Parafita de Bessa à cadeira de Psicologia Educacional da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais em 1960. Ver Bessa, Pedro P. *O Test MM*. Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia da UFMG, 1960. Tese de livre-docência inédita.
- ⁴⁷ MIRA Y LOPEZ, E. & SCHWARZSTEIN, S. J. Relatório do Primeiro Ano de Atividade do Serviço de Orientação e Seleção Profissional do Instituto de Educação de Belo Horizonte. *Arquivos Brasileiros de Psicotécnica*, Rio de Janeiro, 2(3):47-58, set. 1950, p.47.
- ⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 50.
- ⁴⁹ Ver MIRANDA, Maria Helena e PAIXÃO, Lyra. Pequeno resumo das atividades da Sociedade Mineira de Psicologia. *Boletim da Sociedade Mineira de Psicologia*, Belo Horizonte, Sociedade Mineira de Psicologia, 1(1):1-10, 1957/58.
- ⁵⁰ REY, André. Sugestões de atividades para a Sociedade Mineira de Psicologia. *Boletim da Sociedade Mineira de Psicologia*, Belo Horizonte, 1(1):14-15, 1957/58.
- ⁵¹ GIUSTA, A. et alii. Notas sobre a Formação do Psicólogo na Universidade Federal de Minas Gerais. *Cadernos de Psicologia*, Belo Hori-

zonte, Departamento de Psicologia da FAFICH/UFMG, 3(1):81, jun. 1986.

62 ⁵² Ver WEIL, Pierre et alii. **Dinâmica de Grupo e Desenvolvimento em Relações Humanas**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1967. E GARCIA, Célio. **Processos de Grupo**. Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia da UFMG 1965. Tese de doutorado em Psicologia Social.

⁵³ FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. **Matrizes de Pensamento em Psicologia**. Petrópolis, Vozes, 1991. p. 27.

⁵⁴ Ver contribuições de Pe. Benko e Franco Lo Presti Seminário à Mesa Redonda "25 Anos de Regulamentação da Profissão no Brasil: Um Balanço Crítico". In: Langenbach, M. & Stubbe, H Orgs. **Seminário Nacional: História da Psicologia no Brasil**, Rio de Janeiro, PUC:5-32, 1988. (Anais)

⁵⁵ Ver LANGENBACH e NEGREIROS. In: -, Op. cit.

⁵⁶ PESSOTTI. In: -, Op. cit., p. 30.

⁵⁷ Idem, ibidem, p. 30.

⁵⁸ Ver GIUSTA, A. & MATA MACHADO, M. N. **Formação do Psicólogo na Universidade Federal de Minas Gerais**. Belo Horizonte, CNPq/UFMG, 1983. Relatório de pesquisa.

⁵⁹ Idem, ibidem, p. 17.

⁶⁰ Idem, ibidem, p. 18-9.

⁶¹ Ver, a título de exemplo, LAIA, Sérgio A.C. **Projeto Guimarães Rosa: por uma realidade mais próxima da gente**. **Cadernos de Psicologia 1**, Belo Horizonte, Departamento de Psicologia da FAFICH/UFMG, 1984. Ver ainda: CATALDO, ELZA M.S. **Psicólogo Escolar: mais um especialista em educação?** Belo Horizonte, FAE/UFMG, 1982.

VASCONCELOS, EDUARDO M. **O que é Psicologia Comunitária**, São Paulo, Brasiliense, 1985.

BONFIM, Elizabeth et alii. **Meninas de Rua: cenas de um cotidiano**. Belo Horizonte, PUC/ABRAPSO, 1990.

MATAMACHADO, Marília N. Elementos para uma teoria de intervenção psico-sociológica em favelas. *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, Associação Brasileira de Psicologia Social, 3(6) nov.88/mar.89.

⁶² BONFIM, Elizabeth M. O Papel Social do Psicólogo. *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, Associação Brasileira de Psicologia Social, 5(8):15, nov.89/mar.90.

⁶³ GIUSTA et alii. In: -. Op. cit., p. 94.

⁶⁴ Ver especialmente DRAWIN, CARLOS R. Psicologia: dialética da fragmentação. In: -. Op. cit. na nota 2, p. 236-51.

Ver ainda: PARREIRA, Walter A. Algumas reflexões sobre a prática psicoterápica e a história da formação de terapeutas em Minas Gerais. *Caderno de Psicologia*, Belo Horizonte, Departamento de Psicologia da FAFICH/UFMG, 3(2):97-110, dez. 1986.

CAMPOS, Regina H.F. *Conflicting interpretations of intellectual abilities among Brazilian psychologists and their impact on primary schooling*. Stanford Cusa, Stanford University, 1989. Tese de Doutorado Inédita.

PRIMEIRA PARTE
PSICOLOGIA/UNIVERSO
SÓCIO-POLÍTICO

65

**ARQUITETURA SOCIAL:
O PROPÓSITO DA PSICOLOGIA
ORGANIZACIONAL**

GEORGINA ALVES VIEIRA DA SILVA



**GEORGINA ALVES VIEIRA DA SILVA • PSICÓLOGA PELA PUC/MG • MESTRE EM
PSICOLOGIA SOCIAL PELA USP • CONSULTORA DE ORGANIZAÇÕES PÚBLICAS
E PRIVADAS • PROFESSORA DE PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO**

ARQUITETURA SOCIAL: O PROPÓSITO DA PSICOLOGIA ORGANIZACIONAL

No presente artigo propomo-nos a desenvolver três teses:

- a psicometria, o treinamento e a dinâmica dos grupos não caracterizam especificamente a chamada *Psicologia Organizacional*;
- os psicólogos têm dado ênfase a uma Psicologia instrumental em detrimento de uma Psicologia substancial. Sua prática está eivada de representações sociais que destinam ao psicólogo o papel de harmonizar e ajustar o indivíduo aos interesses e conveniências das organizações;
- sem negar ou subverter os objetivos econômicos de qualquer organização, é possível o psicólogo contribuir para a elucidação das contradições entre indivíduo e organização e propor a construção de novos paradigmas de atuação e de relações sociais no trabalho.

Para desenvolver a linha de argumentação definida, tomou-se como referência básica as idéias do sociólogo Guerreiro Ramos. A proposta do campo de atuação do psicólogo empresta de Bennis o termo *arquitetura social*, muito embora os significados propostos pelo autor tenham sofrido re-interpretações da articulista.

A propósito da expressão *psicologia organizacional* e da sua prática

Derivado da *Psicologia Industrial*, o novo nome dado ao trabalho dos psicólogos nas organizações, sejam estas industriais, comerciais ou de prestação de serviços, não trouxe consigo maior abrangência de atuação. Se superou a limitação que a expressão impunha, é certo que continuou a lançar mão das velhas práticas oriundas da Psicologia experimental e da Psicologia social funcionalista, desenvolvidas em apoio aos estudos sobre produtividade e ampliação das margens de lucro da sociedade industrial. A Psicologia experimental introduz-se nas indústrias via estudos sobre diferenças individuais, discriminação perceptual, tempo de reação. Posteriormente, os processos de integração do indivíduo nos grupos, os estudos sobre clima e liderança e a influência dos processos de relacionamento social vieram a complementar o referencial de trabalho dos psicólogos. Sem dúvida, essa fase significou maior valorização do elemento humano, de certa forma convertido em centro de interesse da produção, reconhecendo-se aí a importância dos fatores físicos sobre o bem-estar, a fadiga ou o índice de acidentes do trabalhador. Os estudos de Elton Mayo na Western Electric Company trouxeram, entretanto, nova visão do problema: submetidos a condições ambientais negativas ou

positivas, os grupos experimentais apresentavam produção superior à normal, pelo fato simples de estarem sendo observados e quererem corresponder à suposta expectativa dos pesquisadores em relação ao aumento de produção. Deu-se destaque, a partir daí, às motivações psicossociais como variável determinante do desempenho humano.

Desses marcos conceituais, configurou-se o que seria a função da Psicologia nas organizações, função que, embora muito discutida e quase sempre controversa, pouco tem mudado a nível substancial. A **seleção de pessoal** para garantir a eficiência do desempenho e a preservação dos padrões de coesão e ajustamento: o estudo sobre os determinantes que atuam como reforçadores do **clima e da cultura organizacional**, a **prevenção de acidentes** e os estudos sobre fadiga a eles associados: os **processos motivacionais de liderança** e seu impacto sobre o comportamento e o **treinamento e desenvolvimento** de recursos humanos para o melhor desempenho de seus papéis, temas associados à maior produtividade e integração indivíduo e organização, têm-se constituído no objeto e no campo de atuação do psicólogo organizacional. Este é frequentemente confundido com o próprio sistema, amalgamado que está com o instrumental que apóia sua prática, voltada para o melhor funcionamento do empregado, para o seu crescente ajustamento aos valores organizacionais, introjetados e perversamente aceitos como valores pessoais. Não há necessidade de se revisitar essa discussão, muito embora, ainda hoje, as Universidades, as associações de classe e a própria categoria venham reservando às organizações o espaço menos nobre e confiável para o exercício da profissão.

Mas, afinal, de que se constitui a chamada *Psicologia Organizacional*? Psicólogo para a organização? Psicólogo da

organização? Possuem as organizações uma Psicologia? A Psicologia aqui referida e praticada no interior das organizações centra-se nos fenômenos psicossociais que caracterizam as relações sociais. E sabemos nós que essas relações têm sido, freqüentemente, fonte de tensão para o indivíduo e para o seu grupo familiar. Compreender a relação indivíduo-organização é requisito primeiro para se (re)configurar o trabalho do psicólogo e se discutir a possibilidade de uma nova praxis organizacional.

As organizações têm representado, para o indivíduo, o lugar da sobrevivência e palco de profundas angústias e tensões. Isto porque, no imaginário social, é a organização, por excelência, o espaço da repressão, da competição, do exercício legitimamente autoritário do poder. Os templos religiosos, os *profissionais* do esotérico, os consultórios de analistas e terapeutas recebem com assiduidade maior que a desejada, adeptos e clientes ansiosos, maridos e mulheres angustiados, pessoas inacabadas do ponto de vista de sua personalidade e comprometidos no seu crescimento como cidadãos. Parte substancial desses problemas diz respeito à relação do homem com o trabalho, para o qual canaliza suas energias na superação permanente de conflitos entre o seu *eu real* e o *eu social*, entre o que anseia e o que precisa fazer. As relações chefe-subordinados, colegas-colegas. Chefes-chefes estão mescladas do conceito de que a Instituição é sempre maior que o indivíduo, devendo receber dele não só sua força de trabalho, mas também sua energia mental e psicológica, o equilíbrio físico e afetivo, voltados todos para a conquista de um lugar na empresa, o coroamento de uma carreira, o reconhecimento de superiores e pares e, por fim e conseqüentemente, um lugar no mundo. É o trabalho, portanto, que provê identidade para o homem e o habilita a sentir-se eleito e participante da sociedade.

Aceitas essas premissas, torna-se, então, alarmante o descaso na formação do psicólogo para atuar nas organizações. Esta resume-se à aplicação de técnicas de psicometria, ao entendimento superficial do comportamento humano nas relações de trabalho, à compreensão mínima das teorias de aprendizagem que devem embasar o treinamento dos recursos humanos. E, quando muito, às técnicas de dinâmica de grupo, mais perversas do que benéficas, acabam por privilegiar a concepção de que, na organização, é possível e permitida a expressão dos mais íntimos desejos, ressentimentos e sentimentos dos grupos de trabalho. A mera transposição do espaço da clínica para o ambiente de trabalho, matéria que transcende o objetivo deste artigo, tem também, freqüentemente, contribuído para o aumento posterior da tensão inter e intragrupal. A psicologia, enfim, com o uso apenas de suas teorias e técnicas, não se pode propor a dar conta do fenômeno humano.

A compreensão do papel do psicólogo passa, primeiro, pelas concepções de que o profissional dispõe acerca da sociologia das organizações - sistema de poder, acordos tácitos, sistema de valores formais e informais, sistema de recompensas e punições. Segundo, pelo entendimento do que se constitui uma organização e qual a lógica do seu funcionamento. Se considerarmos ou repetirmos o discurso de que a organização é uma família, então entenderemos a busca da harmonia e a superação dos conflitos como objetivos naturais do trabalho do psicólogo, o qual terá no crescimento individual de cada membro o objeto de sua prática e no seu ajustamento o coroamento do resultado de seus esforços. Nesta concepção, torna-se natural que se selecione candidatos aptos à conformidade, cuja exigência fundamental seja possuir os requisitos do cargo, de forma a compor e a somar a comunidade organizacional e, assim, construir a saúde das empresas, instituições e entidades.

Sem a pretensão de esgotar os temas, três representações básicas precisam ser discutidas para que se possa, posteriormente, julgar o mérito de uma nova proposta para a Psicologia Organizacional. São eles: o indivíduo e a organização; sanidade organizacional; comportamento e ação.

O indivíduo e a organização

Percebida como um conjunto de normas, procedimentos, equipamentos e recursos, direcionados para a realização de determinados objetivos, a organização, no entanto, transcende o que se denomina "sistema técnico" e "sistema social", representando também uma "configuração cognitiva", conforme afirma Ramos: "as organizações são sistemas cognitivos: os membros assimilam tais sistemas e assim, sem saberem, tornam-se pensadores inconscientes: o pensamento organizacional aceita, como normais e naturais, por seu valor aparente, os requisitos organizacionais que sobrepõem-se à conduta humana como um todo e determina o conjunto de atitudes que sejam adequados". É ingênuo negar que estejam em conflito o indivíduo e a organização. Erro é pedir à organização que ela seja algo que, por vocação e destino, não é de sua natureza, ou seja, o espaço para onde os interesses individuais e empresariais possam convergir. "o ethos da organização é um ethos diferente do da vida humana", sendo, por excelência, o espaço da contradição, sem que isso signifique o espaço da ambigüidade. Não se pede ao psicólogo, como não se pede a nenhum profissional, que subverta os objetivos da organização: esta pede que os homens sublimem seus instintos, desejos e impulsos e a ajudem na obtenção do lucro, da produtividade ou na melhoria da prestação de serviços. Em troca, a empresa lhe provê

salários, reconhecimento e um lugar na sociedade. Não importa, aqui, discutir se esse pacto é constantemente rompido, numa sociedade centrada no mercado. Importa entender que a inserção do homem no mercado de trabalho é fator de sua estabilidade emocional e afetiva. Quem passou pela experiência do desemprego ou conviveu com desempregados pode perfeitamente entender que um período longo de desemprego gera uma síndrome inicialmente caracterizada pela responsabilidade externa pela situação, tais como: recessão, incompetência, ciúme das chefias e perseguições, entre outros. Ao longo do tempo o sentimento inicial volta-se para o indivíduo que acaba introjetando a percepção de que ele é o problema, resultando na diminuição de sua auto-estima, no distanciamento das pessoas, no conflito familiar e na reclusão social, enfim, no sentimento de impotência e de menos valia. Isso ocorre porque o indivíduo incorpora os valores organizacionais e orienta sua conduta de forma a celebrá-los.

A sobrevivência do homem depende de sua capacidade de auto-racionalização, isto é, depende de que seja capaz de organizar-se mentalmente, de seu auto-controle moral e físico, tendo em vista o exercício de tarefas funcionalmente racionalizadas e adequadas à Empresa. E o mais adequado é, comumente, o mais conveniente. O comportamento é desprovido de conteúdo auto-orientado para ser modelado de acordo com uma ordem social estranha ao próprio indivíduo. Não é casual que a frase *isto aqui é uma empresa* teça toda uma rede de significados. O cidadão é convidado a esquecer seus valores e convicções e aderir, *ipso facto*, à ideologia empresarial. *Isto aqui é uma empresa*, portanto, é legítimo usar qualquer recurso minimamente legal que permita o aumento do lucro e da produção, sem qualquer consideração de ordem moral que significa, permanentemente, "jogar o jogo do mercado".

Em nome da Empresa, se maximizou a inventiva e a capacidade humana de produção. Se o indivíduo obteve melhoria material em sua vida, pagou por ela com a perda do senso pessoal de auto-orientação. Trabalhar é lutar por promoções, ascensões, manutenção do emprego, objetivos que passam a reger e a guiar as ações do homem organizacional, não importando quão distantes estejam de suas convicções pessoais. O homem encontra-se em permanente estado de tensão, experimentando e aceitando como natural a crescente ruptura entre seus valores pessoais e os valores organizacionais.

A auto-alienação resulta do entendimento de que a ética que rege os estatutos do trabalho deva ser necessariamente antagônica àquela que deve reger os estatutos humanos. Mesmo porque a própria sociedade que cria valores extrínsecos ao homem, o avalia por sua capacidade de, absorvendo a racionalidade funcional das organizações, encontrar nelas o símbolo de seu crescimento pessoal. O *status* na organização passa a ser o referencial que qualifica a inteligência, a capacidade e a competência do indivíduo, muito mais que sua saúde mental, a qualidade de seu relacionamento familiar ou o grau em que se sente feliz. Aliás, é virtualmente impossível obter o segundo conjunto de qualificações sem que se tenha obtido, anteriormente, o primeiro. A racionalidade funcional substitui e ofusca a racionalidade substancial.

Como não são muitos os que obtêm o amalgamento entre crescimento pessoal e profissional, o indivíduo tenta superar sua alienação anulando-se através da passiva conformidade a papéis ou afirmando uma "*identidade demasiadamente consciente de si mesmo*", levando-o ao cultivo da individualidade e ao marcisismo. Nesse particular, há perfeita sintonia entre Guerreiro Ramos e Freud. Este último acredita que a defesa

mais imediata contra o sofrimento oriundo dos relacionamentos humanos é o isolamento voluntário, o manter-se à distância de outras pessoas: a felicidade da quietude.

A psicologia, acrescenta Guerreiro Ramos, "ela própria esquecida de tudo que possa transcender as persuasões sociais que agem sobre a psique humana, vem em auxílio do indivíduo", mas é discutível o sucesso do empreendimento já que, à procura de sua individualidade, o homem só encontra "um mesmo ordenado de acordo com regras contratuais de agregação social de interesse competitivos".

77

Comportamento e ação

Ao aceitar que sua vida funcional deve ser dissociada de sua vida substancial, o indivíduo aceita, também, que a primeira deva balizar sua conduta no trabalho. Independentemente de como se sente ao cumprir ordens ou seguir rituais organizacionais, não cabe ao homem discutir ou questionar o conteúdo intrínseco de suas ações. Resta cumpri-las e executá-las, segundo um contrato tácito de que o pagamento pelos seus serviços representa necessariamente uma renúncia voluntária às convicções pessoais. E até mesmo como fator de sua estabilidade psíquica e para reduzir a dissonância cognitiva decorrente, o indivíduo passa a acreditar que os valores empresariais são também seus valores pessoais. Convence-se, diz Goffman, de que *"a impressão de realidade que encena é a verdadeira realidade"*. A expansão do chamado *método japonês de administração* em todos os continentes, vem demonstrar que a sociedade industrial interessa fazer das organizações o referencial que vincula um homem a todos os homens. No entanto, adverte ainda Guerreiro Ramos: *"Se uma pessoa permite que*

a organização se torne a referência primordial de sua existência, perde o contato com sua verdadeira individualidade e, em vez disso, adapta-se a uma realidade fabricada". Passa a ser um seguidor de regras, um multiplicador do sistema, um mero executor de contratos. Nesse sentido, "o homem é capaz de ter comportamento, mas não é capaz de assumir a verdadeira ação". O que distingue comportamento de ação é que "a ação é própria de um agente que delibera sobre coisas porque está consciente de suas finalidades intrínsecas. Ação é a capacidade de atuar sobre, o que significa sempre, em última análise, modificação. A ação, qualquer que seja, implica uma visão ética". Comportamento são condutas direcionadas para o desempenho de papéis, definidos por Katz e Kahn "como configurações padronizadas requeridas de todas as pessoas que desempenham uma parte em determinado relacionamento funcional, sem que sejam levados em conta os desejos pessoais ou as obrigações interpessoais irrelevantes a tal relacionamento".

Como a Psicologia organizacional vem respondendo a essas questões? Guerreiro Ramos, constantemente pessimista a respeito da Psicologia, não mantém nenhuma dúvida: a Psicologia vem em socorro do comportamento e não da ação. A síndrome comportamentalista é a ofuscação do senso pessoal, sua submissão a desígnios exteriores e estranhos ao indivíduo. E, ao enfatizar o comportamento como objeto de sua atenção, a Psicologia trata o desvio do papel como problema, cuja existência compromete a saúde organizacional.

Psicologia e sanidade organizacional

Katz e Kahn consideram que a Psicologia tem lidado com os problemas da organização de forma "excessivamente sim-

plificada e demasiado global" e que os processos organizacionais têm sido negligenciados ao se lidar com a psicologia individual ou o referencial desta tem-se extrapolado para a organização. Fala-se em *saúde organizacional* como se o conceito de saúde mental pudesse ser estendido a instituições e não se caracterizasse como uma representação exclusiva para indivíduos. Em relação a essa particularidade, Guerreiro Ramos assim se posiciona: *"o conceito de sanidade organizacional relaciona-se diretamente com a psicologia do ajustamento e não reconhece a autonomia individual. Não é uma categoria científica, mas um instrumento ideológico disfarçado: é um recurso pseudocientífico, dirigido à total inclusão do indivíduo no contexto da organização. Quando usado por praticantes e consultores como uma referência para intervir nas organizações, o pseudoconceito de sanidade organizacional pode levar à sufocação da energia psíquica do indivíduo," promovendo, "confessadamente, a integração indivíduo-organização. Tais especialistas afirmam poder administrar a tensão humana. As relações entre indivíduos e organizações implicam sempre em tensão e nunca podem ser integradas sem custos psíquicos deformantes"*. Ao não reconhecer essa dicotomia, a psicologia transforma-se numa tecnologia de persuasão para aumentar a produtividade, esperando da organização uma resposta que ela jamais vai poder formular: "culpar as organizações de natureza econômica por serem incapazes de atender às necessidades do indivíduo como um ser singular é tão fútil quanto culpar o leão por ser carnívoro. Elas não podem agir de outra maneira e devem ser compreendidas realisticamente como são. A comunicação substantiva, isto é, aquela que visa desvendar a subjetividade de pessoas engajadas em permutas autograticantes, é pouco tolerável em organizações econômicas. Admitir que a auto-atualização pode ser estimu-

lada conduz à prática de técnicas ilusórias de aperfeiçoamento de pessoal, destinadas a facilitar a exposição completa da subjetividade das pessoas, fora de contexto, isto é, no desempenho de papéis de natureza instrumental. Os humanistas acreditam que a confiança, a autenticidade, o amor, a franqueza só podem ser estimulados na cultura interpessoal das organizações de natureza econômica pelo engajamento de seus membros em sessões de realimentação, "feedback", em que são encorajados não apenas a produzir informações sobre seus sentimentos, mas a processar *informações sobre si mesmos vindas também de outras pessoas. Esta dinâmica de grupo é imprópria para tratar de tópicos de desenvolvimento de pessoal. Desenvolvimento pessoal e solidão são inseparáveis*".

Se se pode imputar ao autor uma visão excessivamente pessimista do que tem produzido a Psicologia no interior das organizações, deve-se creditar a ele a possibilidade de reflexão sobre um campo de conhecimento (a Psicologia) através de outro campo de conhecimento (a Sociologia), a partir da qual se pode pensar em instituir novos significados para o trabalho do psicólogo nas organizações.

O principal requisito para se poder pensar em uma nova praxis é admitir que nenhuma ciência das relações humanas pode propor-se à erradicação do conflito indivíduo-organização. Defrontar-se com esses conflitos e transcendê-los é o que distingue o indivíduo do grupo, o ser que *comporta* daquele que *age*.

A organização também não interessa a super-conformidade, que leva ao enrijecimento de suas estruturas, à miopia analítica, à insensibilidade às mudanças externas, ao apego a papéis ultrapassados e inadequados a uma sociedade em rápidas mudanças.

É preciso, como sugere Etzioni, que se busque o envolvimento positivo do indivíduo com o trabalho e que a ele seja assegurada a possibilidade de influir nas organizações e participar de suas decisões.

81

A evolução da sociedade e o progresso histórico têm colocado para as organizações a redefinição de seus objetivos e das estratégias para obtê-los. Hoje busca-se mais do que antes, conciliar a eficiência administrativa com a racionalidade substancial, assim como reduzir a defasagem entre os valores ditos *empresariais* e aqueles que devem reger a conduta do homem como exigência de acabamento de sua personalidade e como vetor de sua inserção na comunidade que o acolhe.

A Psicologia organizacional pode, a despeito do que se disse até aqui, contribuir para essa passagem e, para isso, dispõe de inesgotáveis possibilidades técnicas e instrumentais.

A arquitetura social: novo paradigma da Psicologia organizacional

Nas últimas décadas foram dadas novas interpretações importantes ao papel da família, à qualidade de vida, à ética do trabalho, à responsabilidade social da Empresa. A sociedade se percebe mais interdependente, barreiras ideológicas perdem dimensão e força, parcerias em produtos, idéias e recursos têm aproximado países e concorrentes e, principalmente, os homens têm continuamente questionado sobre o espaço real de sua inserção no mundo, a qualidade de seu relacionamento com as pessoas que lhe são próximas e o sentido de sua existência. A vontade de experimentar novas formas e normas sociais fez aparecer múltiplos estilos de vida: novos *padrões* de pais, de

relacionamento homem-mulher, novas demandas de lazer e acesso à cultura. Também os trabalhadores estão buscando e obtendo participação em decisões que os afetam e conseguido voz ativa em *territórios* até então exclusivos da administração.

A recessão que vem caracterizando a economia brasileira, a perda do poder aquisitivo e, sobretudo, a perda do emprego, vem aproximando gerentes e subordinados, aqueles agora mais conscientes da fragilidade de seu vínculo com as Empresas. Até então, identificados com o quadro dirigente - que sempre optou por preservar chefias em detrimento dos trabalhadores - os gerentes vêm conhecendo uma face mais dura da sociedade capitalista, na qual se vêem como peças descartáveis de uma engrenagem para a qual emprestaram competência, energia física e psíquica, em nome da qual sublimaram desejos e impulsos, renunciaram a valores e convicções pessoais, resultando na construção de uma identidade, onde a perda do cargo ou do emprego revelou-se frágil. O repensar deste papel pode ajudar na construção de diferentes paradigmas indivíduo-organização, chefias-subordinados e providenciar a construção de uma nova ARQUITETURA SOCIAL.

Utilizada por Bennis, a expressão Arquitetura Social representa "o conjunto de normas e valores que moldam o comportamento em um ambiente organizado". "Os seres humanos estão presos a redes de significados que eles próprios tecem. A arquitetura social é uma dessas redes. A arquitetura social proporciona contexto (ou significado) e comprometimento a seus membros. Representa uma interpretação compartilhada dos eventos organizacionais, de modo que os membros saibam como se espera que eles ajam. Gera comprometimento para com os principais valores e filosofia da organização".

Porém, isto é mais do que *cultura organizacional*, pois esta descreve, retrata e não se propõe a dinamizar os valores e normas que implicitamente conduzem e padronizam o comportamento. A expressão *arquitetura* supõe projeto, arte de criar.

As organizações tendem a procurar, como objetivo, conciliar os requisitos de eficiência (racionalidade funcional), com os requisitos humanos (racionalidades substancial), mas entre as novas exigências históricas e a adoção das práticas administrativas correspondentes existe um espaço que a Psicologia pode e deve ocupar.

Como transformar a arquitetura social? Bennis sugere três etapas:

- criar uma nova visão impulsora, capaz de dinamizar novos esquemas de valores;
- desenvolver comprometimento com a nova visão;
- institucionalizar a nova visão.

Seria ingênuo acreditar que ao psicólogo caberia *criar uma nova visão*, já que ele próprio está preso às regras de sobrevivência sendo, além disso, ofuscado em seu *senso pessoal de auto-orientação*. Atribuir ao profissional psicólogo a clarividência e lucidez e mesmo o poder de decidir sobre o que deveria ser essa nova visão, seria desconhecer os mecanismos que regulam a vida organizacional. É certo, no entanto, que determinados líderes empreendedores ou pessoas que ocupam funções de destaque nas organizações têm tido sensibilidade para perceber as exigências históricas no que diz respeito ao papel social das empresas, suas determinações sobre a psique humana e a relação felicidade e produção. Quase sempre

solitárias em suas intenções, esbarram tais pessoas na dificuldade de traduzir intenção em realidade, isto é, institucionalizar a nova visão. As mudanças nos processos administrativos e nos estilos de administração devem seguir e incorporar as mudanças no padrão de valores que a nova visão implica. Não dispõem, no entanto, de tecnologia e conhecimento que permitam promover eficazmente a passagem de um estágio para outro. Como fazer esquecer os velhos métodos administrativos? Como convencer o *homem* que trabalha com recursos humanos a abandonar conceitos tão profundamente introjetados? Como fazer com que os gerentes compreendam um novo paradigma de suas relações funcionais? Como ampliar a possibilidade de participação dos empregados nas decisões que os afetam? Como, enfim, proporcionar um novo contexto de interpretação aos eventos e fatos organizacionais?

São todas questões que o psicólogo pode ajudar a responder com o uso mesmo do conhecimento, das técnicas e do instrumental disponível. Sem abrir mão da história de sua ciência, pode o psicólogo colocá-la a serviço da construção de nova visão. Desta forma, a tecnologia de seleção deve extrapolar a análise "perfil individual x adequação ao cargo", para verificar a adequação do candidato aos valores humanos que vai compartilhar com o sistema social da Empresa. As técnicas de treinamento e desenvolvimento de recursos humanos devem privilegiar as habilidades de perceber, compreender, sentir, cooperar, ao lado das habilidades de planejar, avaliar, operar, calcular. A dinâmica de grupo deve rejeitar abordagens que consistam em "*fazer passar conflitos reais para o plano do brinquedo, logo do imaginário*" para ensinar o desvelamento das estruturas e mecanismos que impedem o florescimento de novos padrões de interação, a identificação do

conjunto de valores representados e reproduzidos pelos grupos e a recomposição de um sistema de referência que leve a uma linguagem mais clara. O papel do psicólogo, entende Lapassade, seria a aproximação da palavra social com as suas deformações, o seu inconsciente, os seus mecanismos de encobrimento/desconhecimento. Enfim, ajudar a projetar e a construir uma nova visão que implica maior participação do homem nos conteúdos e nos processos de trabalho, portanto na redução de sua auto-alienação. Não se trata, certamente, de superar o insuperável - a contradição indivíduo x organização - senão torná-lo menos angustiante buscando mais positiva e produtiva a relação do homem com a Lei (a organização). Hélio Pellegrino nos alerta que *"o temor à lei, sendo necessário, é absolutamente insuficiente para fundar a relação do ser humano com a lei"*. Uma lei que se imponha apenas pelo temor é uma lei perversa, espúria. E, continua, *"só o amor e a liberdade, subordinando e transfigurando o temor, vão permitir uma verdadeira e produtiva relação com a lei."* Esta não existe para humilhar e degradar o desejo, *"mas estruturá-lo, integrando-o no circuito de intercâmbio social"*.

Ao se propor tais ações, o psicólogo caminha em direção ao homem e o ajuda (e também se ajuda) a reencontrar a felicidade afastada de si pelo sentimento ou a consciência de culpa que o velho mestre imputa como preço a ser pago pelo avanço da civilização: *"o indivíduo humano participa do curso do desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo que persegue o seu próprio caminho de vida... As duas premências, a que se volta para a felicidade pessoal e a que dirige para a união com os outros seres humanos, devem lutar entre si em todo indivíduo, e assim também os dois processos de desenvolvimento, o individual e o cultural, têm de colocar-se numa*

oposição hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno".

86

Mas o mesmo mestre sugere pistas para a superação das recíprocas hostilidades, tais como: tornarmo-nos membros da comunidade humana e com o auxílio da ciência, sujeitar a natureza (a civilização, e as organizações) à vontade do homem. Poderíamos, assim, projetarmos juntos uma nova arquitetura social, pautada na ação que implica necessariamente uma dimensão ética; como também construir o coletivo sobre o individual, o substancial sobre o funcional e jamais esquecer o fato de que, no desempenho de suas funções, o psicólogo não poderá situar seus compromissos com a empresa acima dos que o vinculam à comunidade.

A guisa de conclusão

Recentemente, o principal responsável pelo sistema de recursos humanos de uma grande Empresa propôs-me ajudá-lo em uma reflexão: em que medida o que ele fazia traduzia princípios e convicções pessoais ou significava sua participação em uma grande farsa. Não pude deixar de incorporar essa reflexão ao meu próprio trabalho e, por extensão, ao trabalho de todos os psicólogos que atuam em organizações. Não estou certa de poder responder à questão com a honestidade que ela requer, sobretudo, porque os mecanismos de defesa a que estamos todos sujeitos fazem com que procuremos tornar menor a distância ou a contradição entre o ideal narcísico de onipotência e o modelo por nós assumido. Por enquanto, contento-me em acreditar que tenho um sonho e que gostaria de partilhá-lo, dando a ele a dimensão proposta por T.E. Lawrence:

ARQUITETURA SOCIAL

Todos os homens sonham; mas não igualmente.

Os que sonham à noite, nos empoeirados recessos de suas mentes

Despertam para descobrir que era vaidade;

Mas os que sonham de dia são homens perigosos,

Que podem dar vida a seus sonhos com olhos abertos para torná-los possíveis

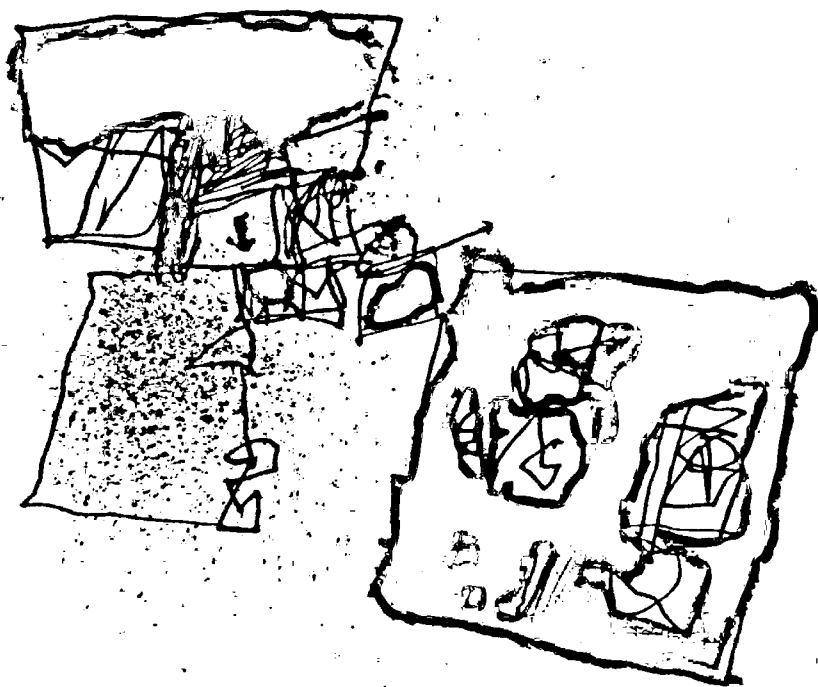
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

88

- BENNIS, Warren. E NANUS, Burt. **Líderes: Estratégias para assumir a verdadeira liderança.** Trad. Auriphelo Simões. São Paulo, Harbra, 1988.
- FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na civilização.** Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis, Vozes, 1975.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações.** Trad. Mary Cardoso. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1981.
- **Administração e contexto brasileiro: esboço de uma teoria geral de administração.** 2. ed. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1983.
- KATZ, Daniel e KAHN, Robert L. **Psicologia das organizações.** Trad. Auriphelo Simões. São Paulo, Athas, 1976.
- LAPASSADE, George. **Grupos, organizações e instituições.** Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983
- PELLEGRINO, Hélio. **Pacto Edípico e Pacto Social.** Folha de São Paulo. São Paulo, 11 set. 1983. Folhetim.
- SILVA, Georgina A. V. **O papel do psicólogo social no processo de modernização administrativa: O caso IPSENG.** Dissertação de mestrado aprovada pela Universidade de São Paulo, em 1985.

SAÚDE MENTAL: O NÃO-LUGAR DO PSICÓLOGO

MÔNICA DE ALMEIDA BELISÁRIO



MÔNICA DE ALMEIDA BELISÁRIO É PSICÓLOGA, COM ESPECIALIZAÇÃO EM SAÚDE PÚBLICA • COORDENADORA DO PROGRAMA DE SAÚDE MENTAL DA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE - CENTRO METROPOLITANO DE SAÚDE - SES, DE 1984 A 1987 • PSICANALISTA, MEMBRO DO CÍRCULO FREUDIANO - INSTITUIÇÃO PSICANALÍTICA, EM BELO HORIZONTE.

SAÚDE MENTAL: O NÃO-LUGAR DO PSICÓLOGO

OUTRAS PALAVRAS

O modelo tradicional de tratamento dos distúrbios mentais, de caráter asilar, há muito vem sofrendo ataques por parte dos setores envolvidos com o problema da saúde mental no Brasil. É conhecido o esforço empreendido por técnicos da área, os chamados "trabalhadores de saúde mental", no sentido de denunciar e apresentar propostas para o enfrentamento de uma situação que se tornou objeto de descaso e omissão, especialmente do setor público de saúde.

A partir da década de 80, intensificam-se as análises das condições dos manicômios públicos e privados, destacando-se a violência exercida sobre os pacientes e a comprovada inefi-

cácia do modelo assistencial vigente. O debate da questão se amplia e ganha as esferas de decisão relacionadas ao setor.

92

A emergência de um discurso que enfoque questões de saúde mental é passo decisivo para a elaboração de programas que busquem transformar a realidade da assistência psiquiátrica, instaurando novas práticas e construindo diferentes perspectivas de trabalho.

São vários os programas elaborados, alguns inviabilizados pelas condições políticas, como o PREV SAÚDE¹, em 1980; outros com maiores chances de serem implementados.

É o caso, por exemplo, da proposta do CONASP², que surge num contexto favorável: crise da Previdência Social, falência do sistema assistencial, onde o INAMPS³ é apenas um repassador de verbas para a rede hospitalar privada, vitória da oposição nas eleições para governadores em 1982, enfim, um cenário político de conflito entre forças sociais diversas.

O CONASP apresenta como objetivos gerais, ações inter-institucionais, buscando o fortalecimento do sistema público de saúde, a extensão dos serviços à população em geral e o gerenciamento dos recursos financeiros. Dentro dessas grandes metas, a saúde mental, pela sua especificidade, merece uma análise à parte: "a gravidade do problema da doença mental, sob o ponto de vista médico social, vem sendo objeto de preocupação do CONASP (...). Nos últimos tempos, dentre todas as enfermidades, aquela que teve maior incremento em sua incidência foi, sem dúvida, a doença mental (...). A dramaticidade de que se reverte a assistência psiquiátrica com todo o estigma da "loucura", insta o CONASP a propor diretrizes que possam contribuir para uma abordagem da situação, com a participação de todos os seus agentes e com a gradualidade

e firmeza necessárias a um processo de mudança que não se pode postergar.⁴

Essa proposta é a base para a implantação de programas integrados de saúde mental na rede pública, ressaltadas as particularidades regionais, em vários estados brasileiros.

93

Dando continuidade ao processo de reformulação da assistência à saúde, a Constituição de 1988 estabelece uma ampla reforma sanitária, ainda em andamento, que tem como meta fundamental criar e organizar o Sistema Único de Saúde - o SUS. Pode-se dizer que essa meta ainda está por ser atingida e, nesse propósito, se integram as ações de saúde mental.

Com a inserção do atendimento psiquiátrico e psicológico nos procedimentos gerais de saúde pública, opera-se uma divisão no setor, pois, por suas próprias características, as questões "mentais" não se encaixam nos moldes tradicionais de assistência médica. Há necessidade de revisão dos conceitos e de busca de alternativas; há, enfim, a possibilidade do surgimento de outras palavras.

As palavras vêm de muitos lugares, origens diversas, fazendo imperativas as mudanças no instrumental teórico-técnico até então utilizado. O confinamento da "loucura" e suas manifestações produz o chamado paciente crônico e a destruição gradativa dos vestígios de humanidade - entendida aqui como articulada ao universo simbólico desse paciente.

Essa constatação reflete o horror provocado pela prática centenária de exclusão da diferença e do diferente, com ênfase na violência de seus efeitos. Franco Basaglia,⁵ em sua primeira passagem pelo Brasil, associa os manicômios a campos de concentração, podendo a própria realidade dessas instituições confirmar essa impressão.

A loucura traz em si um desafio. Acontecimento indissociável do sujeito humano, estampa sua radicalidade até o limite. Impossível de se regular, atravessa incólume as tentativas de seu aprisionamento, apesar dos muros e correntes que a cercam.

Esse desafio é um convite à criação, envolvendo os profissionais num trabalho cotidiano e artesanal, que talvez seja a primeira marca dos que se comprometem a enfrentar a loucura, a invenção permanente, sem garantias prévias.

A DESENFORMAÇÃO

O momento propício para a entrada do psicólogo na saúde pública coincide com as novidades teóricas que desembarcaram e se espalharam pelo Brasil no final da década de 70: as práticas institucionais, a produção argentina, através de Bauleo, Baremlitt⁶ e a teoria de grupos operativos, assim como a experiência italiana de Franco Baságlia.

O psicólogo, voltado tradicionalmente para o atendimento individual, "descobre" novas perspectivas de trabalho, associados a uma posição política que começa a tomar corpo no início da década de 80. É tempo de "abertura lenta e gradual" e o prenúncio do tão esperado fim da ditadura no Brasil.

A Psicologia, considerada alienante e adaptativa pelos chamados "setores progressistas", passa a carregar adjetivos que bem refletem a preocupação com as novas tendências: "Psicologia Comunitária", "Ecologia Humana", "Análise Institucional." O momento é rico em experiências voluntárias, como trabalhos em creches, escolas de periferia, jornais popu-

lares, sempre articuladas à participação política do profissional e sua presença nos movimentos sociais em curso.

Quando o discurso psicológico passa a incluir termos como "instituição" e "comunidade", o profissional dirige seu olhar para fora de seu pequeno mundo e já se pode pensar em sua participação no trabalho até então considerado eminentemente médico; o atendimento em saúde mental na rede pública. A categoria dos psicólogos obtém, assim, uma conquista, que, sem dúvida, abre espaço para uma pergunta: afinal qual o lugar do psicólogo nessa prática, o que ele faz e para que serve?

95

Essa pergunta, acredito, atravessa quem se compromete a realizar um trabalho sustentado por princípios éticos definidos, visando a um constante movimento de formação teórica.

Numa pesquisa sobre a formação do psicólogo, encontra-se a seguinte afirmação: "os currículos de Psicologia foram elaborados com o objetivo de formar indivíduos com um certo nível de conhecimento genérico em termos psicológicos, com uma razoável formação metodológica e com alguma habilidade técnica para auxiliar na intervenção:⁷ Sabe-se, não é de hoje, da dificuldade de se definir um estatuto epistemológico para a Psicologia e, conseqüentemente, da multiplicidade de saberes que compõe seu corpo teórico.

Pode-se dizer que a formação do psicólogo é, antes de tudo, efeito dessa multiplicidade: colcha de retalhos, retalhada e costurada, às vezes com pontos delicados e coesos, outras com verdadeiros buracos nas junções. Como numa vitrine, várias são as ofertas mas, na maioria dos casos, não se permite nada mais que uma simples olhadela. Termos como "razoável" e "genérico" espelham bem a realidade desse processo de formação, considerado abrangente, porém, superficial.

O trabalho em saúde mental encontra dificuldades e contradições. O planejamento, baseado em estatísticas epidemiológicas, estabelece metas a serem alcançadas através de resultados de "cura" das doenças. Os serviços são hierarquizados, ou seja, divididos para o atendimento de problemas, que vão da menor à maior complexidade. Os casos de emergência são limitados aos locais de atendimento específico.

Por outro lado, exige-se do profissional um trabalho de artesão. Para que a demanda seja escutada em sua particularidade, o resultado não pode ser medido, pois trata-se de um pedido de saber daquilo que perturba esse "um particular". Sua complexidade, portanto, só poderá ser avaliada no decorrer do processo, sem diagnósticos prévios. Além disso, a "emergência", tem um sentido próprio para o paciente, pois sua perturbação mental surge em momentos inesperados e nem sempre no lugar certo.

Articular as metas definidas pelo discurso oficial com o trabalho cotidiano é tarefa que exige bem mais que uma formação genérica, mas, antes, um compromisso ético com a **desenformação** (sair da forma, sair da fôrma?) e a perspectiva de construção de um saber.

Isso não é pouco, aliás, é passo fundamental para quem pretende enfrentar a loucura e deixar surgir o novo, já que os preceitos (pré-conceitos?) cristalizados e endurecidos não permitem a presença do maleável, passível de atingir outras formas.

Com essa expectativa, o psicólogo pode tirar proveito da abrangência de sua formação e se inserir num espaço onde as regras não são únicas e as certezas se desfazem a cada momento.

O FURO NA EQUIPE

O trabalho tem início, geralmente, junto a uma equipe multiprofissional, modelo já consolidado em diversos programas de saúde, especialmente saúde mental. Sua concepção parte do princípio de que o distúrbio mental não se enquadra na classificação nosológica oficial e supõe abordagens diversas. Assim, oferece um constante questionamento para quem se dispõe a escutá-lo.

97

Já se conhece a discussão sobre a eficácia da equipe de saúde mental, uma vez que se fundamenta na idéia de totalidade, resultante da soma de seus elementos. Mas a equipe não se basta, pois considerar saúde mental como uma "conjunção bio-psico-social" (a equipe é formada, primordialmente, por um psiquiatra, um psicólogo e um assistente social) é um artifício utilizado para tentar definir o acontecimento psíquico e suas variações, sem levar em conta a loucura, a outra cena, enfim, a diferença estampada no discurso.

Dentro dessa concepção de equipe, o doente é fragmentado e distribuído entre os saberes. Mas o psicólogo não se fixa num lugar determinado. Aberto, ele se apresenta diante da demanda. A complementariedade da equipe fica, então, furada, pois a soma não fecha o todo mas, pelo contrário, aponta o furo da diferença que cada sujeito carrega consigo (por mais louco que seja!).

Se são esperados lugares garantidos, com fórmulas conhecidas, os procedimentos se transformam em jogadas repetidas, de fácil previsão. Quantas vezes os pacientes prescrevem medicamentos e fazem diagnóstico do seu próprio mal ou dos seus colegas?

São frágeis os limites das fronteiras demarcadas e, nesse terreno arenoso, o psicólogo se destaca. Sem posição "a priori", sem bandeira fincada, ele se vê disponível para a conquista de novos territórios.

O que aparece é muito mais que o esperado. Uma clientela amorfa, diversificada, é direcionada para esse profissional também diversificado.

Há uma legião de "doentes dos nervos", "poliqueixosos" e até "loucos". São queixas de qualquer natureza, incômodos impossíveis de serem nomeados. "São paus-de-arara, são pingentes, balconistas", trabalhadores, desqualificados, excluídos do universo do bem viver.

São mulheres (sempre as mulheres...) eternamente doentes, sofrendo de um mal no peito, de um nó na garganta...

São os "menores", meninos de rua rotulados e institucionalizados, sem rumo e sem referência, "crianças não-crianças", afastadas desse conceito e de um lugar que as identifique.

São, enfim, os loucos, já nomeados e para sempre excluídos. Loucos de carteirinha, sem esperança, apenas crônicos, silenciados.

Todos ali, em busca não se sabe de que, pois nunca lhes é dado o direito de perguntar. A vida se encarrega de responder.

Suportar o indefinido e fazer desse nó a possibilidade da fala é tarefa de quem não recua diante do novo. O silêncio é rompido, o nó é rompido e essa clientela experimenta o falar de si mesma, a partir de suas próprias referências.

Essa diferença radical na abordagem subverte os padrões de atendimento na rede pública e provoca a desmontagem de

mitos construídos pelo discurso oficial, tais como, a impossibilidade de um atendimento clínico, a pobreza como impedimento para se trabalharem questões de saúde mental, a irreversibilidade dos quadros crônicos e tantos outros.

99

Essa desmontagem exige uma revisão permanente do trabalho, pois não há planejamento que dê conta dos acontecimentos reais.

Toda essa imensa demanda pode ser recebida através de uma postura que considere o sujeito que fala e não uma doença que incomoda. O resultado nem sempre corresponde ao previsto pelos programas e faz repensar a finalidade das práticas em saúde/mental.

ALERTA

Repensar essas práticas traz um alerta: a atuação dos profissionais, em particular do psicólogo, que, freqüentemente, pode ser transformada em solução mágica para males diversos.

Da prevenção em saúde mental às regras de conduta, observa-se o uso de um suposto conhecimento teórico aplicado diretamente em cada problema apresentado.

Diante de tão sedutoras promessas, é necessário cautela, pois pode-se cair no engodo do psicologismo sem crítica e das respostas fáceis.

A idéia de prevenção em saúde mental está sempre presente em certos "grupos psi" e geralmente vem associada à expectativa de uma boa educação. Jurandir Freire,⁹ em seu conhecido artigo "Saúde Mental: Produto da Educação?" apon-

ta o equívoco dessa concepção e demonstra que, com a divulgação de conceitos psicológicos, amplia-se a utilização de termos que possam traduzir as sensações ou sintomas psíquicos, não alterando, porém, o grau de saúde mental dos indivíduos.

Se saúde mental resulta da interação de diversos fatores, tais como: condições suportáveis de vida e trabalho, relações interpessoais, lazer, inserção cultural, cidadania, seria pretensão dos técnicos, portanto, acreditarem-se capazes de abarcar essa enorme gama de condições.

A prevenção, antes de ser um procedimento aplicável, é consequência de uma conjunção social e política referendada num compromisso com a cidadania em seus mais variados aspectos. Suportar a presença da loucura faz parte, assim, desse compromisso.

Uma outra crença comum é a de que apenas os técnicos estão aptos a transmitir as regras do bem viver. Cada acontecimento da vida pode ser objeto de classificação. São oferecidos cursos de gestantes, de mães, de adolescentes, retirando dos sujeitos a capacidade de trilhar seus próprios caminhos.

Muito utilizada na rede pública, essa prática se refere ao que Marilena Chauí denomina "discurso competente". É o discurso instituído, confundindo-se com a linguagem institucionalmente permitida e autorizada: "para que esse discurso seja proferido e mantido, é imprescindível que não haja sujeitos, mas apenas homens reduzidos a objetos sociais".¹⁰

No entanto, perdido no emaranhado da imensa demanda, o profissional lança mão desses artifícios para evitar o contato direto com o desafio: já não se pode mais confinar a loucura no isolamento do hospício, pois ela já está na rua pedindo

passagem e se fazendo ouvir. Caberá ao psicólogo ficar atento a esse grito e, despregado de seus apoios técnicos, olhar de frente para esse acontecimento.

A partir dessa tomada de posição, pode-se pensar o lugar desse profissional como um "não-lugar", sem delimitação precisa e, por isso mesmo, fazendo limite à sua atuação. Pois, se o limite é uma presença constante, é nesse trajeto tortuoso que se poderá construir um caminho e fazer da generalidade um fator de trabalho, muito trabalho!

101

Se o "caminho se faz ao caminhar", o trabalho faz o psicólogo. A formação acadêmica se amplia para um campo de investigação que aponta para diferentes possibilidades teóricas.

O interessante é tentar se localizar na dupla vertente que se abre: de um lado, as múltiplas opções; de outro, a definição diante de uma escolha.

Essa escolha seria o fio condutor de sua prática. Fio elástico, maleável, porém um fio que costurasse pedaços deixando espaços na costura, por onde o ar passaria.

Assim, acredito poder o psicólogo ocupar um "lugar de diferença", definido fundamentalmente por uma postura que implique seu compromisso ético. Ética, mais além dos códigos profissionais. Lugar de formação permanente, de exame de sua conduta. Escolha que faz do profissional o agente da pergunta e da novidade.

DE VOLTA AO COMEÇO

Com a falência do modelo assistencial tradicional, surgem alternativas viáveis para o atendimento dos distúrbios

mentais e novas perspectivas de trabalho com pacientes crônicos, institucionalizados, produtos do modelo.

102 Movimentos de luta antimanicomial ganham as ruas e chegam ao Congresso Nacional, provocando um debate mais amplo da questão.

Recursos de tratamento extra-hospitalares são instalados sob a forma de pensões protegidas, centros de referência, oficinas de arte e trabalho, com o propósito de resgatar o que foi arbitrariamente retirado daqueles que procuraram socorro no hospício.

Acredito que toda essa movimentação no setor público poderá vencer a descontinuidade das políticas adotadas no país, desde que se mantenha apoiada na aposta dos que optaram por esse trabalho.

Nesse lugar de diferença, pode-se armar uma rede de inter-relações entre tendências e formações teóricas diferenciadas, rede que será o suporte, através de suas malhas, das transformações que se fazem urgentes para a construção do novo na vida social.

NOTAS

- ¹ Programa elaborado em 1980, com o objetivo de universalizar as ações primárias de saúde. Não obteve viabilidade política para sua implantação.
- ² Conselho Consultivo de Administração de Saúde Previdenciária.
- ³ Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social.
- ⁴ Este trecho é parte do Programa de Reorientação da Assistência Psiquiátrica, documentos elaborados pelo CONASP em 1982.
- ⁵ Psiquiatra italiano pioneiro na experiência de hospitalização da loucura em Trieste, Itália.
- ⁶ Psiquiatras argentinos, teóricos dos grupos operativos. São fundadores do grupo PLATAFORMA, de questionamento do papel social da Psicanálise.
- ⁷ BASTOS, A.V.B. & GOMIDE, PIC. O Psicólogo Brasileiro; sua atuação e formação profissional. *Psicologia Ciência e Profissão*. Brasília, Conselho Federal de Psicologia, (1): 16, 1989.
- ⁸ Música de João Bosco; "Rancho da Goiabada".
- ⁹ COSTA, J. F. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- ¹⁰ CHAUI, M. O discurso competente. In: - *Cultura e Democracia*, São Paulo, Moderna, 1981. P. 7 e 12.

POSSIBILIDADES E LIMITES DO PSICÓLOGO EDUCACIONAL

MARIA HELENA CAMARGOS MOREIRA



À Sophia Helena, minha filha, cuja existência me educa e faz ampliar minha ligação com a vida.

Àqueles com os quais compartilho utopias e sonhos.

Aos que ainda têm esperança de um mundo mais solidário e justo.

Junho, 1992

**PROFESSORA TITULAR DO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA DA PUC-MG •
PSICÓLOGA DO CENTRO DE SAÚDE "SÃO JOSÉ", DA PREFEITURA DE BELO
HORIZONTE.**

POSSIBILIDADES E LIMITES DO PSICÓLOGO EDUCACIONAL

INTRODUÇÃO

A escolha do relato de uma experiência como alternativa para a apresentação do tema se apóia em vários motivos. Primeiramente, na pretensão de conferir maior carnalidade às idéias. O descortinar do cenário onde se tece a sua construção é um convite à elaboração de novas leituras, expressão da busca de articulação de texto e contexto e do desejo de ampliar o espaço de interlocução sobre as inter-relações possíveis entre a Educação e a Psicologia. É também motivo relevante o pedido, atual e freqüente, dos profissionais da área, de troca de experiências. Proclamados e teorizados os crônicos problemas da sociedade brasileira, dos quais não escapam a Psicologia e a Educação, a conjuntura impõe um desafio que exige mais do que a constatação da crise e instiga a criatividade: que fazer?

Há que se considerar ainda que o compartilhar da experiência é condição de sua vitalidade, na medida em que, exposta, pode ser analisada, negada, ampliada, enriquecida. Finalmente, é nossa pretensão, enquanto profissional de Saúde Pública, poder demonstrar a relação intrínseca e necessária entre Saúde e Educação, em cuja interseção, a nosso ver, a Psicologia Educacional se define.

Queremos ressaltar que o fato de a experiência se dar em uma instituição educativa formal não significa uma restrição da definição do campo de atuação da área. Mesmo guardando uma maior intimidade com a escola, condição configurada pelas demandas sociais postas historicamente, não é este o seu único espaço de intervenção. A definição da Psicologia Educacional enquanto área de aplicação se faz hoje menos pelo seu "locus" de atuação que pelos seus objetivos e por uma leitura específica da constituição do sujeito psíquico e da possibilidade de intervenção nos seus contextos sócio-culturais, relacionais-humanos de inserção.

O CENÁRIO E OS ATORES

O presente trabalho iniciou-se em meados de 1989, na Escola Municipal "Ignácio de Andrade Melo", em Belo Horizonte, estando ainda em processo. A área geográfica em que se situa a Escola é o ponto de divisa entre o Bairro Inconfidência e a favela "São José", a qual se estende às margens da Avenida "Pedro II", abrigando, aproximadamente, 9.000 pessoas, a maioria migrantes do interior, que vêm para a cidade em busca de melhores condições de vida. Nesta peregrinação "severina", vão perdendo sua identidade, uma vez que, deixan-

do para trás suas raízes culturais de origem, não conseguem se adaptar à metrópole, último reduto de suas esperanças que os atrai e, perversamente, os expelle de seu mundo social e produtivo, deixando-lhes, como única possibilidade, o sub-emprego e a marginalidade social.

109

A paisagem da "Vila", eufemismo criado pelos moradores para atenuar os sentimentos de vergonha, culpa e incompetência pelas condições de miséria em que vivem, não se difere das numerosas favelas situadas na região periférica da cidade: barracos amontoados, abrigando, às vezes, famílias numerosas, morros, "pinguelas" sobre os córregos, o campinho de futebol e os botecos. As igrejas de "crentes" e os pontos de jogo de bicho, a maioria com nome de santo, são comuns, também, na Vila, e o negócio das apostas envolve tanto os adultos como as crianças.

Os muros pichados mostram a diversidade de tendências e partidos que galanteiam os votos dos moradores, em troca de promessas que jamais se concretizam.

A constituição das famílias é bastante diversificada e muitas agregam avós, tios, outros parentes e "filhos de criação". O abandono das mulheres e a bigamia são comuns e as crianças, precocemente, participam da sobreviência financeira, assumindo atividades como vigilância de carros em estacionamentos, carregadores de supermercados, vendedores de flores nos bares.

Apesar das dificuldades internas e externas com o poder e rachas freqüentes, as quatro associações comunitárias que disputam a filiação entre os moradores se articulam em situações de reivindicação e confronto com o Poder Público. Os serviços públicos existentes na região, como o Centro de Saúde

"São José" e a Escola Municipal "Ignácio de Andrade Melo", são frutos deste processo de mobilização coletiva.

110

A escola atende a crianças de pré-escolar à 4ª série, em sua maioria da Vila, visto que os pais do bairro não toleram a convivência de seus filhos com crianças faveladas.

São múltiplas as dificuldades com as quais a Escola convive, a começar pela precariedade dos recursos materiais e pedagógicos. Os educadores se defrontam cotidianamente com os graves problemas existenciais e sociais dos alunos, de repercussões indiscutíveis no processo ensino-aprendizagem, para os quais a claudicante formação nos cursos de magistério e universitários não oferece elementos de compreensão. Muitos destes problemas ultrapassam os limites de solução da própria instituição escolar, o que gera frustração, impotência e ansiedade por parte dos profissionais.

Neste contexto tem-se constituído este trabalho, cuja memória apresentamos. Embora o seu registro seja um ato solitário, no transcorrer do cotidiano muitos são seus co-autores e protagonistas, em sua maioria impossibilitados de biografá-lo, negados que foram em seu direito à escolarização. Mesmo assim, e talvez por isso mesmo, esperam e lutam por uma escola de qualidade para seus filhos. Contracenam neste cenário profissionais da Escola, moradores e representantes de entidades da comunidade, profissionais do Centro de Saúde "São José" (psicóloga e pediatra), estagiários de Psicologia da PUC-MG, e os alunos, principais destinatários do trabalho.

Ao produzi-lo, algumas dificuldades se anunciaram. A primeira, no que tange à sua apresentação. Ao dar forma à memória, o uso da primeira pessoa se tornou, muitas vezes, inevitável, não pela aspiração de destaque, mas, porque, ao

lidar com realidades tão degradantes de miséria profunda e aviltamento da condição humana, as emoções afloram com os fatos, depondo o mito da racionalidade do interventor. Como diz Jurandir Freire Costa: "é difícil guardar a prudência intelectual quando vemos a miséria a um metro de distância. Ela deixa de ser uma abstração; passa a ter cheiro, nome, rosto e identidade".¹

A segunda dificuldade se colocou na escassez de fontes de referência teórica na área de Psicologia que levem em conta a questão da classe social e do contexto cultural da constituição do sujeito e suas implicações em uma sociedade classista e de contrastes tão marcantes como a nossa. Na Universidade, os estudos e discussões sobre os problemas que afetam a realidade brasileira, em vista de sua urgência e gravidade, ainda se fazem com parcimônia, ficando, muitas vezes, confinados aos espaços das bibliotecas e ao restrito circuito acadêmico, cumprindo apenas a finalidade de obtenção de títulos honoríficos e menções universitárias.

O trabalho com populações marginalizadas, pelas questões que coloca, nos obriga a ações e decisões para as quais não podemos nos apoiar, muitas vezes, em sólidos referenciais teóricos, tendo que arregimentar a intuição e o bom senso. Se, por um lado, desta forma, deflagramos novas possibilidades de saber e contestação do saber instituído, por outro, a formação academicista nos coloca na condição de desconfiança de termos cometido uma heresia ou profanação do saber sacralizado como verdadeiro. A arregimentação de instrumentos teóricos e a criação de novos conhecimentos é tarefa crucial e difícil, angustiante para o interventor, que vê quebradas suas certezas, mas, ao mesmo tempo, condição que assegura a direção e o movimento do trabalho e lhe dá vida. Como bem coloca

Campos: "assim, se cada momento de criação na prática da Psicologia pode e deve ser analisado em sua contribuição à reprodução da dominação, cabe também analisá-lo em sua função de negação de um instituído anterior, que ele ajudou a superar".²

Tomando a afirmativa como ponto de reflexão, presidiu este trabalho o propósito de exercitar a Psicologia dentro de um contexto de educação pública, buscando-se resgatar esta condição não-só em termos de compreensão das características psicossociais de seus usuários, como, também, fundamentando ações educativas e institucionais que se revertissem em melhoria da qualidade do serviço prestado. Embora clara a intenção, nem sempre foi fácil encontrar o caminho. Equívocos, frustrações, avanços, retrocessos, retomadas não são meros acidentes de percurso, mas condições intrínsecas e inescapáveis do processo de inserção e da dialética de construção de uma práxis neste contexto.

A CHEGADA À ESCOLA: UMA DEMANDA E MUITAS INDAGAÇÕES

O trabalho se deflagrou a partir da demanda formulada pela direção da Escola de se estudar casos de alunos egressos da FEBEM,³ que vinham apresentando graves problemas de comportamento e aprendizagem, o que me levou a iniciar o trabalho de campo municiada de alguns dados preliminares. Estes revelavam que a presença dos alunos na Escola trazia não só dificuldades internas mas também dificuldades externas manifestadas na relação escola-comunidade, uma vez que os pais não toleravam a convivência de tais crianças com os seus filhos. Na Escola eram agressivos, intolerantes às normas,

alguns faziam uso de drogas. Na favela eram estigmatizados e considerados marginais, chamados de "B.A.", nome de uma personagem de seriado de televisão, em virtude do corte de cabelo usado na FEBEM.

A Escola se achava, então, entre dois fogos. Internamente, o grupo de educadores se dividia em posições que tinham, em um extremo, a proteção e o desejo até de levar os alunos para casa e, de outro, a pressão pela sua expulsão.

O início de um trabalho como este põe em relevo duas questões importantes: a primeira diz respeito à formulação da demanda e, a segunda, à inserção do agente. O pedido formulado não encerra uma questão em si mesmo, mas, sintetiza uma dada percepção e representação da realidade, formulada por algum indivíduo solitariamente ou compartilhada pelo grupo. Sinaliza ainda, para o agente, qual o seu espaço de penetração naquele momento. É o ponto de partida de um processo que, necessariamente, se adjectiva educativo e incita o agente a desvelar não só os meandros do contexto em que a demanda foi formulada, como as representações, o projeto e as intenções que apoiam a sua formulação. Tal compreensão não se faz a distância e põe o agente a perscrutar, escutar, perguntar, enfim, compor, artesanalmente, articulando o plural nas manifestações singulares. O trajeto do trabalho é a própria reconstrução da demanda, elemento revelador do processo e movimento de seus formuladores.

Chegando à Escola, as professoras, receptivas, mostravam-se ansiosas por compartilhar comigo os problemas do dia-a-dia. Crianças miseráveis iam e vinham no pátio, agitadas. Passavam por mim outras poucas, de uniforme limpo, cabelos penteados, merendeira e pasta a tiracolo. Logo me explicaram:

"São crianças do Bairro". Eram em número bem menor que as crianças da Vila e estavam, aos poucos, sendo transferidas para outras escolas pelos pais, que não toleravam a sua convivência com as crianças da favela.

Fui logo apresentada às "crianças-problema" que, na primeira entrevista, mostraram o que, aos poucos, fui comprovando serem de fato: carentes de atenção, rejeitadas, com auto-estima muito baixa, inseguras e com medo de interagir com adultos. E não podia ser diferente, tendo em vista o que pude conhecer sobre as suas experiências anteriores e os inúmeros sofrimentos aos quais haviam se submetido, alguns, durante anos. Wander⁴ era o caso mais sério. Estimava-se ter 12 anos, uma vez que não tinha qualquer documento de identidade. Tinha passado metade de sua vida na FEBEM e, quando saiu, ficou perambulando pelos becos da Vila e imediações. Conta-se que, antes de entrar para a Escola, não respondia a perguntas e fugia quando alguém se aproximava dele. Aos poucos, algumas professoras conseguiram trazê-lo para a 1ª série. Era das crianças mais rejeitadas pelos moradores da Vila, cuja presença na Escola não toleravam. Outra criança considerada problema, Léo, 10 anos, fugia espontaneamente para a FEBEM, que ele descrevia como sendo um ambiente amigável, de conforto "com televisão de controle remoto". Sumia por algum tempo, a mãe o buscava na FEBEM, voltava a frequentar alguns dias, brigava, afrontava colegas e professores e depois sumia de novo.

Quando tomei conhecimento dos dados da história de vida das duas crianças, senti-me diante de um desafio: o de encontrar elementos de compreensão teórica e existencial de realidades de vida tão diferentes da minha em termos de condições, representações, valores e lugares sociais. A leitura

de Goffman⁵ e a visita à casa de Léo foram caminhos importantes para a compreensão do que, inicialmente, se apresentava incompreensível e estranho. No caso de Wander parecia bem evidente o que Goffman denominou "mutilação do eu", processo conseqüente da barreira colocada entre o internado e o mundo externo, que provoca uma desaculturação em relação ao grupo de origem.

A visita à casa de Léo aconteceu no período de mais uma fuga para a FEBEM. A mãe havia comunicado o fato à Escola e parecia estar desesperada. Não estive com ela pessoalmente. Depois de subir e descer alguns morros, perguntar daqui e dali, me indicaram o barraco onde morava. A minha chegada provocou um alvoroço no beco. Quando entrei no barraco, alguns vizinhos chegaram à porta e se debruçaram na janela que dava para o beco, perguntando quem eu era. Pensavam que era do Juizado de Menores. Queria conversar particularmente com a mãe de Léo, mas já havia tantos curiosos atentos aos nossos movimentos, que me passou rapidamente a idéia de fechar a janela. O fechar a porta é um ritual sacralizado na prática do psicólogo, pelo menos é assim que aprendemos em nossa formação; no entanto, naquele momento a profanação era inevitável. O espaço minúsculo e as baforadas do cigarro forte e barato do padrasto, tornavam o ambiente irrespirável, pelo menos para mim, que não estava acostumada a estas restrições.

A conversa com a mãe e o padrasto de Léo se deu ali mesmo, com uma platéia de mães vizinhas, que assistiam da janela e interferiam, dando sugestões e falando também dos problemas de seus filhos. A miséria da casa de Léo e a constatação da distância de minhas condições de vida me perturbavam. Entendi, num relance, que, intimidade e propriedade são condições interligadas uma é conseqüência da outra.

Os rituais da escuta, de que tanto falamos, e o próprio valor cultural do segredo só são possíveis quando há portas e espaços e a possibilidade de opção e contato. No amontoado dos barracos as pessoas são coagidas e compartilhar sua intimidade, lesadas em sua liberdade, fusionadas pela limitação do espaço. Vejo alguma relação entre esta situação, e a maneira como se relacionam uns com os outros: ora se agridem fisicamente, ora são profundamente solidárias, como aquela mãe que deixou sua filha em pleno surto psicótico com uma vizinha e foi viajar para o interior para buscar dinheiro emprestado ou então noutra situação quando eu chamava a mãe de alguma criança para uma entrevista e vinha a vizinha. Poderia lembrar várias outras situações, pouco freqüentes ou mesmo raras entre pessoas de classes sociais mais elevadas.

Na casa de Léo, e de tantas outras crianças como ele, falta tanto! Além de comida, espaço, afeto, liberdade para escolher com quem partilhar, falta a possibilidade do projeto. Pensei: como tantas faltas e perdas podem ser simbolizadas? Haja signifiante! Haja vontade de viver! Haja esperança para fazer tolerar o dia-a-dia! Lembrei-me novamente de Jurandir Freire Costa:

"o homem só pode aparecer em liberdade quando é retirado da situação em que nada mais pode ser que homem de necessidade. Para que o homem possa pensar livremente e agir imprevisivelmente, em todo o seu pontencial criador, ele precisa liberar-se das urgências impostas exclusivamente pelas necessidades de sobrevivência. Nas portas da fome, da miséria, da dor e da morte, só conseguimos pensar em sobreviver."⁶

Comecei a compreender um pouco o brilho nos olhos de Léo quando dizia que, na FEBEM, tinha televisão com controle remoto.

A entrevista com as professoras e técnicas abriu mais uma vertente do trabalho - tornava-se necessário escutar suas impressões, práticas, ansiedades, frustrações e acertos, não só em relação às crianças - problema como também em relação às demais. Pretendia, desta maneira, auxiliar na compreensão da teia de relações na escala da dinâmica institucional, em cujo cenário o problema emergia.

117

Este passo, como pude comprovar mais tarde, foi decisivo para os rumos do trabalho e foi, a partir das entrevistas, que a demanda se redimensionou, tomando direção inteiramente diferente da proposição inicial.

A escuta das técnicas e professoras, neste momento, era importante por várias razões. Primeiramente, por possibilitar a compreensão das relações na Escola. Em segundo lugar, porque, freqüentemente, o encaminhamento de demandas relacionadas a crianças-problema é uma forma de reduzir o problema ao nível psicológico, descartando outras possíveis determinações, o que significa imputar às crianças toda a responsabilidade por suas ações e fracassos, isentando, assim, a instituição escolar de participação na sua produção ou reversão.

Historicamente, esta forma de cumplicidade foi assumida pela Psicologia e o marco de sua instituição em Minas é um exemplo deste fato.⁷

Havia uma terceira razão que justificava a necessidade de entrevistar as professoras: na medida em que a discussão do problema alcançasse o grupo, poderia advir daí a possibilidade de um trabalho interdisciplinar e mais solidário, em que a tarefa de se discutir, compreender e encaminhar as questões coletivamente trazia conseqüências, acreditava eu, ao nível do fortalecimento e qualificação da equipe profissional.

Comecei, então, a realizar os contatos / contratos para as entrevistas.

118

A APROXIMAÇÃO DAS PROFESSORAS: NOVOS MATIZES PARA O MOSAICO EM CONSTRUÇÃO

O que sabiam da história de vida e da história escolar daquelas crianças consideradas "problema"? Como lidavam com elas? O que achavam possível de ser feito dentro da Escola? Como as percebiam? Como se sentiam diante delas?

Aos poucos iam surgindo dados que recolocavam o problema daquelas crianças a partir de uma perspectiva **relacional**. Elas não eram "problemas" em si ou para si mesmas.

Na economia afetiva familiar, o lugar do doente é preservado, para que os seus membros, em contraposição, possam se perceber sadios. É o chamado **emergente** do grupo familiar que, através de seus sintomas, expressa os conflitos presentes no grupo e que não podem ser explicitados. Na Escola, este fenômeno é também possível? era algo a investigar.

No intervalo entre uma entrevista e outra, Léo voltou. A assistente social da FEBEM havia-o deixado em casa. Na sala, ninguém fez festa para ele. As crianças nem tiraram o olho do quadro-negro, enquanto ele entrava segurando um saco plástico transparente com algumas folhas de papel. Léo sentou-se na última carteira e, na hora do recreio, xingou um colega e foi mandado para a diretoria. E aí conseguiu se fazer notado na Escola. Quando conversamos um dia, na saída da aula, percebi que não sabia o nome dos colegas, não tinha amigos na sala. As crianças não se aproximavam dele. Quando perguntei o

nome da professora, disse: "é aquela que tem uma bolinha em cima da boca". Na reunião de professoras atentei para o detalhe da verruga sobre o lábio superior de Célia. Léo só existe em alguns momentos na Escola e, lá fora, é o "neguinho", o "oi, cê aí", o "minino", e tantas outras designações genéricas que assinalam o anonimato das crianças das camadas sociais marginalizadas. Elas não sabem o nome completo, às vezes nem o pré-nome, o dia em que nasceram, não comemoram o aniversário nem ganham presentes no Natal.

119

Aos poucos, aquele trecho do trabalho de Madalena Freire⁸ em Vila Helena, que trata da questão da identidade e chamara tanto a minha atenção, se tornara cena viva aos meus olhos. Além do desconhecimento da própria história, a troca do nome próprio era fato comum entre crianças e adultos. Muitos eram registrados com um nome e chamados por outro e a causa aparente do (re)batismo era, geralmente, a rejeição do próprio nome ou a afinidade sonora com outro. O processo migratório para a cidade provocava ruptura profunda na identidade, agravada ainda mais com o fantasma da desapropriação da Vila que, de tempos em tempos assombrava os moradores. Constituíam-se ainda difícil para as crianças a relação entre a idade cronológica e as necessidades infantis típicas e tarefas de adultos para as quais eram compulsoriamente encaminhadas, pelas condições materiais de vida. Para as professoras, era difícil defini-las como crianças e compreender o modo de vida daquelas pequenas criaturas que, em tão tenra idade, se prostituíam, trabalhavam, separavam brigas e, ao mesmo tempo, brincavam de boneca, gostavam de desenho animado, brigavam por pirulitos.

Voltando às entrevistas com as professoras, uma delas trouxe algo novo, que quebrava a circularidade de queixas e

frustrações. Narrou-me Eliana, uma professora novata, que no início do trabalho na Escola, foi-lhe destinada a considerada pior sala, formada de repetentes de 1ª série, que apresentavam sérias dificuldades de aprendizagem e comportamento. Estes alunos já haviam passado por várias professoras que, com pouco tempo, os abandonavam, frustradas e convictas de que eram irrecuperáveis. Chegando à sala, esta professora percebeu o clima difícil e foi logo dizendo aos alunos que dava aula há muito tempo e estava acostumada somente a trabalhar com crianças educadas e inteligentes e que, se tinha sido designada para aquela turma era porque eles deviam ser assim também, o que deveriam comprovar durante o trabalho. Quando conheci a turma, fui surpreendida pelo investimento na aprendizagem e pela estrutura de trabalho e das relações. É claro que à colocação inicial da professora não pode ser atribuído um poder mágico de mudança nas relações e representações que os alunos tinham a respeito de si próprios e da Escola, mas, sem dúvida alguma, a expectativa positiva da professora foi um fator importante.

Esta questão da relação entre expectativa do professor e o auto-conceito e desempenho da criança foi analisada por Rosenthal e Jacobson⁹ e me pareceu uma referência importante para compreender a situação daquela sala, como também a dos chamados "problema" que me haviam sido encaminhados inicialmente. Em ambos os casos, há uma "profecia" de fracasso feita pela Escola e pela comunidade, que é encampada no nível individual.

Nos contatos com as professoras, comecei a disseminar a idéia de se criarem momentos para a troca de experiências. Mas a minha sugestão não angariou, de início, grande entusiasmo por parte do grupo, até que um pedido me foi formulado

com certa insistência: queriam um curso sobre o desenvolvimento infantil e o processo de alfabetização, que, coincidentemente, são áreas de meu interesse. Paralelamente, eu continuava a tentativa de compreender as crianças-problema, buscando dados e orientando as famílias e as professoras. Com a nova demanda, pensei que o trabalho começava a adentrar o grupo e a própria instituição.

BUSCANDO SUGESTÕES PARA O CURSO: O GRUPO COMEÇA A FALAR AS SUAS DIFICULDADES

Inspirada no pressuposto construtivista de sujeito ativo, pensei em estruturar o curso a partir das questões e do conhecimento do próprio grupo e, para isso, coloquei na Escola uma urna coletora de sugestões. Quando a abri, ao final de uma semana, qual não foi minha surpresa, quando vi alguns papéis com letras diferentes, mas todos sem assinaturas. Expressavam na sua quase totalidade, os incômodos e angústias decorrentes do trabalho e da convivência entre os profissionais naquela Escola. Sobre o curso, não havia uma sugestão sequer.

Os conflitos afloravam e era preciso trabalhá-los, mas, como? Neste momento, aumentei a frequência de minhas idas semanais à Escola e convidei uma colega para auxiliar no trabalho com o grupo.¹⁰ Para isso, foi-nos destinado o horário semanal das reuniões pedagógicas. Anteriormente, quanto tinha participado dessas reuniões, observara por parte das professoras uma grande apatia e desinteresse. Umhas conversavam paralelamente, outras lixavam unhas e algumas aproveitavam o tempo para corrigir os cadernos de seus alunos. No dia em que decidimos devolver ao grupo as idéias coletadas na urna,

a cena se modificou todas se mostraram atentas e interessadas e o primeiro movimento do grupo foi de surpresa e negação diante dos conteúdos expressos através da urna. Algumas chegaram a sugerir que não participássemos das reuniões, mas, a maioria queria a nossa presença e, aos poucos, foram emergindo vários problemas interpessoais. Em alguns raros momentos, eram feitas observações sobre o funcionamento da Escola. Destacando estas observações, decidimos devolver para o grupo a memória da reunião, e assim fomos procedendo a cada encontro, preservando, obviamente, as colocações sobre dificuldades de natureza pessoal que, aos poucos, foram deixando de surgir nas discussões, dando lugar, cada vez mais, às questões sobre a instituição. Circulavam, contudo, no grupo, fantasias persecutórias em relação aos próprios membros.

ANGÚSTIA NO GRUPO: "AFUNDAR O BARCO" OU "CONSTRUIR A CARA DO IGNÁCIO"

A grande crise que pairava sobre aquelas profissionais era a falta de um projeto comum que as unisse e identificasse em um grupo. Esta falta de sentido era vivida, também, cotidianamente, nas salas de aula. O cenário era aquele descrito por Sylvia Leser de Mello:

"lá estão, na sala de aula, os atores atribulados em busca de um sentido para a presença comum. As relações difíceis entre professores e alunos vão acontecendo em nós sucessivos, que não se desatam, como se fora mera tragicomédia de enganos. São incompreensões impossíveis de serem deslindadas entre a professora que não vê o aluno e o aluno que mal consegue olhar para a professora. Como pode haver ensino e aprendizado, quando professora e alunos não são capazes de

discernir e compartilhar um significado para os acontecimentos da sala de aula?"¹¹

Na medida em que as discussões foram-se intensificando, as crianças-problema foram deixando de ser o centro das preocupações do grupo. Problema, agora, era a angústia gerada pelo medo de desintegração do grupo. A metáfora do barco afundando passou a circular entre as participantes, chegando, algumas, a verbalizar a intenção de se transferir para outra Escola, idéia que foi ganhando adeptos, até que, um dia, para nossa surpresa, chegando para a reunião, vimos na parede da cantina a carta de uma professora às colegas na qual questionava a idéia de "abandono do barco" e propunha a construção da "cara de Ignácio", numa referência ao nome da escola.

123

Neste dia, a reunião teve um tom e um tema diferentes. O grupo começou a explicitar problemas comuns, como a falta de clareza de papéis e normas.

A partir desse momento, o grupo redirecionou o seu movimento, analisando os problemas institucionais, buscando construir um projeto e uma identidade, a "cara do Ignácio". Criava-se um espaço de comunicação e diálogo.

O semestre quase chegava ao fim, quando iniciamos os estudos sobre o processo de alfabetização, diante de nova solicitação feita pelo grupo. Incorporou-se ao grupo o pediatra¹² do Centro de Saúde que atendia crianças da Escola.

O trabalho direto com as professoras foi-se ampliando e estas, aos poucos, foram abandonando as visões acusatórias sobre as crianças e suas famílias, em função de uma aliança com os pais. Pelo que relatavam, estes costumavam ir à Escola apenas para reclamar das professoras que, por sua vez, apenas os convocavam para reclamar de seus filhos. O conflito entre

escola e comunidade, em função das crianças egressas da FEBEM, continuava. Vez por outra, surgia dos pais um movimento de pressão para expulsá-los.

124

ESCOLA - PAIS: UMA RELAÇÃO A SER RECONSTRUÍDA

A questão foi discutida na reunião pedagógica semanal e, da avaliação feita, concluiu-se que os conteúdos e estratégias das reuniões de pais deveriam ser modificados. Nas poucas reuniões realizadas, apareciam poucos pais, que passavam a maior parte do tempo calados.

Decidimos convidar vários segmentos da comunidade para discutir o assunto, entre representantes dos pais e das quatro associações comunitárias. Além de alguns profissionais da Escola, estávamos presentes o Dr. Ubirajara e eu, que já discutíamos a integração do trabalho na área de saúde. Foram feitas duas reuniões com este grupo, de onde surgiram sugestões muito ricas sobre a dinâmica do trabalho com os pais:

- as reuniões não deveriam durar mais do que uma hora, "para não virar comitê" (comício, queriam dizer).
- deveriam ser participativas, ou, como se expressaram, "não adianta alguém falar coisas muito bonitas e o povo ficar calado".
- que terminassem de forma alegre, com uma lambada, por exemplo. Depois, a idéia da lambada evoluiu para a apresentação de uma peça teatral.

Quando perguntados sobre o tema a ser trabalhado, disseram que deveria ser algo que atraísse o interesse de

homens e mulheres. O tema "Cuidados com as crianças", sugerido por nós, foi rejeitado, pois, lembrava "coisa de mulher". Ficou estabelecido, então, que o tema seria "Relacionamento entre pais e filhos". Combinamos, ainda, a distribuição de convites nas reuniões comunitárias de distribuição do "ticket leite". Assim foi feito, e, no dia da reunião, o auditório da Escola estava lotado de homens, mulheres e crianças. Na frente, um cenário montado: um fogão de tijolos com uma panela de lata e, mais ao lado, mesas de bar. A peça, de autoria de uma professora e um membro da comunidade, também servente da Escola, se chamava "O Cotidiano", e foi encenada pelos próprios autores. Era a história de um casal às turras porque a mulher pede dinheiro para a comida e o homem não tem. Então, ele vai para o bar beber. Entremeavam-se, ao enredo, situações de crianças fazendo "para casa", falas sobre expectativas em relação à Escola...

A platéia se envolveu emocionalmente de forma intensa com o enredo. De início, ouviam-se estrondosas gargalhadas. Aos poucos, começaram a verbalizar suas identificações. Algumas pessoas se levantavam, no meio da representação, e davam sugestões aos atores. Ao final, abriu-se uma roda para discussão dos conteúdos da peça e, antes do término da reunião, os pais propuseram a realização de outras naqueles moldes, com teatro, insistiam. Estava terminado o primeiro semestre de 1990.

No segundo semestre, demos continuidade às reuniões semanais com as professoras e às reuniões de pais. O conflito escola-comunidade arrefecera. As crianças-problema, embora apresentassem ainda dificuldades de relacionamento na Escola, estas eram, contudo, fatos episódicos, e não ocupavam o centro das preocupações dos educadores, os quais tentavam

compreender as causas de seus comportamentos e analisar a efetividade das condutas educativas adotadas.

126 O "Ignácio" já tinha cara e começava a ter projeto, desejo, vida e identidade. As reuniões semanais iam-se constituindo como um espaço de reflexão e movimento em direção à construção da identidade no e do grupo.

ABRINDO ESPAÇO À FALA: O DISCURSO DAS CRIANÇAS

Numa das reuniões, surgiu a demanda de um estudo sobre as características psicossociais gerais do alunado da Vila, que pudesse subsidiar as práticas pedagógicas. Este trabalho contou com a participação de estagiários de Psicologia da PUC-MG, que entrevistaram 50% dos 400 alunos do turno da tarde, entre 8 e 14 anos, que cursavam da 2ª a 4ª série. A proposta, no nosso entender, era mais do que um pedido de um estudo sistemático e objetivo sobre a clientela, mas, constituía-se como a ampliação do espaço da fala na escola. Primeiro, as professoras, depois, os pais e, agora, as crianças personagens quase sempre ausentes na pesquisa sobre a Escola, como constata Patto: "o discurso das crianças que freqüentam esta rede é invariavelmente substituído por um discurso retórico e questionável sobre elas".¹³

As entrevistas versavam, basicamente, sobre dados de identificação e contexto sócio-cultural de inserção (família e vizinhança). Algumas crianças chegavam desconfiadas e era difícil convencê-las do sigilo; outras, pediam para vir de novo, pois, queriam dizer mais coisas; havia, ainda, aquelas que queriam escapular da sala de aula. Ao final de dois meses, os

dados estavam ali, para serem analisados. Embora o nosso estudo não tenha tido o rigor científico desejável apontou, no entanto, para alguns aspectos importantes para a compreensão do universo psicológico das crianças.

127

Quase a totalidade das crianças demonstrava, como conseqüência das experiências anteriores de fracasso, uma grande descrença na própria capacidade de aprender. O "não sei" ou "não sou capaz" eram expressões freqüentes, quando se deparavam com perguntas ou tarefas simples, do nosso ponto de vista. A auto-confiança era recuperada, no entanto, quando se tratava de descrever habilidades construídas precocemente no mundo do trabalho, isto porque, muitas não tendo, praticamente, momentos de lazer, brincam trabalhando; ao invés de brinquinhos de madeira, empilham tijolos de verdade, misturando nas construções suor e fantasia. Brincam de casinha cuidando dos irmãos mais novos, sonham um dia ser motoristas de ônibus profissão de grande aspiração guardas, costureiras, domésticas. Ficou claro para nós que a mistura entre fantasia e realidade, típica de determinada fase do desenvolvimento infantil, se dá diferentemente em relação às crianças supridas materialmente. Assim é que, ante a pergunta sobre a profissão dos pais, não raro se ouviu resposta do tipo "meu pai é médico, minha mãe é lavadeira", e, ao descrever a própria casa, falavam de mansões com videocassetes, televisores, equipamentos variados. Nos barracos da Vila, de fato, a televisão, comprada com muito custo, receptada ou roubada, ocupa lugar de destaque no altar das aspirações, dos mitos e modelos de identificação, em que a fantasia é a única possibilidade de escape do sofrimento e miséria.

Outro lado que se revelou nas entrevistas, sobre o qual até hoje temos nos debruçado na compreensão teórica, é a

dificuldade dessas crianças de orientarem-se temporalmente. A observação de sua realidade de vida tem-nos dado algumas pistas. Muitas das crianças que manifestaram esta dificuldade, foram aquelas cujos pais saem cedo e voltam só à noite, deixando-lhes os encargos da casa, não tendo tempo para fazer o que a maioria dos pais fazem: "menino, agora desligue a televisão e vá tomar banho, pois já está quase na hora da escola", "você vai chegar tarde se ficar comendo tão devagar...", enfim, através das rotinas da vida diária e da linguagem, oferecendo condições para a criação de referências e simbolização.

Sobre a aplicabilidade dos conhecimentos aprendidos na escola em relação à própria vida, os dados demonstraram que existe um fosso entre estas duas realidades, como se fossem lógicas diferentes de pensar. A matemática da vida é uma, a matemática da escola é outra; a lição sobre a família é uma, a vivência é outra; os estudos sobre estados da água, astros, animais vertebrados e invertebrados vão numa direção e a convivência com baratas, ratos, esgoto a céu aberto, diarreia, em outra.

No transcorrer das entrevistas, uma observação se fez por acaso. Uma entrevistadora, vendo o interesse da criança entrevistada por seu estojo de canetas hidrocor, resolveu perguntar pelo nome das cores e foi surpreendida pelo desconhecimento da criança de dez anos que estava à sua frente. Resolvemos investigar este dado, a partir daí, com outras crianças, e percebemos que o desconhecimento das cores era freqüente, não por acaso, concluímos; afinal, a paisagem da Vila é monocromática, com poucas variações dos tons de cinza dos telhados, do marrom das paredes e do barro a tonalidade da miséria é uniforme e feia.

E, finalmente, o anonimato. As crianças não sabem o nome próprio todo, não sabem o dia do nascimento, que até as mães têm dificuldades para informar afinal, a existência não é digna de comemoração. Na Vila não se faz festa de aniversário e a concepção dos filhos não é um ato de desejo, via de regra, ou projeto narcísico dos pais, como costumamos dizer.

129

O próximo passo do trabalho foi o compartilhar com as professoras dos dados das entrevistas, o que foi feito numa das reuniões semanais. Algumas ficaram espantadas, outras acrescentavam observações de sala de aula, lançando a embaraçosa pergunta: Que fazer? A partir daí iniciou-se um processo de discussão sobre o sentido da escola e a realidade de vida das crianças. Foram encontros que geraram muita angústia, polêmica e também um plano coletivo de trabalho, a ser posto em prática na semana da criança, que se aproximava. Assim é que, em meio a merendas-surpresa, teatro apresentado pelas professoras, palhaços, as crianças fizeram painéis sobre temas como "ser criança", "minha família", "a Vila", "a escola", preencheram certidões de nascimento rodadas no mimeógrafo, confeccionaram crachás, estudaram os direitos da criança. A questão da identidade começou a permear as discussões sobre currículo, assim como os outros dados acerca das relações temporais, cores, conteúdos de estudos sociais, ciências, inaugurando para o grupo um tarefa difícil que até hoje ocupa as reuniões de professores: como superar o distanciamento entre a escola e a vida das crianças?.

Passados três anos do início do trabalho, numa retrospectiva, podemos dizer que o que mudou de fato na escola é que se instalou o espaço da fala. Não sem conflitos, mas ligados por um projeto coletivo, conversam pais, professores, crianças, diretores, serventes. Há sobre o que conversar. E conversam

ainda, semanalmente, a psicóloga e o pediatra do Centro de Saúde "São José" com as professoras da Escola. Destas conversas têm surgido, como ações conjuntas, o atendimento odontológico profilático, o trabalho de orientação sexual das crianças e adolescentes, o atendimento psicológico de crianças com dificuldades de aprendizagem e emocionais mais acentuadas, os projetos curriculares que incorporam conteúdos de saúde mais próximos da vida e comprometidos com suas características sócio-psíquicas, além da orientação de pais. E, para ampliar as possibilidades de diálogo, estamos organizando no Centro de Saúde,¹⁴ com a colaboração de algumas professoras, o dicionário de termos populares, construindo um tipo de saber que nos permite hoje, por exemplo, entender que as meninas se "formam" quando se menstruam pela primeira vez, que quando alguém pede para "fazer favor", é bom indicar-lhe o banheiro, que muitos sofrem de "sistema nervoso" mas, apesar das agruras da vida, há momentos de encontro, alegria, esperança, de "andar de bonde" na paisagem da Vila São José.

Sobre as personagens que aparecem no início deste relato, foram aos poucos deixando de ser centrais, para serem coadjuvantes de um drama maior que se desenrola na Escola, mas cujo enredo se tece numa sociedade de contrastes aviltantes, dublês marginais de mitos e sonhos de um padrão de vida só acessível a poucos. Wander vivia à cata de sua história e certidão de nascimento, que se extraviou na FEBEM. No dia em que a teve em mãos e descobriu que tinha quinze nos, abandonou a Escola, "coisa de criança", para se integrar a uma quadrilha. Quando visitou-nos, depois de algum tempo, no Centro de Saúde, exibia uma enorme cicatriz na barriga, contava vantagem, valentias, mas, mesmo assim, não conseguiu esconder um olhar incrivelmente doce, carente, interrogativo.

Léo encontrou para si outra saída. Agora perambula pelos ônibus, distribuindo aos passageiros cartões onde se lê:

*Sou surdo-mudo.
Minha mãe é viúva
e tenho oito irmãos.
Peço-lhe um auxílio.*

131

Tem sobrevivido dessa forma. Aprendeu a ler e continua na Escola. Ambos são denúncias vivas das contradições de um país de muitos discursos, leis avançadas e práticas políticas e éticas aviltantes. E a Psicologia, como tem-se colocado neste quadro? Como anda o seu discurso? E a sua prática?

CONCLUSÃO

Para usar uma expressão de Patto,¹⁵ esta é uma história datada que, provavelmente, em outros tempos, teria enredo diferente, talvez imputado à criança a responsabilidade pelos seus problemas, na medida em que, supostamente, vista como portadora de déficits oriundos de seu meio. Esta foi, pelo menos, uma das versões de uma psicologia normatizante que buscava (e busca ainda) explicar os problemas emocionais e de aprendizagem, baseada, segundo dizeres de Miranda,¹⁶ numa "idealização de uma 'natureza infantil' e de uma função socializadora da educação, destituída de seu caráter histórico e socialmente determinado". Ao longo da história de entrelaçamento da psicologia e da educação, não só as questões psicológicas, como sua compreensão e encaminhamento foram-se modificando e, os adjetivos também: psicologia escolar, psicologia do escolar, psicologia da educação, psicologia

educacional... Este termo, mais recente e em voga, assinala a ampliação da abrangência de atuação para os contextos de educação formal e não-formal. Sua definição, à primeira vista, pode parecer óbvia demais, visto que o processo educativo é inerente a todas as relações humanas. No entanto, por isso mesmo, é preciso adentrar os termos, pois, posta desta maneira, a definição do campo de atuação da psicologia educacional alçaria as raias da onipotência e onipresença, o que equivale a não defini-la, ou melhor, concebê-la sem contornos, especificidade, identidade, adjetivos. Cabe, então, perguntar: em relação a que aspectos do processo educativo se dá a intervenção do psicólogo educacional? Quais os seus limites e possibilidades de atuação? Em que espaços pode ser exercida?

Talvez para evitar o risco da indefinição, esboça-se na atualidade a tendência de se destacar o processo psicológico de conhecer e a aprendizagem, como sua questão central, em suas mediações relacionais e entrecruzamentos com o processo de desenvolvimento cognitivo, afetivo, neuromotor e a inserção social, na trama constituidora do sujeito cognoscente, e, como tal, desejante, corporal, relacional. O desenrolar deste processo no contexto institucional educativo sofre ainda sobre-determinações sócio-políticas e culturais que as subjetividades, nem tampouco a intervenção do psicólogo, conseguem, por si, ultrapassar. Daí, duas decorrências importantes: a prática e o conhecimento de que se serve a psicologia educacional ou qualquer outra área da psicologia são a expressão do possível dentro dos limites conjunturais/históricos da instituição e da sociedade em que se inserem. Por outro lado, a compreensão sócio-construtivista e dialética do sujeito cognoscente exige do psicólogo a disponibilidade para captar os diversos matizes culturais e sociais dos contextos que compõem o multifacetado mosaico de nossa formação e estrutura social e suas articula-

ções com o processo psicológico. Tal disponibilidade, como postura metodológica, se opõe à ortodoxia ou rigidez teórica característica dos profissionais que tentam enquadrar os problemas com que se defrontam, a qualquer custo, à corrente à qual fazem votos de fidelidade, sacrificando assim a emergência de novos saberes. Implica, ainda, na abertura à convivência interdisciplinar.

Há que se considerar ainda, em relação à tentativa de definir a especificidade da psicologia educacional, que a adjetivação da psicologia em áreas é um fato inspirado na concepção taylorista que norteou a organização da produção fabril e se estendeu para as instituições escolares, do nível elementar ao universitário, notadamente no Brasil, na década de 70. De lá para cá a especialização, esta questão contemporânea complexa e polêmica, gerou um equívoco na psicologia, que é a definição de uma área em oposição à outra. Assim é que se diz da psicologia educacional como não clínica. Ora, se assim fosse, seria de se admitir que cada área tivesse objeto próprio e, sendo assim, não seria uma área, e sim, uma disciplina. Há que se lembrar ainda que todas as áreas de aplicação se servem do acervo teórico comum da psicologia e que o que as diferencia são as questões e metodologias que privilegiam. Assim é que, no caso da psicologia educacional, se em outras épocas as questões centrais eram predominantemente tratadas pelas correntes originárias do tronco positivista e apenas espreitadas por outras correntes, hoje se abrem a correntes de outras filiações epistemológicas, à Psicanálise e ciências afins, o que só faz ampliar o âmbito de compreensão. Por outro lado, por mais paradoxal que pareça, os problemas educacionais, sociais e culturais, dentro dos quais os psicológicos se articulam, mesmo sendo crônicos dentro do quadro da realidade brasileira, constituem novidade recente para o mundo acadêmico, em termos

de pesquisa e intervenção. Há que se considerar ainda que a questão hoje nuclear da psicologia educacional, o processo de conhecer e aprender, em suas implicações relacionais, não está confinada à escola, mas, freqüenta outros espaços onde a presença do psicólogo educacional se faz possível: a creche, o hospital de crianças, os grupos de pais e professores, as associações comunitárias, o consultório, o centro de saúde pública...

Retomando uma outra questão que este trabalho suscita, a relação entre saúde e educação, queremos enunciar o ponto de vista de que, no que tange à saúde mental, é ingênuo e superficial estabelecer uma relação de causalidade entre os termos; no entanto, podemos falar, sem dúvida, de uma interpenetração de ambos os processos, na medida em que o sujeito só se constitui em relação e que o acesso ao simbólico, à cultura, por conseguinte, tem como uma das vias o processo de educação. Há que se considerar ainda a tão frisada influência dos fatores educativos/relacionais dos primeiros anos para a construção do alicerce psíquico. A experiência de trabalho com pais, no Centro de Saúde "São José", e com professores, na Escola "Ignácio de A. Melo" vem demonstrando que as intervenções no contexto educativo, particularmente através dos educadores, trazem benefícios para o processo de desenvolvimento e aprendizagem das crianças. Estas intervenções não se apoiam, contudo, no mito de que basta municiar o educador de conhecimentos psicológicos para que as relações educativas se alterem. Resguardada a necessidade de socializar os conhecimentos que possam respaldar o ato educativo, mais do que isso, é preciso escutar o educador problematizar com ele, oferecer espaço para a explicitação de seu projeto, representações e desejos. Enfim, é importante concorrer, com os instrumentos da psicologia, para que o espaço de reflexão possa ser compartilhado por educadores e educandos, sejam eles pais e filhos,

professores e alunos, profissionais de saúde e clientes, instigando a problematização sobre as práticas, relações e concepções educativas que circundam e constituem o processo de desenvolvimento, conhecimento e aprendizagem.

135

É importante ainda que a psicologia educacional formule para si e para todos os envolvidos no ato de educar questões urgentes que dizem respeito à educação contemporânea e que estão a exigir respostas inadiáveis. Qual o impacto da produção serial de mitos veiculados pela mídia sobre o psiquismo infantil e sobre o processo de aprender? Quais as conseqüências da escolarização cada vez mais precoce? Quais as representações de crianças e educação presentes nas diversas classes sociais? Além dessas, há inúmeras outras questões a serem formuladas.

Finalmente entendemos que, ao assumir sua questão central, não pode a psicologia se eximir, numa sociedade como a nossa, de se colocar claramente em relação a outra questão, a cidadania, uma vez que o direito de acesso ao conhecimento acumulado é inalienável. Cúmplice da dominação, em outros tempos, a psicologia arregimentou seu instrumental teórico para respaldar a regra de competência, como a enuncia Chauí, legitimando a exclusão do circuito escolar de um contingente de crianças consideradas incapazes, débeis, imaturas, são por acaso pertencentes às camadas mais pobres, violando o seu direito de acesso ao conhecimento acumulado: "não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância. A regra de competência também decide, de antemão, portanto, quais são os excluídos do circuito de comunicação e de informação. Essa regra não só reafirma a divisão social do trabalho como algo 'natural', mas, sobretudo, 'racional', entendendo como racionalidade a

eficiência da realização ou execução de uma tarefa. E reafirma também a separação entre os que sabem e os que não sabem".¹⁷

136 Enfim, para além do sujeito cognoscente, a psicologia educacional deve-se comprometer teórica e eticamente com o sujeito social, psíquico, humano (a redundância é proposital), assim definido sábia e simplesmente por uma mulher do povo que procurou, certa vez, o Centro de Saúde "São José".
"GENTE É QUEM TEM SENTIMENTO, DIREITO E VONTADE".

NOTAS

137

¹ COSTA, Jurandir Freire. **Psicanálise e contexto cultural - Imaginário Psicanalítico, grupos e psicoterapias**. Rio de Janeiro, Campus, 1989, p.6. O autor investiga, à luz da Psicanálise, as relações entre sujeito e cultura e as marcas que imprimem na formação do ego-imaginário.

² CAMPOS, Regina Helena de Freitas. **A Função Social do Psicólogo**. *Revista Educação e Sociedade*. São Paulo, Cortez, (16): 84, dez. 1983.

³ Fundação Estadual para o bem-estar do menor.

⁴ Os nomes são fictícios, os personagens reais.

⁵ GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. Trad. Dante Moreira Leite, S. Paulo, Perspectiva, 1974.

A obra trata das instituições totais.

⁶ Idem, *ibidem*, p.5.

⁷ O trabalho de Regina Helena de Freitas Campos, intitulado "Psicologia Ideologia: um estudo da formação da Psicologia Educacional em Minas Gerais", apresentado como dissertação de mestrado na UFMG, em 1980, trata da constituição histórica da Psicologia.

⁸ FREIRE, Madalena. **Relatos da (con)vivência em Vila Helena**. *Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas*. São Paulo, (56): 83 - 103, dez. 1986.

No trabalho desenvolvido com crianças em Vila Helena em São Paulo, a autora privilegia o resgate da identidade.

⁹ ROSENTHAL, R. e JACOBSSON, L. **Profecias auto-realizadoras em sala de aula: as expectativas dos professores como determinantes**

não-intencionais de competência intelectual. In. PATTO, M.H.S
org. *Introdução à Psicologia Escolar*. S. Paulo T.A. Queiroz, 1990.

138

- ¹⁰ Participou de algumas reuniões do grupo de professoras a psicóloga Vera Lúcia de Oliveira, do Departamento de Educação da Regional Noroeste da Prefeitura de Belo Horizonte.
- ¹¹ Prefácio de Sylvia Lesa de Mello. In: Patto, op. cit., p. 11.
- ¹² Médico pediatra Ubirajara Lopes Cançado, gerente do Centro de Saúde "São José" da Prefeitura de Belo Horizonte.
- ¹³ PATTO, op. cit., p. 287-340. Na pesquisa desenvolvida, a autora privilegia o discurso da criança.
- ¹⁴ A ginecologista Nárcia Naet Vilaça é uma grande colaboradora na produção do dicionário. Os termos são relacionados a questões da sexualidade.
- ¹⁵ Idem, ibidem.
- ¹⁶ MIRANDA, Marília Gouvea. *O Processo de Socialização na Escola: A Evolução da Condição Social da Criança*. In: Lane, Sílvia T.N. & Codo, Wanderley, orgs. *Psicologia Social - o homem em movimento*. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 125.
- ¹⁷ CHAUI, Marilena de Souza. *Ideologia e Educação*. *Revista Educação e Sociedade* S. Paulo, Cortez, (5): 27, jan. 1980.

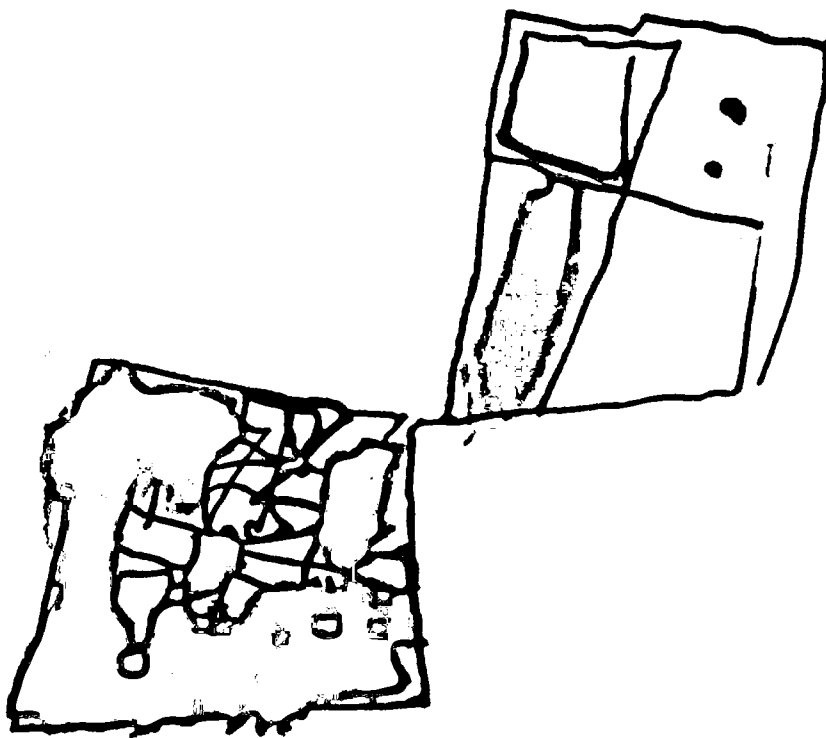
SEGUNDA PARTE

**PSICOLOGIA/PSICANÁLISE
UNIVERSO TEÓRICO-FILOSÓFICO**

**PSICOLOGIA/PSICANÁLISE
UNIVERSO TEÓRICO - FILOSÓFICO**

**CIÊNCIA E SUBJETIVIDADE:
SOBRE OS CAMINHOS FILOSÓFICOS
DE LOGOS E PSYCHÉ**

CARLOS ROBERTO DRAWIN



"Si parva licet componere magnis".

Virgilio

Aos meus pais, Wilfried e Nancy, que me ensinaram na discrição dos gestos a grandeza da vida.

PSICÓLOGO E PROFESSOR DE FILOSOFIA DA UFMG

CIÊNCIA E SUBJETIVIDADE:

**SOBRE OS CAMINHOS FILOSÓFICOS
DE LOGOS E PSYCHÉ**

INTRODUÇÃO:

Vivemos num mundo que não mais ousa, ou talvez nem mais saiba, diferenciar-se cultural ou historicamente da barbárie, desconfiando do progresso e anatematizando o discurso afirmativamente racional como a pior de suas máscaras. Esse mundo que podemos denominar, na impossibilidade de uma caracterização sociológica mais precisa, de modernidade tardia, dissemina uma espécie de consciência crepuscular em relação aos valores vitais de nossa civilização.

Ainda que a essa consciência crepuscular não corresponda uma efetiva ruptura da modernidade, que parece persistir na continuidade de seu processo econômico e sócio-cultural, não podemos também desconhecê-la levemente como mero mo-

dismo, como fenômeno circunscrito a reduzidos segmentos da alta classe média intelectualizada, como expressão sofisticada do tédio parisiense. Ao contrário, nos deparamos, sem dúvida, com uma nova sensibilidade à qual repugna as velhas certezas e que cultiva o desencanto como sinal inequívoco de lucidez intelectual e coragem moral.¹

Um fenômeno complexo e, por sua proximidade, de difícil interpretação, que parece traduzir as contradições do capitalismo no momento ambíguo de seu triunfo e de seu esgotamento. Uma consciência que pode ser concebida tanto como pós-modernismo decadentista quanto como renovação neo-iluminista, mas que, em seu zelo autocrítico, tende quase sempre a incorporar uma retórica auto-flagelante que se associa a um relativismo ao mesmo tempo cínico e autocomplacente².

Na vertigem desse desencanto, no desmoronamento das esperanças emancipatórias da modernidade, é todo o conjunto da tradição espiritual do Ocidente que será questionado. Sendo não apenas convocado ao banco dos réus, como já o fizera a ilustração setecentista ao acusar toda cultura anterior de obscurantista, mas depositado, como um cadáver, na mesa do anatomista.

Nossa civilização está mais pujante do que nunca em sua capacidade de expansão e em sua realização material, o que está supostamente morto não é o seu corpo, mas a sua alma, e é em nome dessa perda que os monumentos da cultura serão esquadrihados, que se buscará na vida artificial desse corpo os vestígios da alma ausente e os sintomas do processo mórbido que o atingiu.

E o que se revela nessa investigação é que a "causa mortis" localizava-se na própria alma, que se extraviou de sua

expressividade espontânea, e se desencaminhou da pura produção das diferenças, ao pretender aprisioná-las na identidade auto-referencial do **Logos**. Não foi outra a intenção retora da investigação nietzscheana: passar do trabalho de erudição da Filologia para a operação quase taumatúrgica de desencadear um verdadeiro renascimento cultural. Se **Logos** matou **Psyché**, então esse renascimento estético e pós-metafísico da cultura requer o sacrifício propiciatório da razão.³

145

Assim, a civilização do Ocidente, aquela cultura que tornou-se autoconsciente de si como cultura necessária e universal da razão, será submetida aos mais diversos procedimentos deconstrucionistas e genealógicos, no esforço de se resgatar o indivíduo contingente, na exaltação de sua plena singularidade, dos restos do **Logos** fragmentado. Pois essa civilização que se autodefine como racional passa a ser considerada mortífera em sua pretensão hegemônica, em sua incapacidade para reconhecer a diversidade dos povos e a alteridade da natureza. Mais do que uma acusação de etnocentrismo, recai sobre ela a suspeita de abrigar em seu ímpeto uniformizador uma tendência intrínseca de destrutividade. Uma suspeita que se reforça no momento em que, em nome da dispersão e das margens, se denuncia toda centralidade como um projeto imperial e totalitário, um projeto que se manifesta e se dissimula na circularidade sistemática e reflexiva do discurso filosófico.

Entretanto, o vínculo entre razão e civilização ocidental não distingue apenas uma mera fórmula convencional, ou uma atitude apologética facilmente refutável, mas representa um grave desafio para o pensamento; é possível um pensar que transgrida os limites do **Logos** sem ser reabsorvido por ele e sem abismar-se no silêncio e no inefável?

O processo civilizatório do Ocidente abrange uma enorme diversidade de forças culturais que se encontram, se cruzam, se sedimentam e se interpenetram, no curso de um movimento histórico extraordinariamente complexo. Quando, na intenção de uma crítica radical do Ocidente metafísico, esse processo, que hoje se planetariza, é referido em sua totalidade ao momento fundante do Logos grego, esse gesto não ritualiza apenas a filiação a uma origem distante, mas reconhece o poder vinculante da trama discursiva da racionalidade. Por isso, pensadores críticos da envergadura de Nietzsche, Heidegger ou Derrida, jamais se iludiram quanto a uma posição de exterioridade em relação à razão, mas evitaram um confronto global, previamente perdido, e procuraram explorar alguns caminhos desconcertantes que se abrem a partir da radicalidade mesma da pergunta filosófica.

Afinal, não é essa a intenção que move a inquirição heideggeriana em sua surpreendente atualidade? Não se tornou um recurso subversivo repor a pergunta que interroga o sentido do ser, pergunta esquecida e que relegamos a uma banalidade que já não nos deixa mais perplexos?⁴

Por que, então, essa insistência contemporânea na morte da Filosofia? Por quais caminhos a própria razão engendrou esse desejo de um impossível distanciamento de si mesma?

Sendo uma pergunta que concerne à essência da Filosofia, esta não poderia deixar de ser uma pergunta eminentemente filosófica, na medida em que não visa uma resposta específica, mas atualiza a cisão estrutural que atravessa o discurso filosófico, esse discurso sempre recomeçado e que se move entre a exigência de um fundamento absoluto e a prévia desqualificação de qualquer resposta que o determine.

A pergunta filosófica, ao diferir estruturalmente da indagação científica, não pode ser afastada como supérflua, porque não depende do arbítrio daquele que interroga, mas se impõe ao pensamento e pelo pensamento como um indeclinável convite à escuta do ser. Surge como o chamamento de uma realidade que se dá na experiência humana, que se insinua na palavra que a nomeia e que subverte toda trama conceitual, todo fechamento discursivo, que a pretende capturar.⁵

147

Uma pergunta sem resposta que, em sua inutilidade e incapacidade de efetuar um conhecimento positivo, não deixa de ter um inegável poder de iluminação. Por isso, a pergunta filosófica insiste em sua inquietação e reitera uma transgressão que não cessa, apesar das sucessivas interdições epistemológicas que sobre ela recaem.

Essas considerações não devem ser confundidas, entretanto, como elogio fácil do irracionalismo ou com a conveniente estetização da Filosofia que, colocando-se no lugar inacessível de uma revelação iniciática, furta-se da discussão crítica para cultivar a autonomia do texto e dedicar-se ao prazer narcísico do ensimesmamento.

Ao contrário, o discurso filosófico visa repor, em sentido forte, a questão da verdade num momento em que uma concepção excessivamente metafísica da linguagem pode mascarar a sua dimensão onto-semântica. Isto é, pode ocultar que a palavra humana não se fecha num jogo infinito de imagens que se remetem entre si, mas se abre para uma experiência que é ancorada no ser das coisas. Isso significa que a Filosofia, longe de fazer uma profissão de fé misológica para se preservar num "além da racionalidade", deve representar no discurso a riqueza e a transcendência da experiência humana e, desse modo, ques-

148 tionar as teorias restritivas da racionalidade ou, ao menos, como o faz Wittgestein, formular o paradoxo de uma linguagem impotente para expressar aquilo que ela não pode deixar de assinalar de alguma forma.⁶

Essa inclinação da Filosofia para a problematização e o questionamento dos saberes estabelecidos não implica em sua entronização num isolamento arrogante, como se fôsse a garantia última de uma verdade já possuída ou a ela em princípio destinada. Tampouco significa a sua relativização como uma disciplina especial entre outras. O que a distingue e a sustenta é a intenção de transpor ao discurso a mais ampla aceitação da experiência humana em toda sua plenitude, o que pressupõe uma consciência de não-saber que estimula uma permanente atenção aos impasses e certezas dos outros saberes.

A história das idéias nos mostra, ao lado dos dogmatismos e intolerância dos filósofos, esse movimento de abertura questionante da Filosofia em relação aos outros saberes: a Revolução Científica do século XVII, por exemplo, não surgiu como um "deus ex machina" da investigação experimental, mas foi longamente preparada por um intenso movimento de idéias filosófico-teológicas e alguns dos maiores representantes da ciência clássica, como Descartes e Leibniz, foram também eminentes filósofos. Além disso, a Filosofia acolheu, interpretou e criticou os resultados e pressupostos das ciências da natureza, como testemunham correntes de pensamento tão diferentes quanto o criticismo Kantiano, a fenomenologia husserliana e o empirismo lógico do círculo de Viena.⁷

Entretanto, a auto-afirmação teórica e o sucesso pragmático das ciências da natureza possibilitaram a minimização desse vínculo da Ciência com a Filosofia e, conseqüentemente,

o recalçamento da referência da racionalidade científica à experiência humana. Esse processo vai se dando à medida em que a nova Ciência, uma vez consolidada, se expande metodologicamente para os campos da moral, do direito, da religião, naquela época já denominada como de crise da consciência européia (1680-1715). Assim, todas as dimensões da cultura deverão prestar vassalagem à nova forma de racionalidade emergente e todos os ramos do conhecimento deverão se adequar ao novo modelo canônico do saber.⁸

O êxito e o domínio das ciências da natureza produzem a ilusão de uma Ciência sem Filosofia ou, quando muito, pode-se aceitar uma "philosophia ancilla scientiae". E o que se perde, com esse esquecimento do solo vital onde a racionalidade científica deveria necessariamente se enraizar, não é apenas uma concessão consoladora à vivência individual na sua imediatidade (*Erlebnis*), mas uma referência sistemática ao patrimônio da experiência humana (*Erfahrung*) historicamente mediatizada e culturalmente objetivada. Essa ciência supostamente produzida pelo ascetismo metodológico e pela experimentação minuciosa, não assesta apenas um golpe mortal na nostalgia antropomórfica, mas, sobretudo, se nega no sentido antropológico que a constitui como saber sobre o homem e para o homem. Assim, como afirma Michel Henry, nos deparamos com essa situação surpreendente: pela primeira vez na história da humanidade, saber e cultura divergem.⁹

No século XIX, o avanço da abstração científica, que se mostrou tão fecundo nas ciências da natureza, marca o advento das ciências humanas e inaugura uma problemática epistemológica que já se tornou clássica: o homem, sujeito do conhecimento, deve ser posto, simultaneamente, como objeto do conhecimento. Essa coincidência de sujeito e objeto no campo

das ciências humanas é incontornável, não pode ser evitada através de qualquer procedimento metodológico e traduz uma condição antropológica fundamental, que pode ser denominada como "o paradoxo da finitude": como sujeito cognoscitivo finito, o homem não tem intuição intelectual de si mesmo, portanto, o seu autoconhecimento só se efetiva pela mediação do discurso objetivo. Ou seja, por sua finitude o homem deve colocar-se como um objeto abstrato para, só então, ter um acesso reflexivo a si mesmo.¹⁰

Ocorre que as ciências humanas, em sua pretensão de rigorosa cientificidade, tendem, freqüentemente, a romper o círculo dialético da auto-reflexão e autonomizam o momento abstrato como estratégia para obter uma objetividade comparável à das ciências da natureza. Não há, entretanto, esforço metodológico capaz de garantir o sucesso dessa estratégia e instala-se, portanto, um mal-estar que já se tornou habitual: a constrangedora permanência de um "resíduo inobjetivável" nas ciências humanas, mesmo naquelas teorias, como behaviorismo, sempre dispostas a submeter o seu objeto a um severo reducionismo.

Como o que define a especificidade do psiquismo parece ser o seu caráter irredutível ao domínio da exterioridade, as ciências que intencionam tomá-lo como objeto são, por um lado, ainda mais afetadas por aquela crise epistemológica permanente, mas, por outro, tendem a ocupar uma posição "sui generis" no universo do conhecimento: de saber ausente na classificação contenciosa das ciências, de saber intermediário no dualismo mitigado de Wundt e Stuart Mill, de saber fundante na hermenêutica de Dilthey.

Essa presença ambígua da Psicologia no pensamento gnoseológico do século passado parece assinalar a impotência

da razão abstrata em circunscrever o psiquismo no espaço da positividade científica: ou, sendo inacessível, ele é eliminado da Ciência, e é o que se verifica na tendência naturalista dos behaviorismos, ou, sendo irreduzível, é deslocado para uma região fronteira entre a Filosofia e a Ciência, região de uma antropologia fundamental, e é o que se verifica na tendência humanista das psicologias existenciais. Tendências que num outro plano, no plano da não-identidade entre psiquismo e consciência, também podem ser encontradas no espectro das psicanálises: o inconsciente empiricamente interpretado como objeto de um discurso científico (psicologia do ego), o inconsciente hermeneuticamente interpretado como objeto de um discurso filosófico-antropológico (personalismo), o inconsciente transcendentemente interpretado como objeto de um discurso originário e capaz de subverter todos os outros discursos (Lacanismo).

Seja como for, a crise epistemológica das ciências humanas, crise centrada na idéia de uma Ciência do psiquismo, evidencia a situação aporética de uma razão que se tornou prisioneira de sua astúcia crítica, dilacerada entre a clausura formal e a servidão técnica, perdida da sintonia (*Stimmung*) com a experiência viva.

A proliferação das psicoterapias, a sua prática mágica e curandeirista, a sua aproximação de técnicas e saberes alternativos, a sua fusão fácil com as inúmeras religiões do indivíduo que se oferecem no mercado, enfim, o êxito das psicologias e psicanálises que crescem indiferentes a qualquer demarcação ou controle teóricos, tudo isso parece compor um fenômeno social complexo que, entre outras coisas, manifesta a inanidade existencial da razão abstrata. Um fracasso, sem dúvida, lamentável, mas que, por outro lado, testemunha a vitalidade da

experiência e a revanche de **Psyché** sobre **Logos**. Testemunhamos, portanto, um drama que escapa à mera compreensão epistemológica e exige uma elucidação histórica e onto-anropológica.

152

A CONSTRUÇÃO DO COSMOS

A razão grega não surgiu repentinamente, não foi instituída arbitrariamente como uma espécie de capricho especulativo ou o resultado da idiossincrasia dos primeiros pensadores, mas se colocou como uma imposição da existência política, quando emerge, na sociedade tradicional, a nova figura do indivíduo livre, que avoca a si, na assembléia dos cidadãos o poder legiferante.

Na democracia nascente tudo parece erodir, solapar a natureza sagrada do **Ethos** tradicional: o confronto desordenado das opiniões, a descoberta do caráter convencional das leis, a passagem da antiga virtude política determinada pela posição na hierarquia familiar para a nova habilidade política determinada pelo exercício da cidadania, a consciência historiográfica emergente que relativiza as instituições na constatação de sua diversidade. Será esta a primeira grande crise moderna do Ocidente, a crise da ilustração sofística que, no século V. a.C., questiona a possibilidade de um fundamento sólido para a vida moral e política.

Essa crise que acompanha a prática concreta da democracia, que decorre de uma nova consciência de liberdade do indivíduo, introduz um risco gravíssimo, o da irrupção da violência pura e da destruição da sociabilidade, sem a qual torna-se impossível a vida humana do homem. Os gregos

perceberam pela primeira vez, a dramática correlação entre a afirmação da liberdade e a possibilidade da violência e, diante disso, compreenderam a urgência de se encontrar uma alternativa capaz de exorcizar o perigo mortal. Alguns propõem o retorno aos princípios seguros da tradição religiosa e a restauração do caráter sagrado das instituições, outros reconhecem que o avanço na consciência da liberdade é irreversível e que não resta outro caminho senão superar o arbítrio pela ancoragem da liberdade numa ordem reconstruída. Assim, entre a violência caótica do livre arbítrio e a paz imposta do despotismo, a razão é introduzida como mediação necessária na transição do antigo **Ethos** aristocrático, balizado no costume, para o novo **Ethos** democrático, constituído na **Praxis**.

153

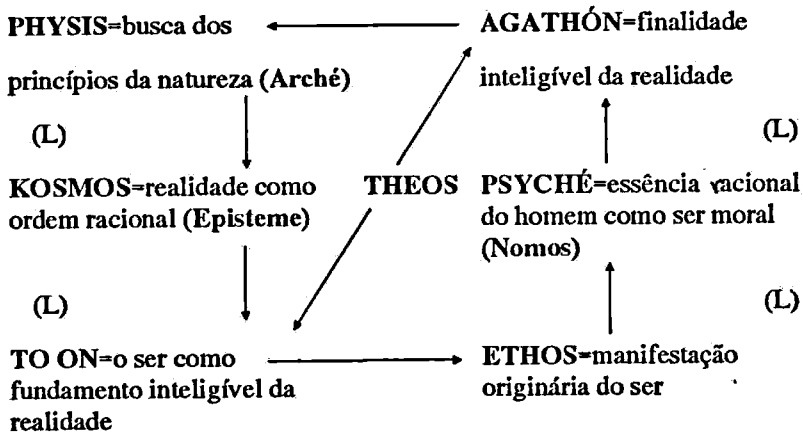
Ao fundamentar a lei, a razão lhe proporciona a necessária estabilidade para impedir a supressão da liberdade em nome da ordem e para resgatar a ordem de sua dissolução num mero convencionalismo. Ao colocar-se como educadora da experiência originária da liberdade, a razão converte-se em centro da paideia clássica e em fonte de legitimação de um projeto ecumênico de civilização que, do período helenístico até hoje, apesar das graves distorções de sua efetivação histórica, não esgotou a vitalidade de sua inspiração fundamental.¹¹

Não basta, entretanto, recorrer ao bom senso, a uma certa razoabilidade para justificar a lei, pois esta foi a solução apresentada na célebre proposição de Protágoras, "o homem é a medida de todas as coisas", doutrina que delega aos indivíduos reunidos em coletividade a tarefa de avaliar o que é bom ou não para eles. Essa razoabilidade que nasce da prática democrática concreta foi julgada insuficiente por Sócrates, diante da experiência radical da liberdade e do risco permanente de sua deterioração em puro arbítrio. Para Sócrates, que

encarna o primeiro confronto com o problema moderno da subjetividade, o fundamento da lei deve ser absoluto, ou seja, somente uma razão absoluta pode ser ordenadora da experiência humana da liberdade. O logos socrático, enquanto razão dialógica, vai absorvendo em si todas as contingências, vai mediando todas as oposições e diferenças, num movimento de interiorização (Epagogé) que leva ao auto-conhecimento do homem como essência (Eidos). Para superar o sensualismo sofístico, as aparências que podem sempre seduzir a liberdade e transformá-la em arbítrio subjetivo, é necessário descobrir esse núcleo inteligível que, no homem, alimenta a sua atividade racional. E essa essência, esse núcleo inteligível é a alma (Psyché), considerada como expressão suprema da razão (Logós). Portanto, Psyché não é expressão dos infinitos matizes da vivência afetiva do indivíduo, como no psicologismo contemporâneo, mas é, ao contrário, aquilo que vincula o homem à realidade em sua verdade última. A psicologia socrática é uma ontologia, uma ontologia do Eidos, que permite ao homem a ordenação ética de sua experiência.¹²

Platão, como discípulo de Sócrates, irá extrair todas as conseqüências metafísicas da pedagogia de Sócrates como pedagogia da dialética da razão e da liberdade, ao estabelecer uma rigorosa correspondência entre a ordem lógica do saber e a ordem ontológica do ser. Uma correspondência de profunda significação ética na medida em que, se as idéias têm um estatuto ontológico e não apenas conceptual, a perfeição do ser, o mais ser, o bem do Ser, se identifica com o ser que é Bem. Assim, a equação socrática saber=virtude se reveste de toda a sua significação ontológica na equação platônica saber=bem=ser, que pode ser tomada como pedra angular da matriz onto-teológica do pensamento grego clássico. Matriz que vai sendo estruturada desde as investigações dos fisió-

logoi pré-socráticos até a magnífica construção da metafísica platônica e que pode ser representada num diagrama simples:



Esse esquema visa mostrar, sem considerar a grande complexidade do pensamento grego, a estrutura sistemática do Logos (L), daí a circularidade do diagrama, e o seu sentido onto-teológico, portanto, a centralidade da divindade (Theós), que exprime a identidade entre ser (On) e bem (agathon). A investigação da natureza e a descoberta de seus princípios, leva à passagem da opinião à Ciência (Episteme), que permite ao homem a contemplação (Theoria) da ordem racional (Kosmos). A fundamentação da moralidade e a afirmação de sua universalidade, leva à passagem da convenção à lei (Nomos), que permite ao homem a ação (Praxis) que o autorealiza como ser moral (Psyché). A analogia cosmo-psicológica (Kosmos====Psyché), a alma refletindo a harmonia da totalidade racional, só é possível porque o fundamento último da realidade (o ser) e o seu fim último (o bem) são compreendidos

teologicamente. Ou, utilizando uma linguagem moderna, a identidade do fim e do fundamento na divindade é posta como condição de possibilidade do conhecimento da realidade e da ação moral do homem.

Physis e Ethos, natureza e moralidade, são manifestações primeiras do ser, são pontos de partida de uma razão que, em seu percurso crítico, passando pela crise agnóstica da ilustração sofisticada, as revela em sua inteligibilidade própria: na natureza, a teoria que visa a ordem inteligível do todo (**Kosmos noetós**), na moralidade, a ação que se ordena conforme uma lei não escrita (**ágraphos nómos**) que exprime a inteligibilidade do homem (**psyché**).

Foi essa a solução grega no momento da primeira emergência da subjetividade: recorrer à uma razão de alcance ontológico (**Logos**) capaz de ordenar a experiência concreta do homem de acordo com sua essência e o seu fim (**psyché**), que consistiria em tornar-se semelhante a Deus. Ao "homo mensura" de Protágoras, o senso comum dos indivíduos como critério de valor, Platão contrapõe o "Theios nomos", Deus como medida de todas as coisas, pois a moralidade exigiria uma medida absoluta.¹³

A V OCAÇÃO DO ESPÍRITO

A história intelectual da civilização ocidental não é compreensível, entretanto, apenas a partir dos sucessos extraordinários do pensamento grego, mas é também igualmente devedora de uma outra tradição, bastante diferente da grega, a tradição judaico-cristã. Esta desenvolveu-se independentemente, pois o patrimônio literário e religioso hebraico já estava

bem determinado desde o século V a.C., na época da comunidade pós-exílica, em que reformador Esdras estabeleceu o texto do Pentateuco (Torá) em sua forma atual, reunindo as diversas vertentes da tradição que parte do núcleo mosaico original: a Javista, a Eloísta, o Código sacerdotal e o Deuteronomio. Portanto, no período helenístico, quando, com a expansão da cultura grega por todo mundo mediterrâneo, as duas tradições se encontram, já estava concluído o canon hebraico dos livros bíblicos (protocanônicos). É o que explica a forte resistência dos judeus à helenização, apesar de uma lenta e difícil interpenetração que se dá a partir da diáspora judaica (s. IV a. C.) e da versão grega das escrituras (a septuaginta) e que iria culminar no sincretismo de Filon de Alexandria já no início de nossa era.¹⁴

157

O cristianismo herda essa heterogeneidade entre o helenismo e o hebraísmo e que pode ser resumida através de três concepções profundamente estranhas ao pensamento grego:

- A doutrina da criação: a idéia de um Deus transcendente e criador do mundo *ex-nihilo*.
- A doutrina da espiritualidade do homem: a idéia do homem como co-criador e único interlocutor de Deus na criação.
- A doutrina da encarnação: a idéia da mediação crística entre o homem-espírito e o Deus transcendente.

A transcendência de Deus permite que o mundo seja um espaço humano, um lugar para a ação histórica do homem-existência, isto é, do homem que não sendo definido como uma essência racional não encontra um lugar pré-determinado no cosmos e por isso põe o conjunto das criaturas como mediação

de sua auto-realização espiritual. Não há no mundo nada que escape ao domínio humano, pois a santidade é um atributo exclusivo do Deus transcendente e, portanto, nem a natureza, nem a sociedade, podem se revestir da imutabilidade e da intangibilidade do sagrado. Tudo está ao alcance do olhar e da mão do homem, enquanto criado à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1, 26-27), pois esse Deus inominável (Êxodo 3, 13-14), origem incondicionada de todo existente, possibilita ao homem uma consciência iconoclasta e uma vocação profética.

Se diante de Deus, tudo, inclusive o homem, é indigno, por outro lado, sendo o homem o único ser semelhante a Deus, ele é livre e como "imago Dei" é emancipado da sacralidade do mundo, podendo comunicar-se com Deus, escutar as suas interpelações e respondê-las através do inesgotável dinamismo de sua atividade mundana. Rompe-se, assim, o universo do mito arcaico, caracterizado pela repetição do tempo cíclico e pelo remetimento ritualístico da vida humana à sua origem sagrada.

Ao contrário, abre-se para o homem o horizonte da existência histórica, não apenas de uma consciência historiográfica, o que já ocorrera na Grécia clássica de Herodoto e Tucídides, mas a descoberta do tempo vetorial, que se desdobra na ação e se projeta num futuro aberto. Um futuro aberto, porém não arbitrário, porque a história que vai se fazendo está marcada pelo balizamento de alguns eventos exemplares: a vocação de Abraão, o êxodo, a vitória de David. Eventos que não são simplesmente repetidos ritualisticamente, num convite ao passado, mas que serão rememorados e reatualizados ativamente no profetismo. Este relembra ao homem a sua vocação espiritual, a sua abertura constitutiva para o Deus criador

enquanto o pensamento mítico recoloca continuamente o homem numa realidade não humana - por exemplo, o "arbítrio dos deuses" na Mesopotâmia ou a "ordem imutável" no antigo Egito - a existência histórica revela a significação humana da realidade não humana e a vincula ao campo de suas possibilidades existenciais.¹⁵

159

A idéia cristã de encarnação, ao lançar uma ponte indestrutível entre Deus e o homem, mitiga o transcendentalismo hebraísta, mas reforça ainda mais a doutrina da espiritualidade do homem. A sua singularidade na criação é confirmada e transfigurada pelo evento crístico, que representa a condição efetiva de sua divinização e, conseqüentemente, significa que ele é um ser absolutamente solitário no cosmos, pois encontra-se sob o signo de uma destinação absoluta.

Nessa concepção bíblica o que o singulariza não é a alma (psyché), a sua essência inteligível, mas o espírito (Pneuma), o seu inacabamento e a sua auto-realização na liberdade dialogante com Deus Privilegiado na criação e desprovido de uma alma, no sentido grego de Psyché, o homem cristão pode ser concebido como o centro descentrado do universo. É centro porque todas as coisas se referem a ele enquanto "imago Dei". É descentrado porque sem o lastro de uma alma, é atravessado pela indeterminação do tempo e pelo infinito da subjetividade.

O encontro da concepção antropológica político-racional grega, que o insere na ordem cósmica, com a concepção antropológica histórico-existencial cristã, que o projeta para a transcendência divina, será sempre tenso. Mais do que isso, desde os primórdios da literatura cristã, como ocorre com Tertuliano no século II d. C., que perguntava o que poderia haver de comum entre Atenas e Jerusalém, uma sombra de

suspeita recaiu sobre o desejo de harmonizar o **Logos** grego com a revelação bíblica.

160

Apesar da permanente tensão entre as duas vertentes constitutivas da civilização ocidental, o encontro foi possível por duas razões: primeiro, porque, ambas as tradições desenvolveram-se a partir da crítica do mito, segundo, porque ambas fundam-se numa matriz teológica, a onto-teologia grega numa linha de imanência e a antropo-teologia judaico-cristã numa linha de transcendência. Mais do que simplesmente possível, foi um diálogo que se mostrou efetivamente fecundo e, ultrapassando os limites cronológicos da cristandade medieval, ainda hoje alimenta o dinamismo de nosso pensamento e de nossa história.

Na concepção grega a experiência humana precisará ser disciplinada pela razão que, partindo da fragmentação e inconstância da sensibilidade, deve ser capaz de construir uma totalidade inteligível. Pode-se dizer que é do ponto de vista da totalidade que o homem torna-se compreensível para si mesmo e se define como alma (**psyché**). Na concepção cristã, a experiência humana lança-se no infinito da subjetividade que, como reflexo da existência absoluta de Deus, transforma-se em referência e medida de toda realidade. Pode-se dizer que é do ponto de vista da liberdade que o homem compreende o mundo e se reconhece como espírito (**Pneuma**).

Após o advento do cristianismo, uma antropologia abrangente, que pretenda dar conta das contribuições grega e bíblica, será entretecida nessa tensão dialética entre razão e liberdade, teoria e prática, alma e espírito e, portanto, deverá renunciar à pretensão da plena objetivação do homem numa essência. Ou seja, a Psicologia, em sentido grego, a ciência da

essência inteligível do homem, deverá ser remetida à uma antropologia fundamental que, transfundida na experiência subjetiva e histórica do homem concreto, deverá ser, por sua vez, continuamente transfigurada. A razão cósmica, disciplinadora da experiência humana, quando tocada pela nova experiência da liberdade, não será negada, mas deverá abrir-se para o sentido humano de toda realidade.¹⁶

Como a originalidade da concepção bíblica vinha expressa numa forma narrativa e não numa forma epistêmica e conceptual, a grande tarefa que desafiou os primeiros pensadores cristãos foi traduzir essa originalidade nos termos das categorias racionais da Filosofia grega, dando uma outra forma de pensamento (**Denkform**) a um conteúdo radicalmente novo. Essa intenção programática, a articulação fé e razão, que atravessa os vários séculos do pensamento cristão patristico e medieval, nunca se realizou plenamente, porque é uma articulação dialeticamente estruturada. Pois, se a tese de Tertuliano da intradutibilidade racional da fé, o célebre "credo quia absurdum", é insustentável, por outro lado, a posição agostiniana, posição paradigmática para o pensamento cristão, requer um difícil equilíbrio entre o "credo ut intelligam", a crença que nos permite entender, e o "intelligo ut credam", a inteligência que nos permite crer. Um equilíbrio que frequentemente se rompeu, ora numa direção fideísta, ora numa direção racionalista, ou se fixou num dualismo mais estratégico do que estéril. O que importa observar, entretanto, é que a inteligibilidade posta como um prolegômeno para a fé nem sempre foi inócua e acabou levando, na história da Teologia, a grandes ousadias especulativas, assim como a fidelidade ao espírito nem sempre foi fácil de neutralizar e conduziu, na história da Filosofia, à ruptura de sistemas magistrais. Uma oscilação que testemunha,

menos a impossibilidade da síntese, do que a força intrigante desse exigente diálogo que acompanha a grandiosa aventura do pensamento ocidental.¹⁷

162

A SOLIDÃO DO CÕGITO

No século XIV, quando o sistema feudal havia atingido a sua capacidade máxima de funcionamento e expansão, uma grave crise cultural atingiu a cristandade medieval. Assim, na baixa Idade Média, a peste negra, que dizimou ao menos um terço da população da Europa ocidental, a guerra dos "cem anos" (1337-1453), o grande cisma do Ocidente, que desgastou o pontificado e estimulou a reivindicação de autonomia eclesiástica regional, o novo nacionalismo que se opôs à pretensão de autoridade universal da igreja, a ameaça turca, tudo contribuiu para a disseminação de um profundo sentimento de angústia, centrado na consciência do caráter ontológico do pecado e de sua gravidade infinita. Muitas serão as expressões culturais dessa angústia que Paul Tillich denominou "sentimento de culpa e condenação": as pinturas de Dürer e as pregações de Savonarola, a obsessiva preocupação com a morte e as novas formas de penitência e devoção, as diversas tentativas de reforma da Igreja e da cristandade, mas, talvez, sua expressão simbólica exemplar se encontre no hino fúnebre "dies irae", que apresenta a imagem do homem só, carregado com sua culpa, diante do Deus judicativo e senhor absoluto (maitre absolu).

É no contexto dessa intensa efervescência cultural e intelectual, que começa a se fazer a transição para a modernidade. Pode-se dizer, então, que essa transição nasce do desejo

de se preservar a fé em sua integridade, sem o peso de instituições desacreditadas e sem as distorções da Filosofia. Inicia-se a dissolução da síntese escolástica medieval, que havia encontrado o seu ponto de equilíbrio e a sua expressão máxima no século XIII, com a suma tomista. Esse processo tem dois efeitos apenas aparentemente contraditórios:

163

- A afirmação da autoridade absoluta da revelação e de sua separação e precedência em relação à razão natural. Esta não pode pretender disciplinar a fé e a propedêutica filosófica presente no "**intelligo ut credam**" é considerada não apenas supérflua, mas até mesmo um risco ao conteúdo da revelação.

- A desqualificação epistemológica da revelação, que se circunscreve aos interesses do destino último do homem. Assegurado o primeiro termo do "**credo ut intelligam**", proclama-se a autonomia do saber profano em relação à tutela eclesiástica e à submissão à teologia (**ancilla theologiae**).

A coexistência e complementariedade das duas teses pressupunha a delimitação do alcance filosófico da razão, esta emancipada da Teologia era uma razão reduzida que, cedendo espaço à experiência concreta do homem, poucos danos poderia ocasionar à fé. O nominalismo, através de seu maior expoente, Guilherme de Ockham, representa exemplarmente essa operação metodológica que inverte a posição que a razão ocupava no quadro da metafísica clássica: ao invés de ser um disciplinamento interno da experiência, exterioriza-se em relação à ela e converte-se em apenas uma de suas expressões subsidiárias. O trabalho racional tem uma função basicamente econômica, e visa apenas simplificar e ordenar a experiência. Assim, o nominalismo se punha como uma reação (**via modernorum**) contra a inflação lógica da escolástica, a crescente

sutileza de suas distinções no desdobramento de um discurso excessivamente complicado e efetivamente vazio. E a sua idéia central era eliminar da filosofia toda parafernália conceptual que não pudesse ser remetida à experiência sensível (navalha de Ockham), de modo a delimitar o conhecimento apenas aos juízos analíticos e às descrições de percepções individuais. Essa ascese metodológica da razão, significava uma crítica severa das mediações normativas inerentes ao projeto escolástico, a da razão natural no campo da fé e a da revelação bíblica no campo da investigação racional. Em conseqüência, permitiria a emancipação tanto da Ciência referida à sensibilidade, quanto da Fé, referida à mística.¹⁸

Não é difícil acompanhar, no plano das grandes transformações culturais do século XVI, o desdobramento das novas posturas intelectuais decorrentes da dissolução da síntese teológica medieval. Os movimentos reformadores visam, de diferentes modos, reagir à crise da baixa Idade Média a recuperar o vigor e autenticidade originários da mensagem bíblica:

- O movimento renascentista reafirmando a dignidade do homem na sua concretude e plasticidade, contra a superstição e do obscurantismo, através do ideal do "l'uomo universale" Erasmo de Roterdam, o "educador da Europa", será a figura chave nesse esforço de resgatar a pureza do humanismo evangélico e nele basear uma atitude moderada e tolerante em contraposição ao fanatismo religioso e ao dogmatismo estreito, uma atitude pedagógica como meio de realizar a verdadeira humanidade em cada homem particular (**homo humanus**).

- O movimento das reformas religiosas, a protestante e a católica, ambas recusando como pouco efetiva e elitista a solução humanística do Renascimento. A Reforma Católica

procurando reconstruir energicamente a identidade eclesial abalada através de uma clara redefinição doutrinária e de um ambicioso programa de disciplinamento do clero e dos fiéis. A Reforma Protestante, que é a que aqui nos interessa como elemento formador do pensamento moderno, procurou restaurar a integridade da mensagem bíblica, supostamente perdida no longo processo de consolidação da cristandade, após a derrocada das instituições pagãs.

Com Lutero, a Reforma Protestante se articula em três coordenadas doutrinárias que compõem uma nova mentalidade cristã: a doutrina da graça (*sola gratia*) de procedência agostiniana, reabre a perspectiva bíblica de dessacralização da natureza, a doutrina da justificação pela fé (*sola fides*), elimina a possibilidade do homem de justificar-se diante de Deus por suas obras e o libera para uma ação intra-mundana, a doutrina da exclusividade da Bíblia em detrimento da tradição e do magistério (*sola scriptura*), abala o esquema hermenêutico subjacente à conjunção escolástica de fé e razão, permitindo o desenvolvimento de uma racionalidade emancipada do controle dogmático-teológico.

O luteranismo encarna, no limiar da modernidade, o clima de pessimismo da baixa Idade Média quanto ao sucesso da cristandade em construir um mundo verdadeiramente presidido pelos valores evangélicos e, nesse sentido, reatualiza a dramática vocação espiritual do homem bíblico descentrado e solitário na sua interlocução com Deus. Há um certo pessimismo cosmológico, as coisas do mundo, as criaturas, não nos dão acesso a Deus e nesse universo desencantado torna-se cada vez mais difícil fazer uma leitura simbólica da natureza, que deixa de ser alegoria de Deus para converter-se em domínio do homem. Há um certo pessimismo antropológico, o homem por

166 si só pouco alcança quanto à sua destinação sobrenatural, e em sua impotência naquilo que lhe é essencial, resta-lhe a ascese intra-mundana do trabalho. Há um certo pessimismo epistemológico, a inteligência sendo radicalmente pervertida não pode servir para preparar ou elucidar o conteúdo da revelação.

Mas o pessimismo em relação à Teologia natural era contrabalançado pelo otimismo da graça e pela firme referência às sagradas escrituras. No entanto, como recorrer à segurança da revelação nesse momento de polêmica acerca do critério canônico para a interpretação da Bíblia? Qual a "regra da fé", qual a norma para o verdadeiro acesso ao conhecimento da revelação?

Três alternativas parecem abrir-se diante de tal interrogação: a solução dogmática, representada por Sto. Inácio de Loyola, que recorre à autoridade eclesial para dirimir as possíveis divergências de leitura; a solução fideísta, representada por Lutero, que recorre à certeza subjetiva como indício da graça que ilumina a justa adesão do crente à verdade revelada; a solução de compromisso, representada por Erasmo, que recorre à tolerância como condição para o estabelecimento de um núcleo doutrinário mínimo e consensual (*philosophia christi*).

A indecibilidade dessas soluções, que coincide com a descoberta no século XVI dos escritos do cético grego Sexto, o empírico, repõe a questão de um "regressus ad infinitum" em relação às teses que se confrontam em qualquer disputa intelectual. Esse impasse intelectual, que reaviva o ceticismo antigo no novo contexto da modernidade nascente (crise pyrrhonienne), não limitava-se ao problema da autoridade eclesial no estabelecimento de um critério canônico de leitura das escrituras, mas

envolvia toda pretensão de subsumir a revelação num sistema racional de saber: a solução dogmática seria restrita e incapaz de responder aos desafios dos novos tempos, a solução fideísta seria irracionalista e inconciliável com qualquer intenção sistemática, a solução de compromisso seria ambígua e impotente para rearticular uma nova síntese filosófica.¹⁹

O ceticismo e o caos intelectual que dele decorre serão essenciais na preparação da Revolução Científica do Século XVII e, portanto, na reconstrução do novo sistema de saber. Pode-se dizer que a crise cética é o momento destrutivo (*pars destruens*), e a revolução científica é o momento construtivo (*pars construens*), na formação da racionalidade moderna.

Há atualmente uma literatura extensa, minuciosa e controvertida acerca da origem e significado da Revolução Científica, e não é aqui o lugar para sumariar ou discutir as diversas interpretações que se confrontam. É importante, no entanto, ressaltar a vinculação da Revolução Científica com o contexto cultural da transição para a modernidade, porque é esse vínculo que nos permite compreender a profunda transformação filosófica que se opera na racionalidade moderna. Há não apenas a dissolução da síntese teológica medieval, mas uma reestruturação radical de todo o espaço logocêntrico ocidental: a razão clássica, que ordena cosmicamente a experiência humana, precisa restringir-se em nome da existencialidade da fé e a experiência do espírito, que fecunda antropologicamente a razão, é obrigada a interiorizar-se em nome da operacionalidade da razão.

Para especificar essa transformação na racionalidade moderna, devemos caracterizar a significação intelectual da

ciência moderna. Três características podem apresentar-se em ordem de sua crescente relevância filosófica:

168

- O Caráter revolucionário da ciência moderna

A ciência moderna não pode ser pensada fora do horizonte do logocentrismo grego, estando, portanto, profundamente enraizada na tradição metafísica do Ocidente. Entretanto, essa evidente continuidade na *ideo-história* (*Geistesgeschichte*) ocidental, não significa que não tenha havido um corte e, até mesmo, uma nítida consciência de ruptura no momento de nascimento da ciência moderna, como se pode apreender nos trabalhos de Galileu, marcados pelo afastamento crítico em relação ao aristotelismo dominante. Na verdade a física-matemática introduz novos conceitos de grande eficiência operacional, que parecem tornar obsoletos e anacrônicos, em termos de economia do pensamento, os conceitos clássicos da metafísica aristotélica, como substância, acidente, forma, essência, e outros. Conceitos como força, movimento, aceleração, inércia, podem ser remetidos à experiência metódica, recebendo uma tradução matemática e possibilitando o cálculo.

Há toda uma linha de investigação em história da Ciência, que mostra que esses conceitos não surgiram abruptamente em seu conjunto, mas são fruto de uma longa preparação já iniciada na Idade Média, na Escola de Oxford no século XIII e no nominalismo do século XIV. Por isso, pode-se dizer que há um movimento ininterrupto que vai da ciência medieval tardia, passando pelos nominalistas parisienses, até a ciência moderna do século XVII. Essa longa preparação, entretanto, não invalida o seu caráter revolucionário, ao contrário, foi

preciso que houvesse um longo processo filosófico e cultural de dissolução do sistema de saber medieval, para que fosse possível o aparecimento da nova configuração conceptual (**Gestalt**) da ciência da natureza. Ou seja, não o acréscimo de novos elementos num todo já existente, mas uma reordenação estrutural desse todo, uma mudança que foi definida, por Bachelard, como uma ruptura, um corte (**coupure épistémologique**) e que levou Koyré, o grande historiador da Ciência, à uma observação lapidar: "Uma revolução bem preparada continua sendo, sem dúvida, uma revolução..."²⁰

Seja como for, esses estudos histórico-filosóficos sobre a ciência moderna indicam que esta não é um processo lógico-acumulativo que se desenvolve harmoniosamente na gradativa conquista de uma realidade dada, mas é antes uma mudança paradigmática que se desdobra numa nova concepção acerca do conhecimento e da natureza e que levará um tempo relativamente longo para ir sendo absorvida pela cultura. Essa nova concepção, essa nova imagem do homem e do mundo, foi difundindo-se no período "renascentista" que vai do **De revolutionibus orbium coelestium** (1543) de Copérnico aos **Principia Philosophiae** (1644) de Descartes e se consolidou num novo modelo, o paradigma galileano-cartesiano, no período que vai dos **Principia** de Descartes aos **Philosophiae naturalis principia mathematica** (1687) de Newton.

O que a nova ciência revelou foi o valor heurístico de um novo modelo interpretativo da realidade, um modelo muitas vezes em flagrante contradição com o senso comum e a percepção empírica e que, por isso, assesta um golpe mortal no realismo ingênuo. A ciência moderna revela o caráter construtivo do conhecimento.

• O Caráter Teorético da Ciência Moderna

170 A Ciência moderna não se caracteriza como uma nova atitude prática diante do mundo, ou como a substituição do método silogístico da escolástica por um método empírico ou como um programa técnico, mas antes como uma revolução teórica.

A Ciência não é a expressão da passagem da "vita contemplativa" à "vita activa", não é conseqüência do desejo do "homo faber" de impor o seu domínio ao mundo, não é um projeto social, mas um empreendimento teórico. O tecnicismo e o experimentalismo foram antes elementos culturais próprios do Renascimento e, por isso, homens como Francis Bacon (1561-1626), que queria transformar a natureza num "regnum hominis", ou Auguste Comte (1798-1857), que queria reorganizar cientificamente a sociedade, foram propagadores da ideologia cientificista, mas não contribuíram substancialmente para o progresso da Ciência. Do mesmo modo, pode-se dizer que a Ciência moderna não foi nem determinada por um avanço técnico, nem teve uma finalidade imediatamente técnica. Ao contrário, é a mudança da perspectiva teórica com os seus novos pressupostos filosóficos, a idéia de uma transcrição da natureza em termos matemáticos e a defesa de uma intervenção metódica da razão na natureza, que viabilizaram a assimilação racional da técnica. Assim, a técnica deixa de ser exterior à atividade teórica, para tornar-se um momento interno à própria dinâmica da razão e é essa incorporação do fazer (Téchne) ao saber (Logos), possibilitada pela nova concepção do conhecimento e da natureza, que inaugura o ciclo tecnológico e reveste o fazer, a técnica, de uma nova dignidade epistemológica. Não é, pois, a técnica que determina

o surgimento da Ciência, mas esta que possibilita o desenvolvimento de uma tecnologia.

A Revolução Científica tampouco pode ser caracterizada como uma revolução metodológica, o simples abandono da especulação filosófica e a adoção do método experimental. O que a Ciência fez, foi proporcionar uma alternativa à observação e à experiência do senso comum, relegando a natureza enquanto empiricidade imediata, para reconstruir o empírico segundo um modelo lógico-matemático. Com o reconhecimento da matematicidade da natureza a experimentação rompe com os limites do dado imediato dos sentidos, o que foi possível com a introdução dos novos instrumentos científicos. Assim, o telescópio, o microscópio, o cronômetro, que foram essenciais ao desenvolvimento da Ciência, não são uma "técnica" externa à teoria, mas são "materializações" do saber matemático e foram obra de sábios (*savants*) e não de artesãos. pela mediação dos instrumentos, a razão científica transgride os sentidos e produz uma nova empiricidade: a natureza reconstruída abstratamente pela razão científica torna-se objeto para um sujeito epistémico (natureza como objeto abstrato). Portanto, a objetividade científica refere-se não a uma realidade qualquer, mas a uma realidade idealizada matematicamente, a uma natureza geometrizada, o que nos mostra que a Ciência moderna é uma revolução teórica de alcance ontológico, isto é, que envolve um pressuposto sobre a verdade do real, acerca da realidade do real.

- O caráter ontológico da ciência moderna

Se é razoável falar numa "metafísica da ciência moderna", é porque ela implicou numa nova concepção acerca do que

o real é em si mesmo. Essa "metafísica" foi compreendida por Koyré como "platonismo". Ou melhor, a ciência físico-matemática seria uma espécie de realização do platonismo, na medida em que operacionaliza na imanência da natureza sensível, o reconhecimento da idealidade do real. Quando, na célebre passagem inicial do *II saggiatore* (1623), Galileu afirma que o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos, não está apenas fazendo a apologia da matemática como um instrumento crítico de investigação e sim propondo um programa ontológico. Um programa que proporcionou uma consistência superior ao novo saber e deu credibilidade à refutação da física aristotélica por Galileu, refutação compreensível somente no interior dessa nova ontologia platonizante.

Ora, o platonismo da ciência moderna não consistiu, num mero retorno a Platão, mesmo porque a nova ontologia, ao legitimar a idéia de uma física-matemática, subvertia o sentido do idealismo clássico. A ciência grega, como nos ensina Koyré, não poderia gerar uma tecnologia, porque não possuía uma física-matemática e não poderia gerar tal Física, por não poder transpor ao mundo da sensibilidade os conceitos rígidos e precisos da Matemática. No âmbito da ontologia clássica o projeto de uma ciência matemática da natureza é sequer pensável, pois a condição para se pensar a inteligibilidade do real é a supressão ou, pelo menos, a relativização do estatuto de realidade do mundo sensível. O verdadeiro real é o inteligível, daí o completo pessimismo epistemológico de Platão em relação à possibilidade de uma ciência do sensível. Platão e Aristóteles - e não cabe aqui assinalar as suas diferenças - compartilharam da mesma recusa em transpor a diferença que separa a Matemática da realidade física e o grande desafio da ciência moderna foi superar esse interdito da metafísica clássica.

Em que sentido pode-se continuar afirmando então o platonismo da Ciência moderna? Ou, como conciliar a leitura da Ciência como penetração racional do mundo sensível, com a outra interpretação que a considera como um empreendimento teórico em ruptura com o mundo sensível, com o senso comum?

173

Essa aparente contradição só pode ser equacionada se considerarmos que a ciência moderna trouxe consigo um significativo deslocamento conceptual no campo da metafísica. Um deslocamento que pode ser definido em dois registros complementares:

- O da unificação ontológica: consiste em transfigurar a essência da inteligibilidade, mostrando que só aparentemente o sensível é não-inteligível. Ou seja, o inteligível não se refere à realidade verdadeira das idéias (Platão), nem à dimensão substancial da realidade (Aristóteles), mas habita o sensível enquanto tal. Portanto, a inteligibilidade não remete ao que é "outro do" sensível, como os puros inteligíveis de Platão, nem ao que é "outro no" sensível, como a atualização da potência em Aristóteles, mas ao próprio sensível concebido matematicamente como extensão (simultaneidade geométrica do espaço) e como movimento (sucessividade aritmética do tempo). Há uma imanentização do inteligível no sensível que, conseqüentemente, é incluído no campo da cientificidade. Esse movimento de imanentizar o inteligível é também um modo de homogeneizar a realidade, que é submetida a um intenso processo de geometrização, tornando-a inteiramente auto-referente em seu estado atual e, assim, toda forma de transcendência, inclusive a de uma transformação qualitativa no tempo, é eliminada.

• O da redução antropológica: consiste em restringir o campo da sensibilidade, excluindo todos os aspectos que antes pareciam defini-lo e que agora passam a ser considerados superficiais: a qualidade sensorial, a heterogeneidade, a temporalidade. Portanto, o sensível como objeto matematicamente construído é descontínuo em relação ao sensível como presença imediata à nossa consciência. E, mais ainda, é desqualificada como "antropomórfica" toda interpretação alegórica ou teleológica da realidade por violar o postulado da imanentização do inteligível. A Ciência é desvinculada da experiência humana concreta e pensada na perspectiva da relação entre o objeto abstrato (a natureza reconstruída matematicamente) e o sujeito epistêmico (o homem disciplinado pelo método).²¹

Essas duas operações conceptuais que se entrecruzam é que definem a originalidade do idealismo moderno: a matematização do sensível, que pode ser interpretada como uma operação platonizante, apoiando-se na destrancendentalização do inteligível, que deve ser interpretada como uma operação anti-metafísica. Ora, a realidade/natureza que a Ciência visa não é a realidade/natureza da experiência humana em toda sua riqueza e complexidade, mas a que foi submetida à essa dupla operação de unificação ontológica e de redução antropológica. Esse platonismo sem Platão, esse idealismo pretensamente anti-metafísico, desencadeou efeitos culturais e histórico-filosóficos incalculáveis, pois foi precisamente o elemento teológico que foi supostamente suprimido. Ora, a dimensão teológica, mesmo em sua heterogeneidade - concebida como "transcendência imanente" no pensamento grego ou como "transcendência transcendente" no pensamento judaico-cristão - é o que possibilitava o diálogo tenso e criativo entre as duas

tradições formadoras do Ocidente. Portanto, esse diálogo - que, por um lado, confrontava o Logos disciplinador grego com a abertura bíblico-cristã para a experiência e, por outro, impunha uma forma racional à aventura do espírito - é que foi posto em questão e esse questionamento inaugurou uma crise de civilização sem precedentes que, ainda hoje, nos envolve em sua turbulência.

Seria sustentável, entretanto, uma Ciência sem metafísica, sem um fundamento último?

Sem fundamento não se constitui um sistema de saber e se o saber não é sistema, onde repousaria a sua legitimidade? Como não ser tragado pelo ceticismo e pelo relativismo ético?

O grande racionalismo do século XVII percebeu a gravidade do desafio e se pôs, com Descartes, a reconstruir o sistema do saber a partir da nova posição epistemológica imposta pela ciência moderna. Se a realidade é posta abstratamente como "objectum" para um sujeito, somente este pode ser tomado como "subjectum" da realidade, isto é, como aquilo que subjaz, como o seu fundamento. O ponto de partida do sistema não pode ser a verdade do mundo, que não nos é acessível, mas a certeza de si, a auto-evidência da posição originária e constitutiva do sujeito, ou seja, o Cogito.

O Cogito seria, em princípio, uma idéia semelhante à idéia de "alma", a essência inteligível do homem, no entanto, diferentemente da Psyché grega, ele não o vincula a um cosmos, à uma totalidade ordenada e dotada de sentido. O Cogito pode, ainda menos, ser aproximado ao Pneuma, à idéia bíblico-cristã de espírito, pois não possui uma abertura para a experiência humana concreta, inclusive, para a experiência

espiritual do corpo como cõrpo próprio. O Cogito - sem cosmos, sem história, sem corpo - é prisioneiro do circuito fechado de sua transparência tautológica. Refém de sua certeza, de sua monologia, é o mais solitário dos fundamentos, porque não pode "sair de si" para cumprir a sua missão fundante. Não é outro o impasse do racionalismo cartesiano: como fazer do cogito-fundamento, o único epostemologicamente admissível após o advento da ciência moderna, um cogito-fundante? Ou, em termos mais hegelianos, como construir o "absoluto" (o sistema do saber) a partir da subjetividade finita? Como passar da certeza de si à verdade do real? Enfim, como resgatar o Cogito para a ex-istência e ultrapassar a sua solidão trágica?

A Filosofia grega havia apreendido a realidade como idéia, como inteligibilidade intrínseca, as não vê esse seu ver, não toma, assim, consciência de si enquanto pensamento humano e finito. No pensamento moderno a evidência se inverte, a subjetividade que se auto-tematiza torna problemático o acesso da consciência à realidade, problematiza a relação entre a certeza (=um estado do pensar, da mente) e a verdade (=um estado do real), pois o conteúdo imediato do pensamento é o próprio pensamento enquanto representação.²²

O racionalismo respondeu a essas interrogações reintroduzindo o elemento teológico e retomando o argumento ontológico anselmiano: a existência de Deus é deduzida analiticamente da idéia de Deus presente na subjetividade. Essa retomada do elemento teológico no sistema cartesiano não é acidental, mas é um passo necessário para romper o isolamento do sujeito e permitir-lhe acesso ao mundo objetivo. Entretanto, esse elemento teológico não é facilmente assimilável ao sistema, porque a transcendência de Deus se dilui na

ordem lógica de uma razão radicalmente imanente. O Deus da metafísica cartesiana, submetido às regras de um método fundado na primazia inquestionável do sujeito finito, converte-se no "Dieu horloger", num artifício conceptual que será logo eliminado dos sistemas pós-cartesianos.²³

O TRIUNFO DA ABSTRAÇÃO

O fracasso do racionalismo em fazer da razão crítica uma razão fundante, encontrou a sua contrapartida na abdicação empirista de toda fundamentação absoluta. Se a metafísica de procedência cartesiana, considerada dogmática, parecia entrar em conflito com o programa de uma razão crítica fiel ao postulado da primazia do sujeito, então a solução alternativa seria emancipar a crítica da metafísica. Essa crítica pura, sem fundamento metafísico, deveria se pautar, para não cair no arbítrio do subjetivismo, numa instância normativa. A ciência da natureza, a física newtoniana, ocupou esse lugar de saber normativo, saber paradigmático para todos os outros saberes, cuja legitimidade provinha de seu próprio êxito prático-teórico. O empirismo triunfa: a Ciência não precisa de fundamentação, pois a sua legitimidade decorre de sua eficiência em tratar analiticamente material empírico, de sua capacidade de distinguir e manipular variáveis, ou seja, de sua capacidade de previsão e controle. A razão crítica deixa de ser um princípio de fundamentação, para tornar-se uma força de emancipação.²⁴

A interpretação empírico-analítica da Ciência será a pedra angular do programa ilustrado de educação universal da humanidade para o progresso e a civilização. O esclarecimento crítico distingue a cultura da modernidade, que se auto-define

nessa afirmação de uma racionalidade que, emergindo historicamente, faz da época de seu surgimento uma época normativa em relação ao passado, mergulhado no obscurantismo e na superstição, e em relação ao futuro, que é concebido como uma gloriosa extensão do presente. Assim, paradoxalmente, essa razão sem história, porque havia espacializado o tempo e o havia transformado numa variável "geométrica", acaba revelando-se uma razão histórica. Isto é, não apenas comprova-se por seu êxito histórico, mas, num círculo vicioso, põe-se como único critério do progresso histórico. Num cosmos, ou numa criação, o sentido transcende à ordem do tempo, podendo se identificar com um passado mítico (Grécia) ou apontar para um futuro absoluto (Bíblia), porém num universo a-teológico o sentido coincide com a capacidade de dominação do homem que, por sua vez, se identifica com o potencial operacional e epistêmico da Ciência. Chegamos, portanto, no cerne do paradoxo da modernidade: a Ciência sem tempo se reveste do poder demiúrgico de plasmar a história, uma história onde não há um passado como princípio, nem um futuro como fim, mas apenas o transcorrer de um tempo infinito e voraz na produção de acontecimentos que se dissolvem na mesmidade de um relativismo entrópico.²⁵

O terremoto de Lisboa (1755), evidenciando a indiferença da natureza em relação aos interesses e propósitos humanos, chocou a intelectualidade européia. A fé numa providência divina recebeu um golpe mortal, encerrando a época que foi denominada como o "século da teodicéia" e sepultando o otimismo racionalista, como testemunham os versos de Voltaire no "Poema sobre o desastre de Lisboa": "Um dia tudo estará bem, eis nossa esperança/Tudo está bem hoje, eis a ilusão".²⁶ Na verdade, o otimismo é apenas deslocado e refor-

çado por um desígnio fáustico, pois o enfraquecimento da fé providencialista, a restrição à onipotência divina, estendem o espaço da ação transformadora do mundo. Se a natureza é indiferente ao homem, se a idéia de uma "razão natural" é fictícia, então é legítimo também conceber a razão como exterior e indiferente à natureza e, portanto, como um instrumento privilegiado de dominação do homem. A teologia da história cede o seu lugar ao projeto tecnológico: ao invés de inserir-se numa ordem de sentido, o homem imprime na realidade a marca de seus interesses e necessidades. A razão dominadora e formal, eficiente e instrumental, inaugura um novo humanismo militante e consagra o reino da abstração.

179

No final do século XVIII, após o período de terror da Revolução Francesa (1793-1794), começa a ficar claro que o programa ilustrado padece não apenas de graves deficiências, mas é atravessado por uma contradição fundamental. Uma contradição que poderíamos denominar "aporía do antropocentrismo" e que poderia ser formulada sucintamente da seguinte forma:

- A razão crítica e não metafísica, exterior à natureza e à serviço do homem, introduz um juízo de valor estranho e irredutível à uniformidade e determinismo das leis naturais.

- A razão crítica e não metafísica é antropológica e, sendo uma das dimensões da experiência humana, não pode manter com o homem a mesma relação de exterioridade que mantém com a natureza.

- A razão crítica e não metafísica, não podendo submeter o homem à disciplina de uma transcendência (cosmos ou Deus), não podendo estabelecer uma hierarquia cosmonômica

ou teonômica de valores, é dependente dos interesses contingentes do homem empírico.

180

O primeiro passo desta formulação da "aporía do antropocentrismo" explica porque a razão abstrata mostrou-se extraordinariamente fecunda na investigação da natureza. Por que, sendo externa ou, num certo sentido, ocupando um "lugar de transcendência" em relação à natureza, converte-se num poderoso instrumento de sua dessacralização. A natureza dessacralizada deixa de ser "em si" e revela-se "para o homem", é "obrigada" a confessar-lhe os seus segredos. Mas, o último passo da aporia, denuncia a impossibilidade, por princípio, desse tipo de racionalidade ordenar a experiência humana, inclusive a experiência moral. Ao contrário, a razão abstrata, apesar de sua grande sofisticação formal, é, por sua impotência, continuamente seduzida pelo irracionalismo. Ou, o que é igualmente grave, dilacerada pelo conflito entre os indivíduos, transforma-se em racionalização de seus interesses, em ideologia.

A "aporía do antropocentrismo" supõe uma disjunção originária entre razão e experiência, o que implicaria na impossibilidade de uma mediação recíproca entre os dois termos. Assim, se desconsiderarmos uma solução dialética, o impasse só poderia ser superado pela consumação da disjunção, pela "submissão" (*Überwindung*) de um dos termos ao outro, isto é, ou a relativização da razão numa experiência englobante, ou a redução da experiência por uma razão formáizante.

Na verdade, tal "superação" é apenas aparente, pois não faz mais do que aprofundar o caráter aporético do antropocentrismo, na medida em que o considera o horizonte intransponível do pensamento moderno: a "via irracionalista", que se

desdobra em diferentes manifestações de vitalismo, ao relativizar a razão, esbarra na sintaxe da experiência, a "via racionalista", que se desdobra em diferentes manifestações de formalismo, ao reduzir a experiência, tropeça na pragmática da linguagem. Ou seja, levadas às suas últimas conseqüências, essas alternativas terminam numa inevitável ambigüidade: no primeiro caso, o dizer explícito de uma experiência supostamente racional impõe o reconhecimento de sua logicidade, no segundo caso, o agir implícito numa linguagem supostamente formal impõe o reconhecimento de sua historicidade. Ora, entre os polos extremos do inteligível e do absurdo, em que oscila a "aporía do antropocentrismo", o que efetivamente ocorre é uma solução de compromisso entre a razão abstrata representada nas ciências positivas e a experiência selvagem representada na vida concreta.²⁷

Assim, aprofunda-se o fosso entre o vivido e o pensado e podemos dizer, parafraseando a frase célebre de Kant, que aqueles que estão mergulhados na prática são mudos, têm enorme dificuldade de articular o vivido e desprezam a teoria por sua esterilidade e aqueles que são dedicados à teoria são surdos, têm enorme dificuldade de encarnar o pensado e desprezam a prática por sua irrelevância. Neste ponto encontramos-nos no cerne da problemática nietzscheana do niilismo europeu: a desforra da vida, o retorno da vida, recalcada pela razão abstrata, destruiria a antiga unidade de teoria e prática, faria estilhaçar o aparato transcendental que sustenta, na ausência de uma comunidade concreta de sentido, essa unidade mórbida e artificial.²⁸

Não é aqui o lugar, certamente, para se discutir o caminho, apontado por Nietzsche, de assumir o niilismo e levá-lo à sua consumação. Assumir o niilismo como destino (amor fati) e

aceitar afirmativamente mergulhar no alarido das vozes múltiplas e interpretantes que tecem a intriga do mundo, que seria a solução nietzscheana, não pode converter-se numa decepcionante retórica da impotência. Mas, para além de suas palavras sedutoras, o seu preciso diagnóstico da modernidade, onde deságua o destino do Ocidente, não pode ser escamoteado. Por isso tem razão a teoria crítica quando, mesmo recusando como empobrecedor o nexa marxista teoria-prática, denuncia a sintomática complementariedade entre o irracionalismo existencialista e o formalismo positivista. Ou, numa caracterização quase caricatural, podemos dizer que o primeiro faz o elogio da vida, porque recusa o pensamento rigoroso e o segundo faz a defesa do rigor metódico, porque recusa a pensar a vida.²⁹

As ciências humanas nasceram sob o signo do positivismo, portanto, retomando a formulação da "aporia do antropocentrismo", elas podem ser compreendidas como uma radicalização da razão abstrata, como um esforço paradoxal de salvar a Ciência da ameaça irracionalista. Essa estratégia pode ser descrita do seguinte modo:

- A objetividade e, portanto, o êxito, das ciências da natureza fundam-se na sua abstração, na exterioridade que a razão científica mantém com o seu objeto, a natureza. Essa exterioridade só se revelou justificável, entretanto, com a revolução cartesiana, com a descoberta do Cogito e do caráter construtivo do conhecimento.

- O universo intelectual cinde-se em dois domínios: o das disciplinas científicas, cuja unidade baseia-se na pura exterioridade da "res extensa", é o domínio do corpóreo e o do discurso filosófico, cuja legitimidade baseia-se na irredutível

interioridade da "res cogitans", é o domínio do psíquico. Neste sentido, a "psicologia" enquanto núcleo do discurso filosófico e fundante jamais poderá transformar-se em Ciência.

183

- Com o descrédito da metafísica cartesiana, ou seja, do fundamento da Ciência, será preciso que a Ciência dê a si mesma um fundamento. Não mais, agora, um fundamento filosófico e absoluto, que se mostrou inviável, mas uma metaciência.

- O lugar da metaciência será preenchido pelas "ciências humanas". Podemos constatar na obra de Hume o momento privilegiado dessa bifurcação: de um lado, a rejeição da metafísica, de outro, um programa de fundamentação do conhecimento a partir da ciência experimental da natureza humana.³⁰

- A "cientifização" do antropológico é uma exigência epistemológica que se expressa em dois movimentos: na transposição do modelo das ciências da natureza para o campo dos fenômenos humanos e na fundamentação da lógica da Ciência nos resultados das ciências humanas. Para que essa circularidade se tornasse possível, seria necessário introduzir em relação ao homem a mesma exterioridade existente entre a razão e a natureza. Essa distância entre sujeito e objeto, segredo do êxito das ciências da natureza, é obtida por um tratamento crescentemente abstrato da experiência humana. Para que os diversos aspectos dessa experiência sejam transformados em objeto de Ciência, é preciso que a subjetividade seja esvaziada de todo seu conteúdo, e se torne "tábula rasa". Será esta a transformação operada pelo empirismo.

Na medida em que os objetos das ciências humanas vão sendo recortados de uma exterioridade desvinculada da expe-

riência do homem concreto, pode-se dizer que o efeito dessas ciências é verdadeiramente a "morte do homem". Esse processo de formação das ciências humanas pela extensão da razão abstrata ao próprio homem, foi bem sucedido em algumas áreas como, por exemplo, a lingüística e a economia política. Mas, as "ciências do homem" padecem cronicamente de um certo mal-estar epistemológico, porque a ambigüidade gramatical deste "do", que interpõe uma barra entre "ciência" e "homem", manifesta uma fragilidade que nenhum esforço metodológico poderá ultrapassar. Por mais que esvaziemos a subjetividade de conteúdo, não há como exorcizar a atividade sintética do sujeito que constrói o objeto científico, atividade que, por princípio, não pode tornar-se ela mesma um objeto científico, pois é a condição de possibilidade de toda objetividade.³¹

Não é de se estranhar que a Psicologia tenha se convertido na cruz dessa estratégia epistemológica de fundação das ciências humanas; não só parece impossível "exteriorizar" a subjetividade e, portanto, estabelecer a Psicologia como "ciência do psiquismo", mas também é todo o conjunto da estratégia que é posto em jogo. A Psicologia experimental, que investiga os elementos do psiquismo "exteriorizados" no comportamento, não é capaz de dar conta da atividade sintética do sujeito, que é da ordem do transcendental. Por isso, Husserl pôde demolir brilhantemente o círculo vicioso do positivismo, que enunciamos acima, rompendo o seu elo mais fraco, o psicologismo: a Psicologia não pode fundar a lógica da Ciência porque é por ela fundada, não explica a atividade sintética do sujeito porque é por ela compreendida.³²

A história da Psicologia científica ilustra magnificamente a situação paradoxal do positivismo, e pode ser interpretado.

como uma resposta tardia ao dualismo cartesiano. Na Filosofia racionalista, o cogito não pode ser objeto de Ciência porque não é objeto, é o sujeito que se manifesta no movimento auto-reflexivo do discurso filosófico. Com a interdição desse discurso filosófico e o esvaziamento da subjetividade, a Ciência, cada uma com o seu objeto formal específico, ocupa todo o campo do saber. A Psicologia enquanto Filosofia será, então, também interdita, o célebre "veto positivista" à Psicologia decorre dessa impossibilidade de uma Ciência sem objeto e, afinal, que objeto poderia haver entre o corpo, visado pela Fisiologia, e as instituições, visadas pela Sociologia?³³

Por outro lado, pela própria lógica do positivismo, a Psicologia terá de ser criada, pois, se o "resíduo" da subjetividade não pode ser eliminado, então deve ser maximamente objetivado e a missão da Psicologia será obter essa máxima objetivação da subjetividade. Presidida por esse imperativo, que encarna a contradição interna do positivismo, a história da Psicologia será a subida de uma espécie de calvário metodológico: forjar um procedimento, através do qual o sujeito possa ser apreendido como objeto. No final do itinerário há apenas um enorme fracasso, uma vez que, com o behaviorismo, verifica-se que a presa apanhada era uma outra coisa, o comportamento, porque a subjetividade continuou escapando da rede metodológica que foi montada para capturá-la. Pior ainda, insinua-se a desconfiança de que a própria rede conceptual do behaviorismo foi tecida pela subjetividade, e parece não ser outro o sentido da famosa polémica Chomsky-Skinner: o de que a subjetividade expulsa pela porta da frente da metodologia retorna pela porta de trás da linguagem. Aí, talvez, ao invés da imagem do calvário, devêssemos falar de um trabalho de Sísifo, porque todo esforço de purificação metodológica per-

de-se repetidamente, ou pelo reconhecimento da impossibilidade de afastar a subjetividade ou pela produção de uma ciência asséptica, porém irrelevante.

186

Quando as barreiras epistemológicas ruíram, como ocorreu nos Estados Unidos nos anos 60, a Psicologia foi invadida por toda sorte de vivências e se lançou numa teorização confusa. Era o escárnio da empiria contra a abstração, a contrapartida "existencialista" do positivismo. As "técnicas psicoterápicas" se multiplicaram vertiginosamente, tudo passou a ser válido e em nome do homem concreto foram desprezados todos os paradigmas críticos. Mas, o importante é não considerar essa inversão da Psicologia do abstrato para o empírico, do método para a vivência, como um processo episódico que se deu sob o influxo do movimento contra cultural. Ao contrário, acreditamos que o paradoxo da psicologia só pode ser compreendido em seu enraizamento nas camadas mais profundas do pensamento ocidental.³⁴

Ora, o que invade a Psicologia, implodindo a sua unidade e dispersando-a numa pluralidade de teorias divergentes e, até mesmo, incompatíveis, não é a subjetividade tematizada filosoficamente pelo racionalismo moderno, mas o subjetivismo, o turbilhão de vivências caóticas, que emergiu com a desagregação do Ethos tradicional sob o impacto da modernização social. E aqui é imprescindível retomar o fio da complexa dialética da razão e da experiência que temos acompanhado, ainda que esquematicamente, desde seu nascimento na Pólis grega. Três momentos fundamentais foram focalizados.

- A primazia da razão (Logos): o mundo sensível, marcado pela mudança e pela corrupção, deve transfigurar-se num

cosmos. O elemento mediador nesta passagem do sensível ao inteligível é a alma (**Psyché**), enquanto reflexo no homem da inteligência cósmica (**Nous**). Neste esquema onto-teológico o psiquismo é concebido na perspectiva de uma noologia, de um discurso sobre a presença hierarquizante do inteligível no homem.

187

- A primazia da experiência: a revelação do Deus transcendente, privilegiando a liberdade do homem, instiga a sua abertura para a experiência histórico-existencial. O elemento mediador nesta abertura, capaz de assegurar o sentido da experiência contra a sua fragmentação e insensatez, é o espírito (**Pneuma**), enquanto possibilidade de interlocução entre Deus e o homem. Neste esquema antro-po-teológico o psiquismo é projetado na perspectiva de uma pneumatologia, de um discurso sobre a estrutura analógica entre o Divino e o humano.

- A cisão entre a razão e a experiência: a revolução científica, como vimos, potencia a razão, possibilita a sua eficácia como intervenção metódica na natureza, através de uma desqualificação da experiência humana, que é dimensionada de acordo com os padrões lógicos e matemáticos da teoria científica. Os aspectos da experiência humana não comensuráveis com as exigências canônicas da Ciência são repudiados. Por exemplo, o homem tem a experiência concreta da liberdade e da irreversibilidade do tempo, mas nenhum dos dois aspectos é assimilável pela ciência moderna clássica que geometriza o tempo e adota um rígido determinismo. Assim, o preço a pagar pelo extraordinário êxito da Ciência seria, por parte da razão, a renúncia à intenção fundante ordenadora e teleológica, que a definia classicamente, e, por parte da experiência, a eliminação de tudo aquilo que suscitava a pergunta acerca do sentido,

188 acerca da significação da realidade para o homem. O elemento mediador, que problematiza a cisão razão-experiência, é a subjetividade, que unifica e reitera a experiência humana concreta e não se deixa subjugar pela razão abstrata. Neste esquema onto-antropológico, após o naufrágio da metafísica cartesiana, o psiquismo tende a ser "des-subjetivizado" e submetido a procedimentos epistemológico-metodológicos visando transformá-lo em objeto de uma Psicologia, de um discurso positivo que, rompendo o movimento espontâneo da auto-reflexão, o "mundanize" como uma coisa entre outras coisas.

Entretanto, a razão científica, redutora e eficiente, ao dessacralizar a natureza e a cultura, ao exteriorizar o homem para si mesmo, desencadeia um processo incoercível de produção de informações e acontecimentos. A razão abstrata suscita um formidável enriquecimento quantitativo da experiência humana, um enriquecimento que ela é incapaz de incorporar num sistema ou dotar de um sentido. Assim, os próprios sujeitos se defendem desse crescimento "selvagem" da experiência tornando-se indiferentes ao seu aparente absurdo e transformando-a em vivências individuais descartáveis. Esses "mecanismos de defesa", que as psicoterapias ajudam a montar e a rearticular, são alimentados pelo próprio ritmo vertiginoso de consumo, deterioração e substituição dessas vivências produzidas pela maquinaria do sistema social e tecno-científico. Por isso, não é subjetividade, com toda a sua problemática metafísica que retorna, mas é o subjetivismo que reaparece como uma vingança contra a des-subjetivização científica do psiquismo. As psicoterapias, que se multiplicam caoticamente, são a contrapartida "técnica" dessa "experiência selvagem" que, não podendo ser pensada deve, ao menos, ser manipulada.

Esse "caos", essa desorientação, que observamos na prática das psicologias, não é apenas motivo de alarme e preocupação, mas também sinal de saúde, de resistência contra uma ciência minguada, uma disciplina estreita, uma epistemologia empobrecedora. Mas um sinal ambíguo, por dois motivos: primeiro, como foi acima assinalado, porque o sistema absorve e reproduz com eficiência e rapidez o fluxo das vivências; segundo, porque as psicoterapias são acompanhadas de teorizações "ad hoc", que não têm estatura reflexiva e rigor crítico, terminando por cair facilmente nas armadilhas ideológica da integração social consentida ou da contestação política superficial.

189

A problemática da Psicologia, com toda confusão que traz, nos oferece uma excelente oportunidade de reflexão crítica acerca da cisão razão-experiência que caracteriza filosoficamente a modernidade. A Psicologia, como também a Psicanálise, que deve ser estudada à parte, parece oscilar entre a fidelidade à Ciência moderna e a sedução da sensibilidade pós-moderna, podendo, aqui, o pós-modernismo ser interpretado como uma forma de resistência do "mundo da vida" à modernidade como "reino da abstração".³⁵

Esse lugar sempre indefinido e em contínuo deslocamento da Psicologia, que se pluraliza em posições divergentes e contraditórias, converte-a não apenas em "via crucis" da epistemologia, mas também, em sua "via lucis", obrigando-a a abrir-se para a reflexão antropológica e transcendental. Ou seja, a elucidação epistemológica da Psicologia/Psicanálise acaba remetendo a um questionamento muito mais amplo, que engloba, para além da crítica da filosofia moderna do sujeito, o próprio destino metafísico do pensamento ocidental. Sendo o lugar epistêmico onde a cisão moderna se manifesta, por excelência, a psicologia

representa o drama da revolta de Psyché contra Logos, uma revolta que, suscitando uma "crise de identidade" da razão, nos convida a repensar a própria teoria da racionalidade.

190

CONCLUSÃO: O ESCÂNDALO DA RAZÃO

O antropocentrismo moderno, habitado pelo estranho paradoxo de um "fundamento não fundante" no homem, consagrou a primazia da subjetividade, ao mesmo tempo em que aprisionou-a num espaço monológico de onde ela pode observar, impotente, o mundo desolado da abstração e da expansão da técnica. Se, de um lado encontra-se o sujeito solitário e, de outro, o objeto formal, como seria possível pensar a moralidade, o universo da intersubjetividade e do recíproco reconhecimento?

A ética, portanto, demarcou o limite da racionalidade moderna, assim como, posteriormente, será o sinal de contradição desse produto tardio da modernidade que são as ciências humanas. No final do século XVIII, no momento mesmo da afirmação da Ilustração e de sua efetivação histórica na sociedade industrial burguesa, o amesquinamento do homem no individualismo triunfante já se fazia sentir e, na trilha da reação romântica à Ilustração, se iniciou a revisão filosófica da razão moderna.

Foi exatamente pela via da reflexão ética que Kant, o mais emitente "Aufklärer", anunciou o fim da modernidade clássica e abriu um novo horizonte para o pensamento. Kant, partindo da racionalidade efetiva da ciência newtoniana, convocou a razão ao tribunal de si mesma de modo a investigar as condições estruturantes da experiência. Ao explorar essa dimensão

estruturante, e transcendental da experiência, a "aporía do antropocentrismo", a cisão que atravessa o pensamento moderno foi se revelando no próprio movimento interno da racionalidade, que se bifurca em duas direções: na direção do entendimento (**Verstand**), enquanto razão teórica (empírico-analítica) voltada para o determinismo da natureza e na direção do pensamento (**Vernunft**), enquanto razão atravessada por uma dialética que a encaminha para a prática, para o domínio da liberdade moral.³⁶

191

Como filósofo genial, Kant não recusou a direção especulativa do pensamento; não recuou para o terreno seguro do conhecimento científico, mas deu à cisão moderna um novo estatuto ao reconhecer a legitimidade e, sobretudo, a prerrogativa da razão prática em relação à razão teórica. Ou seja, a experiência moral da liberdade, experiência essencial do homem concreto, não pode ser excluída como ilusão em nome do determinismo da ciência da natureza.

Kant, entretanto, não concluiu a contento o seu projeto sistemático, não tendo sido inteiramente bem sucedido em estabelecer um nexó entre a esfera teórica da natureza sensível e a esfera prática da vontade inteligível. A sua busca de uma mediação entre essas duas esferas, que se traduzia na interrogação acerca das condições de possibilidade da esperança humana, o conduziu à uma filosofia da história que acabou reproduzindo a dualidade inicial entre natureza e liberdade. Seja como for, a filosofia kantiana da história, expressão e superação da cisão moderna entre razão e experiência, esbarrou novamente na reflexão teológica, na presença incontornável da transcendência.³⁷

A persistência da Teologia numa sociedade que se pretende definitivamente secularizada, a "transcendência transcendente" recalcada nas ciências da natureza e, depois, nas ciências do homem, teima em retornar, sempre que o pensamento faz um movimento radical de auto-reflexão. Eis o escândalo da razão.

Hegel, crítico e admirador de Kant, compreendeu que o dualismo kantiano não era mais do que a cisão (**Entzweiung**) de seu tempo, o tempo desse "espantoso espetáculo" da modernidade que pretendia produzir uma cultura sem metafísica. O que estava em questão, portanto, não era mais um sistema de pensamento, construído ao arbítrio do filósofo, mas o destino dessa civilização metafísica que arriscava a perder-se de seu sentido histórico. Uma civilização que, sem metafísica, seria como um "templo sem altar".³⁸

A filosofia hegeliana partiu do reconhecimento de que não há retorno no tempo histórico, que as restaurações conservadoras são sempre precárias e efêmeras, e a religião não era mais "força de unificação" (**Macht der Vereinigung**) da cultura, por isso era preciso enfrentar o desafio posto por uma civilização pretensamente dessacralizada. Um enfrentamento filosófico que, diferentemente de uma crítica externa e ideológica, pretendia captar conceptualmente o próprio tempo, isto é, apreender a sua inteligibilidade através do pleno desdobramento de suas contradições no pensamento. A história, no entanto, só é captável no pensamento porque, ela mesma, em sua aparente contingência, é um desdobramento do pensamento.³⁹

A dialética não é um método formal e externo à realidade que se quer investigar. Ela é a apreensão do movimento da "coisa mesma" (**die Sache selbst**), sendo, portanto, a recons-

trução da metafísica, do sistema do saber, a partir da história como auto-desenvolvimento do absoluto. Em outras palavras, pensar a história é pensar uma experiência capaz de pensar-se si mesma.⁴⁰

193

A linguagem e a filosofia de Hegel nos parecem insensatas, suas palavras nos soam como o último desvario da metafísica, de uma razão que se perde no delírio narcísico. O pensamento contemporâneo, de Marx a Heidegger, abriu um longo processo contra o seu pensamento, mas não conseguiu livrar-se facilmente de suas interrogações. Por que a insistência hegeliana no absoluto seria motivo de escândalo para a nossa razão sóbria e desencantada? O que o absoluto hegeliano seria senão o mais enérgico convite para o acolhimento da experiência humana em toda sua densidade e riqueza? E que outro acolhimento da sua própria experiência pode o homem fazer, senão o acolhimento na linguagem, na suposição da intrínseca inteligibilidade dessa experiência?

As psicologias, e aqui pensamos especialmente nessa "psicologia" que é a Psicanálise, parecem reencontrar, em sua crise epistemológica crônica, uma problemática da velha Teologia: como pensar a dialética do dizível e do indizível? Como demarcar o limite do dizível senão transgredindo-o? Como não reconhecer nesta transgressão inevitável, a presença de uma inquietação infinita que marca a nossa subjetividade e fecunda o nosso silêncio?

NOTAS

194

- ¹ Ver a discussão acerca do conceito de pós-modernidade em: ROUANET, Sérgio Paulo. Do pós-moderno ao neo-moderno. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro (84): 86-97, jan-mar. 1986. Ver também: WELLMER, A. La dialéctica de modernidad y posmodernidad. In: PICO, J, org. 9. *Modernidad y posmodernidad*. Madrid, Alianza, 1988. p.103-40.
- ² BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1982. Para uma abordagem simples e resumida do que está aludido neste parágrafo, ver: DRAWIN, Carlos R. *Ética e modernidade. Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, Conselho Federal de Psicologia, (1-4): 4 -13, 1991.
- ³ Sobre esse sentido da obra de Nietzsche, ver: VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. Antonio Guerreiro. Lisboa, Presença, 1990. Sobre a interpretação ontológica de Nietzsche, que é, aliás, a adotada por Vattimo, ver: PENZO, Giorgio. *Friedrich Nietzsche, nell interpretazione heideggeriana*. Bologna, Patron, 1976.
- ⁴ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, FCE, 1980. Parágrafo 10.
- ⁵ HEIDEGGER, Martin. *Was ist das - die Philosophie?* Sol, Pfulligen, 1956.
- ⁶ Ver a obra instigante: APEL, Karl-Otto. *La transformacion de la filosofia*. Madrid, Taurus, 1985. Ver o v.I, sobre a questão da verdade em Heidegger e sua comparação com Wittgenstein.
- ⁷ Sobre a revolução científica a referência fundamental continua sendo Alexandre Kouré. As citações de suas obras estão nas notas 20 e 21.

- ⁸ HAZARD, Paul. *A crise da consciência européia*. Trad. Oscar de Freitas Lopes. Lisboa, Cosmos, 1948.
- ⁹ Sobre o impacto da Ciência e da abstração na cultura ocidental moderna, ver os sugestivos ensaios: TROTIGNON, Pierre. *Le coeur de la racison*. Paris, Fayard, 1986 e HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris, Bernard Grasset, 1987.
- ¹⁰ Sobre esse paradoxo inaugural do conhecimento do homem sobre si mesmo, ver: VAZ, Henrique C.L. *Antropologia filosofica I*. São Paulo, Loyola, 1991.p. 9-21, ver especialmente a nota 3 da Introdução. No que se refere à Psicologia, ver: DRAWIN, Carlos R. *Psicologia: dialética da fragmentação*. In: CONSELHO Federal de Psicologia, org. *Quem é o psicólogo brasileiro?* São Paulo, Edicon, 1988.p. 236-51
- ¹¹ Ver: VAZ, Henrique C. L. *Escritos de filosofia II*. São Paulo, Loyola, 1988. Especialmente o cap. II.
- ¹² Ver a obra magistral: VAZ, op. cit. na nota 10. Ver especilamente p. 33-5.
- ¹³ A referência clássica é: JAEGER, Wernor. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. Artur Parreira. São Paulo, Herder, s.d. Especialmente p. 176-85. Ver também: VAZ, op. cit. na nota 11, especialmente o esquema da p. 193, no qual me inspirei, modificando-o para adequá-lo à finalidade desta exposição.
- ¹⁴ SCHARBERT, Josef. *Introdução à sagrada escritura*. Trad. Federico Dattler. Petrópolis, Vozes, 1980.
- ¹⁵ Sobre a singularidade do hebraísmo na cultura do Oriente Médio, ver. IRWIN, W.A. et alii. Trad. Eli de Gortari. *El pensamiento prefilosófico II: Los hebreos*. México, FCE, 1986. p. 191-225. Ver também: WOLFF, Hans. Trad. Antônio Steffen. *Antropologia do antigo testamento*. São Paulo, Loyola, 1975.
- ¹⁶ VAZ, Henrique C. L. *Escritos de Filosofia I*. São Paulo, Loyola, 1986. P. 34-70. Ver também: TRESMONTANT, Claude. *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris, Seuil, 1961.

- ¹⁷ Sobre o pensamento medieval, ver: FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. Madrid, BAC, 1975. V.II (a) e v. II(b), p. 536-94.
- ¹⁸ Sobre a crise da baixa Idade Média, ver: DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. Paris, Fayard, 1978. Sobre a situação filosófica: FRAILE, G. op. cit. na nota 17.v.II (b), p. 536-94.
- ¹⁹ HELLER, Agnes. *O homem do renascimento*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa, Presença, 1982.p. 229-361. Sobre a crise cética: POPKIN. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983.
- ²⁰ KOYRE, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid, Siglo XXI, 1977.p. 156.
- ²¹ Idem, *Ibidem*, p. 51-75 e p. 150-79. Ver também: Koyré, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Forense/USP, 1979. Especialmente cap. II. *Dou monde de l "à-peu-prés" à l' universers de la précision*. Critique, Paris, 28, 1948. Muitos dos resultados das monografias de Kouré encontram-se em: BUTTERFIELD, Herbert. *Los origenes de la ciencia moderna*. Trad. Luis Castro. Madrid, Taurus, 1982. Sobre Koyré e o significado de sua investigação, pode-se ler com interesse: JORLAND, Gerard. *La science dans la philosophie. Les recherches epistemologiques d'Alexandre Koyré*. Paris, Gallimar, 1981. Esp. p. 11-70. Só os problemas a que aludimos no texto ver a obra já clássica: BURTT, Edwim Arthur. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Trad. Roberto Rojo. Buenos Aires, Sudamerica, 1960. Especialmente p.11-34.
- ²² SEVERINO, Emanuele. *A filosofia moderna*. Lisboa, Edições Setenta, s.d. p. 11-63. O "locus classicus" da dialética certeza e verdade da consciência é: HEGEL, Georg W.F. *Phanomenologie des Geistes*. Hamburg, F. Meiner, 1952. Sobretudo o movimento dos quatro primeiros capítulos que culmina nas páginas célebres da dialética do "Senhor e do Escravos" em "A verdade da certeza de si mesmo".
- ²³ O problema de Deus na argumentação cartesiana é muito complexo e não pode ser tratado no âmbito deste texto, podemos no entanto remeter o leitor às páginas luminosas de: VAZ, Henrique C.L.

Religião e modernidade filosófica. Síntese, Belo Horizonte, CES-SJ (53): 147-65, abr./jun.1991.

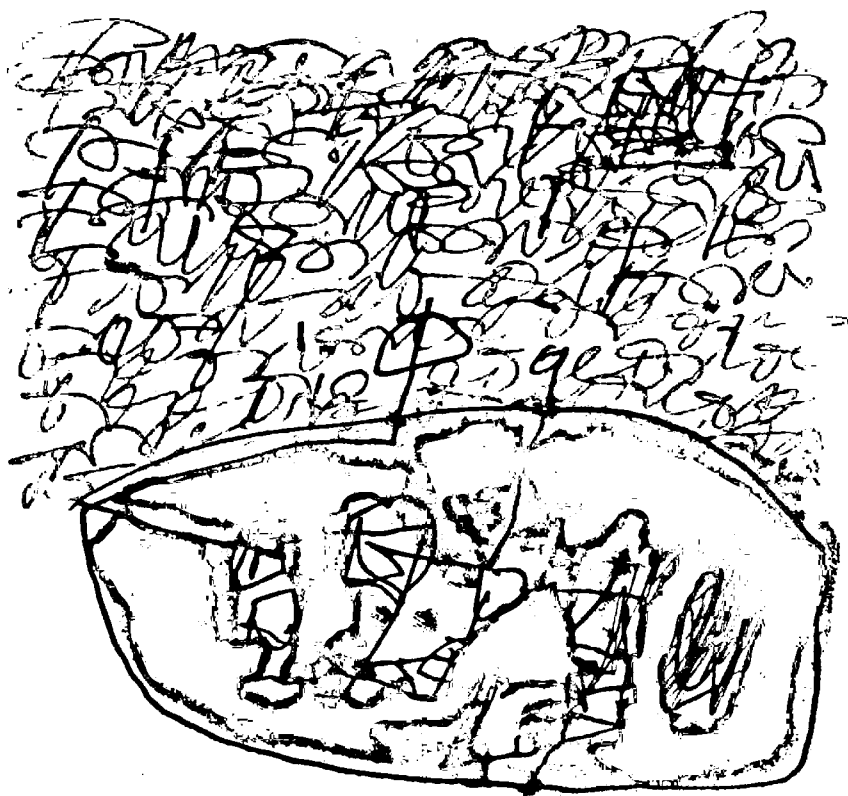
- ²⁴ CASSIRER, Enst. *Filosofia de la Ilustración*. México, FCE, 1943. Pode-se consultar com proveito: HAMPSON, Norman. *Le siècle des Lumières*. Paris, Seuil, 1972.
- ²⁵ VAZ, op. cit. na nota 10.p. 91-6. A tecnociência plasma a história na perspectiva de uma sucessão indefinida de momentos, o que na linguagem hegeliana poderia ser denominado "mau infinito". Ver: HEGEL, Georg W. F. *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg, F. Meiner, 1969. Parágrafos 94 e 95.
- ²⁶ Os versos de Voltaire são: "Un jour tout sera bien, violà notre esperance/Tout est bien aujourd'hui, violà l'illusion". Voltaire apud DOME-NECH, Antoni. *De la ética a la política*. Barcelona, Crítica, 1989. p. 36. A obra de Domenech é de grande interesse para a problemática em questão.
- ²⁷ A bibliografia que suporta a argumentação do texto é abrangente e dispersa. No entanto, um livro que se mostrou precioso para a compreensão da metafísica moderna foi: SCHULZ, Walter. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. S.I, Gunther Neske, 1974.
- ²⁸ MECA, Diego Sanchez. *En torno al superhombre*. Nietzsche y la crisis de la modernidad. Barcelona, Anthropos, 1989. Ver especialmente os capítulos V/VI.
- ²⁹ O texto joga com a idéia de destino em Nietzsche e Hegel. Sobre a idéia de destino em Hegel, ver: JANICAUD, Dominique. *Hegel et el destin de la Grece*. Paris, Vrin, 1975.
- ³⁰ Sobre Hume, ver; EDWARDS, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. London, Macmillan, 1972. p. 74-90. v.4.
- ³¹ DRAWIN, Carlos Roberto. Considerações sobre os pressupostos de uma experiência: contrastação epistemológica? *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, Conselho Federal de Psicologia (1):22-4, 1985).

- ³² HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Trad. Manuel Garcia Morente e José Gaos. Madrid, Alianza, 1982. v.I. Ver ainda neste livro: *Prolegomenos a la logica pura*, cap. III e seguintes.
- ³³ VANCOURT, R. *A estrutura da filosofia. As origens do homem*. Trad. Giycia Barbosa. São Paulo, Duas Cidades, 1964. p. 42-75. Ver também GRECO, Pierre. *Epistemologia de la Psicologia*. In: PIAGET, Jean. org. *Epistemologia de la Ciencias Humanas*. Trad. Hugo Acevedo. Buenos Aires, Proteo, 1972. p. 11-65.
- ³⁴ Sobre a oscilação da Psicologia entre o "método" e a "vivência", escrevi, há algum tempo, um artigo com intenção polêmica. DRAWIN, Carlos Roberto. *Psicologismo: a liberdade travestida*. Síntese, Belo Horizonte, CES-SJ, (28): 77-88, 1983.
- ³⁵ Sobre a relação Psicanálise-Filosofia escrevi um artigo que é parte de um projeto maior e pode ser tomado como uma primeira incursão num tema muito complexo. Ver: DRAWIN, Carlos Roberto. *Psicanálise e Metafísica: o esquecimento da razão*. *Síntese*, Belo Horizonte, CES-SJ, (50): 13-30, Jul/set. 1990. Sobre o pós-modernismo como decadência e resistência, ver: BALLESTEROS, Jesus. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid, Tecno, 1989.
- ³⁶ A bibliografia sobre Kant é enorme, remeto o leitor à excelente síntese de HOFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona, Herder, 1986. Outra obra de grande interesse é: SALVUCCI, Pasquale. *L'uomo di Kant*. Urbino, Argalia, 1975.
- ³⁷ Tomei como referência o estudo brilhante e rigoroso de: HERRERO, Francisco Javier. *Religión e Historia em Kant*. Madrid, Gredos, 1975.
- ³⁸ PREFÁCIO da 1ª edição (1812). In: HEGEL, Georg W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1968.
- ³⁹ PREFÁCIO (1820). In: HELEGL, Georg W. F. *Principios de la Filosofia del Derecho*. Trad. Juan Luis Vernal. Buenos Aires, Sudamericana, 1975.
- ⁴⁰ O texto joga com duas "definições" de Filosofia visando mostrar como Hegel procura articular a razão crítica moderna com a metafísica

clássica. A primeira "definição", que aparece no prefácio da "Filosofia do Direito" e que foi indicada na nota anterior, vincula filosofia e história: "A filosofia é o seu tempo captado no conceito". A segunda, que aparece no final da "Enciclopédia", vincula Filosofia e absoluto, segundo a fórmula de Aristóteles (*Noesis noeseos*): "Este conceito da filosofia é a idéia que pensa a si mesma..." (*die sich denkende Idee*). A filosofia de Hegel provoca escândalo porque procura mostrar que um pensamento historicocêntrico não relativista consistente, acaba levando ao pensamento onto-teológico. Ver HEGEL, Op. cit. na 2ª parte da nota 25, parágrafo 574, ver também o parágrafo 236.

**A DIMENSÃO ÉTICA:
DA FÉ MORAL OU A LEI COMO
REFERÊNCIA E CONSOLAÇÃO**

EDUARDO DIAS GONTIJO



*Meus agradecimentos sinceros a Carlos Roberto Drawin.
Mostrou-se ele portador de uma virtude rara: uma feliz combinação de
erudição com a capacidade de encorajar aqueles que, como eu, se aven-
turam por searas alheias.*

PHD EM PSICOLOGIA PELA USIU (USA) • PROFESSOR ADJUNTO DE DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA DA FAFICH-UFMG • PSICANALISTA

A DIMENSÃO ÉTICA:

DA FÉ MORAL OU A LEI COMO REFERÊNCIA E CONSOLAÇÃO

*"Pois o bem, que o querer nos traz sujeito,
em ti se acolhe e só de ti promana;
e só em ti encontra o que é perfeito!*

*Por narrar o que vi é voz humana
mais que a de uma criança insuficiente,
que ao seio da nutriz ainda se afana
Não que vários aspectos, simplesmente,
na luz se demonstrassem, que eu fitava*

*o que era em si a mesma e permanente,
mas porque meu olhar se incrementava
tanto, fitando-a, que uma só essência
à minha mutação, se transmudava.*

(...)

*Ah! Como é vã a voz, e incompetente,
por demonstrá-lo! E creio ser melhor
calar do que dizer tão pobremente!"*

DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*

ADVERTÊNCIA AOS CÍNICOS: APRENDER É RECORDAR... UM CERTO DESEJO DE BEM.

"Tinha muito a tentação de ser pagã. Imaginava que pagão não pagava dízimos, que era só ficar aí, curtindo, lambendo o mel da vida, dançando, saindo no meio do baile, com seu par, procurando um lugar discreto no jardim, pra cochichar no ouvido aquelas coisas boas, segurando a mão da gente, com maciez e quentura. Isso é paraíso, não é? Mas não tem paraíso aqui prá ninguém não. Deus não pega na minha mão. Falar no meu ouvido Ele fala, mas é assim: "vai, vende tudo que tem, reparte com os pobres e me segue". Não me beija o rosto e ainda me pede a outra face para o bofetão. Quando me pede em casamento, faz é sponsal místico. Tenho de inaugurar pra mim um jeito novo. Eu falo muito, eu sei disso, mas é só porque

ainda não achei minha forma. Quando isto acontecer, vou ficar contida e poderosa, cheia de força como uma nuvem preta expeditora de raio. Santo é assim, não é? Você toca nele e sai uma força que te põe trêmulo e branco. Quero o que se deve querer, já que, conforme o mandamento, somos todos chamados à perfeição: é por isso, é por mais estrito senso de dever que eu quero o mais custoso. Gosto de coisa boa. Me incomoda pensar que pode ser o capeta que tá me confundindo, enchendo a minha cabeça com esta precisão de distinguir, em vez de me dar folga pra viver sem complicação que, para mim, é o seguinte: comer sem fazer jejum. Amar sem fazer jejum. Ter licença de abrir o coração pra quem eu quiser. Abrir o coração, bem explicado: amar sem jejum de sentimento. Isto implica o esforço natural e necessário de conseguir e manter o amor”.

ADÉLIA PRADO, *Solte os Cachorros*

Uma semente lançada em terreno pedregoso é como uma alegria de momento: logo perece por falta de raízes mais profundas. É um fogo de palha, um presente sem eternidade, um finito sem relação com a infinitude.

É destas pobres sementes de razão deitadas ao acaso nos solos pouco profundos e pouco fecundos da futilidade que ouvimos a última fofoca: a *Ética está na moda*. Impossível não se revoltar com tais veleidades. É preciso que se retruque, logo de início: *nada poderia estar mais fora de moda*. A Ética se estabelece em ato que congrega os três tempos do verbo: memória, presente, promessa. Nada poderia ser mais tradicional. Apesar dos ocasionais esquecimentos, nada foi, é, e será tão sempre. Principalmente se compreendemos a significação primeira, literal, do termo *tradio* como dádiva, dom, como herança, “*entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações passam uma à outra*”¹.

Muito embora o ser humano seja um ser em situação e o tempo seja eternamente presente, sem passado e sem futuro, não é concebível o presente como provido de sentido. A intimidade com os mortos é fundamental para a vida frutuosa, aprender é recordar e prometer. Quem não se lembra, vive em amnésia, perguntando-se sem cessar: - Quem sou eu? Pobre de espírito é que não recolhe a herança dos tempos, e pretende fazer banquete com as míseras migalhas do presente: originais são os delirantes, contemporâneos são os perdidos nos slogans desprovidos de significação. Tudo o que os esquecidos podem aprender é um rudimentar sistema de classificação, um mesquinho manual de diferenças: isto é isto, aquilo é aquilo, isto é uma flor, aquilo é um fruto. O que não se concebe é o desenvolvimento progressivo da verdade, ou o mais básico: o princípio que a flor precede o fruto, e não é incompatível com ele².

205

É indubitável que na Ética germina uma poderosa negatividade que se expressa em violenta inconformidade com os limites impostos por determinantes históricos contingentes. Mas assim como o erótico nega o sexual e o eleva a um nível superior, e a crítica nega a destrutividade e a mantém em outro nível, fundindo-a ao respeito, a fonte inesgotável de seiva, inspiração e juventude da Ética será sempre o reconhecimento da *exemplaridade do passado*³, os primeiros verdejos da razão - ou o que muito apropriadamente se escolheu denominar a *memória do Logos*⁴. Um exemplo: não se pode ler o mito da caverna de Platão sem uma sensação de atualidade, sem o incômodo de aperceber-se como Homem imerso na cultura do *simulacro*, sem pressentir uma existência alienada e amarrada nas cadeias da ilusão. Existem até aqueles que a defendem! Sua verdade é o lema banal do sábio de botequim, que diz de

boca cheia: - *a verdade é relativa*. Isso não é sinônimo de tolerância, que implica na assimilação do estranho. É niilismo.

206

Considera-se, aliás, que uma propedêutica indispensável para quem pretende se iniciar neste vasto campo de investigação, que tem entre seus principais objetivos a ordenação dos saberes dispersos, é um bom texto de História da Ética⁵. Como um cavalheiro que auxilia a dama a manifestar-se, a Ética permite à história revelar a sua verdade autêntica, e proclamar a sua liberdade e necessidade. Compreendendo-se a filogenia, confere-se sentido à ontogenia: pois é preciso reconhecer-se na história, como no drama - não se trata aqui, em hipótese alguma, de um saber no qual o sujeito possa permanecer alienado ao objeto que contempla, ainda que esse objeto seja o próprio Eu, fonte de tantos desesperos⁶. Na realidade, ter consciência de si significa muito mais que possuir uma diferença irreduzível ao outro, é muito mais do que buscar ser reconhecido sem no entanto reconhecer, é muito mais do que andar de Mercedes na favela. Ter consciência de si, em sentido rigoroso, é situar-se como universalidade concreta, é compreender-se como gênero⁷. Pode um homem dispensar-se desta tarefa? Não é a angústia o sintoma do vazio em si do universal? E o horror de pensar que só eu sou assim?

Esta maneira avançada de colocar a Ética sob a égide das coisas efêmeras é um dos signos dramáticos de uma vocação muito atual para um cínico descomprometimento moral. Expressa, além de um mesquinho temor de entregar-se, um consentimento muito débil em dar-lhe ouvidos - contanto que suas palavras sejam meros sons⁸, ou então simples adereços para a língua vaidosa e incoseqüente. Esta escuta se dá pela filtração através de um contra imperativo: embora seja importante estar na moda, o que não se pode e não se deve ouvir é qualquer

discurso que se queira edificante. Qualquer imperativo moral e qualquer regra de ouro faz-se assim risível. Ouve-se, mas de forma oca; que não nos obriguemos a qualquer virtude ou mudança de nossas máximas e atitudes morais; que se discuta o político e o coletivo, mas com a condição de sonegar qualquer empenho íntimo. Neste melancólico cenário, onde todo sonho humano recebe indiferenciadamente o epíteto de ilusão, um "campo fora de todos os campos e implicando a todos"⁹ fica reduzido à função ancilar de mero colaborador da consciência cínica, no exercício sem fim da suspeita assistemática e na destrutividade desreferencializada.

Entre as veleidades presentes, há também uma outra palavra de ordem que complementa a triste notícia de que a Ética tornou-se mais uma moda entre tantas etiquetas que oferecem status. Consiste no enunciado vazio, proferido com falsa seriedade: é preciso separar a Ética da Moral, como o joio do trigo, a água do vinho. O problema é que não há vinho sem água...

Para que se faça crítica a este desatino de retirar toda a dignidade que é devida à moralidade, convém lembrar que a letra é uma estação necessária no caminho do espírito e que o abstrato exige o concreto. E mais: torna-se preciso esclarecer que separar não se confunde com distinguir. É correto que existem inúmeras boas razões filosóficas para distinguir a Ética da Moral. Muitos pensadores ilustres trataram deste problema e foram variados os conceitos e as soluções propostas¹⁰. Mas pretender que uma não dependa absolutamente da outra, que distinção seja separação, e separação um completo divórcio entre o universal abstrato e o conteúdo efetivo e concreto - desfazendo assim qualquer relação de filiação entre a reflexão moral e a moralidade - é simplesmente demasiado leviano. São

nestes chavões carentes de conteúdo e raiz que irrompem nos mais diversos círculos que se desvela sutilmente uma espécie muito freqüente de arrogância perversa: aquela que, carregando bandeira contra as totalizações prematuras, pretende presunçosamente que o preceito moral só existe para os bobos e os iludidos, pobres coitados bem-intencionados, rapidamente despachados e desqualificados como cristãos - máxima ofensa! Que os defensores do bem não elevem a voz: serão chamados fascistas e advogados dos totalitarismos.

Coloca-se, então, uma grave questão: como inquietar ouvidos que apenas oferecem testemunho de uma mordaz ironização da Ética? Cuja lição mais elevada é uma grosseira técnica de desmascaramento, inspirada por um marxismo ou um psicanalismo capenga? A qualquer discurso que revela a boa vontade, aplica-se a mesma crítica ideológica indiscriminada. A qualquer um que persiga a bondade, tudo que o sábio e ilustrado cínico tem a oferecer em resposta é um ar de malícia ou o sorriso de uma farsa pretensamente inteligente. Nestas condições, torna-se difícil falar - como diz o poeta, de sua profissão: "canto apenas quando dança, nos olhos dos que me ouvem, a esperança"¹¹. Como poderia subsistir a Ética, nestes corpos não comovidos, neste deserto de coração?

Faz parte da síndrome dos dias evitar que se reconheça esta melancólica perspectiva como desesperança. Impede-se, assim, que se pronuncie uma palavra proibida e o advento do sentido ético de esperar. O importante é que não se ofenda a imagem que este espírito frágil faz de si mesmo, ou se despertem nele resistências para com quaisquer ressonâncias de seu débito com a tradição a ser suprassumida¹², após inevitáveis negações. A esta racionalidade fragmentada que não encontra razões para a razão, é conveniente que se aplique o termo razão

cínica¹³. Cinismo é o nome de uma ilusão de poder derivada do ressentimento, que ao pretender exorcizar toda ilusão, se revela como um desengano radical, que nada quer esperar - a não ser a monótona capacidade de trabalho e discurso alienados, ou alguns prazeres insignificantes maniacamente perseguidos¹⁴.

209

Este cinismo ilustrado e difuso que se alimenta de pura destrutividade fica, assim, valorizado em sua vitória puramente imaginária sobre as situações dadas. É estabelecido como consciência muito superior ao sentimento de fragilidade e indigência contida em um desespero genuíno. O que aí se perde, como o bebê que foi jogado fora junto com a água suja, é a possibilidade de uma relação potencialmente fecunda e criativa com a desesperança: é nela que se encontra o gérmen da esperança¹⁵ e da fortaleza moral. Um exemplo: basta ler as terríveis e desenganadas páginas de *As flores do mal*, de Baudelaire, para sentir-se conduzido aos píncaros do ser. Que se ouça bem este ditado espanhol:

“Quien espera, desespera;
quien desespera, no alcanza.
Por eso es bueno esperar
e no perder la esperanza”¹⁶

Há algo em Spinoza que canta o amor como uma alegria ética¹⁷. Quem não deseja a alegria? Mas se bondade da práxis¹⁸ que se preconiza e nos faz dignos é supremamente simples, é também sumamente difícil: implica na escolha de uma via escarpada - e não lisa - que se encontra na encruzilhada dos caminhos¹⁹ de um autêntico herói.

Como poderia a exigência de Bem que caracteriza a vontade moral desenvolver-se nos solos áridos do cinismo? Façamos, com efeito, algumas perguntas óbvias. Pode uma Lógica prescindir completamente das noções de Falso e Verdadeiro? Pode uma Filosofia da Ciência abandonar toda e qualquer pretensão de Conhecimento e Verdade? Pode uma Estética desfazer-se inteiramente das experiências do Belo e do Sublime? Pode uma Ética ignorar o Bem? Mas acontece que os fundamentos são de difícil definição - se é que comportam alguma, no sentido estrito. Tente-se definir o Belo ou o Bem, que se estará em enormes dificuldades. O que necessariamente se pensa nem sempre se conhece ou se define: se mostra. Dizia Hegel que o belo é a expressão sensível do verdadeiro²⁰. Com toda certeza, Platão diria que o Bem é Belo²¹, ou que é garantia da Verdade²². E aí teríamos a correta impressão que se disse muito, e três pontos para o mistério.

Existe algo a ser constatado a partir destes ingentes esforços de expressão: há na Ética um fundamento inexpressável, resultante da imediatez do imperativo moral, que resiste aos esforços pedagógicos mais diligentes. Trata-se de um motivo ou ponto de vista primordial acessível pelas vias da metáfora, ~~exige~~ exige a incerteza de um necessário ponto de apoio na veracidade do possível. Um confiar que se sabe incerto implica em projetos que envolvem atividade e ousadia, além de grande disponibilidade para progressos balizados por grandes parcelas de risco. A moral só existe porque se tem a imoralidade encontrando nela sua razão de ser, já que o mal é inextirpável. Se o mal é um fato, verifica-se que a Ética não pode jamais reduzir-se ao domínio do factual: o que é humano nunca funciona segundo leis de fato, pois os fatos não podem encontrar sentido em si mesmos - são insensatos.

Dizia Aristóteles que um jovem pode ser matemático, mas não prudente²³, pois a prudência é virtude que enfrenta o incerto e o contingente e se associa a confiança e esperança. Mas uma confiança meramente expectante e passiva é antes presunção "quem confia na roleta ou na chegada de uma herança imprevisível não é um esperançado, mas um iludido - um "presunçoso"²⁴. O saber na Ética não se identifica a um conhecimento instrumental que assegura o êxito em todas as coisas. Aonde é impossível a segurança completa, mas a ela não se renuncia, cozinha-se a dúvida interminável: quem tudo quer, tudo perde, e somente aquele que se perde se salva²⁵. De maneira análoga, o argumento moral não pode se desenvolver por uma lógica semelhante à que preside a demonstração de um teorema ou pelas garantias da prova empírica. Assim como é loucura não reconhecer o acaso nos jogos de dados - o que se poderia chamar sua liberdade - deixar de admitir o estranho imprevisível que nos habita e o trágico do destino e da liberdade humana é mera cegueira.

211

A Ética não oferece leis inexoráveis e plenamente eficazes e muito menos dotadas de um poder de convencimento semelhante às necessidades racionais que se verificam no silogismo lógico ou na prova científica. Tais conhecimentos objetivantes transformariam seres livres e responsáveis em escravos. As suas verdades são sempre refutáveis e exigem o concurso da intenção íntima. Negar a evidência de uma prova matemática é simples imbecilidade infantil. Negar o dado empírico é ilusão. Afirmar o que não-é, e o absolutamente original, como se fosse fato corrente da experiência chama-se delírio. Mas recusar o imperativo moral é uma prerrogativa do dom da liberdade. Deixar de observar à reflexão Ética este caráter inegável de puro apelo aos desejos e anelos humanos é

talvez despi-la do essencial. E cair na presunção, na ilusão, no delírio.

212

Lei Natural e Lei Moral são tão diferentes quanto a água e o vinho. A água já dada se colhe. O vinho se faz, ainda que necessariamente contenha água, e muito mais coisas. O instinto enquanto lei dada é, por assim dizer, uma forma de inteligência da natureza, uma espécie de princípio a priori que organiza as relações do animal com seus pares e com seu meio ambiente. É a condição necessária e suficiente de possibilidade para a vida em comunidade animal, fazendo com que aquilo que é bom para a abelha o seja também para a colméia e vice-versa²⁶. O instinto dado à abelha é que poderia ser chamado a sua condição de sujeito ético singular ou a universalidade concreta de um *ethos*²⁷. Mas não cabe à abelha planejar a cidade de seus sonhos, ou decidir livremente se irá hoje trabalhar ou não para o bem da colméia: não possui ela o valor. O Homem, por outro lado, é de longa data reconhecido como um ser dotado de logos, palavra e razão. Não encontra ele nos logos discursivo uma Lei imutável e totalmente ordenadora do Instinto.

As razões para a razão estão fora do conhecido. Ainda que se corra o risco de parecer exagerado, a reflexão Ética, na expressão de seu diálogo ao foro íntimo, pode conceber-se como uma espécie de justificação ou argumento do não-aparente²⁸, característico da fé. Muito além de credos particulares, é uma razão do que se espera, pela exigência do Bem²⁹. Ultrapassando satisfações e utilidades imediatas do indivíduo particular, empírico, faz-se "exposição discursiva que tem por objeto a ação ordenada ao fim de sua própria perfeição e bondade"³⁰. A esta ação que não encontra fim exterior a si denominamos ato do sujeito singular que se encontra entre o particular e o universal.

Para provocar maior escândalo ainda entre os cínicos, poderíamos até mesmo inspirar-nos nas palavras do apóstolo Paulo, afirmando que a Ética se relaciona com um meio de demonstrar as realidades que não se vêem³¹, tendo por finalidade explícita, ou contrabandeada pelo implícito, vivificar uma relação com a memória da tradição, que cria a possibilidade que o saber do presente destrói³². Encontrando o seu alimento no dever-ser, no que ainda não é e nunca será plenamente, se conserva no presente pelo cultivo da verdadeira vida que está ausente³³. Todo o seu desenvolvimento histórico, enquanto campo de investigação ou de enfrentamento contínuo do Mesmo com o Outro, se diferencia de uma pura antropologia orientada por propósitos meramente descritivos. Baseia-se no pressuposto de que, na medida em que é um saber que tem por objeto o Bem, tende a tornar melhores aqueles que a ele se dedicam, provocando, assim, a semelhança entre o sujeito cognoscente e o seu objeto³⁴. Difere o seu método, pois, fundamentalmente de um conhecimento objetivante ou de uma descrição do êthos coletivo, e também de uma crítica desapixonada de formas correntes do uso da liberdade. Exatamente por tais motivos, são abundantes as suas fontes.

Prosseguindo pela via do exagero que, no entanto, ilumina até os mais cegos, pode-se, sem grande extravio, estabelecer uma certa analogia entre o pensador e o profeta. É que ambos se reconhecem, cada um à sua maneira, "estrangeiro e peregrino nesta terra, pois aqueles que assim falam demonstram claramente que estão à procura de uma pátria nesta terra. Eles aspiram, com efeito, a uma pátria melhor"³⁵. É de todo provável que ambos pereçam sem ter obtido a realização de sua promessa: um mundo moralizado. Há, afinal, para repetir, no campo da Ética, uma impossibilidade essencial, inevitável...

214 e uma enorme parcela de invenção. Mas é exatamente no regaço imediato do mais além, é no seio da angústia criadora que arde a chama inextinguível do presente ético. Como expressou-o soberbamente T. S. Eliot nestes versos clarividentes:

"Eu disse à minha alma, fica tranqüila, e espera sem esperança

Pois a esperança seria esperar pelo equívoco; espera sem amor

Pois o amor seria amar o equívoco; contudo ainda há fé

Mas a fé, o amor e a esperança permanecem todos à espera"³⁶.

Não se entra na Ética sem se comprometer com uma palavra que está muito além de um jogo de insígnias narcísicas ou de armas no combate argumentativo. Para escalar suas premissas, faz-se necessário vencer uma grande resistência e dispor-se a um sacrifício considerável. É preciso até mesmo o sacrifício do sacrifício da bela alma³⁷. Pois é através dele que a nobre alma desventurada faz o seu gozo egoísta, evitando comprometer-se com o mundo e se sujeitar à errância ou sujar as mãos nos atos³⁸. É de maneira sutil que se nega o imperativo moral. É que o mandamento exige a ultrapassagem do limitado esforço de sobreviver e do vulgar impulso de autoconservação. O excesso de amor-próprio faz com que se participe do coletivo com a moderação e exagerada do realismo temeroso de ingenuidade e pureza. O que a este se ordena é algo difícil: algo assim como abandonar a fortuna e esvaziar-se de coisas e do Eu, para melhor atender à palavra da Lei como aquilo que possui absoluta prioridade sobre todas as coisas mundanas. Só assim seria possível um dispor de si que transcende os jogos de reflexos especulares. É convidativo assinalar aqui o parentesco desta reflexão com o entusiasmo peculiar ao excesso místico,

que se pronuncia pela metáfora transbordante de sentido: "o estar vazio transforma a natureza: o vazio faz a água subir morro acima e outras coisas maravilhosas"³⁹.

É claro que se trata de um limite. Mas o limite já está presente no limitado. Há os que riem desta loucura divina, e, comprazendo-se nas fraquezas próprias, perguntam até onde isto é possível, e em que nível. Não importa. Fazemos apenas eco à poeta mística: 215

"Agora quero Santa Zita, fazedeira de humílimas tarefas. Preciso de alva e sinos, intróito e ite missa est. Ser santo é tarefa humana. Dava um dedo pra achar uma vida de santo com esta passagem assim: "levantava, às vezes, de noite, e punha uma colher de bicabornato num copo d'água, pra acalmar sua azia". Tarefa humana, até meu tio pode (...)

O que me fada é a poesia. Alguém já chamou Deus por este nome? Pois chamo eu que não sou hierática nem profética e temo descobrir a via alucinante: o modo poético de salvação. Eu tenho medo, porque transborda do meu entendimento (...)

É complicadíssimo e, às vezes, tanto desejo de bem me faz pretenciosa."⁴⁰

Evidentemente, não é possível esquecer-se de uma condição: o homem é um ser fragmentado, composto de um feixe disperso de identificações possíveis, e interdito ao encontro completo e ao gozo perene. Por isso segue-se o consolo encorajador de Nietzsche, em seu acento trágico, sublime, sanguíneo: "é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante"⁴¹

Esta sublimíssima embriaguez mística, que de tudo quer esvaziar-se, para se encher de Bem, é reveladora do horizonte:

o feliz encontro do Desejo com a Lei em sagradas bodas. Ainda que inalcançável, é indicadora das árduas exigências e dificuldades de um caminho a ser tenazmente percorrido. Mesmo que concordemos que Ética e Religião são distintas, uma geralmente tem raízes na outra, e a primeira busca conservar-se sem transbordar de seus recintos para aspirar ao místico, que parecerá simplesmente demasiado para o comum dos mortais... ou neuróticos, se assim o quiserem.

É curioso que a neurose aparece a muitos como sendo o próprio limite a não ser jamais transgredido, o próprio ultrapassamento estando diagnosticado como sintoma neurótico. Como se o título mais digno que se pudesse alcançar neste mundo fosse algo assim como aquele merecido por Hegel, como o mais sublime dos histéricos⁴², quando o desejo no destino se encontra com a Lei e a necessidade, e se faz amor fati, liberdade em memória agradecida. Para aqueles que mereceram um posto menos elevado na hierarquia das estruturas, não caberia a honra de serem denominados o mais sublime dos obsessivos, se a sua Lei transmuda-se em amor?⁴³

O que tenho a oferecer ao leitor nas páginas que se seguem certamente não é algo que poderia denominar-se um trabalho acadêmico ou um texto didático. Preferiria mais reconhecê-lo como uma meditação, que se desenvolve por empréstimos, nem sempre fiéis, a textos das mais variadas fontes: psicanálise, filosofia, antropologia, teologia, literatura, etc. Além da reflexão se desenvolver por várias espécies de aforismos, há nela um certo caráter de confissão íntima, que a distingue nitidamente de um trabalho teórico objetivo. Mas - é preciso que também se diga - não se trata de uma folha arrancada ao acaso do diário. É uma meditação na medida em que o pensar se tornou mais relevante que o conhecer, por um sentido de

apelo, por uma convite a uma comunhão de sentido que vai além dos silogismos e dos critérios geométricos. É meditação na medida em que a temática tratada provoca vertigens acompanhadas de uma inevitável sensação de ignorância... mas é visto que o conhecido é apenas andaime para o saber...

217

A primeira parte do trabalho discute as relações da reflexão moral com duas questões que o homem comum se coloca cotidianamente. A primeira destas questões - o que fazer? - se põe de forma relativa. A outra - o que fiz? - é posta de forma absoluta. A questão relativa subordina-se àquela diante do Outro Absoluto como Morte.

Na segunda parte, discute-se a dupla resposta oferecida pela Ética às interrogações acima. A Lei como referência se oferece como resposta à questão relativa. A Lei como consolação responde à questão absoluta. Observa-se assim a sua relação com a consolação como superação da vingança, com o compromisso de perdoar e prometer diante do irremediável e do imprevisível.

Na terceira parte - talvez a mais árida do texto - se analisam as relações entre conhecimento e saber da fé, ou a impossibilidade de uma maneira científica de dar razão oferecer um fundamento à Ética. A Lei, como objeto de uma intuição imediata e de uma fé primordial em si, torna-se assim matéria de exame, não de definição.

Na quarta parte, procura-se depurar a Lei em seu aspecto puramente formal como conceito de dever, com o auxílio do mito adâmico. O que disso se depende é uma concepção de sujeito com sujeito a e a partir de, sujeito a partir do Outro que faz o Outro. Encontra-se aí o abismo entre um homem possuidor de verdades e o homem possuído pela verdade, que reco-

nhece o poder e o faltoso do Simbólico. Ou, como se diria através de Platão: conhecer o Bem é saber servir-se dele; conhecer as exigências do Bem é saber servi-lo - verdade conhecida é verdade obedecida⁴⁴.

Na última parte, do concreto do dever, indaga-se sobre o caminho necessário do desejo que se pergunta: o que desejo quando desejo? Conduzidos pelas histórias de amor e pelas Confissões de Santo Agostinho, e por uma suspeita metódica alicerçada por uma (con)fiança radical, percorremos os enganos e desenganos do desejo - é que lá onde desejo, necessariamente me engano, criando objetos absolutos. Além dos enganos do desejo, o que se encontra? O fundamento insondável na Lei, lá os confins da memória onde não existe nenhuma memória. É esta a Lei que permite o dispor de si. E consola.

O texto se desenvolve por idas e vindas, em um breve passeio por paisagens míticas. O mito é, afinal, letra sempre viva. Ele perturba, anima, mais do que qualquer lógica. É possível que o leitor se aborreça com um número excessivo de notas e referências, que tornaria a leitura demasiado interrompida em muitos pontos. É que procurei indicar bibliografia e fazer justiça às fontes. Sem qualquer prejuízo ao texto, elas poderiam ser consultadas em um segundo exame.

DUAS PERGUNTAS FAZEM UM SER...

"Ser ou não ser - eis a questão.

Será mais nobre sofrer na alma

Pedradas e flechadas do destino feroz

Ou pegar em armas contra o mar de angústias

E, combatendo-o, dar-lhe fim? Morrer; dormir;

Só isso. E com o sono - dizem - extinguir

A DIMENSÃO ÉTICA

Dores do coração e as mil mazelas naturais
A que a carne é sujeita; eis uma consumação
Ardentemente desejável. Morrer - dormir -
Dormir! Talvez sonhar. Aí está o obstáculo!"

219

SHAKESPEARE, Hamlet

"Então Zeus, preocupado ao ver que nossa espécie ameaçava desaparecer, mandou Hermes levar aos homens o pudor e a justiça (aidos e dike), para que nas cidades houvesse harmonia e laços criadores da amizade (philia).

Hermes, pois, perguntou a Zeus de que maneira devia dar aos homens a pudor e a justiça:

- Hei de distribuí-las como as demais artes? Estas se acham distribuídas da seguinte forma: um só médico é suficiente para muitos leigos, e o mesmo ocorre entre os demais artesãos. É esta a maneira como hei de implantar a justiça e o pudor entre os homens, ou hei de distribuí-los entre todos?

- Entre todos - disse Zeus -, que cada um tenha a sua parte nestas virtudes; já que se somente alguns a tivessem, as cidades não poderiam substituir, pois aqui não ocorre como as demais artes; ademais, estabelecerás em meu nome esta lei, a saber: que todo homem incapaz de participar do pudor e da justiça seja condenado à morte, como um flagelo para a cidade."⁴⁵

Ao admitir o mito dos dois presentes que Zeus ofereceu aos homens, por intermédio de Hermes, seu mensageiro, Platão compreende a arte política - que subordina a Ética - como uma condição sine qua non para a existência em sociedade. A lei moral, como um fato, associa-se à necessária liberdade e responsabilidade. Implica na generalização das trocas simbólicas, que possibilita a philia, a amizade, sentimento indispen-

sável entre os cidadãos, e também a sóphosyné, moderação nos desejos. Aídos, pudor e honra, significa assim a obrigação que a dádiva de existir na polis, a cidade, exige, e determina o direito explícito (díké).

O que importa considerar no momento a partir da fábula platônica é a necessária solidariedade nas cadeias de responsabilidade que envolvem o ser humano à sua nasçença. No acolhimento dispensado a uma criança pela família mediadora das lei, implicam-se obrigações, a partir de um saber comum de base. No momento em que o pequeno ser abre os olhos, uma dignidade não lhe é apenas concedida, mas também reclamada. Honrado em sua origem pelo cerimonial do batismo simbólico da cidadania, torna-se ele obrigado e, como acréscimo desejável, merecedor potencial da honradez.

A tomada de responsabilidade, a partir da liberdade, na qual constitui-se o homem como realidade debitória e imputável, é um ato primordial na vida humana.⁴⁶ Começa pelo efeito da moralidade na constituição de um sujeito que nela se refletirá para sempre. O fenômeno moral é pois universal: é elemento fundador absoluto, alicerce indispensável à construção de uma vida humana e uma comunidade política. fora desta moralidade constitutiva e estruturante, não se poderia nem dizer que há um sujeito ou agente. Muito embora seja possível - e mesmo necessário - transgredir suas determinações positivas, não se poderia permanecer aquém delas. Para tal infração, há a terrível, dolorosa, e ameaçadora pena da exclusão do convívio e do abrigo protetor⁴⁷ da polis.

No momento em que aídos e diké tornam-se reconhecidas como propiciadoras dos laços criadores da amizade, amor e solidariedade - como afirmava o apóstolo, o amor é a pleni-

tude da Lei⁴⁸ - a transgressão do imperativo engendra culpa, símbolo do exílio. Se, no entanto, as normas não são reconhecidas mas obedecidas - como tiranos que nos espoliam a liberdade - a comunidade é sentida como sistema conservador do exílio. O homem se apercebe aí como um animal domesticado e a sua moralidade se transforma em formação defensiva.

221

É bem verdade que o encadeamento de responsabilidades atua desde muito cedo como alienantes. Mas a alienação é uma estância obrigatória no caminho da verdade, verificando-se pela confusão de motivos. Convém evocar aqui dois símbolos universais continuamente presentes na consciência individual: o do Exílio e do Êxodo. A pessoa que se sente viver no Exílio é prisioneira em terra estrangeira, escrava de um senhor que não é reconhecido como o próprio. É bom lembrar: assim com não há sujeito sem exílio, não há homem fora da obediência e sem outro, não há sujeito sem Senhor. Cada agrupamento humano, cada tribo tem seus deuses, que conferem sua identidade. O que ela não tolera é viver escravizada sob o domínio de deuses alheios⁴⁹. Conseqüentemente, os índios, por não terem conduzido a abstração à noção de um princípio universal, vivem em permanente guerra. Também os homens que vivem de seus pequeninos deuses se confrontam no eterno combate, que muito apropriadamente se denominou o narcisismo das pequenas diferenças⁵⁰.

Algumas possibilidades humanas são esboçadas pela meditação através dos símbolos bíblicos. Uma primeira, e talvez a mais comum, é viver em desesperançada ou cínica conformidade, numa espécie de anestesia vital, de quem não vê alternativa ou saída às renúncias impostas em uma terra que permanecerá sempre estranha. Uma outra - que nos parece a mais digna - é uma vida em inquietação, signo de um compor-

tamento de seriedade para com o destino⁵¹. Esta inquietação tem como alegoria a agitação dos judeus no Egito e no cativoiro da Babilônia. A esperança presente no Êxodo significa a busca de um Senhor legítimo, que poderíamos denominar o Outro, Símbolo da Lei. As décadas de peregrinação no deserto em busca da terra natal onde jorram leite e mel em ricos mananciais pode ajudar a recordar a errância na noite e os caminhos incertos do desejo.

O que é mister reconhecer é que a morada própria é o objeto-termo de uma paixão irascível⁵², é o objeto árduo, distante e intangível do desejo. Tem como momento crítico o encontro no Sinai, onde a Tábua da Lei que destrona os ídolos é revelada por um Deus ciumento que proíbe representações até de si mesmo. Demitologizemos o mito, e as palavras do Deuteronomio se fazem reveladoras, ainda que não-reveladas:

"Iahweh falou convosco face a face,
no meio do fogo,
sobre a montanha.

Eu estava então entre Iahweh e vós,
para vos anunciar a palavra de Iahweh,
pois ficastes com medo do fogo
e não subistes à montanha.

Ele disse:

Eu so Iahweh teu Deus
aquele que te fez sair da terra do Egito,
da casa da escravidão.

Não terá outros deuses diante de mim.

Não farás para ti imagem esculpida,

de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima,

no céu,
ou cá embaixo na terra,
ou nas águas que estão debaixo da terra.
Não te prostrarás diante desses deuses,

223

nem os servirás,
porque eu, Iahweh teu Deus,
sou um Deus ciumento...⁵³

O curioso é como o próprio mito exerce uma função demitologizante, convidando o sujeito a transcender os jogos imaginários, em sua busca de respostas nos conhecimentos objetivantes da coisa-em-si.

Questão desse Outro é tão relevante que podemos até dizer que a essência humana se encontra na obrigação. E que este problema desdobra-se, na servidão voluntária, em outros: a quantos senhores um serve?⁵⁴ Em outras palavras, a essência está no Senhor, ainda que suas aparências possam multiplicar-se, este Outro é termo absoluto mas invisível do desejo⁵⁵ - e isto é exatamente o contrário dos catecismos. Aí que se origina, por assim dizer, a grande dúvida e dificuldade humana, que poderia expressar-se na pergunta: a quem estou servindo, a Iahweh ou ao Faraó? Ou, o que dá no mesmo: a lei a que me submeto liberta ou escraviza, desperta ou adormece, purifica ou corrompe? E eu, sou culpado ou inocente? Ao que devo dar prioridade, ao desejo ou à Lei? Recuso ou nego a recusa?⁵⁶ O homem deve indagar se se obriga corretamente. Mas a certeza da obrigação é tão indubitável quanto o cogito, ergo sum, penso, logo existo.⁵⁷ O que lhe cabe como tarefa é vencer a escravidão para buscar uma verdade que o obrigue verdadeiramente, e obrigando, liberta-o.

Inocente e vítima, juiz e réu, em relação com o outro que é um si-mesmo, o paradoxal sujeito humano realiza história na permanente tensão entre liberdade e obrigação, no leito fluido e fluente do dever-ser de um ente essencialmente moral. Nesta via lhe é prometida uma dignidade, que não haveria de lhe ser estranha. Mas, certamente, não consiste em insígnias, linhagem, ou burocrático serviço a um senhor de grande reputação⁵⁸ - chame-se este Freud, Lacan, Hegel, Marx, Nietzsche, Psicanálise, Igreja, e outras coisas mais.

Ao sujeito sob o dom da obrigação se exige que responda - pois inevitavelmente interrogado - sobre o que faz cotidianamente e o que fez de si próprio no mundo. Estas duas questões fundamentais são os agulhões permanentes de seu ser. A primeira pergunta, que delimita o campo da reflexão moral e da Ética - o que fazer? - é presente e relativa, em sua inscrição nas contingências imediatas da vida. À ela Aristóteles respondia com a *phrónesis*, a capacidade de bem deliberar. À primeira corresponde por força uma segunda pergunta: o que fizestes da tua vida? Mais oculta, menos evidente, é esta a que se põe na forma absoluta.

A reflexão moral, ou a Ética, enquanto disciplina filosófica que trata sobre os homens na vida, edifica-se nesta intimidade simples e árdua com o dia-a-dia. Contrasta assim, nitidamente com a distância e objetividade de gabinete que a especulação teórica, marcada por um pretense heroísmo sublime que se quer imparcial, mantém na relação com seus objetos. Um empreendimento desta natureza visa compreender a construção de um sujeito singular, ético, ou um universal concreto, resultado de uma síntese dialética entre sujeito e objeto, entre o indivíduo particular e o universal abstrato da Lei. Como ciência do ethos que compreende o Bem como objetivação do

logos, cabe-lhe a difícil tarefa de refletir sobre a natureza e possibilidade de respostas íntimas, mas universalmente válidas, a tais questionamentos básicos.

225

É importante ressaltar que a pergunta que denominamos relativa adquire sentido em sua subordinação necessária à segunda, que se põe de forma absoluta no limite de uma existência, diante do Senhor Absoluto, a Morte, sinistro signo do não-ser, da impossibilidade de possibilidades⁵⁹. Aristóteles já colocava a questão ética sob a perspectiva dessa exigência absoluta, com estas palavras que se tornaram célebres: "(...) pois é preciso ajuntar numa vida completa. Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso".⁶⁰ Fica notório que, para os gregos, só se poderia dizer que um homem é feliz no instante de sua morte, pois é somente neste momento que se abarca a totalidade de uma vida.

A primeira pergunta - o que fazer? - se evidencia no presente impregnado pela incerteza profunda entre o bem e o mal, em quase tudo o que um homem faz. A esta indecisão contingente e relativa que atravessa todo sujeito moral - só um animal, um perverso ou um deus não duvidam - corresponde o estrutural sentimento de culpa que acompanha o projeto vital de cada um. Uma vez sob o seu completo domínio, o homem treme ante o mais leve roçar de folhas.

A segunda pergunta - o que fizestes? - se refere ao termo final e ao ponto de chegada da trajetória vital. A culpabilidade, se conduzida até este limite, sem perdão, deve engendrar a extrema ameaça e o máximo desespero: o de haver atentado

mortalmente contra a vida, desperdiçado um destino, estando, assim, irremediavelmente condenado.

226

É diante deste Senhor Absoluto que a reflexão descobre o seu caráter trágico, o seu centro e espírito de suprema gravidade. Face a face com esta presença onipresente, às vezes suave, às vezes violenta, é que se constata a exigência de reunir o dever de ser feliz com o de ser moral, é a partir dela que se verifica o quanto é verdadeiro que o bem viver e o viver no bem⁶¹ não deixam jamais de se interpenetrar e agir um no outro⁶².

Sabemos que são vários os perigos neste trajeto: anda-se como por sobre uma corda esticada sobre o abismo⁶³. De um lado, está o escrúpulo exagerado, vagando num labirinto de códigos e proibições que não conduz a lugar algum. De outro, o espaço aberto do desejo que não encontra repouso em nada. São freqüentes dois pesadelos: um, da aniquilante estreiteza, manifesta no horror de estar sendo agarrado, dominado, impossibilitado de escapar; outro, da aniquilante vastidão, expressa no espaço vazio sem forma, no abismo no qual se cai, não havendo lugar para segurar-se ou tombar-se. Duas são as formas das limitações neuróticas: uma, a contínua sensação da impureza dos motivos transformando-se em obsessiva legalidade; outra, a fragilidade de princípios convertendo-se em histérica anomia⁶⁴.

Única é a senda do extravio completo: consiste na perversão de situar o motivo particular acima de qualquer Lei, fazendo do amor-próprio a origem e fim de todas as máximas. Mesmo o mais minucioso ensinamento dos códigos não pode impedir esta inelutável "perfídia do coração humano, que se engana a si mesmo sobre suas boas e más intenções, e, quando

as ações não tem por consequência o mal - o que poderiam ter segundo as suas máximas (más) - não se inquieta por causa de sua intenção, mas por querer justificar-se perante a Lei"⁶⁵. Diante dessa perversidade, tornam-se ineficazes os códigos, que, entretanto, são úteis para os demais. Ela sabe como ninguém utilizar-se deles para melhor servir-se e a nada servir, para melhor subornar, corromper, violar, estando sempre disposta a inverter a ordem de prioridade dos motivos para acolher a Lei. Reside aí a sua distinção das demais estruturas de transgressão. Ainda que submetidos à ilusão, às redes imaginárias, às idolatrias, estas estruturas tem, entretanto, a Lei inscrita e admitida no foro íntimo - apesar de confundida com a Letra, e perdida para o Espírito.

227

REFERÊNCIA E CONSOLAÇÃO E A MORAL COMO DEVER DE SER FELIZ

"Digo, pois: se o homem bom e justo que sofre um mal exterior se mantém inabalável na serenidade e na paz do seu coração, então o que eu dizia é verdade: o justo não se entristece, pouco importa o que lhe ocorra.

(...)

E digo mais, que todo sofrimento provém do amor àquilo que a perda me privou. Portanto, se a perda de coisas me faz sofrer, eis aí um indício seguro de que tenho amor às coisas exteriores, e, por conseguinte, de que na verdade amo o sofrimento e o desconsolo.

(...)

228

Em verdade, nem Deus nem o mundo inteiro seriam capazes de proporcionar verdadeira consolação ao homem que procurasse consolo nas criaturas”.

MEISTER ECKHART, O livro da divina consolação

Na *Iliada* de Homero, a guerra é o horizonte desnudo em que os homens aparecem como inimigos uns dos outros. Ela determina os fatos e orienta a vida. Este reconhecimento, entretanto, permite um outro tipo de luta, que conduz a superá-la. É ele que leva o bravo Aquiles a confessar sua esperança: “Oxalá percesse a discórdia para os homens e para os deuses, e com ela o rancor, que torna cruel até o homem sensato, quando mais doce que o mel se introduz no peito e vai crescendo como o fumo”⁶⁶.

Viver humanamente é “situar-se do outro lado da violência”⁶⁷. Nisso consiste o fundamento da organização de uma sociedade - até mesmo a formulação das leis de parentesco o atesta: a exogamia tende a promover alianças e coibir o desenvolvimento da violência. Mas se esta tese geral condiciona a vida, ela não é específica a situações coletivas, mas repete-se em desdobramentos similares no próprio centro da individualidade: “todos os homens são, pública ou privadamente, inimigos de todos os demais, e cada um também inimigo de si mesmo”⁶⁸, sentenciava com amargura Platão. Há no homem uma desavença essencial consigo mesmo. A dor humana ressoa na memória por estes versos, escritos em 1595:

“Comigo me desavim,
No extremo som do perigo:

Não posso aturar comigo,
Nem posso fugir de mim.
Com dor, da gente fugia,
Antes que esta assim crescesse
Agora já fugiria
De mim, se de mim pudesse.
Que meo espero ou que fim
Do vão trabalho que sigo,
Se trago a mim comigo,
Tamanho inimigo de mim?"⁶⁹

Compreender esta dissensão íntima é o que procura o angustiado Kierkegaard, no Desespero humano:

"Desesperar de si próprio, querer, desesperado, libertar-se de si próprio, tal é a fórmula de todo desespero, e a segunda: querer, desesperado, sê-lo, reduz-se (...) ao desespero no qual alguém que ser ele próprio, aquele em que se recusar a sê-lo. Quem desespera quer, no seu desespero, ser ele próprio. Mas então, é porque não pretende desembaraçar-se do seu eu? Aparentemente, não; mas se virmos a coisas mais de perto, encontramos sempre a mesma contradição. Este eu, que o desesperado quer ver, é um eu que ele não é (pois querer ser o que se é verdadeiramente é o contrário do desespero), o que ele quer, com efeito, é separar seu eu do seu Autor. Mas aqui ele falha, não obstante desesperar, e apesar de todos os esforços do desespero, este Autor permanece mais forte e constrange-o a ser o que ele não quer ser. Entretanto o homem deseja libertar-se do seu eu, do eu que é, para se tornar um eu de sua própria invenção. Ser este eu que ele quer faria a sua delícia - se bem que noutra sentido o seu caso não seria menos deses-

perado - mas o seu constrangimento de ser este eu que não quer ser, é o seu suplício: não pode libertar-se de si próprio".⁷⁰

230

Para esta doença mortal, se oferece um remédio, a consolação:

"Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através de sua própria transparência, até o poder que o criou".⁷¹

Começamos a esboçar nestas citações uma função dupla da Lei, como referência que organiza a ação que promove a filia, a amizade, e como consolação, que põe termo aos impulsos de vingança e à inimizade consigo mesmo e com outrem. Este será um dos temas a serem desenvolvidos ao longo deste trabalho.

Pela guerra emerge a face odienta da violência - a vingança - seja ela perpetrada contra si, ou contra o outro. E é justamente para ela que devem dirigir-se as interdições primeiras:

"Por que, em qualquer lugar onde grassa, a vingança do sangue constitui uma ameaça intolerável? Face ao sangue derramado, a única vingança satisfatória é o derramamento de sangue do criminoso. Não há diferença nítida entre o ato que a vingança pune a própria vingança. Ela é concebida como uma represália, e cada represália invoca uma outra. Muito raramente o crime punido pela vingança é visto como o primeiro: ele é considerado como a vingança de um crime mais original.

A vingança constitui portanto um processo infinito, interminável. Quando a vingança surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e a ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação

em cadeia, com conseqüências rapidamente fatais (...) Por este motivo, onde quer que se encontre, a vingança é estritamente proibida.

231

Curiosamente, a vingança prevalece exatamente onde é proibida de forma mais rigorosa (...) para evitar que os homens matem que se impõe o dever da vingança. Na verdade, o dever de nunca derramar sangue não é distinto do dever de vigar (...) não basta convencer os homens que a violência é odiosa para acabar com a vingança (...) É justamente por estarem convencidos deste fato que os homens consideram seu dever vingar-se".⁷²

O discurso ético e filosófico é uma labuta contra a violência possível, tanto aquela que existe no interior do indivíduo inevitavelmente dividido porque constitutivamente moral, como aquela que se volta para o mundo, para o outro exterior a si, também um eu por analogia (assim como eu é outrem). Exatamente porque submetido ao imperativo de um universal ético, é que o sujeito se confronta com o outro sempre capaz de múltiplas formas do ilícito. O sofrimento humano, quer em si, quer para o outro, encerra em seu âmago a forma, ainda que sutil, da violência contra um certo outro do discurso. O homem é moral porque imoral, se ele possui uma consciência do bem, é porque existe um mal radical difícil de desenraizar-se de si e do outro. Daí a razão da razão: "... o mal existe no mundo e o homem moral está aí para realizar a razão no mundo, quer dizer, para eliminar a violência".⁷³

O lado negro da violência se encontra na sua possibilidade de alastramento, sua máscara monstruosa é a vingança. Contra ela, é forçoso que se perca o falso pudor e se diga, com todas as letras: ser feliz é um dever - e nesse imperativo se resume toda moral e todas as razões da razão. Portanto, ser feliz

é situar-se do outro lado da vingança que corrompe o élan vital. Sofrimento, tristeza, ressentimento, mágoa, rancor, angústia, medo, ansiedade são todos filhos do mesmo ventre maligno: a vingança. Se a razão é o que se opõe à vingança, é fatal que ela própria engende violência. Há nela uma guerra intestina contra um inimigo indomável: o mal, a própria vingança. Neste aspecto, podemos concordar com Hegel, quando diz que o caminho da consciência é o "caminho da dúvida ou, com mais propriedade, o caminho do desespero"⁷⁴. Quanto à dúvida, não contém ela violência?

A Lei faz razão, a razão faz Lei. A Lei congrega ou visa a congregação. Mas deve também consolar, e, consolando, conter a violência, sendo esta sua função a ser acrescentada à de referência ou racionalidade razoável. O que se deve esperar do outro lado da confissão é o perdão⁷⁵, única potência capaz de desfazer o irredimível. Nada mais óbvio.

Pode a Ética ser suficiente para realizar concreta e efetivamente esta esperança da razão, já que razão é também esperança? É claro que não. O que a reflexão filosófica pode oferecer é um esquema abstrato para orientar a ação: é apontar a razão razoável, justificar o argumento, indicar o universal. Não se deve procurar substituir o psicólogo ou psicanalista pelo filósofo. Um faz sua lida no diário, no concreto, o outro estabelece diretrizes mais gerais. É sensato que mantenham uma interlocução: afinal, o trabalho clínico é uma ética, e esta é um trabalho clínico. E, para o dizer de uma maneira metafórica, a psicologia empírica tem suas origens na psicologia racional⁷⁶. Mas é de uma insatisfação com a psicologia filosófica que surge a psicofisiologia, e com ela a Psicologia como Ciência, e também a Psicanálise. Contudo, para que os psicó-

logos não se transformem em meros técnicos da felicidade, é aconselhável a memória viva de suas raízes...

De uma maneira ou de outra, o que não podemos abandonar é o projeto de fazer, quer do microcosmo interior, quer do mundo exterior, uma "totalidade sensata: para o homem moral, querer ser feliz é querer que todo mundo seja moralizado, numa palavra : feliz"⁷⁷. Exatamente porque se trata de um projeto irrealizável em sua plenitude, é que pensamos a moral.

233

"Que o homem seja liberado das vinganças, eis, para mim, o ponto para a mais alta esperança e o arco-íris depois de longos intempéries"⁷⁸. Assim, como queira Nietzsche, encerra-se, nessa fórmula, a grande oração de seu profeta Zaratustra. Declarava ele:

"Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro: daquele futuro que descortino.

E isso é tudo a que aspira o meu poetar: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso.

E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse, também, poeta e decifrador de enigmas e redentor do acaso!

Redimir os passados e transformar todo Foi Assim num Assim eu quis! - somente a isto eu chamaria redenção!

Vontade - é este o nome do libertador e trazedor de alegria: isso vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei isso também: a própria vontade se acha em cativoiro."

Tomemos fôlego. E continuemos na escuta, não das palavras, mas do tumulto que se eleva em nós, pela pena do autor do Anticristo:

234

O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador?

Foi assim: este é o nome do ranger de dentes e das mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito - e ela é um mau espectador de todo o passado.

Não pode o querer voltar para trás; não pode partir o tempo e o desejo do tempo - é esta a mais solitária angústia da vontade.

O querer liberta; e que inventa a própria vontade, para livrar-se da angústia e zombar de sua prisão?

Doido, ai de nós, torna-se todo prisioneiro! E pela doídice redime-se, também, a vontade prisioneira.

E as palavras do profeta-poeta atingem o clímax:

Que o tempo não retroceda, é o que enraivece; Aquilo que foi - é o nome da pedra que ela não pode rolar.

E assim, de raiva e despeito, vai rolando pedras e vingando-se naquilo que não sente, como ela, raiva e despeito.

Destarte, a vontade libertadora torna-se causa de dor; e em tudo que pode sofrer, vinga-se de não poder retroceder.

Isso sim, só isso já é uma vingança: a aversão da vontade pelo tempo e seu Foi assim.

Em verdade, uma grande loucura habita a nossa vontade: e tornou-se maldição para tudo o que é humano, que essa loucura aprendesse a ter espírito!

Espírito de vingança - foi essa até agora, meus amigos, a melhor reflexão dos homens: e que onde havia o sofrimento deveria sempre haver um castigo".⁷⁹

A este grande desejo e à maior esperança de que o homem seja superado e liberado da vingança, Nietzsche dava o nome de consolação. Uma consolação que traz em si a promessa de libertação das celas sombrias do ressentimento, construídas com as pedras da memória e habitadas pelas vontades prisioneiras que não divisam horizontes.

235

A meditação é como uma tempestade que purifica a atmosfera, e a razão traz em seu cerne e em seu núcleo essa promessa. O que a vingança, contra a qual é dirigida a interdição primordial⁸⁰, significa, é que lá onde existe o sofrimento, está uma penalidade - lá onde existe dor, encontra-se, ainda que sutil, o espírito vingativo, dirigido contra o que passou. É bom que se repita: "isto, sim, somente isto é vingança, o ressentimento da vontade para com o tempo e seu Isso foi"⁸¹

Para enfrentar o que contrariou os planos da vontade, o isso foi, o destino trágico, a *tyché*, Nietzsche convoca os poderes do poeta, do decifrador de enigmas, do redentor do acaso. Essa inevitável *tyché*, o destino, com um outro do discurso, é algo que só poderia existir para um sujeito moral, que contra ele se rebela - distingue-se, assim, dos acasos da natureza, que independem de vontade e intenção, os quais Aristóteles denominava *automaton*⁸². O tempo passa, provoca o destino, e o destino revela ao homem a necessidade, desvelando-o: eis o que faz sofrer a vontade que nada quer perder, e se vinga difamando o passado. Ainda que este seja um processo inescapável, e as malhas tecidas do destino tenham um papel fundamental na construção do homem que não pode se revoltar, isso não impedia Heidegger de comentar: "a vingança é a busca que se opõe a si mesma - e que degrada"⁸³. Se opõe a si mesma porque vai contra o tempo, sofre e faz sofrer.

Está aí ao lado simples e pretencioso da razão. Portanto, se a interrogação moral revela-se por duas perguntas - o que fazer e o que fizestes - o que a reflexão deve oferecer em resposta são duas coisas: em primeiro lugar, uma referência que se conjuga com promessa que enfrenta o imprevisível; em segundo, uma consolação que se conjuga com perdão diante do irredimível do isso foi⁸⁴. Visto que é dito que onde há sofrimento há penalidade, sucede que há um dever de ser feliz. Não se confunda, entretanto, este eudemonismo com hedonismo - felicidade e prazer são tão diferentes como o plano e o ponto.

O fato da alteridade da *tyché* - o destino - não poder ser evitada, mas dever ser assimilada, revela a grande tarefa e finalidade da razão: "(...) o mesmo só se concebe e só pode definir-se em relação ao Outro, à multiplicidade de outros. Se o Mesmo permanece voltado sobre si mesmo, não há pensamento possível. E acrescente-se: não há tampouco civilização"⁸⁵.

Se o pensamento começa na Grécia com a ampliação das fronteiras e com o comércio com o estrangeiro, a razão encontra suas raízes no dever de tolerância, estágio inicial para a descoberta do Outro. Quando o pensamento permanece fechado em si mesmo, o que se tem não é razão, mas autoritarismo. Em um certo sentido, a razão habita as margens da cidade, nos limites entre o selvagem e o civilizado, entre a Lei e a violência.

O mal é uma tendência do eu empírico que nega⁸⁶ o outro e persiste em permanecer um mesmo em si: é algo assim como o crime de Adão, símbolo do primeiro homem, que, na

pretensão de autonomia da vontade, renega o Diferente, o Absolutamente Outro, fonte da Lei. Veremos isso mais adiante.

237

A tolerância é a virtude pela qual o Mesmo tenta assimilar a si o Outro inassimilável, tornando-o, apesar de um resto inapreensível, parte integrante de Si mesmo. Em nossa civilização, cabe à Psicanálise o grande mérito de se estabelecer como prática concreta que visa o Ético, na medida em que revela as alteridades recusadas do discurso. É aí que ela se revela legítima herdeira de uma tradição trágica e religiosa que começa na Grécia, cinco séculos antes de nossa era, e na Palestina, com o judaísmo - como podemos ver na história de Job! - cerca de doze séculos antes de nossa era.

Não é, no entanto, nossa tarefa aqui discutir uma clínica psicanalítica - este é o tema de outro trabalho. O que se pretende demonstrar nesta reflexão é a necessária submissão do trabalho do psicólogo e do psicanalista ao que é prioritário e anterior às suas diferenças: a Ética. Para tal, é fundamental desembaraçar-se dos cinismos e dos parcialismos... aliás, tão correntes. Sabemos muito bem que dois nunca faz um, mas saber que o gozo completo da unidade que suprime todas as diferenças não existe nesta terra é algo muito diferente de recusar a moral como dever essencial de ser feliz. O fato do céu não existir sobre a terra não dispensa a tarefa de promover a razão e o razoável viver. Conhecer limites não implica em querer permanecer limitado. E muito menos medíocre ou perverso.

Foi a partir de uma perspectiva eudemonista que Aristóteles inaugurou, na tradição ocidental, a reflexão ética enquan-

to disciplina autônoma delimitando este campo a partir de uma questão: o que fazer? É a partir dela que ele desenvolve o seu estudo:

238

"Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o Bem, ou antes, o Sumo Bem.

Não terá o seu conhecimento, porventura, grande influência sobre nossa vida? Semelhantes a arqueiros que tem o alvo certo para a sua pontaria, não alcançaremos mais facilmente aquilo que nos cumpre alcançar? Se assim é, esforcemo-nos por determinar, ainda que em linhas gerais apenas, o que seja ele e qual das ciências ou faculdades constitui o objeto. Ninguém duvidará de que seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais necessariamente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser desta natureza..."⁸⁷

Para que o sujeito moral não permaneça no plano de uma universalidade negativa de uma ética puramente formal e passe ao plano do universal concreto, é preciso que se afirme o entrecruzamento da Ética com a Política. É óbvio que o indivíduo não é nunca universal. Mas a reflexão moral parte da sua vontade de sê-lo, criando um mundo razoável que permita a *philia*. E se o homem quer ser feliz e ter amor, que ele se lembre da sabedoria milenar do oráculo chinês - o I-Ching - que afirma que o amor é a comunidade dos homens.⁸⁸ Ou seja, o amor nunca é coisa de dois, e se é um sentimento cósmico, é porque a felicidade tem uma relação necessária e indissolúvel com a

política *strito sensu*, que visa o bem comum. É Eric Weil quem bem o expressa, no belo trabalho de Marcelo Perine, *Filosofia e Violência*:

239

"(...) justamente porque a filosofia, que é tudo para o filósofo, 'é inteiramente relativa à vida, à busca de felicidade que move todos os homens', e isto tanto a nível da 'vida comum dos homens segundo estruturas essenciais desta vida', vale dizer, ao nível da *politiké pragmatéia*, como diziam os antigos, como ao nível da vida moral do indivíduo que 'age sobre si mesmo, a fim de coincidir nele a razão e a vontade empírica' (...)"⁸⁹.

Não se pode dissociar da Ética a pretensão de totalidade, de universalidade - o que é muito diferente da defesa de totalitarismos - senão a preço de dispensar a moralidade. Uma Ética que dá absoluta prioridade à vontade empírica do sujeito particular é simplesmente um absurdo, uma contradição em termos, um niilismo que nega totalmente a vida moral: só um absoluto perverso ou um imbecil poderia fazer dessa máxima uma bandeira. Onde há um número infinito de verdades, não há verdade; onde há só o relativo e o princípio de cada um, o que se tem é um caos. É bem verdade que a reflexão moral que nega absolutamente o particular é uma inteira contradição: o fracasso recente dos totalitarismos o demonstra de forma bastante convincente. Nem particularidade, nem uma universalidade abstrata, a tarefa deste campo além de todos os campos é inteiramente diversa: é procurar a síntese entre a universalidade abstrata e a existência particular, engendrando assim o possível para o sujeito ético como um se singular ou universal concreto (que nunca é idêntico ao universal abstrato). Desconhecer este princípio é desconhecer o básico.

Deixemos os dualismos para os maniqueístas... Bom é o homem que, quando se mira nas águas cristalinas da mítica fonte, consegue divisar, além da própria imagem, a feliz figura do gênero humano refletida. É por isso que conhecer a História é importante: ela nos permite o contato com o Homem, e, pelo Homem, com nós mesmos. Está aí um sublime dever, e uma infundável meditação sobre o desejo que não cede de um ser singular que realiza história.

Nesta imbricação da Ética com o discurso do outro, como razão contra o ciclo da violência, se estabelece suas relações com o Trágico. É aqui que uma racionalidade meramente instrumental mostra sua ineficácia, no seio mesmo de sua eficiência. Uma moralidade que não abraça o Destino, e não é capaz de assimilar a si este totalmente outro, é simplesmente demasiado débil para ser moral. Dizer sim à *tyché*, o Destino; conformar-se, deixando de aderir ao Bem, jamais; deixar-se derrotar, nunca: eis o heroísmo da moral. Assim, ler a *História de Job*, já é uma boa aula de Ética.

A vontade que exige um Job ensina que é dever ser moral - apesar do trágico, além do mal vigente. Está aí o amor à Lei, mais do que a qualquer outra coisa. Neste querer que encontra o vigor inquebrantável e, porque não dizer, a fonte da gratuidade, do agradecimento, da memória feliz que diante do Senhor Absoluto, sorri. Esta assimilação do trágico à lei desenvolve aquele poder infinito que a Bíblia tão bem nomeou misericórdia. Para consigo, para com o semelhante. Trágico + Lei = Consolação, eis aí uma fórmula que agrada.

Com efeito, é legítimo perguntar-se: poderia o arqueiro de Aristóteles imunizar-se das casuais lufadas de vento que se interpolem entre seu arco e a meta? Recordemos o Édipo-Rei:

é para evitar crimes horrendos que o desventurado príncipe se afasta de Corinto para encontrar uma sorte funesta em Tebas. Se indagados por ele sobre qual caminho tomar, teríamos a resposta certa? O que torna-se necessário reconhecer é que a Ética começa onde termina uma moral meramente instrumental, utilitária.

241

É provável que fosse um tributo à *tychè* que Aristóteles reconhece as dificuldades de sua investigação, e as diferenças entre o saber teórico-instrumental e o saber prático. Em várias passagens do *Ética à Nicomano* ele salientou a presença de obstáculos à exatidão. Citaremos duas:

"Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual (...)

Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras - porque não investigamos para saber o que é virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário o nosso estudo seria inútil -, devemos examinar a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los; pois, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem"⁹⁰.

Além do conhecimento, se encontra o saber que constrói sabedoria, para que o homem nela se apóie no percurso da via humana. Um saber ciente que ainda que o homem não se conheça e não possa se conhecer, pode certamente pensar um fundamento para o razoável viver. É este desconhecimento essencial que cria a Ética, e a distingue de todos os demais campos da ciência: enquanto ela acolhe, por assim dizer, o estrangeiro, a ciência o converte ao conhecido.

A razão prática, ou Ética, distingue-se assim, já em Aristóteles, do conhecimento teórico, da epistémé, que tem por objeto o necessário e o universal, ou aquilo que não poderia ser de outra maneira; se aplica à praxis que lida com o particular e o contingente, ou o que poderia ser de outra maneira. Seu domínio, que envolve o ser humano como um ser "composto" de natureza e cultura, e visa o universal concreto do sujeito ético singular, difere marcadamente daquelas formas de abstração científicas pelas quais compreendemos a natureza, onde o que ocorre, ocorre necessariamente. Mesmo quando a éthiké epistémé se inspira na physikè epistémé⁹¹, distingue-se dela - com efeito, para o autor de *Ética à Nicomano*, seria simplesmente absurdo deliberar sobre o que não poderia ser de outra maneira! A *philosophia practica*, enquanto regramento da conduta, trata da sabedoria, da deliberação no contingente a partir da liberdade, funcionando fora do território do regramento do conhecimento. Para alcançá-lo, previsa-se, efetivamente, de um saber que conforte, e nos mantenha firmes, apesar dos azares da existência.

Para resumir: a reflexão ética, pelo exposto acima, tem um objeto com dupla face. Em primeiro lugar, deve ser capaz de oferecer um princípio supremo de elegibilidade apto a organizar a infinita dispersão da ação no espaço do razoável convívio, que responda à presença exigente do Bem; em segundo, deve oferecer um princípio adequado de consolação ao homem, este ser intermediário entre o real e o possível,⁹² que sofre e tem pesadelos, enquanto alimenta secretos sonhos de vingança contra o isso foi...

Superar a vingança, superar o Não no sim: eis aí um bom motivo para uma incansável esperança, uma infundável paixão pelo possível, que faz abrirem-se as portas da criação em um

consentimento - paixão pelo real - que caminha alegremente de mãos dadas com a poesia. O casamento do Ético com o Poético não é um extravio, mas o começo e o fim da errância pelo ato de construir. Como diz Holderlin: rico em mérito, no entanto, é poeticamente que o homem habita sobre a terra.⁹³ É na rocha firme do eterno que se apóia a praxis. Isto que é realismo - ridicularizar o possível é refugiar-se no cinismo, que argumenta unilateralmente a partir dos fatos e se apóia no empírico para evitar o comprometimento essencial. Poetizar não é negar o real, escapando pela solidão da ilusão. É um habitar que é o contrário destes dois modos de fuga, sendo no sentido originário de ethos como morada que se constrói a Ética como ciência do habitar. Habitar significa fazer de uma terra estranha o torrão natal, cultivando a extensão dos campos, e tendo perto de si um jardim. Permanecer estrangeiro num lugar é condenar-se ao exílio num mundo de objeto substituíveis, é estar alimentado pela semente do mau infinito⁹⁴, um desejo sem permissão de repouso, que não se contenta, não encontra objeto, enfim, não descobre razão para desejar.

Não temos aí boas razões para pensar? E para uma meditação que tenha por finalidade esta conciliação entre um princípio de elegibilidade com um princípio de consolação? No poetizar e pensar juntos não se engendra uma Ética? Há outros que assim a concebem, como, por exemplo, Paul Ricoeur:

“Esta é a vida radical da reflexão que abre o horizonte a um novo sentido de consolação...”

Se um homem só é fundamento, posto como homem, quando é congregado pelo Lógos que congrega todas as coisas, torna-se possível uma consolação que não é outra coisa senão

a felicidade de pertencer ao Lógos e ao ser como Lógos. Esta felicidade acontece, primeiramente, no poetizar primordial, em seguida, no pensar. (...) em certo lugar o poeta vê o sagrado, o pensador, o ser: basta que se mantenham em duas montanhas diferentes de onde suas vozes se façam eco".⁹⁵

CIÊNCIA, LINGUAGEM E FÉ:

ou do humilde estremeçamento da criatura que fica interdita, quando libertada.

"O que nos detém nesta via é o fato de nos limitarmos à distinção demasiado simplista do 'prazer' e 'desprazer':"

RUDOLF OTTO

"Mas quem sou eu? Que é uma coisa? Sou realmente e toda coisa é realmente? Que é este eu? Que é este tudo? Nós só somos, porque tu és e queres que sejamos. Pobres pequenas essências que, comparadas contigo, devem-se chamar figuras, sombras, e não essências".

TERSTEEGEN

"(...) a moral é o seu próprio fundamento... ela o é porque depende inteiramente, como de sua razão necessária, mas também suficiente, de uma decisão última (ou primeira) pela moral, decisão que implica, que é, um ato de fé, proveniente da fé, conduzindo à fé...

(...)

Se alguém tivesse medo do termo fé, seria fácil tranquilizá-lo observando que nosso discurso diz respeito à metalíngua da moral, e que ele não faz senão conduzir-nos a um fundamento axiomático que, evidentemente, não poderia ser demonstrado com a ajuda de teorias que dele se deduzem".

ERIC WEIL

Se é correto o que afirmamos antes, que a Ética persegue como objeto um princípio supremo de elegibilidade capaz de harmonizar-se com um princípio adequado de consolação, é necessário que ela trate de compreender o que é Bem e o que é Mal. Sem essa compreensão prévia - ainda que sempre provisória e abstrata - ao mesmo tempo preventiva e englobante, desempenhando para os atos concretos um papel de a priori do juízo moral singular, a sua problemática careceria de sentido e o campo da moral perderia sua razão de ser. Mesmo a especulação crítica que, fingindo estar além do Bem e do Mal, busca eludir o necessário valor da ação humana, verifica, mais cedo ou mais tarde, que tudo que é humano coloca a questão moral, a questão do valor, enfim - a questão onipresente do Bem e do Mal. A primazia do saber prático se mostra na impossibilidade de qualquer saber poder escapar de ser finalmente conduzido ao seu Supremo Tribunal, depurado de quaisquer interesses mesquinhos. Se este, num dado momento, não tem a primeira palavra, com certeza terá a última e definitiva. Como o disse, e muito bem, o filósofo Jankelevitch, em seu interessante ensaio, intitulado *Os Paradoxos da Moral*:

“Verifica-se tarde demais que o a priori moral não havia desaparecido jamais, que já estava sempre lá, aparentemente adormecido, mas a todo instante no limite do despertar; a moral, falando a linguagem da normatividade, e mesmo do partido tomado, antecipa a especulação crítica que a contesta, pois preexistia a ela tacitamente”.⁹⁶

A vontade humana é essencialmente livre, pois é imputável. Mas a razão só reconhece a vontade como livre quando ela se quer razoável⁹⁷, quando é vontade de universalidade e liberdade de um ser finito. É pois, uma vontade que toma partido entre o Bem e o Mal. Mas, aí se encontra uma grande

dificuldade - como é possível saber dessas coisas? Pode-se falar delas? Como encontrar os fundamentos da Moral?

246

Procuraremos então, refletir se o saber científico e se o estudo da linguagem podem oferecer os fundamentos da moralidade. Tomaremos como exemplo (e material) para estas considerações a filosofia de Wittgenstein, em especial por seu grande impacto na filosofia contemporânea: é ele o pai do moderno positivismo lógico e da filosofia analítica. Antes, porém, façamos um breve quadro do estado da Ciência nos dias atuais, onde tende a predominar uma espécie - ainda que muitas vezes sutil - do espírito positivista.

Existem, como o demonstrou de forma brilhante Xavier Zubiri⁹⁸, algumas conseqüências funestas de conceder demasiada prioridade ao dado positivo. Privilegiar com exclusividade o dado e o empírico pode significar para o homem nada menos do que fazer-se louco, na medida que é absorvido pelo que contempla.⁹⁹ É deixar-se estar perdido, naufragado nas coisas, é uma ordem de atitude equivalente a submergir na alteração, na alteridade do mundo (lembrem-se da fábula do menino, do velho e do burro). Sem o recolhimento na intimidade que fecunda a razão, o homem se põe fora de si, alienado, e o espaço vital se povoa de crimes. De confusão. De desorientação. De descontentamento. Se a atitude que sacraliza a contemplação pura é embrionária da ilusão e do retraimento do mundo, a atitude oposta, - de rígido ceticismo, de rir da reflexão e valorizar unilateralmente o positum, o dado - é uma forma disfarçada de manifestação cínica - quando não estúpida - de tomar como único referente e juiz da vida o próprio existente, tomado aqui como critério último e absoluto de verdade. O que é bom lembrar é que Verdade não é submissão às coisas - é acordo com elas, e acordos se fazem a partir do rompimento

de laços de amor que florescem em projetos e promessas.¹⁰⁰ Ainda que só possa surgir dos rompimentos da união amorosa, a reunião do vivente com o vivente é a sua meta final. Daí a promessa.

247

Não há dúvida alguma que a nossa época, pela densidade e qualidade dos novos conhecimentos científicos, pode equiparar-se com justiça, em sua grandeza, aos mais gigantescos produtos do espírito humano - como a metafísica grega, o direito romano, a religião judaica e o cristianismo (que faz a síntese). Mas esta idéia progressista que valoriza demasiado o futuro - em uma perspectiva linear do tempo, que tende a considerar que tudo no mundo se resolveria esquecendo-se do passado pela conquista do espírito científico, negligencia um fato fundamental: as verdades universais da Ciência que tem por objeto privilegiado a natureza se encontram inscritas em mundos particulares, onde encontram a sua função específica vinculada em geral, à moralidade e à tradição. Como um exemplo, a própria matemática, teve motivo para o seu grande ímpeto na Grécia Antiga por relacionar-se com uma via de purificação da alma e ascensão a Deus. De maneira semelhante compreendia Platão a Geometria como estágio para se ascender à idéia de Bem. Ora, quando as verdades da Ciência passam de um mundo a outro, de uma época à outra, pode se ter a impressão de que elas se encontram fora desses mundos. O que se perde com isso é a noção de finalidade da Ciência, pela qual ela se encontra em extremo perigo de decomposição interna e alienação de seu papel na formação do Homem.

Uma vez que a Verdade é, segundo uma fórmula bastante tradicional, um acordo com as coisas, ela pressupõe algumas tomadas de posição prévias. Em primeiro lugar, é necessário que as coisas sejam pré-postas, ou que se se atenha às coisas

mesmas, caso contrário o pensamento seria simplesmente azaroso, e nada haveria que pudesse determinar o que é verdadeiro ou o que é falso. Essa maneira de pré-por, de acercar-se das coisas, o caminho que nos conduz a elas - o que, certamente, não pode se esgotar em maquinal regramento intelectual - chama-se método. Em segundo lugar, como a presença das coisas oculta outras - e a verdade científica não pode se reduzir a um mero registro passivo dos acontecimentos do mundo - a verdade da Ciência pressupõe modos específicos e concretos de colocar questões pelas quais se antecipa o afrontamento com a realidade. Em terceiro lugar, uma vez que a Ciência não é consubstancial ao homem, e tem uma história lenta e tortuosa, é fato inegável que as verdades da Ciência são historicamente condicionadas.

Ora, na medida em que o método exige que a verdade seja objetiva e não um simples modo ingênuo de constituição de um mundo, faz-se necessário que as coisas sejam reduzidas a fatos - que se parta de um *positum*, algo que está ali no mundo, sem a menor intervenção do sujeito *congnoscente*. Mas o que acontece aqui? Esta redução das coisas do conhecimento humano aos fatos empíricos e aos dados sensíveis tende a acarretar a idéia de que todos os saberes são equivalentes, tornando a Ciência uma mera enciclopédia de dados sem a mínima unidade interna. Esta positivização radical do saber - este princípio de São Tomé que a orienta - tende a funcionar como um princípio nivelador dos conhecimentos e tem como principal efeito a destruição da hierarquia dos saberes e uma notável dispersão dos saberes sobre um só plano. Quando não se reconhece a primazia do ético sobre os saberes ou não se reconhece um saber que ordena todos os outros, o que se tem é uma louca confusão: onde qualquer saber vale tanto quanto

qualquer outro, nada vale nada. Em lugar de um mundo ordenado, o que temos é um caos.

Começamos a suspeitar que a Ética não pode submeter-se ao império do positum. Como também não pode contentar-se com a idéia de que, em matéria de crença, cada um tem a sua verdade: isto se chama conceder absoluto privilégio ao sujeito empírico.

249

Protestava Ortega y Gasset, e não há como não lhe conceder razão, (apesar do fato que também a morada do ethos está sempre inacabada):

"Verdade - escreve Ortega, desde uma nova idéia do presente - é o que agora é verdade, e não o que se vai descobrir em um futuro indeterminado. O senhor Loeb, e com ele toda a sua geração, por conta de que no, porvir se vai lograr uma física da moral. É uma maneira curiosa de existir a cargo da posteridade, deixando a própria vida sem cimentos, raízes nem encaixe profundo"¹⁰¹

Mas há mais. Ante o hemorrágico dilúvio de conhecimentos que a Ciência oferece, tende a ocorrer um prodigioso crivo de verdades, onde os modos de colocar questões tendem a se circunscrever aos presumíveis interesses que oferecem e que se subordinam à utilidade imediata para a vida. Assim, a função intelectual passa a medir-se por banal utilidade. Nas ciências humanas, especialmente na Psicologia, isso é simplesmente desastroso: significa perder-se em um caótico universo de demandas. Onde a Ciência se converte inteiramente em técnica, e o mundo vale pela sua utilidade, começa-se a progressivamente perder a consciência dos fins: sabemos fazer, mas perdemos de vista o por que fazemos. Este é mais um sintoma dos tempos: onde não se sabe mais o que se quer e o

que se projeta, o que se tem é uma completa desorientação. Nos deparamos, atualmente, por exemplo, com a incrível discussão sobre os fins da análise. E uma questão se coloca para que serve uma psicanálise? Na falta de um horizonte que promova o andar e estabeleça uma trajetória a percorrer, anda-se em círculos, que-nem-barata-tonta. Pragmatismo e desorientação estimulam-se reciprocamente. Assim como ceticismo, positivismo e o corrente slogan: Hay gobierno? Soy contra! E, o que ocorre a partir daí? Perdemos a relação com a felicidade.

É que as verdades da Ciência são condicionadas historicamente. A ciência moderna conta com incontáveis métodos, que oferecem esplêndidos resultados. E aí reside o perigo: muitas vezes se tem a impressão de que tais métodos e resultados excedem em muito a capacidade de compreendê-los (de fazer de tais verdades a nossa verdade, e de possuí-los como algo mais que um saber alienado para um objeto também alienado). Assim, quando tais métodos vão se convertendo com vertiginosa rapidez em meras técnicas ou meta-técnicas para lidar com os fatos, o que vai se perdendo gradualmente é qualquer relação com a inteligência, que exige auto-reflexão. E se começa a enfastiar-se de tantos saberes. O sujeito perde o valor de reitor de suas investigações e se anuvia o sentido da produção científica. Em lugar de encontrarmos-nos na verdade, nos deparamos perdidos diante uma infinidade de verdades (pedindo escolha), oferecendo status, mas promovendo alienação. Este pobre sujeito que se abandona à eficiência de seus meios e ao seu saber técnico-instrumental e à sua concreta situação histórica, este pobre homem dormido para a verdade do Bem, só pode se encontrar enfastiado e descontente consigo mesmo e com o mundo. Na falta de que para ele se dêem possibilidades que o animem vitalmente, quando sua ciência

deixa de ser vida para transformar-se em cemitério de letras mortas, o que resta senão o tédio? De que vale para ele o exercício de sua inteligência, senão servir a senhores caprichosos e submeter-se a uma fogueira de vaidades que a tudo consome?

251

Torna-se necessário que investiguemos, então, as relações da Ética com o saber científico, para que se reflita onde podemos encontrar seu fundamento. O pensamento de Wittgenstein sobre a Ética nos servirá de fio condutor para a meditação.

Dizia Wittgenstein que, "se um homem pudesse escrever um livro sobre ética que fosse realmente um livro sobre ética, este livro destruiria, com uma explosão, todos os outros livros"¹⁰². Este livro conteria o Absoluto, a primeira e a última palavra sobre todas as coisas. De onde se deduz: é claro que a ética não se pode expressar - a ética é transcendental"¹⁰³. O que o leva a uma dedução lógica, equivalendo a uma consolação: como não é possível negar a moral, "há, certamente, o inexpressável, o que se mostra a si mesmo; isto é o místico"¹⁰⁴. Este pensamento aqui rapidamente esquematizado, que se desenvolve no *Tractatus-Logico-philosophicus* à maneira elegante dos matemáticos e dos lógicos, constituiu-se pedra de escândalo nos círculos neo-positivistas do conhecido Círculo de Viena: não foram poucos os companheiros que desejaram censurar, pelos métodos do Partido Vermelho, o inconfundível há - que afirma o inexpressável.

Para Wittgenstein e outros, pode-se falar sobre o mundo. Sobre o que não é mundo, não se pode e nem se deve falar - o que não é mundo é "*o que se mostra a si mesmo. No mundo - diz o vienense - tudo é como é e acontece como acontece; nele*

*não há valor nenhum.*¹⁰⁵ As proposições sobre o mundo são fáticas. E assim sendo, podem ser verdadeiras ou falsas. Não nos permitem - e isto é importante - falar em ética, pois as proposições éticas não são fáticas, mas valorativas. E como os valores pressupõem como critério ou medida ^{um valor} absoluto que ordena os valores - e como não se pode demonstrar um valor absoluto, - a ética fica fora daquilo que se pode falar. Deve-se, então, calar? - Impossível. Não se podendo inequivocamente determinar esse fundamento absoluto, compara-se a Filosofia como um andaime a ser destruído depois de realizada a obra, ou com uma velha senhora que perde continuamente esta ou aquela coisa e deve buscá-la sempre de novo: uma vez os óculos, outras as chaves.¹⁰⁶

Queria isto dizer que Wittgenstein era um perverso para o qual a Ética não importava absolutamente nada? Muito pelo contrário, ela lhe é sumamente valiosa. É, segundo suas próprias palavras, aquilo que está mais alto¹⁰⁷ - tão alto que se encontra fora de nosso completo alcance. E muito menos pretendia ele dizer que nos fosse radical e fatalmente desconhecida - ainda que equivocadamente, ela se mostra, mesmo que não se possa dizê-la por inteiro. Torna-se pois, inevitável que falemos, e muito, daquilo que é o há que precede o inexpressável.

A tenaz exigência de coerência lógica e empírica que tem como modelo o filósofo vienense revela que a Ética encontra o seu fundamento em um além das coisas. No rigor deste pensamento que evita precisamente e cuidadosamente aquilo que se poderia chamar a falácia naturalista - revela-se a impossibilidade lógica de deduzir proposições morais de outras que não são morais - indicando, assim, a necessidade de se compreender o Bem em termos de propriedades não-naturais. E,

para se evitar outro erro, o que se poderia chamar o erro metafísico - que consistiria em demonstrar por meios teóricos uma realidade não-teorizável pelos argumentos científicos - pode-se sugerir o silêncio.

253

O que se verifica aí é a impossibilidade de definir o Bem a partir dos moldes fornecidos pelas ciências naturais, ou, de um ponto de vista meramente quantitativo, como algo que tem o seu fundamento em um mecanismo físico-natural como o prazer-desprazer. O prazer é irremediavelmente presente e empírico enquanto que, a moral está vinculada com o futuro e a lei, enraizando-se no passado.

Distinguem-se na filosofia de Wittgenstein dois períodos, caracterizados respectivamente pelo conteúdo do *Tractatus*, que examinamos acima, e pelas *Investigações Filosóficas*. Geralmente designam-se esses períodos como o do "primeiro" e do "segundo" Wittgenstein, numa maneira de dizer que se tratam de duas filosofias distintas. Aquele que foi denominado - justa ou injustamente, não importa para o nosso caso - o segundo Wittgenstein, introduz um novo conceito: o de jogos de linguagem. Este conceito nos será útil para refletir sobre as relações entre a linguagem e a moralidade.

Nas *Investigações Filosóficas* (que busca superar uma idéia de um certo "esqueleto lógico" da linguagem, pela qual ela se apresenta como um espécie de figuração lógica do mundo), o que se procura demonstrar é que não há nada oculto na linguagem. Para conhecer sobre suas significações, deve-se ver como ela funciona em seus múltiplos usos. Ou seja: há uma função na linguagem como existem as funções das ferramentas.

Podemos nos perguntar: pode o problema moral ser reduzido então, a um jogo de linguagem entre jogos de linguagem?

254

Encontra-se talvez aqui uma possibilidade de má interpretação, muito semelhante a outras que concedem demasiada importância à linguagem na problemática moral.

Insistir demasiado nas diferenças e na pluralidade dos jogos de linguagem significa ignorar um fato fundamental: a universalidade da linguagem. Seria universal, pelo menos, que os homens jogassem jogos de linguagem. Porém como interpretar ^{nas} Investigações Filosóficas ^a ausência de uma reflexão sobre a problemática moral?

Se nas Investigações não se trata explicitamente de um jogo de linguagem moral, isto pode acontecer simplesmente porque este é o jogo mais básico, ou seja, é a própria Lei anterior ao jogos. Esta, no entanto, seria algo insondável ou inapreensível, ainda que seja inevitável que se joguem os mais diversos jogos de linguagem. Um pequeno trecho nas Investigações, com efeito, torna plausível esta interpretação. Diz ele: "O significado é então o uso da palavra? Não é, melhor dizendo, o modo como este uso intervém na vida? Sendo assim, não é o seu uso uma parte da nossa vida?" 108. Não aponta aqui o vienense para o Ético, ainda que não o nomeie explicitamente?

Wittgenstein, com todo o seu rigor matemático, não pode dizer e definir o Ético - como também não pode, como qualquer um de nós, esquecê-lo um só segundo. Onde se encontra, então, o fim dos jogos ou o Ético? Só pode ser anterior ao jogar, que necessariamente o presume. Assim como a argumentação presuppõe a possibilidade de acordo e o supõe, mais uma vez nos

encontramos diante de um fundamento inexpressável - ou místico, como dizia o filósofo.

O que daí se deduz? O que pretendemos mostrar é que não se pode, da ciência à linguagem, ou segundo uma maneira científico-natural de dar razão, oferecer uma resposta definitiva ao problema moral e ao problema do Bem e do Mal. O grande perigo que aí se corre é cair num emotivismo ou em um intuicionismo de fundo naturalista, ou no misticismo irracional...

255

Caímos no vazio? Não. É necessário que a reflexão prossiga além desses fracassos. Afinal, podemos fazer coro com o pensador medieval, quando ele diz: "Quero que minha inteligência compreenda, de uma certa maneira, a verdade que o meu coração acredita e ama"¹⁰⁹. Se é verdade que amamos o Bem, prossigamos, ainda que por outras vias...

É possível que o Bem, enquanto objeto da Ética, implique em uma categoria absolutamente *sui generis*; e que este dado originário e fundamental não seja passível de uma definição no sentido estrito da palavra, mas somente de exame¹¹⁰ - como deve acontecer, por exemplo, na categoria do Belo, na contemplação estética, ou na categoria do Sagrado, no estudo das religiões. Os variados predicados e atributos que serviram de suporte aos juízos não poderiam pois lhe captar exhaustivamente. O Bem e o seu suporte não seriam nesse caso objetos possíveis de uma representação racional, ainda que possam servir de fundamento à Ética, fora ou além dos limites da simples razão. Isso não quer dizer, em absoluto, que esse fundamento não seja reconhecível de alguma maneira - caso contrário nada poderíamos dizer a seu respeito.

O que verificamos é a necessidade da fé, e de um objeto da fé, que sirva como um fundamento axiomático para a moral.

Poder-se-ia dizer, para bem exprimi-lo, que diante deste objeto solene o homem se prosternaria e, reconhecendo-se criatura, diria, mostrando humilde respeito, como Abraão diante da monstruosidade que é estar diante de Deus: "tive a ousadia de falar contigo, eu que não passo de pó e cinza"¹¹¹. É aí que se tornaria possível ao homem abismar-se em seu próprio nada, desaparecendo perante o que é inacessível a qualquer um, para depois nascer como sujeito, e estar com os seus objetos presentes e possíveis sob uma renovada perspectiva. Ou, para dizê-lo de outra maneira - ainda que um tanto obscura: é somente perante o insondável da lei que determina o Bem e o Mal, fazendo do homem um ser livre é que o indivíduo poderá se reconhecer como sujeito, sujeito a e sujeito a partir de, sujeito moral se e somente se assujeitado¹¹². Seria apenas diante dessa presença numinosa da Lei, que pode um indivíduo ir além de um feixe de identificações primárias e alienantes e dos infinitos jogos de reflexos especulares para encontrar-se a sós com o Outro objeto desta fé e identificando-se a partir dele, tornar-se sujeito. O que, sem dúvida alguma, implica em muito mais do que possuir um Eu. A Lei que é objeto dessa fé é, portanto, algo muito distinto do saber, e irredutível a ele - ou, parafraseando o místico alemão Tersteegen, uma Lei completamente explicada não é uma Lei.¹¹³

Essa fé é, com efeito, a condição de ingresso do indivíduo na comunidade humana:

↗ Desde a primeira existência importa considerar, quanto à fé, que os seres adultos em volta do pequeno ser devem ter fé no Outro, para que este pequeno ser enverede pela via da segurança moral da fé que autoriza a Lei. A necessidade desta fé primordial em si, que depende da fé que os outros depositaram nela, é a condição sine qua non de toda vida humana¹¹⁴. ↘

É aí que a meditação toma uma via surpreendente: esse Outro objeto da fé, ao qual podemos denominar Símbolo da Lei, exige, para que a moral seja o mais efetiva possível, ser uma espécie de Deus ciumento do Deuteronomio¹¹⁵: o que o Outro exige é ser objeto prioritário do Desejo. O segundo aspecto de tremendum mysterium em relação a este Outro, para mais uma vez aproveitar a metáfora religiosa, é que ele é infinitamente criador - qualquer objeto só se torna real quando o deixa de ser¹¹⁶, ou é mediado por este Outro. Sem o Outro, o homem está iludido e perdido nas redes imaginárias do desejo - ela faz dos objetos que encontra no mau infinito de seu desejo várias espécies de deuses ou ídolos para o seu desejo...

Para os que se assustam à simples menção da palavra fé, como também se mostram justamente decepcionados com as incoerências das instituições religiosas e a repetição monótona de seus rituais, pode-se acalmá-los assegurando-lhes que postular essa fé no Outro Símbolo da Lei não implica de maneira alguma em banal religiosismo como condição de acesso à plena vida ética. Mais do que a religiosidade, o que se exige aqui é a coragem para o ateísmo, na medida que é este que ensina a renunciar aos registros imaginários do Outro que somente superado do ídolo, imagem ou coisa, pode ser recuperado integralmente como Símbolo. Paradoxalmente, o ateísmo se revela como uma condição sine qua non para essa fé no Outro. Para que a Ética possa desempenhar uma função de religio, religação, é preciso que se enfrente com destemor o fato terrível da morte de Deus¹¹⁷, acompanhada de outra perda também terrível, a morte do Homem¹¹⁸. É necessário, então, que o homem enfrente a perda de sua Essência, para que se encontre como essência a partir do Outro. Só diante da total ruína das ilusões que o desejo pode percorrer seus incessantes

deslocamentos. É só frente a ruína dos ídolos que preocupa o desejo, e perante o fracasso em encontrar dignidade no serviço a senhores de grande reputação¹¹⁹ ou nas infinitas insígnias da vaidade é que se o pleno acesso a este Outro Símbolo da Lei em sua radicalidade plena de significação poderia efetuar-se. Como o expressou magistralmente Paul Ricoeur: "é necessário que um ídolo morra, para que comece a falar um símbolo do ser"¹²⁰.

Curiosamente, o que encontramos nessas meditações é uma espécie de conjunção entre a via mística, a via ética e a prática psicanalítica da suspeita. Lendo San Juan de la Cruz, Meister Eckhart e Tersteegen, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant, Hegel, Freud, Lacan, para citar uns poucos, não encontraremos neles umas certas afinidades eletivas? Não há neles todos algo difícil de assimilar? Algo que não compreendemos bem?

A reflexão toma assim, direções que podem intimidar às consciências herdeiras da Ilustração, que se degeneraram em cinismo, ceticismo, e conseqüente amoralismo. O que ela tende a desvelar, com uma espécie de descerramento dos véus de Maia, é que só no sentimento de sua dependência absoluta tomando como pressuposto necessário a inacessibilidade radical do objeto de seu desejo (ao Outro Símbolo da Lei) - e, portanto, na sua impossibilidade enquanto imagem - teria o sujeito entrada a uma liberdade que é dom de ser, que se faz memória agradecida¹²¹ - como um sentido de referência e consolação além dos mesquinhos propósitos de vingança que atam aos nossos braços nos infundáveis muros das lamentações.

Só uma Ética que assegure a necessidade dessa fé primordial, e que não pretenda dela prescindir, torna-se forte o

bastante para ser capaz de assimilar o Trágico. É bom que se diga: uma Ética que não assimile a *tyché*, o Trágico, não poderá jamais sustentar-se: é como uma estátua de ouro com os pés de barro. Ao menor abalo da sorte, desmoronará, porque previamente deteriorada em bondade pragmática ou cálculo da sagacidade onipotente...

259

Acredito que algo desta ordem se comunica na Tragédia Grega, espetáculo místico-religioso, que nos ensina através da desventura humana: da dor à sabedoria. O que se depreende, por exemplo, no belo espetáculo que é a trilogia de *Édipo* em *Sófocles*. Permitam-me fazer uma espécie de jogo literário com esta tragédia, para ilustrar este sentido:

Seu destino já se encontrava tecido pelas palavras do oráculo que, através do enigma, revela a verdade aos homens. Tentando escapar à funesta sorte, encontrou o pai no caminho, em sua errância. Afrontou-se com ele quando ultrajado. Mais forte, orgulhoso, aniquilou-o - sem piedade ou remorso - como de fato convém a um príncipe de alta estirpe. Decifrando o enigma do homem enquanto homem na sua andança, foi coroado rei. E pode então abandonar-se ao gozo das coisas terrenas, em leito de amável mãe-rainha. Mas um certo dia, contemplando a sua cidade natal vítima do mal de um só, apercebeu em si a raiz de todo pecado e, dilacerado pela vergonha, cegou-se, para que seus olhos não revissem mais o falso brilho dos fantasmas exteriores. Em seu doloroso exílio do mundo, pode finalmente contemplar o verdadeiro sol que dá vida ao mundo. E morreu como um Deus, protetor divino da cidade ilustre para sempre.

Estava escrito. Amém.

Se concordamos que o fundamento da Ética se encontra em uma fé primordial - além do entendimento e da razão pura

- façamos um exame desta através do símbolo e do mito: como diria Ricoeur - o símbolo dá a pensar¹²². Revela-se aí o grande pecado do homem como hybris, o orgulho, a desmedida, a impiedade, o não-submetimento. Nos utilizaremos para tal a imagem do céu estrelado e do mito da queda, segundo a fonte javista. Esta será a pré-condição para meditar sobre *os descaminhos do desejo, na parte seguinte*. ~~É da queda, segundo a fonte javista. Esta será a pré-condição para meditar sobre os descaminhos do desejo, na parte seguinte.~~

O CÉU E O FRUTO PROIBIDO

"Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais frequência e admiração delas se ocupa a reflexão: POR SOBRE MIM O CÉU ESTRELADO; EM MIM A LEI MORAL. Ambas essas coisas não tenho necessidade de buscá-las ou simplesmente supô-las como se fossem envoltas de obscuridade ou se encontrassem no domínio do transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as diante de mim coadunando-se de imediato com a consciência de minha existência".

EMANUEL KANT, Crítica da Razão Prática

Estou no céu: eis aí um símbolo imortal e um ato poético primordial. Um símbolo de estar possuído pelo Bem. É bom lembrar: o ato poético não é um extravio. Antes, deve ser concebido como uma tomada de consciência que se dá pela inversão da relação do homem com o LOGOS, com a linguagem e o poder da metáfora que amplia o campo de significação. Ele se dá quando a linguagem FALA e o homem RESPONDE em silêncio na escuta do que ela lhe diz. De fato, segundo o importante testemunho de Platão e Aristóteles, da admiração

(thauma) pelo céu estrelado, em sua ordem e beleza de um todo bem adonado(kosmos), terá origem a vida contemplativa(theoreticos bios) e a filosofia como uma solidariedade ao saber que é, em seu momento inicial, cosmologia (que sucede uma cosmogonia)¹²³. O kosmos será tematizado na medida em que o homem encontra nele, como um Narciso às margens da fonte cristalina, um majestoso espelho onde ad-mira (mira a distância) o seu próprio ser no dever-ser de uma ordem humana que constitui a sua morada (ethos) efetiva.

261

Se o símbolo desvela que o humano habita a terra, e nela se mantém em permanente tensão entre a preocupação com a ordem celeste e o seu enraizamento no chão - ou, como o diria Nietzsche, o homem tem por companheiros inseparáveis a serpente, que rasteja no chão, e a água, que voa mais alto¹²⁴ - ele traduz o imperativo de atualizar na ordem da cidade (polis) a imagem de uma totalidade bem ordenada, tecida de cintilantes mônadas. *Mysterium tremendum*, que causa arrepios, o azul estrelado integra uma constante primordial da experiência que expressa em sua dimensão objetiva, a exigência moral constitutiva do homem de estabelecer no *ethos* o seu gênio protetor¹²⁵, o seu pasto, em que se aprofundam as raízes de sua liberdade.

É notável que o homem tenha por objeto primordial - um Outro no qual busca reconhecer-se - o *deiwos* (radical indo-europeu que designa o céu; lat. *deus*, sansc. *deva*, iran. *div*, lit. *diewas*), quer ele o contemple como ordem invisível, transcendência e criatividade, ou como ordem imanente ao *kosmos*, acessível, portanto, à ciência e experiência humana. Com efeito, nas imagens que nos são transmitidas pelos mitos ou pela época pré-socrática, é exaltada a diferença do homem sobre os outros animais, que se manifestaria na estação *vertical*

e no olhar voltado para o *alto* - símbolos arcaicos de sua especial dignidade e aptidão especial para mirar-se *no que move o sol, como as estrelas*. A própria fabulação etimológica o confirma, no estabelecimento de uma correspondência entre *antropos e anô arthron* (olhar para o alto)¹²⁶.

A imagem poética do céu estrelado, princípio e epílogo da razão prática, tem como destino permanecer como tatuagem no corpo da memória, vencendo o efêmero na eternidade de uma esperança manifesta numa linguagem que fala aos homens, e os reúne no possível da lembrança de que *a escolha por eles feita mora em cada um...*

Desde os primórdios, nela se revela alguns projetos ideais que ultrapassam os estreitos espaços da sobrevivência na natureza para eleger uma convivência na cultura e na linguagem que a expressa. Além disso, esses projetos falam de uma aspiração: o de perviver, na memória, além dos confins da própria pele, escapando, assim, ao exílio na natureza, ao egoísmo e ao anonimato na particularidade. O que da vastidão azul se traduz é que a reflexão ética parte de um convite à cidadania: esta é a sua origem e seu fim supremo. Toda argumentação que excede este simples enunciado são corolários - tentativas de justificação e desenvolvimento do conteúdo do princípio. O Bem é engendrado no espaço político. E engendra um *Logos* que atualiza a *sympathia*, na escuta ao Outro.

Sem dúvida alguma, a morada no *ethos* é um projeto interminável. Em seu próprio organismo, insinua-se o mal, como uma espécie de vírus impossível de ser extirpado. Se a morada do *ethos* está permanentemente sendo construída, este inacabamento essencial, é signo, por um lado - como o disse

Platão - de uma certa presença exigente do Bem, é também, por um outro lado, de uma presença compulsiva do Mal.

Mas o Mal é o que faz pensar, é a pedra no meio do caminho, à qual se agradecerá, como diz o poeta: *nunca me esquecerei deste acontecimento, na minha vida de retinas tão fatigadas. No meio do caminho havia uma pedra. Havia uma pedra no meio do caminho*¹²⁷. Na medida em que escapa ao domínio da racionalidade e da definição, esta presença demoníaca é talvez o núcleo originário da moral. É o Outro, o permanente estrangeiro, ao qual se deve um tributo. Em sua tentativa de assimilá-lo é que a reflexão descobre sua face original e criadora: pois é no Conflito Ético com a letra morta e formas de pensamento historicamente sitiados - e na transgressão - que se encontra um transbordamento da mais sublime das paixões: a *paixão pelo possível*. É nesta coragem e vitalidade capaz de destruir tudo em volta e inclusive o próprio eu que caminha uma história efetiva.

263

Como a serpente deificada que se arrasta no solo, o mal nos chama ao chão. Se a meditação o evita, corre o risco de permanecer paralisada e estéril, petrificada. O Mal é o princípio da história, o homem da ação erra e se faz errante. À reflexão ética, não se pode perder este "resto", *"essa tenebrosa experiência do mal que aflora de diversas maneiras (...) que constitui, a rigor, o trágico..."*¹²⁸. A Lei dá essência. A serpente, a existência. É ela quem diz: *estou na terra*.

A Lei e o que dela resulta, o sujeito entre o Bem e o Mal, são dados originários e fundamentais - não se prestando, pois, à definição ou demonstração linear, mas ao exame. Com efeito, observa-se, no domínio da vida ética, uma relação entre fato e lei exatamente inversa àquela que impera no mundo da natu-

reza¹²⁹. Nesta, o fato precede inteligivelmente à lei. Naquela, a lei, enquanto objeto de um saber que é fé, deve necessariamente preceder o fato. Assim o qualifica e dá-lhe inteligibilidade e sentido.

264

O mito e a religião, enquanto portadores privilegiados do ético, asseguram à Lei a transcendência indispensável à sua eficácia pela via da sacralização¹³⁰. Possibilitam assim, além da ordenação do espaço e do tempo vertiginosos em sua indiferenciação, uma primeira *orientatio* no mundo das ações potencialmente dispersas e ameaçadoras à organização social. A Lei, enquanto permanece no domínio da linguagem, que faz presente o ausente, sobrevive no mito pela memória de um antepassado heróico ou de uma divindade que se encontra além do registro do sensível. Como diria Freud, só um pai morto pode ser pai e dar a lei. Por razões como estas, a religião e o mito constituem-se como objetos privilegiados para uma reflexão sobre a Lei e a origem do sujeito moral ou humano, o que dá na mesma.

São vários os mitos que poderiam servir de pretexto para esta reflexão: todos eles devem tratar de um fato universal: a constituição do sujeito humano a partir de uma *livre obrigatoriedade*¹³¹ em relação à Lei e a sua necessária inserção em um mundo habitado pelo mal pelo sofrimento e pela moral. Afinal, viver humanamente é viver sob o regime da Lei que se eleva sobre as lei da natureza e transgride a sucessão de um tempo meramente quantitativo, para situar-se em um tempo histórico que se ordena pela constante reiteração da memória e de um sistema simbólico ordenador de normas e valores. Viver humanamente é ter sempre ao lado uma espécie de anjo mau, a possibilidade sempre presente do mal e do sofrimento e a nostalgia de um tempo de uma obediência perfeita ao bem.

Escolheremos, no entanto, o mito adâmico, por seu lugar de destaque entre os mitos que expressam a condição humana, como também por sua perenidade na memória que faz a civilização ocidental. Como podemos ver no capítulo 2 do Génesis:

265

"No tempo que Iahweh Deus fez a terra e o céu, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo. Entretanto, um manancial subia da terra e regava toda a superfície do solo. Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente".¹³²

A criação do homem afirma-se como um fato excepcional nos dois relatos da criação; no relato sacerdotal (Capítulo 1 do Génesis) a excepcionalidade é marcada pela *mimésis* - Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança..."; na fonte javista (Capítulo 2), o homem, *adam*, que vem do solo, *adamath*, se torna um *nefesh*, ou seja, um ser animado por um sopro vital de origem divina (*sopro vital* designa aqui uma primeira acepção de alma, diferente daquela que a concebe como uma sombra ou duplo). Aqui, a excepcionalidade de sua criação revela sua dupla origem: do barro, do solo, por um lado, e do sopro vital, *ruah*, de origem divina, por outro.

Uma vez que a gênese ou a genealogia tem para o pensamento mítico a função de explicitação de uma estrutura permanente, o que o mito revela, é o duplo constrangimento entre Lei e inclinação ou cultura e natureza, ao qual o homem está constitutivamente submetido. Como o arquetípico *Zara-*

tustra de Nietzsche, ele tem como companheiros inseparáveis a águia e a serpente, o céu e o solo.

266

Esse duplo constrangimento entre a inclinação e a lei estabelece o sujeito humano como ser de desejo, que habita a contradição. Enquanto que, o transcendente é do domínio da fé, o natural é do domínio da nomeação e do saber. Assim, a fé tem por objeto a lei e o saber, a natureza.

A prioridade do transcendente na origem é reveladora da primazia do saber prático, ou da Ética, ou da fé ou crer sobre o saber teórico. Afirma-se aqui a mesma inversão que se observou entre fato e lei. No saber das ciências naturais, o saber precede inteligivelmente o crer. No domínio da vida ética, é o crer que precede o saber. Como o disse agudamente São Tomás de Aquino: *o entender se move dentro do crer*¹³³. É bom que se sublinhe: ele não disse o contrário, que o crer se move no entender. Assim como a água é o meio onde se move o peixe, e o suporta, se fosse o contrário - a água se movendo dentro do peixe - o que teríamos é o peixe afogado perdido no nada. Primeiro a fé - depois o saber, da qual este depende.

Mas continuemos com o relato bíblico:

"Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar. E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: "Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comerdes terás que morrer"¹³⁴.

A memória do mito é uma memória a-histórica. Este fato é revelador da impotência da memória coletiva em reter acontecimentos concretos e individualidades históricas. Ela tende, então, a recorrer a outras estruturas: categorias no lugar de

acontecimentos, arquétipos no lugar de personagens históricas.¹³⁵ O tempo do mito é também distinto do tempo histórico. Na medida que a função do mito é menos contar um acontecimento do que explicitar uma estrutura, o tempo mítico é essencialmente "um tempo anterior ao tempo", é um tempo do acontecimento *in illo tempore*, que abole o individual e só conserva o exemplar. Esta abolição implícita do tempo profano confere ao mito o seu valor paradigmático e o seu caráter de *história verdadeira*, de caráter durável e transhistórico. É esta universalidade abstrata do mito que permite ao indivíduo particular reconhecer-se no *ethos* e aí inscrever-se como universalidade concreta ou singularidade do sujeito moral. Daí o fato notável que os mitos permaneçam, enquanto as histórias são rapidamente esquecidas. Ele é, por assim dizer, o pai legítimo da reflexão filosófica, em sua aspiração à universalidade.

267

O mandamento, tal como se revela no *Génesis*, é revelador de uma "*prerrogativa essencial do homem, que é a dimensão conscientemente teleológica e axiológica de seu agir, a qual revela o paradoxo da livre aceitação de normas reguladoras deste agir*"¹³⁶. O sujeito humano instala-se na existência por via do paradoxo: ao conceder a Lei, o mandamento, concede-se a liberdade. Da Lei, advém o sujeito, definido em sua essência como agente livre - a Lei é condição *sine qua non* para a vontade e o desejo. Só há liberdade sob a Lei. Sem ela, a liberdade é simplesmente impensável ou sem-sentido. Esta antinomia já se encontra refletida no epistolário paulino: *É a Lei um mal? - De modo algum. - Mas eu não teria conhecido o mal, senão por intermédio da Lei.*¹³⁷ A liberdade, enquanto possibilidade para o bem e o mal, só é conhecida por intermédio da Lei. Ela é, assim, o fundamento do humano - não há

sujeito humano fora da lei - onde até mesmo a sua transgressão a exige. É por sua via que de um nada faz-se um sujeito que rompe o domínio da natureza para abrir-se ao espaço humano do convívio. É ela que estabelece a intenção como fundamento subjetivo para a aceitação de máximas que se referem universalmente ao uso da liberdade. E mais: se a Lei dá a liberdade e a intenção é no reconhecimento da Lei como transcendente que se evita o encontro com o não-ser. Ou seja: no reconhecimento de si como sujeito, *ou sujeito a* e *a partir de*, que se recebe o dom de ser.

O significado do mandamento, no mito, se esclarece em sua transgressão:

"A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos; que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim? A mulher respondeu à serpente: Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte. A serpente disse então à mulher: Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal. A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido, que com ela estava e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram"¹³⁸

A malignidade se encontra no não-reconhecimento da Lei em sua transcendência. Ou seja, o Outro, Símbolo da Lei, ordena a um conjunto do qual não é parte. Esta transcendência

poderia ser também assegurada pela morte do antepassado mítico que, enquanto morto, dá a Lei, e se torna Pai justamente por sua aniquilação física.

A transgressão da lei se verifica na reivindicação de autonomia para decidir por si mesmo o que é bom e o que é mau - reivindicação de autonomia moral na qual o indivíduo nega sua condição de *sujeito a partir de*. Como o afirma Kant.

269

"Por conseqüência, o homem (mesmo o melhor) só é mau se reverte a ordem moral dos motivos ao acolhê-los em sua máxima; acolhe nas mesmas a lei moral assim como a lei do amor próprio; todavia, apercebendo-se de que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas deve ser subordinada à outra, como à sua condição superior, faz dos motivos do amor-próprio e de suas inclinações a condição de obediência à lei moral, já que muito antes esta última deveria ser acolhida como *condição suprema* da satisfação das outras na máxima geral do arbítrio, como motivo único".¹³⁹

Pode-se perguntar sobre o conteúdo da Lei. Ainda que seja demasiado óbvio que em toda parte sempre existiram regras e normas estritamente obedecidas pelos membros de uma sociedade, que encontram expressão nos constrangimentos presentes nos indivíduos, seria legítimo falar em Lei nestes termos, como objeto de uma fé que dignifica o sujeito humano? Seja pela força das dúvidas e suspeitas contemporâneas e modernas ou pelo fato de habitarmos um tempo rápido, onde todos os códigos se apresentam como efêmeros e nada é eterno ou absoluto, não seria puro anacronismo discorrer sobre a Lei com letras maiúsculas? Não seria esta Lei privadora da liberdade, que faz do homem um ser condenado à alienação e ao exílio de si?

Por mais que a história seja sempre uma história *para*, resultante do destino da razão, e por mais que seja uma sucessão de figuras ou filosofias morais, não podemos e nem devemos deixar de procurar representar aquilo em que a Lei implica, pretendendo mesmo purificá-la de todas as contingências históricas. A Lei, então, deve aqui ser concebida como a simples forma da Lei¹⁴⁰. Sem ela, o sujeito não poderia ser reconhecido como reconhecendo-se a si mesmo, convertido a uma obrigação de identificar-se a um Outro, a seu pedido. É esse Outro quem lhe diz: ou o que eu peço, ou o que tu pedes. A este Outro é que se poderia chamar Símbolo da Lei (o que importa para a sua concepção não é o símbolo como realidade, mas a realidade do símbolo e sua eficiência simbólica).

Sem este Outro, seríamos um *nada*. No lento processo de simbolização que em cada um se desenvolve, começa-se pela identificação de *si para si*, com o reconhecimento do outro simplesmente como *diferente de si*¹⁴¹. Este é o momento dos jogos especulares, que é a fonte das ilusões que extraviam o saber, dos hedonismos astuciosos, das consciências julgantes, do poder do ressentimento e dos ódios dissimulados, dos escrúpulos que se fecham em labirintos de proibições, das obediências pervertidas, enfim, das malícias que corrompem os empreendimentos humanos e se revelam como fraudes na obra de totalização do espírito. É preciso passar deste momento para uma morte, que não é um assassinato, mas sim uma conversão da fantasia ao símbolo, implicando na superação das particularidades, das diversidades exteriores das aparências, das sínteses prematuras que implicam no abandono aos relativismos. Pela morte dos pais ilusórios, e pela morte, por assim dizer, de si, que este narcisismo do desejo é superado, distanciando-se dos desejos infantis de proteção e dos medos de

punição. Através de uma identificação secundária ideal, o sujeito se constituiria em um processo que implica no reconhecimento do Outro através do qual ele se identifica, e que lhe permite um desejo e um objeto para o desejo, numa obediência ao ser que vai além dos jogos narcísicos e permite o dispor de si numa escuta ao *Logos* que é um consentimento e um esquecimento de si, - que é consolação.

Não se pode - é certo - permanecer em um puro formalismo da Lei. Mas, sem dúvida, é necessário tê-lo atingido para se poder ultrapassá-lo. O que o formalismo permite perceber é que o problema moral não pode ser forjado a partir da sensibilidade, confundindo-o às questões afetivas e passionais. Em segundo lugar, o que ele permite estabelecer é o conceito de máxima má como aquela em que o sujeito reivindica para si a autonomia que não reconhece o Outro (e não reconhece o indivíduo como sujeito). E, afinal, é a partir do formalismo da Lei que se percebe o finalismo do desejo, envolvido em sua própria origem por uma fé primordial.

Para Kant, apesar dos conteúdos infinitamente variáveis das leis, observa-se uma forma invariável, cujo conteúdo extremo tende a identificar-se com um imperativo irrealizável em sua pureza, que poderia anunciar-se de três maneiras diferentes:

"- Age de tal modo que a tua máxima se possa exigir em lei universal;

- Age sempre como se fosses legislador e sujeito na república de vontades;

- Age sempre de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como no outro, como um fim e não apenas como meio".¹⁴²

É um formalismo análogo o que se encontra no cristianismo. Vejamos por exemplo, esta passagem de Marcos:

272 - Amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento, e com toda a tua força;
- Amarás ao teu próximo como a ti mesmo"¹⁴³.

Enquanto em Kant encontramos o que se poderia chamar o formalismo do dever, no cristianismo, que faz do outro um eu, e do eu um outro, acha-se algo que mereceria o título de formalismo do amor. Acrescentamos a estes dois formalismos um terceiro. É aquele do poeta de *Os trabalhos e os Dias*: "Escuta a *Dike*, a Justiça, e não deixes aumentar a *Hybris*, a Desmedida".¹⁴⁴

Temos aí um formalismo relacionado à dura Idade de Ferro: a idade do Trabalho.

Quando um pensamento trilha os caminhos da metáfora, caminha sobre abismos. Não é demasiado insistir: não se trata aqui de religião. Oremos todos os dias: *E não nos deixei cair em religião, mas livrai-nos do mal, amém*. A religião deve ser evitada. Ela facilmente se converte em idolatria, faz trapaça com o homem e o mantém nas sendas do *mau infinito*. Além disso, a religião mata, pois estabelece o ritual que se converteu em repetição de letra morta e ainda se faz intolerante: os judeus brigavam com os samaritanos, porque achavam que Deus tinha casa em Jerusalém, e os samaritanos eram inimigos mortais dos judeus porque achavam que Deus morava em Garizim. Os inimigos tornam-se incapazes de beber a água da mesma fonte...

Queremos, sim, a *religio*, e esta exige que se destruam os templos, seja em Garizim, seja em Jerusalém, seja em Meca, seja nas praias do Rio de Janeiro. O que a *religio* visa é uma

resposta à pergunta: - *Quem sou eu?* Tratamos aqui não de religião, mas dos incontáveis percalços de um processo de *identificação*, que traz em seu cerne e em seu âmago a *promissio*. Assim como outrem é o lugar vazio de um possível, eu também o sou. O Outro é um lugar vazio: é o nome do termo do desejo, e o desejo ama a Lei. Como bem nos coloca Colette Soller:

273

"O que é que eu sou?". Pergunta do sujeito. Não uma pergunta que o sujeito se coloca, mas pergunta do sujeito. "O que é que eu sou?". Lacan responde, de maneira muito bonita: "... eu sou no lugar desde onde se vocifera que o universo é uma falta na pureza do não-ser".¹⁴⁵

O que a identificação quer dizer é algo muito simples: o processo de identificação se estabelece na proposta e promessa de universalização. É constitutivamente moral, não há como negá-lo - como também é por aí que erra o homem - o que também deve-se reconhecer. O formalismo faz a abstração do processo: a lei do triângulo não se confunde com o desenho de um triângulo escaleno, de um triângulo isósceles e não se identifica com nenhum deles. A lei do triângulo não existe como triângulo, ela não é um elemento do conjunto de triângulos, mas identifica a todos. O formalismo é o que permite identificar, mas não constitui ele próprio nenhuma identidade. Cometeria o triângulo o pecado se ele se quisesse a própria lei do triângulo, e dissesse de si: *eu sou o único que diz que o triângulo é uma figura cujos ângulos internos somam cento e oitenta graus...* É evidente que não se trata de pura geometria.

Ao discutir a Lei Moral em suas relações com a identificação, tratamos do pecado do homem que se encontra inscrito em vários lugares - este pecado pode-se denominar *hybris*, a

reivindicação de autonomia moral que faz prevalecer o eu empírico. É dela que se fala, quando os gregos gravam no mármore da entrada do oráculo de Delfos as seguintes palavras, tão mal compreendidas: *Conhece-te a ti mesmo*. É também desta espantosa *Hybis*, que instala a desordem no mundo, quando prevalece sobre a *Dike*, a Justiça, que trata o mito adâmico. Ela é também fator de discórdia e disputa, fornecendo uma séria resposta ao problema do Bem e do Mal, evidentemente, uma resposta faltosa... a ser construída na história, perpétua contradição entre o real e o possível.

O formalismo tem a sua virtude: é como a semente dilacerada por contradições internas, que no fim engendra a árvore. O que ele diz é que o Outro não é coisa, e não se encontra entre o conjunto dos viventes, muito embora cada vivente participe dele, como os fiéis na comunhão.

O que o Outro diz é do trabalho humano. Trabalho que não se identifica a nenhum ofício que se executa para sobreviver e ter o prestígio da glória. Trata-se, melhor dizendo, do trabalho de perviver. Como Homem e como comunidade humana.

Falamos de amor. De amor humano. Amor de *uma pedrinha rindo ao sol*. Falamos da verdade do amor. Pois do amado se pode dizer:

"O ser amado é como a qualidade sensível: vale pelo que o envolve... Seus olhos seriam apenas pedras e seu corpo um pedaço de carne, se não exprimissem uma série de mundos possíveis, paisagens e lugares, modos de vida que é preciso explicar, isto é, desdobrar, desenrolar como os pedacinhos do papel japonês..."¹⁴⁶

Para nós, pedaços de carne envoltos nas rendas do possível, a verdade do amor ao outro encontra-se no Outro:

"(...) acreditamos descobrir um outro problema: em que consiste a posição de outrem, que o outro sujeito vem somente "ocupar" quando ele me aparece como objeto especial, e que eu venho, por minha vez, ocupar como objeto especial, quando eu lhe apareço? Deste ponto de vista, *outrem não é ninguém*, não é sujeito nem objeto. Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário.

275

(...)

Outrem não aparece aqui como um sujeito, nem como um objeto, mas, o que é muito diferente, como um possível, como possibilidade de um mundo assustador. Esse mundo não é real, ou não o é ainda, e todavia não deixa de existir: é um exprimido que só existe em sua expressão, o rosto ou o equivalente de um rosto. Outrem é, antes de mais nada, esta existência de um mundo possível. E este mundo possível tem uma realidade em si mesmo, enquanto possível".¹⁴⁷

O outro, contudo, não é dado. Ele se constitui numa tarefa, num trabalho, num desafio:

"Como decifrar pictogramas de há dez mil anos
Se nem sei decifrar minha escrita interior?
Interrogo signos dúbios
e suas variações caleidoscópicas
a cada segundo de observação
A verdade essencial
é o desconhecido que me habita
e a cada amanhecer me dá um soco.

A DIMENSÃO ÉTICA

276 Por ele sou também observado
com ironia, desprezo, incompreensão.
E assim vivemos, se ao confronto se chama viver
unidos, impossibilitados de desligamento,
acomodados, adversos,
roídos de infernal curiosidade".¹⁴⁸

E é a poesia que canta melhor do que ninguém o horizonte possível da razão:

"Y yo, mínimo ser,
ebrio del gran vacío
constelado,
a semelhança, a imagem
del misterio,
me sentí parte pura del abismo,
rodé con las estrellas,
mi corazón se desató en el viento"¹⁴⁹.

NOS DESCAMINHOS DO DESEJO... UM CAMINHAR CONSOLIDADO

"O tempo presente e o tempo passado
Estão ambos talvez presentes no tempo futuro
E o tempo futuro contido no tempo passado.
Se todo tempo é eternamente presente
Todo tempo é irredimível.
O que poderia ter sido é uma abstração
Que permanece, perpétua possibilidade,
Num mundo apenas de especulação.

O que poderia ter sido e o que foi
Convergem para um só fim, que é sempre presente.
Ecoam passos na memória
Ao longo das galerias que não percorremos
Em direção à porta que jamais abrimos
Para o roseiral. Assim ecoam minhas palavras
Em tua lembrança.
Mas com que fim
Perturbam elas a poeira sobre uma taça de pétalas,
Não sei.
Outros ecos
No jardim se aninham. Seguiremos?
Depressa, disse o pássaro, procura-os, procura-os
Na curva do caminho. Pela primeira porta
Aberta ao nosso mundo primeiro, aceitaremos
A trapaça do tordo?"

T.S. ELIOT, *Burnt Norton*

Em Ética e Filosofia, tornou-se comum a busca de ^{Kant}depois de Hegel. Não são poucos os que, como Eric Weil, se pretendem *kantianos pós-hegelianos*¹⁵⁰. É preciso defender Kant das críticas de Hegel e de outros, ao formalismo de sua moral, porque, afinal de contas, *a forma de legalidade é o que permite ao indivíduo orientar-se, ter uma consciência e segui-la*¹⁵¹. Mas o formalismo é como o *daimon* socrático: nunca ensina o que se deve fazer apenas aponta o que não se deve fazer (deve ser por este aspecto que a psicanálise aproxima Kant do obsessivo). Mas é preciso ver também que um princípio formal é condição de uma história concreta, e esta é o que revela um princípio formal. A lei do triângulo permite os triângulos, e os triângulos particulares revelam, cada um, a sua subordinação

à lei geral. Entretanto, diferentemente dos triângulos, coloca-se a questão:

278 ⁷a questão do homem revoltado contra o saber absoluto não é desprovida de sentido: o homem pode escolher entre a razão e a não-razão e aparece aqui que a escolha não é jamais uma escolha razoável, mas uma escolha livre - o que significa, do ponto de vista do discurso absolutamente coerente, uma escolha absurda.¹⁵²

Seria um disparate negar a história, como também seria absurdo pensar que a Lei vai contra ela e é sua inimiga mortal. Além disso, seria tólo negar que a história é um colar de enganos, de violências, de exageros, de equívocos, de males variados. A lei não fixa um Idílio intemporal. Pelo contrário, há a Lei porque há o Mal, como há a temporalidade porque existe a intemporalidade. Há o particular porque se tem o universal, e existe o universal porque há o particular.

Querer suprassumir Kant através de Hegel nos diz algo bem mais simples do que as difíceis discussões filosóficas: significa a nossa humana possibilidade de reconciliar Lei e História, a humana possibilidade de compreender os desejos que nos habitam, a cada um. A Filosofia não se tece nas alturas: faz-se a partir do barro, a partir do homem. O que ela fez é elaborar conceitos no qual é possível ao homem apreender-ser em sua própria concretude. Assim, criando conceitos, a Filosofia inventa o homem.

É preciso seguir o exemplo de Adão. É preciso rebelar-nos contra os absolutos, para que a própria vida se torne *desejo*. Um homem sob o inteiro domínio da Lei não é um homem: é um Deus. Encontramos em Rousseau palavras que fazem eco a esta humanidade essencial:

"Para descobrir as melhores regras da sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-lo em outro. *Seriam precisos deuses para dar leis aos homens*".¹⁵³

Que se grite bem alto e com todo o alarde: o homem não habita o céu da Lei, ele habita a sua história, a de seus desejos humanos. A Lei é como uma possibilidade íntima da liberdade humana, ela não é e nem será nunca esta própria liberdade. Somos, por assim dizer, anjos caídos e rebelados. Olhamos em volta, e constatamos aflição, desespero e imensa consternação bem aí, diante dos nossos olhos. E, percorrendo os labirintos da memória, sentimos uma grande nostalgia de um bem perdido e nunca possuído. É isso o desejo humano - sem transgressão e sem Lei, não poderia ele persistir. A Lei é condição formal da história, que por sua vez se desenvolve nas figuras múltiplas e variadas das verdades que o homem põe sucessivamente no enfrentamento com as contingências.

A reflexão sobre a história corresponde nesta meditação a uma possibilidade de *consolação*. À pergunta primeira e relativa - *o que fazer?* - corresponde a Lei. À pergunta face ao Absoluto - *o que fizestes?* - corresponde a reflexão sobre o vivido que possibilita a *memória agradecida*, o sentido da consolação, o *mal e seu perdão* que só a Lei pode dar, em seu duplo aspecto.

Encontramos aqui uma grande dificuldade para prosseguir: é que só o testemunho de uma vida íntima no percurso de sua trajetória pessoal poderia eficazmente desenvolver o tema proposto. A Ética não pode substituir-se a uma vida concretamente vivida. O máximo que ela pode fazer é fornecer abstrações, arquétipos, modelos ideais, verdades um tanto desencarnadas.

O material adequado para a reflexão sobre a consolação nos é proporcionado por inúmeros *romances do espírito*. Estes romances existem em abundância: *O Fedro*, de Platão, *a Divina Comédia*, de Dante; *o Fausto e William Meister*, de Goethe; *o Dom Quixote*, de Cervantes; *As Confissões*, de Santo Agostinho; *o Emílio*, de Rousseau; *A fenomenologia do Espírito*, de Hegel; *O Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche; *o Ser e Tempo*, de Heidegger; *Totalidade e Infinito*, de Levinas... todos estes contam como os mais sublimes momentos da criação humana, fazendo do próprio homem uma esperança sempre renovada. E é bom saber que a lista poderia se multiplicar... afinal, nos esquecemos de tantas obras. Deixamos até de lado uma que poderia tranquilamente encabeçar a lista: *a Bíblia*.

Selecionaremos, entretanto, apenas algumas poucas histórias desta vasta biblioteca. Em primeiro lugar, as histórias de verão e outono, dos sóis que abrasam e das folhas que fenecem: são as histórias de amor romântico, entre os quais se encontram *Romeu e Julieta*, de Shakespeare, *Dáfnis e Cloé*, de Longo, e o mito anônimo de *Tristão e Isolda*. São lindas e comoventes - e terríveis. Em seguida, tomaremos uma história invernal, daquelas que se contam no silêncio das grutas, e na intimidade convidativa do inverno, aguardando que floresçam na estação seguinte os prodigiosos frutos da primavera. Falo das *Confis-*

sões, de Santo Agostinho. E, finalmente, falaremos do espírito que reencontra a terra na fortaleza da primavera lembramo-nos aqui vagamente de *São Tomás de Aquino*, o santo que, descendo dos céus à terra, traz sob seu braço um volume de Aristóteles e torna-se capaz de dizer: *até os ébrios tem esperança...*¹⁵⁴

Os romances do espírito são como lendas que contam a história do homem que faz caminho em uma vida que é uma epopéia onde se busca o pote de ouro no final do arco-íris. São, portanto, a descrição de projetos de vida bem reais: tem como herói ou tema principal a esperança. A esperança de uma *identidade* que confira *liberdade*.

É que o homem não habita um mundo de uma harmonia pré-estabelecida, em que a cada necessidade corresponde um objeto do mundo natural que a satisfaz. Os objetos do desejo humano não são objetos naturais - o objeto do desejo do homem é o desejo de um outro. Mas este desejo é também tributário de uma lei que não pertence a ninguém particular...

Esta característica do desejo humano faz com que cada objeto ao qual ele dirige o seu desejo o identifique. De certa forma, o que o desejo deseja é a identidade. Se um homem permanece nos limites da própria pele aonde todo o mundo lhe é dado na imediatez dos sentidos, ele não possui uma existência objetiva: ele não seria um sujeito que se apercebe de si e que põe diante de si objetos a serem conhecidos.

Chamamos objeto tudo aquilo que é representado.¹⁵⁵ E sujeito, como tudo aquilo que escapa à representação, mas que a exige. Assim como toda frase é composta de sujeito e predicado, e os predicados identificam o sujeito que é em si indeterminado, todo sujeito humano deve determinar-se. É outrem quem lhe permite determinar-se, o eu é um outro... O

homem, em certo sentido, está mais onde se vê, numa multidão de reflexos especulares, em uma miríade de espelhos, do que onde se sente... Para que um homem seja, é preciso que um outro lhe diga, e esclareça o Narciso: olha, este fantasma que você vê aí refletido na água não é um deus das águas, é você mesmo, tal como você se dá como espetáculo ao mundo que te rodeia... É este fantasma no espelho que confere objetividade a seu ser, é o que faz de si objeto para si mesmo.

E faz-se um mundo onde cada um quer ser reconhecido mas não quer reconhecer¹⁵⁶: os jogos especulares são jogos de meras diferenças, e de eternas lutas onde o que é visado é a *diferença*¹⁵⁷. De um certo modo, falta nesta luta um *Outro* através do qual possam ambos os contendores possam identificar-se - falta uma lei que lhe organize as ações.

Mas ~~como~~ essa luta possibilita uma extinção completa de qualquer identidade, porque, se um mata o outro que poderia lhe reconhecer e assim lhe dar existência, mata afinal a si mesmo. Esta simetria exige então, que os dois lutadores tomem posições diferentes, e isso se dá quando um, querendo a vida, abdica de sua liberdade, e se faz escravo para um senhor caprichoso. Mas é também na alienação que se encontra a verdade do existir humano: um homem só pode existir em outrem que o signifique. O que faz com que o caminho da alienação coincida com o caminho da liberdade - uma liberdade que só pode encontrar-se quando o homem faz, em certo sentido, de sua cidade a sua morada, quando ele se depara com o Outro que encontra a todos, ainda que sempre de forma incompleta. Afinal, se a *Cidade de Deus* já existisse sobre a superfície terrestre, não haveria história humana.

O que as *três histórias de amor* que contaremos a seguir nos revelam - ainda que de forma demasiado sucinta, pela brevidade do espaço - é algo desta infundável busca, algo desta interminável luta pela conquista da identidade, em que a tensão das diferenças busca ser superada em uma Lei que as organize de maneira satisfatória. Não quer o homem, afinal, ser feliz?

O primeiro capítulo do romance humano descreve as paixões humanas, as vicissitudes dos amantes que se buscam nos amados, e dos amados que se buscam nos amantes... Fala daqueles iludidos que buscam a sua completude no amor humano, no amor sensível.

Dizia *Stendhal*, em *Do amor*, que o enamoramento é algo análogo a um fenômeno que ele denominou, muito poeticamente, *cristalização*¹⁵⁸. Dava ele o exemplo de um galho seco de árvore abandonado por algum tempo em uma mina de carvão. Ao cabo desse tempo, se da mina retirássemos esta peça morta, ela ganharia nova vida: resplandeceria ao sol, como uma jóia feita como uma linda rama cravejada de diamantes. Pouco tempo depois, a magia seria desfeita e o ramo seco voltaria a ser o que era antes. Com esta analogia, queria o escritor mostrar que a ilusão é constitutiva da paixão - é praticamente a sua condição necessária e suficiente. É claro que *Stendhal*, que teve ele próprio algumas dezenas de amores em sua vida, não estava discorrendo sobre um amor verdadeiro, do convívio duradouro. E muito menos daqueles dois velhinhos que, passeando de mãos dadas ao entardecer no parque, são como monumentos vivos desta possibilidade.

As histórias de amor são quase sempre sangrentas, como os filmes de terror: sem sangue não se faria história. André Gide, em seu *Tratado des Vão Desejo*¹⁵⁹, tentou escrever uma

estória de amor sem infelicidade e - é claro que não conseguiu nada a não ser o tédio dos personagens e dos leitores. Estas histórias podem muito bem resumir-se na famosa fórmula que nos dá Denis de Rougemont: *o amor feliz não faz história*¹⁶⁰. Toda história de amor é um colar de sofrimentos e elas sempre terminam com o conhecido *unhappy end*. Estamos sempre a ouvir, como diz o poeta de sua janela, a terrível e ensurdecedora fuzilaria dos amantes que se matam sem motivo. *Infelizes percursos dos equívocos do desejo*: esta é a maior conclusão a se extrair destas páginas ardentes. Tomemos como exemplo *Tristão e Isolda*, *Dáfnis e Cloé*, e *Romeu e Julieta*, e aí já temos três clássicos exemplos da literatura.

Não está em nossos propósitos criar ceticismo quanto ao casamento e à fidelidade amorosa. Mais do que isso, a função destas histórias é engendrar uma saudável suspeita e não destruir a esperança. Quem não suspeita, se equivoca. Quem não espera, se perde. O caminho da Ciência é o caminho da suspeita alimentada pela esperança.

As folhas outonais, mortas e espalhadas pelo chão, depois de abraçadas pelo sol do verão. Eis aí um eterno símbolo para os amantes apaixonados. Não nos esqueçamos, contudo, que os objetos da paixão apresentam mil faces: ora o carro, ora o dinheiro, ora a casa, ora a manequim...

Abandonemos docemente a bela inquietude dos amantes que se matam, e os deixemos repousar como a cruz que o caminhante encontra pela estrada. Ainda que tenhamos sido mortalmente contaminados pelo vírus da suspeita, ainda não abandonamos por completo a pretensão de felicidade, e de verdade. *Quando os homens amam a vida feliz, que não é outra coisa que o gozo da verdade, certamente que amam a verdade.*

*De tal modo se ama a verdade, que aqueles que amam outra coisa queriam que isto que amam fosse verdade*¹⁶¹, é o que dizia Santo Agostinho, de forma assaz amorosa.

Feridos no amor a si e dilacerados pela vergonha, pelo rancor, pela mágoa, pelo ressentimento, que do outro se desdobra a si, os amantes contemplam um mundo agora povoado de crimes e de vinganças. Os tribunais da memória se acumulam de processos e se busca, então, uma ordem na desordem. A verdade do amor se revela no ciúme. Quando se ama, ama-se a um outro. Na verdade, ama-se o Outro, paisagem que faz com que este pedaço de carne exista.

285

Então, abrimos o livro no segundo capítulo: é o momento das *Confissões*. *Momento grave* e circunspecto, está aí uma fase de dúvidas, de suspeitas, na busca de uma resposta que possa esclarecer melhor a si mesmo. A confissão é a metáfora da auto-reflexão, da auto e hetero indagação, da análise. Ela requer um diálogo, diálogo-monólogo endereçado a um Outro que deve saber, embora este outro ainda se confunda com um sujeito, com um objeto...

Confessados os crimes que fazem saber de uma Lei um tanto insondável, tem-se aí a pergunta que inquieta, que se mantém na permanente tensão entre confiança e suspeita: o homem pergunta a tudo que encontra: *o que eu amo quando amo? Ou: o que eu desejo quando desejo? ...* é que os desenhanos da paixão revelaram que, *onde se deseja, necessariamente se engana, criando objetos absolutos como existentes.*

o caminho desta dúvida é alimentado pela secreta espera de um acontecimento excepcional, como aquele que confia o anjo à alma separada:

"Entonces, una vision, o lo que sea vision para las almas, vendrá sobre ti, como un rayo, e verás, desde el seno de las profundas tinieblas, al que ama tu alma e ha de hacerte feliz al acercante.

Um momento. Porque tu nos sabes, hijo mio, lo que pides. Esa vision de la belleza misma te regocijará, mas te trespassará también".

É que a alma descobriu a verdade de seu amor: que quando ama, a um outro ama, e quer saber do objeto deste amor.

Purgada a alma, se faz o momento seguinte, ao qual denominaremos o da *ilusão objetiva*. Um ser se regala com a luz, com a voz, com os manjares, com as fragrâncias, com as carícias. É a este deleitoso mundo sensível que se dirige a suspeita: percorrem-se os vários objetos que o apresentam e diante de cada um se estaciona com a pergunta perplexa: *o que eu desejo quando te desejo, o que eu amo quando te amo?* Pergunta-se à terra, ao mar, aos abismos, ao ar. Pergunta-se à flor que em sua beleza simples hipnotiza a atenção: o que, flor, eu amo quando te amo? À montanha sublime que alcança as nuvens, à tempestade, aos raios e relâmpagos que energizam a terra, à lua que inebria os poetas, à palavra que comove e move os corações, ao herói que realiza grandes proezas, aos atributos do homem, a tudo que é físico e visível e sondável se faz a mesma pergunta: o que amo quando amo?

O mundo, contudo, se faz silencioso e nada responde. Este homem sedento de seu Outro fracassa e descobre que triste, se lembra de uma alegria e fica feliz, e alegre, se lembra de uma tristeza e fica triste. Assim, acaba por encontrar a memória, como uma aula ingente:

"Ali - na memória - estão todas as coisas que recorro ter experimentado ou acreditando. Deste mesmo tesouro saem as semelhanças das coisas, tão diversas uma das outras, e já experimentadas, e já acreditadas em virtude das que antes experimentei; de todas as quais, cotejando-as com as pretéritas, infiro ações futuras, acontecimentos e esperanças, todo o qual penso como presente..."¹⁶³

Abrem-se, então, os portais da memória como uma riquíssima área de pesquisa. Pela via interrogativa se descobrem as inusitadas possibilidades da reminiscência:

"Como, pois, buscarei a vida feliz?... Acaso por meio da reminiscência, como se a houvesse esquecido, porém conservando a recordação do esquecido? Ou talvez pelo desejo de saber uma coisa ignorada, seja por não havê-la conhecido, seja por havê-la esquecido ao ponto de esquecer-me de ter-me esquecido?"¹⁶⁴

Este objeto que mata a fome do amor, esta felicidade ao fim do arco-íris deve, pensa o caminhante, estar de alguma forma em nós próprios, pois não o amaríamos se não o conhecessemos... É este o momento segundo das confissões: o da *ilusão subjetiva*. É uma nova estratégia de pesquisa: ao invés de buscar a verdade nos objetos do mundo, o homem, descobrindo-se subjetividade, percorre os tijolos da memória com o qual constrói a sua mansão. E a todos os objetos da memória dirige o irrequieto inquisidor a mesma pergunta: *o que amo, quando amo, eu que a vida feliz busco quando busco?*

E os registros da memória permanecem mudos. Eles nada respondem ao homem sedento de amor ao infinito... E, de estação em estação, de pousada em pousada, é chegado o

termo final da viagem, nos confins da memória onde não existe mais nenhuma memória...

288

Assim, é nestas paragens, onde tudo é, como o expressa o místico San Juan de la Cruz, *uma noite negra da alma*¹⁶⁵, é neste insondável que o homem encontra o termo e o fundamento para a questão do seu desejo. E é no momento em que ele se pergunta o que deseja quando deseja, que se indaga sobre a sua essência e procura responder à questão: afinal, que é o homem? O que ocorre é que, ao desejar ele busca identificar-se ou reconhecer-se em um outro que o identifique, assim como um olho só pode contemplar-se em outro olho. Diante dos fracassos de encontrar resposta ao seu desejo no mundo objetivo e no mundo subjetivo é que ele descobre a grande ilusão de buscar identificar o *eu* com o *meu*, em uma superposição sem retoques. Quando se encontra despossuído o homem pode, afinal, dar-se conta que a origem e o termo do seu desejo se encontram em um insondável, em um intangível, além de todas as produções imaginárias, que, assim como Adão, ele nunca pode plenamente identificar-se. Trata-se de um encontro necessariamente faltoso e incompleto com o Outro, Símbolo da Lei.

A Lei faz o homem, embora seja ela própria um mistério insondável. É o que se verifica a partir de uma reflexão que busca compreender a passagem da natureza à cultura. Se, por exemplo, se pensa que a origem da cultura se origina de um assassinato de um pai primevo, a própria reunião dos assassinos pressupõe algo anterior. É anterior, de fato, a qualquer contrato social, que necessariamente a pressupõe. Tem-se aí uma boa razão para a religião estabelecer a origem dos homens a partir de uma entidade transcendente.

A Lei ou A Verdade do desejo humano é também o objeto deste mesmo desejo. Paradoxalmente, o sujeito humano a encontra no fracasso de um encontro, de uma maneira análoga ao místico, que encontra o seu Deus exatamente quando fracassa em sua desesperada busca de Deus. Sendo o termo de seu desejo um insondável intangível que resiste inteiramente ao saber e às redes imaginárias, este objeto ausente e inevidente se estabelece como o objeto de uma fé primordial em si.

289

Em um certo fracasso em encontrar resposta à pergunta sobre o que se deseja quando se deseja é que o homem encontra o seu fundamento e o seu criador: o Outro, Símbolo da Lei. É neste saber que se pode comemorar e fazer festa pelo encontro finalmente realizado, que admite o imprevisto e o trágico e se faz verdadeira *consolação*. É preciso ver que o homem faz encontro com o Todo. Mas um Todo especial: "O Todo é sem hipótese, sem fundamento, sendo ele mesmo fundamento de toda possibilidade e de toda necessidade"¹⁶⁶.

As inúmeras metáforas que nos oferecem os mais variados místicos para expressar este encontro tornam-se aqui interessantes. Por exemplo, dizia, sabiamente, o pobrezinho de Assis que, para atingir a vida feliz - o *outro lado* da vida - é preciso atravessar um rio de fortes correntezas. Aqueles que nadam carregados, se afogam. Os que nadam nus se salvam...

É em uma certa impossibilidade do objeto, é neste vazio de si que pode-se estabelecer relação com a Lei como um intangível que tem absoluta prioridade. E, somente esta Lei cujos desígnios permanecem sempre incapazes de serem completamente representados pode enfrentar eficazmente o aspecto necessariamente trágico da existência. Quando esvaziado de suas pretensões de si, pode o homem dispor então de si, e

construir, criar, apesar do mal. É no se perder que se acha, como diz o evangelho: "Aquele que acha sua vida, vai perdê-la, mas quem perde sua vida... vai achá-la".¹⁶⁷

290

Este perder a si que é um fracasso nos jogos especulares pode tornar um homem *bom* e fazê-lo *feliz*, em uma bondade que ultrapassa as mascaradas. Afinal, como diz Kant, "*o homem (mesmo o melhor) só é mau se reverte a ordem moral dos motivos para acolhê-los em sua máxima*"¹⁶⁸.

Há também uma outra forma de consolação das perdas a que uma vida está sujeita: não havendo no mundo nada que possa identificar o homem, quando nenhum *meu* pode fazer um *eu*, tudo que lhe é dado torna-se como que emprestado. Ele pode perder a si e ao outro, como nesta metáfora mística: "E, sobretudo, convém reconhecer o quanto é injusto irritar-se e lamentar-se quando se perde uma coisa; pois ao pretender que um bem me foi dado em próprio, eu me arvorei em senhor..."¹⁶⁹

E chegamos assim ao terceiro e final capítulo das nossas "histórias de amor". A Confissão se realizou pela via da negação dos objetos e descobriu o Outro como objeto de uma fé primordial. Ela percorreu o mal no mundo, e se elevou até o Símbolo da Lei. O terceiro momento será, então, de reconciliação com este mundo e com o perdão do mal.

A reconciliação tem por símbolo a primavera. A primavera faz poesia. A poesia engendra a fortaleza. A fortaleza o perdão, com o perdão é recuperada a memória do lógos. E com a ela a vida faz-se memória agradecida, a alegria de viver, superando o ressentimento e a vingança. Encontro aqui o Outro, "fundamento sem fundamento", operando enquanto opero, permanecendo e morando em mim. É *aqui que o homem se projeta além dos seus jogos fantasmáticos*, que, na impre-

visibilidade das coisas, faz *promissio*, e na promessa encontra um *missio*, que o reenvia a si no dispor de si¹⁷⁰. É bom lembrar que fantasma, em grego, quer dizer de uma sombra espelhada em uma superfície - como uma montanha refletida em um lago sereno. E assim como o reflexo de uma montanha não é uma montanha, e uma sombra do homem e das coisas não é um homem, a verdade do homem se encontra na Lei na qual ele faz reflexo. O Outro é montanha. O homem, o seu reflexo no lago.

291

O Outro, Símbolo da Lei, torna-se, assim, o que indica o amor como a vida possível na comunidade dos homens, que, em si, nada possuem... Também este aspecto transforma-se num indizível. É aqui que a voz, como queria Dante, torna-se incompetente desejando demonstrá-lo. É aqui que a voz se faz poesia e o teórico emudece... O texto se inicia com um poema, permitam-me os leitores que eu também finalize o texto com algo que não seja a minha própria palavra - se é que se tem aqui alguma palavra própria - mas que seja a palavra de um outro, a palavra de um poeta. Como Calderón, que se defendia: *O que vos admira e espanta, se meu Mestre foi o Sonho, e estou em ânsias temendo que acorde, e venha de novo a achar-me de volta em minha cerrada prisão?*¹⁷¹ - O que pretendo afirmar neste final é um direito ao Bem, como presença transcendente à nossa vida, como também o direito inalienável à poesia:

LA POESIA

"Y fué a esa edad... Llegó la poesia
a buscarme. No se, no se de donde
salió, de invierno o rio.
No se como ni quando,

no, no eram voces, no eran
palabras, ni silencio,
puro desde una calle me llamaba,
desde las ramas de la noche,
do pronto entre los otros,
o regresando solo,
entre fuegos violentos,
alli estaba sin rostro
y me tocaba.

No sabia yo que decir, mi boca
no sabia
nombrar,
mis ojos eram ciegos
y algo golpeaba en mi alma,
fiebre o alas perdidas,
y me fui haciendo solo
descifrando
aquella quemadura,
y escribi la primeira línea vaga,
vaga, sin cuerpo, pura
tonteria
pura sabiduria
del que no sabe nada.
Y vi de pronto
el cielo desgranado
y abierto
planetas, plantaciones palpitantes
la sombra perforada,
acribillada

por flechas, fuego y flores
la noche arrolladora, el universo.

Y yo, mínimo ser,
ébrio del gran vacío
constelado,
a semejança, a imagem
del misterio,
mi senti parte pura
del abismo,
yodé con las estrellas,
mi corazón se desató en el viento".¹⁷²

NOTAS

294

- ¹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo, Loyola, 1988, p. 17.
- ² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito - Parte I*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 22.
- ³ VAZ, Op. cit., p. 20.
- ⁴ LLEDÓ, Emilio. *La memoria del logos*. Madrid, Taurus, 1984.
- ⁵ Recomendo especialmente a excelente obra, em três volumes, de CAMPS, V. Org. *Historia de la etica ide los gregos al Renacimiento editorial, Crítica*, 1989. V.1.
- ⁶ Ver KIERKEGAARD, Soren. *O desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Porto, Tavares Martins, 1979. Ver também LACAN, Jacques. *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela em la experiencia psicoanalitica*. In: ____ *Escritos*. Trad. Tomás Segovia. Mexico, Siglo XXI, 1971, p. 86-93.
- ⁷ Ver FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas, Papirus, 1988.
- ⁸ Ver SANTO AGOSTINHO. *De magistro*. Trad. Angelo Ricci. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- ⁹ MARIETTI, Angele Kremer. *A moral*. Trad. Isabel Santi-Aubyn. Lisboa, Edições 70, 1990, p. 9-14.
- ¹⁰ MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. 4ª ed., Madrid, Alianza, 1982, p. 1057-62 e p. 2273-3. Ver os verbetes "Ética e Moral".

- ¹¹ CAMPOS, Yeir. *Cantigas de Acordar Mulher*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964. p. 116.
- ¹² Ver MENESES, Paulo. *Para ler a fenomenologia do espírito*. São Paulo, Loyola, 1985, p. 9-10.
- O termo "Suprassumir" é tradução de um termo hegeliano, *aufheben*.
- ¹³ Ver SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Trad. Miguel Ángel Vega. Madrid, Taurus, 1989.
- ¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 3-8.
- ¹⁵ ENTRALGO, Pero Lain. *La espera y la esperanza: historia e teoria del esperar humano*. Madrid, Alianza, 1984.
- ¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 573.
- ¹⁷ Ver DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Filosofia Nadica*. Trad. Antonio Escohatado, Barcelona, 1984. Ver também SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- ¹⁸ Ver VAZ, Op. cit. Ver também PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência*. São Paulo, Loyola, 1987.
- ¹⁹ Ver LLEDÓ, Emilio. El mundo homérico. In: CAMPS, org Op. cit., p. 15-34.
- ²⁰ BRAS, Gerard. *Hegel e a arte*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, Zahar, 1990. p. 16.
- ²¹ Sobre as relações entre o Bem e O Belo em PLATÃO, ver os diálogos *Fedro e Banquete*. Ver PLATÃO. *Obras Completas*. 2. ed. Trad. Maria Araujo, Francisco Garcia Yague, Luia Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar e Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguillar, 1979, p. 853-84 e p. 563-97.
- ²² Ver GOLDSHIMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963. Ver também JAEGER, W. *Paidéia*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1979. Ver ainda PESSANHA, José Américo Motta. Platão: Vida e Obra. In: -, PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. VI-XXIII. (Col. Os Pensadores).

- 23 Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicômano*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Borhheim. São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 147. (Col. Os Pensadores). Ver também LEDDÓ, Emilio. In: CAMPS, org. Op. cit., p. 136-207.
- 296 24 ENTRALGO, Op. cit., p. 577.
- 25 MATEUS, 16, 25. In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985, p. 1870.
- 26 Ver BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro, Zahar. Ver também VAZ, Op. cit. Ver ainda BORRÓN, Juan Carlos Garcia. *Los estoicos*. In: CAMPS, org. Op. cit., p. 208-47.
- 27 VAZ, Op. cit. p. 208-47.
- 28 HEBREUS, 11-1. In: *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985. p. 2254.
- 29 Ver VAZ, Op. cit., p. 74.
- 30 Idem, *Ibidem*, p. 74.
- 31 HEBREUS, 11, 1, Op. cit., p. 2254.
- 32 Ver LEDDÓ, Op. cit. Ver também VAZ, Op. cit.
- 33 Ver LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1988. Ver também LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1988.
- 34 Ver ARISTÓTELES, Op. cit., p. 68. Ver também VAZ, Op. cit., p. 67.
- 35 HEBREUS, 11, 13-17, Op. cit., p. 2254.
- 36 ELIOT, T.S. *Poesias*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, p. 211.
- 37 Ver ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1991. p. 86. Ver também HEGEL, Georg W. Friedrich. *Fenomenologia del Espiritu*. Trad. Wenceslao Roces. Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1966, p. 384.
- 38 Idem, *ibidem*.

- ³⁹ ECKHART, Meister. *O livro da divina consolação*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis, Vozes, 1991. p. 65.
- ⁴⁰ PRADO, Adélia. *Solte os cachorros*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1979, p. 80-81.
- ⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981. p. 34. Ver também a tradução de José Mendes de Souza. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1984. p. 27, que foi a adotada nesta passagem.
- ⁴² Ver ZIZEK, Op. cit.
- ⁴³ Faço aqui uma analogia: se a Hegel coube o título de "o mais sublime dos histéricos", caberia a Kant o título de "o mais sublime dos obsessivos". Ver LACAN, Jacques. *Kant con Sade*. In: ____, Op. cit., 744-72. Trata-se, evidentemente, de uma interpretação pessoal, com um toque de ironia.
- ⁴⁴ GOLDSHIMIDT, Op. cit., p. 29. Trata-se aqui de uma paráfrase de um trecho do autor.
- ⁴⁵ PLATÃO. *Protágoras*. In: ____, Op. cit., p. 168-9.
- ⁴⁶ Ver ARANGUREN, Jose Luiz L. *Etica*. Madrid, Revista de Occidente. 1959. Ver também ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e a gente*. Trad. J. Carlos Lisboa. 2. ed. Rio de Janeiro, Livro Ibero Americano, 1973.
- ⁴⁷ Heráclito apud VAZ, Op. cit., p. 13. São palavras de Heráclito: "O ethos é o gênio protetor do homem".
- ⁴⁸ Ver ROMANOS, 13, 10. In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985. Ver também *A Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro, Sociedade Bíblica do Brasil, 1963. p. 165. (Novo Testamento). O termo grego *ágape* é às vezes traduzido como "caridade", e, outras vezes, por "amor". Justifica-se, assim, a versão oferecida neste texto.
- ⁴⁹ Ver o interessante livro de CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo, Brasiliense, 1983. Ver também CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris, Ed. de Minuit, 1974. Ver ainda

COSTA, Jurandir Freire. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

298 ⁵⁰ COSTA, Op. cit. ver ainda COSTA, Jurandir Freire. *Narcisismo em tempos sombrios*. In: FERNANDES, Heloisa Rodrigues, org. *Tempo do desejo*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

⁵¹ ENTRALGO, Op. cit. São Paulo, Edições Paulinas, 1985 p. 282-3.

⁵² SÃO TOMÁS DE AQUINO distingue três modos de esperança: como *paixão irascível*, como virtude cardinal da fortaleza e como virtude teologal. Ver ENTRALGO, Op. cit., p. 86-114.

⁵³ DEUTERONOMIO, 5, 4-10. In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985, p. 282-3.

⁵⁴ Refiro-me ao texto de LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. Trad. Láyner G. dos Santos. São Paulo, Brasiliense, 1982.

⁵⁵ Ver LEVINAS, Op. cit. na 2ª parte da nota 33.

⁵⁶ Ver JANKÉLEVITCH, Vladimir. *O paradoxo da moral*. Trad. Helena Esser dos Reis. Campinas, Papyrus, 1991. p. 20-40.

⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 7-40.

⁵⁸ Ver HEGEL, Georg W. Friedrich. *História de Jesus*. Trad. Santiago González Noriega. Madrid, Taurus, 1975, p. 27.

⁵⁹ Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, 1990. V. 1. Ver também ENTRALGO, Op. cit., p. 285-98, para uma discussão da esperança em Heidegger.

⁶⁰ ATISTÓTELES, Op. cit., p. 56.

⁶¹ Ver MARIAS, J. A felicidade em duas versões gregas. In: *___ A felicidade humana*. Trad. Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo, Duas cidades, 1989, p. 71-81. Ver também VAZ, Op. cit., p. 36-71. Ver ainda VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo, Loyola, 1991, p. 27-57.

⁶² Idem, *ibidem*. Ver também MARIETTI, Op. cit., p. 25.

- ⁶³ Ver DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: A confissão católica séculos XIII e XVIII*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Companhia das Letras, 1991. Para um excelente estudo da culpabilidade e da segurança moral, ver também RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal interpretada*. In: _____. *O Conflito das interpretações*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, Imago, 1978, p. 227-315.
- ⁶⁴ Estabeleço aqui algumas relações entre estruturas clínicas e dois graus de propensão para o mal discutidos em KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores). Ver também JANKÉLÉVITCH, Op. cit.
- ⁶⁵ KANT, Op. cit., p. 286.
- ⁶⁶ HOMERO, apud LLEDÓ. *El mundo homérico*. In: CAMPS, Org, Op. cit., p. 21.
- ⁶⁷ LLEDÓ, *El mundo homérico*, Op. cit., p. 22.
- ⁶⁸ PLATÃO, *Las leyes*. In: _____. Op. cit., p. 1275.
- ⁶⁹ SÁ MIRANDA, Francisco de. *Cantiga VII*. In: ____ *Poesias*. In: Vasconcellos, D. Carolina Michaelis de, Org. Solo, Halle, 1885, p. 15-7.
- ⁷⁰ KIERKEGAARD, Op. cit., p. 47.
- ⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 35.
- ⁷² GIRARD, Rene. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo, Ed. UNESP, 1990, p. 28-9.
- ⁷³ WEIL, apud PERINE, Op. cit., p. 242.
- ⁷⁴ HEGEL, Op. cit. na nota 2, p. 66.
- ⁷⁵ Ver DELUMEAU, Op. cit. Ver também ARENDT, Hannah. *A irreversibilidade e o poder de perdoar*. In: -. *A condição humana*. 2. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1983.
- ⁷⁶ MORA, Op. cit., p. 22737-41. Ver verbete "Psicologia" para um breve estudo das relações entre a psicologia racional e a psicologia empírica.

- 300
- 77 WEIL, apud PERINE, Op. cit., p. 240.
- 78 NIETZSCHE, apud RICOEUR, Op. cit., p. 388. Para uma tradução ligeiramente diferente dessa, ver NIETZSCHE, Op. cit. na 1ª parte da nota 41, p. 113.
- 79 _____. Op. cit., p. 150-1.
- A referência se refere às três citações apresentadas no texto.
- 80 Ver GIRARD, Op. cit. Ver também RICOEUR, Paul. A simbólica do mal interpretada. In: _____. Op. cit., 282-315.
- 81 NIETZSCHE, apud RICOEUR. Religião, ateísmo, fé. In: _____. Op. cit., p. 388. Para uma versão diferente desta, ver a tradução brasileira, p. 152.
- 82 Ver PETERS, F.E. Termos filosóficos gregos: um léxico histórico. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. 1983, p. 234-5.
- 83 HEIDEGGER apud RICOEUR, Religião, ateísmo, fé. In: _____. Op. cit., p. 388.
- 84 Ver ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 248-55. Ver também, para um belíssimo estudo da tragédia grega, JAEGER, Op. cit., p. 263-310. Ver ainda VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- 85 VERNANT, Jean-Pierre. A morte nos olhos: figuração do Outro na Grécia Antiga. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro, Zahar, 1988, p. 34.
- 86 Ver KANT, Op. cit. Ver ainda PERINE, Op. cit., p. 201-75.
- 87 ARISTOTELES, Op. cit., p. 49.
- 88 *I-CHING: O livro das mutações*. Trad. Alayde Mutzenbecher e Gustavo Alberto Corrêa Pinto. São Paulo, Pensamento, 1987. p. 63-6.
- 89 WEIL apud PERINE, Op. cit., p. 204.

- ⁹⁰ ATISTÓTELES, Op. cit., p. 50 e 68.
- ⁹¹ Ver LLEDÓ, Emilio. Atistóteles u la Ética de la "Polis". In: CAMPS, org Op. cit., p. 173-9.
- ⁹² Ver o bellissimo livro de LLEDÓ, Op. cit.
- ⁹³ HOLDERLIN, apud RICOEUR. Religião, ateísmo, fé. In: -. Op. cit., p. 389.
- ⁹⁴ Para o conceito de "mau infinito" em HEGEL, ver VAZ, Op. cit. na nota 1 p. 24. Ver também HEGEL, G. W.F. El amor y la propiedad. In: _____. *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan Szankey e Jose Maria Ripalda. Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1978, p. 261-6. Ver ainda nesta mesma Alma de Hegel o capítulo. El Espiritu del cristianismo y su destino. p. 287-383. Ver ainda HIPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa, Edições 70, 1988.
- ⁹⁵ RICOEUR, Op. cit., p. 387.
- ⁹⁶ JANKELEVITCH, Op. cit., p. 9.
- ⁹⁷ WEIL, Eric. *Filosofia política*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 1990.
- ⁹⁸ Para uma reflexão sobre o estado da ciência nos dias atuais, siga as reflexões de ZUBIRI, Xavier. *Natureza, história, Dios*. Madrid, Alianza, 1944, p. 19-82.
- ⁹⁹ Ver KOJEVE, Op. cit.
- ¹⁰⁰ Ver HEGEL, G.W.F. El espíritu del cristianismo y su destino. Op. cit. na nota 94.
- ¹⁰¹ ENTRALGO, Op. cit., p. 204.
- ¹⁰² WITTGESNTEIN, Ludwig. A lecture on Ethics. *Philosophical Review*, (74):7 1965.
- ¹⁰³ *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. D.F. Pears e B.F. Mc Guinness. Londres, Routledge e Kegan Paul, p. 71.
- ¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 73.

- ¹⁰⁵ Ver SÁBADA, Javier. Ética analítica. In: CAMPS, Victoria, org. História de la Ética: La ética contemporánea. Barcelona, Editorial Crítica, 1989, p. 163-220. V. 3.
- ¹⁰⁶ Idem, ibidem, p. 174.
- ¹⁰⁷ Idem, ibidem, p. 170.
- ¹⁰⁸ WITTGENSTEIN apud SÁBADA, Op. cit., p. 175.
- ¹⁰⁹ SANTO ANSELMO. Monólogo; proslógio; a verdade; os gramáticos. Trad. Angelo Ricci e Ruy Afonso de Costa Nunes. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- ¹¹⁰ Ver OTTO, Rudolf. O sagrado. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1992.
- ¹¹¹ GENESIS, 18, 27, In: A Bíblia de Jerusalém, Op. cit., p. 55.
- ¹¹² Ver MARIETTI, Op. cit.
- ¹¹³ TERSTEEGEN, A frase de Tersteegen é esta: "Um Deus compreendido não é Deus". apud OTTO, Op. cit. p. 37.
- ¹¹⁴ MARIETTI, Op. cit., p. 27.
- ¹¹⁵ DEUTERONÓMIO, 5, 10. In: A Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Edições Paulinas, 1985. p. 283.
- ¹¹⁶ ELIADE, Mircea. O mito do eterno retorno. Trad. Manuela Torres. Lisboa, Edições 70, 1978, p. 17-62.
- ¹¹⁷ Ver RICOEUR, P. Religião e Fé. In: Op. cit., p. 319-414.
- ¹¹⁸ Idem, ibidem.
- ¹¹⁹ HEGEL, Op. cit. na nota 58, p. 27.
- ¹²⁰ RICOEUR, Op. cit., p. 389.
- ¹²¹ Idem, ibidem.
- ¹²² Idem, ibidem.

¹²³ Ver VAZ, Henrique C. de Lima. Op. cit. na nota 61, p. 28. Ver também DETIENNE Marcel. Os mestres da verdade na Grécia arcaica. Trad. Andréa Dahler. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

¹²⁴ Ver NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. na 1ª parte da nota 41, p. 27:

(...) e, certa manhã, levantou-se ele com a aurora, foi para diante do sol e assim lhe falou:

"Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesses aqueles que iluminas!

São dez anos que sobes à minha caverna; e já se te haveriam tornado enfadonhos a tua luz e esse caminho, sem minha, a minha água e a minha serpente."

¹²⁵ Ver nota 47.

¹²⁶ Ver VAZ, Op. cit. na nota 61, p. 51.

¹²⁷ ANDRADE, Carlos Drummond de. No meio do caminho. In: -, *Antologia Poética*. Rio de Janeiro, Ed. do Autor, 1963.

¹²⁸ RICOEUR, Paul. A simbólica do mal interpretada. In: Op. cit., p. 256.

¹²⁹ Ver VAZ, Op. cit. na nota 1. p. 18.

¹³⁰ Idem, *ibidem*, p. 18.

¹³¹ Ver VAZ, Op. cit. na nota 61, p. 17.

¹³² GENESIS, 2, 4-8, Op. cit., p. 33.

¹³³ Ver TURIENZO, Saturnino Álvares. La Edad Medi. In: CAMPS, org. Op. cit. na nota 5, p. 421.

¹³⁴ GENESIS, 2, 16-18, Op. cit., p. 33-4.

¹³⁵ Ver VERNANT, Pierre. Mito e pensamento entre os gregos. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 23-104.

¹³⁶ VAZ, Op. cit. na nota 61, p. 17.

- ¹³⁷ Ver ROMANOS, 7,7 Op. cit., p. 2130. Trata-se, evidentemente, de uma paráfrase da conhecida passagem paulina.
- ¹³⁸ GENESIS, 3, 1-8 Op. cit., p. 34-5.
- ¹³⁹ KANT, Op. cit., p. 284-5.
- ¹⁴⁰ Ver MARIETTI, Op. cit.
- ¹⁴¹ Idem, ibidem, p. 20. Ver também LACAN, Jacques. El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. In: _____. Op. cit.
- ¹⁴² KANT apud MARIETTI, Op. cit., p. 26.
- ¹⁴³ MARCOS, 12, 30-32. Ver também MATEUS, 22, 37-40. In: A Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Edições Paulinas, 1985. p. 1917 e p. 1881.
- ¹⁴⁴ HESIODO, Os trabalhos e os dias. Trad. Anibal Santos. In: *Prometeu antigo*. Porto, Res Editora, 1990. Ver também JAEGER, Werner. Hesiodo e a vida rural. In: _____. Op. cit., p. 78-97.
- ¹⁴⁵ SOLER, Colette. Artigos clínicos: transferências, interpretação, psicose. Trad. Elena Lopes Cólb. Salvador, Fator, 1991, p. 128. Ver também LACAN, Jacques. Suboersión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. In: _____. Op. cit., p. 773-807.
- ¹⁴⁶ DELEUZE, Gilles. Proust e os signos. Trad. Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Forense, 1987, p. 11.
- ¹⁴⁷ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. O que é a filosofia? Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 28.
- ¹⁴⁸ ANDRADE, Carlos Drummond. *Corpo*. Rio de Janeiro, Record, 1984. p. 29-30.
- ¹⁴⁹ NERUDA, Pablo. La poesía. In: _____. *Poesía*. Bilbao, Noguer, 1974, p. 278-9. v. 2.
- ¹⁵⁰ Ver PERINE, Op. cit.
- ¹⁵¹ WEIL apud PERINE, Op. cit. p. 201-75.

- ¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 247.
- ¹⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 56. (Col. Os Pensadores).
- ¹⁵⁴ Ver ENTRALGO, Pero Lain. *Esperanza natural y esperanza cristiana: Santo Tomás de Aquino*. In: ____. Op. cit., p. 97.
- ¹⁵⁵ Ver SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Wolfrang Leo Maar. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- ¹⁵⁶ Utilizo-me aqui livremente da reflexão de HEGEL sobre a dialética do senhor-escravo na origem da consciência-de-si. Ver HEGEL, Op. cit. na nota 37, p. 107-42.
- ¹⁵⁷ Ver MARIETTI, Op. cit. Ver nota 141.
- ¹⁵⁸ STENDHAL. *Del Amor*. Trad. Consuelo Berges, Madrid, Alianza, 1968.
- ¹⁵⁹ GIDE, André. *A tentativa amorosa ou o tratado de vão desejo*. In: ____. *A volta do filho pródigo*. Trad. Ivo Barroso. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- ¹⁶⁰ ROUGEMONT, Denis de. *Amor y occidente*. Trad. Antoni Vicens. Barcelona, Kairós, 1978.
- ¹⁶¹ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos. e A. Ambrósio de Pina. São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 188. (Col. Os Pensadores). Ver também ENTRALGO, Pero Lain. *Esperanza y tempo humano: San Agustín*. In: ____. Op. cit., p. 67.
- ¹⁶² NEWMAN, Cardeal Apud ENTRALGO, Op. cit., p. 151.
- ¹⁶³ SANTO AGOSTINHO, Op. cit., p. 177. Ver também ENTRALGO, Pero Lain *Esperanza y tempo humano: San Agustín*. Op. cit., p. 61.
- ¹⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 185.
- ¹⁶⁵ Ver ENTRALGO, Pero Lain. *Memória y esperanza: San Juan de la Cruz*. In: ____. Op. cit., p. 115-31.

- 166 WEIL apud PERINE, Op. cit., p. 274.
- 167 MATEUS, 10, 39, Op. cit., p. 1857.
- 168 KANT, Op. cit., p. 284-5.
- 306 169 ECKHART, Meister. Op. cit., p. 70.
- 170 Ver RICOEUR, Paul. A liberdade segundo a esperança. In: ____. Op. cit., p. 336-54.
- 171 CALDERÓN DE LA BARCA. A vida é sonho. Trad. Manuel Gusmão. Seara Nova, Editorial Estampa, 1973.
- 172 NERUDA, Pablo. La Poesia. In: ____. Poesia Bilbao, Noguer, 1974, p. 278-9. v. 2.

PSICOLOGIA/PSICANÁLISE:
SOBRE A TEORIA DA CLÍNICA
E SOBRE A CLÍNICA DA TEORIA

JEFERSON MACHADO PINTO



Este capítulo é dedicado a todos os psicólogos, mineiros e capixabas, que se empenham em dar um estatuto epistemológico para a Psicologia e aos colegas psicanalistas que trabalham decididamente para sustentar o discurso da Psicanálise. É dedicado ainda ao paulista Jorge Forbes cujo trabalho me inspirou, em diversos momentos, na redação deste tema, e também ao baiano Caetano Veloso por manter aceso seu desejo decidido contando com o imponderável.

BACHAREL EM PSICOLOGIA E PSICÓLOGO PELA UFMG • DOUTOR EM PSICOLOGIA PELA USP • ESTÁGIO DE PÓS-DOUTORADO NO INSTITUTO DE ESTUDOS AVANÇADOS DA USP • PROFESSOR ADJUNTO DO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA DA UFMG • PSICANALISTA

PSICOLOGIA/PSICANÁLISE:

**SOBRE A TEORIA DA CLÍNICA
E SOBRE A CLÍNICA DA TEORIA**

"Não há nada que não possa ser dito, porém, qualquer coisa que se diga e enquanto se esteja falando, o outro significante como tal continua intacto. Não se trata de nenhum significante em particular, o que não impede que esteja ali, provocando um empuxo, atraindo até a ele, todos os demais".

J.A. Miller

"Alguma coisa está fora da ordem, fora da nova ordem mundial".

Caetano Veloso

PSICOLOGIA/PSICANÁLISE:
SUCESSOS E FRACASSOS

A leitura do título faz uma homofonia óbvia - a Psicologia barra a Psicanálise - e introduz o ângulo em que a questão deste capítulo deveria ser analisada. Entretanto, a situação é complexa e não adianta ficarmos definindo estes campos de um modo maniqueísta. Muito além das brigas institucionais e acadêmicas onde a homofonia se mostra evidente, é preciso definir com clareza o aparelho conceitual e a estrutura subjacentes a estas práticas, para que possam ser traçados os limites, os objetivos e a ética que as sustentam. Para que este empreendimento se torne eficaz, é necessário enfatizar exatamente as diferenças de modo a caracterizar onde a psicoterapia barra a Psicanálise.

Embora se trate de questões ideológicas, queremos enfatizar aqui a própria estrutura envolvida e defender, mudando os termos para este contexto, o conhecido aforismo que afirma que a Psicanálise fracassa onde a psicoterapia triunfa e que, paradoxalmente, este é o maior sucesso da Psicanálise. Seu rigoroso exercício da suspeita revela exatamente o limite da psicoterapia, onde esta triunfa ao barrar o mais além demonstrado pela Psicanálise. A expressão "mais além" está sendo usada aqui no sentido freudiano do termo. Mais além do princípio do prazer existe um silêncio que ultrapassa toda a possibilidade de cura. Este silêncio é a própria causa de todo o mal-estar e é diante dele que se revelam as manobras da Psicologia e da Psicanálise. É aí que um pretendente a analista resiste a fazer análise e é aí que um terapeuta escorrega e obtém grande sucesso. Mas, é um sucesso que não deixa de ser um engodo, pois se trata da própria resistência ao incurável.

DOIS DISCURSOS DIFERENTES

Queremos argumentar aqui que existe em cada modo de trabalhar, uma estrutura discursiva que define uma ação e sustenta uma prática¹. Veremos que por mais que se pretenda fazer da realidade um mundo extralingüístico a ser decifrado por uma linguagem, esta é que estrutura o modo de ação, inclusive aqueles modos que parecem negá-la. Toda a força e a eficácia das práticas que transformam a linguagem em simples instrumento, mostram exatamente a força do simbólico em ter controle sobre a realidade². Aquelas práticas que se pretendem científicas, se apóiam no pressuposto da possibilidade de construção de uma linguagem "purificada" dos equívocos da língua comum. O grande resultado que obtém, ao

construir uma língua artificial, demonstra exatamente o poder do simbólico em produzir efeitos no real.

Enquanto isso, a Psicanálise pretende se constituir como uma ciência deste real que extrapola as relações simbólicas. Seus efeitos serão necessariamente diferentes da Psicologia, independentemente se esta optar por ter como objeto uma variável empiricamente definida ou uma construção teórica qualquer. Ainda que houvesse uma aparente semelhança na definição dos respectivos objetos, as diferenças ainda assim seriam pronunciadas porque seus pressupostos são diferentes. A Psicologia e a Psicanálise têm estatutos éticos diferentes porque se sustentam como dois discursos estruturados de formas distintas. A Psicologia lida com o mundo delimitado pelo simbólico, quer ela queira ou não, ao optar, no melhor das hipóteses, pela postura de interrogar o significante que está continuamente exercendo o efeito de empuxo sobre os demais. Já a Psicanálise visa ao quantum de gozo que excede à organização deste simbólico. Este é visto como um poder fálico pois o que as significações pretendem são anular a falta inerente à ação da linguagem sobre o mundo. A Psicanálise reconhece, então, a divisão que se manifesta ao nível do simbólico, dada à própria lógica do significante que mantém sempre um de fora da possibilidade de apreensão. Mas, como indica Freud, há também aquilo que é inconsciente mas que não participa deste recalque³. Este inconsciente a mais é o real. Para se chegar a ele é necessário adotar aquele "procedimento wittgensteiniano" de demonstrar que a linguagem fornece armadilhas e que, mais além do saber possível, há um indizível.

Assim, Psicologia e Psicanálise se sustentam como dois discursos estruturados de forma diferente, e, por isso mesmo, produzirão efeitos distintos por se posicionarem de modo

diferente em relação a este indizível. É possível desconsiderá-lo ou então eliminá-lo?

312

OS TRABALHADORES DA SAÚDE MENTAL, A REPRESSÃO E O RECALQUE

"Os psicólogos, os psicoterapeutas, os psiquiatras, todos os trabalhadores da saúde mental - é no chão, na dureza, que eles carregam na cabeça toda a **miséria do mundo** (grifo meu). E o analista, durante esse tempo?" Curiosa, no mínimo, é esta pergunta encaminhada a Lacan para resposta em *Televisão*⁴. Mais intrigante ainda é a sua resposta: "certo é que carregar a miséria é entrar no discurso dela condicionante, mesmo só a título de protesto. "Ao atribuir esta miséria ao discurso do capitalista, denuncio este. Indico tão somente que não posso fazê-lo de maneira séria, pois ao denunciá-lo eu o reforço - por lhe dar nomes, isto é, aperfeiçoá-lo".

Sem pretender entrar em todas as questões levantadas e que, sem dúvida são polêmicas, gostaria de sublinhar, nesta afirmação, o aprisionamento na ordem da linguagem. Lacan afirma que, por dar nomes, ele estaria reforçando o discurso que pretende denunciar. É impossível sair do uso do significante e do seu poder de construir a realidade, de transformá-la em algo quase rígido, imutável, dependendo do apego a estes significantes. Na própria denúncia, necessária sem dúvida, reforça-se o que se pretende eliminar. A palavra institui o mundo ao mediatizar a relação do sujeito à coisa. Ao fazer com que percamos o contato com a coisa, a palavra nos deixa imersos em um mundo que é simbólico mas que não deixa, por

isso mesmo, de ser imutável na medida em que o reforçamos ao dizer sobre ele.

Já estamos começando a tocar aqui na própria questão clínica. Como alterar a realidade, se o indivíduo que sofre e que procura uma ajuda, só tem a seu dispor os significantes da língua? Quanto mais ele falar, ele não estaria correndo o risco de cristalizar sua realidade? E o analista, dispondo somente dos significantes que estão sendo ditos, não reforçaria a miséria que pretende eliminar? É suficiente fazer o sujeito calar, se é que aí teríamos ainda um sujeito, e apoiarmos no corpo como se este corpo estivesse ausente desta ordem da linguagem? Ou quem sabe, esquecer da linguagem e recorrer aos afetos como se estes também estivessem fora da linguagem?

313

Estas questões nos remetem diretamente ao próprio paradoxo da condição humana: somos seres falantes e, por isso mesmo, como já dissemos, amparados na linguagem como ponto de sustentação da nossa relação com o mundo. Mais do que isso, é ela que faz nosso mundo; é por causa da linguagem que o mundo existe como tal. Mantemos relações simbolizadas, isto é, nos relacionamos com significantes e não com o outro em si mesmo. E não é possível sair da linguagem para dizer a "verdade verdadeira" que existiria fora dela. Aliás, só podemos falar assim, da presença de uma verdade fora da linguagem, porque só dispomos mesmo da linguagem. Voltaremos a isto depois.

Será que a crítica de Lacan aos demais trabalhadores da saúde mental torna cômoda a posição do analista? Teria ele o acesso à verdade tendo a interpretação como ferramenta? Ele chega a afirmar em outro parágrafo do mesmo texto "demais psico - sejam quais forem, empenhados em seu ofício ..., não

lhes cabe protestar, mas sim colaborar. É o que eles fazem, saibam eles ou não"⁵. Porque o analista estaria em uma condição melhor? Pelo simples fato de adotar a literatura freudiana como referência para seu trabalho ou de seguir os ensinamentos de Melanie Klein ou de Lacan?

A situação é mais complicada pois não existe uma possibilidade de estar fora da estrutura discursiva a não ser pela psicose. Nenhum discurso se sustenta de um só. E é preciso sustentar um discurso que conte com o inconsciente como fato da estrutura da linguagem que condiciona a relação entre os seres falantes. Se ficarmos ao nível do acordo da significação, para mantermos uma estabilidade e um pacto com o outro, estaremos negando a presença estruturante do inconsciente. Ficaremos aí discutindo os efeitos da repressão ou da proibição de falar sobre alguns acontecimentos. Relembrá-los, colocá-los em palavras é uma das conseqüências de uma certa maneira de operar com a linguagem. Contudo, a Psicanálise se propõe a ser uma maneira de trabalhar com esta estrutura de modo que o trabalho revele a natureza da própria estrutura que nos condiciona: "ainda que as lembranças da repressão familiar não fossem verdadeiras, seria preciso inventá-las, e é o que se faz. O mito é isso, a tentativa de dar forma épica ao que se opera da estrutura".⁶

Narcisicamente, consideramos insuportável o fato de sermos estruturados pelo inconsciente. Enquanto se procura descobrir os fatos e/ou as fantasias, na tentativa de dizê-los mais adequadamente ou de se liberar das repressões, ainda estamos situados no campo de um ideal que permitiria ao sujeito se curar de sua divisão constitutiva radical. É preferível, de acordo com a ótica narcísica, imaginar que este é um defeito da linguagem ou das abordagens que trabalham com a fala.

Enquanto se tenta reparar a linguagem com quaisquer procedimentos que sejam, encontramos-nos em uma tentativa desesperada de preservar o lugar narcísico que afirma que o problema é oriundo da família, do estado, da sociedade ou ainda, da técnica da psicanálise.

315

Contudo, além das repressões sociais, há o fato constitutivo de que nos tornamos sujeitos, portadores da subjetividade humana, pela ação da estrutura que instala o recalque. Assim, toda a referência à novela familiar se dá pela dificuldade de encontrar esta referência na estrutura. Culpa-se alguém que teria feito algum ato desastroso e preenche-se, assim, a hiância aberta pelo recalque.

Monismo e dualismo mente-corpo ou divisão entre simbólico e real?

Qualquer uma das posições clássicas que se degladiam há anos ou mesmo séculos a respeito das influências da mente sobre o corpo ou das relações entre estas "duas substâncias", implicam em denegar o próprio sujeito dividido que a Psicanálise demonstra. Assim, se se quiser fazer uma teoria que se encaixe em qualquer uma dessas posições, não se aplicará a ela mesma o que a Psicanálise vem demonstrando.⁷

Isto é mais verdadeiro para a Psicanálise quando ela se pretende totalizadora. Seus conceitos, como afirmou Freud, devem estar em constante processo de construção e de demonstração, visto que trabalha indicando o que escapa da própria teoria⁸. Assim, qualquer objetivação científica ou tentativa de eliminar o indizível, é uma maneira de encontrar algum conforto pela "neutralização ilusória da divisão do sujeito".

Toda a obra de Freud é o relato de um percurso e de suas vicissitudes, percorrido para dar conta de um objeto que escapa à "compreensão". Seu relato da brincadeira do carretel, onde o neto brinca de fazê-lo desaparecer e trazê-lo de volta, ficando alternadamente decepcionado e em júbilo, se dirige à forma como a criança simboliza a falta da mãe. Nos dois sentidos: a falta que o filho sente e a da mãe, ao produzir nela, outros desejos que não o filho. Ao mesmo tempo em que Freud está falando dos processos do aparelho psíquico, ele está teorizando a respeito do sistema de representação, isto é, de como este processo se dá inclusive para construir a teoria. O meio de que dispomos é aquele que nos faz: resta-nos a linguagem para efetuar a nomeação e promover a ordem desejante já que a Coisa em si, no caso encarnada pela mãe, ficou perdida. Desde muito cedo, Freud fez notar como a subjetividade está definida pela rede da linguagem pois é esta que estrutura o narcisismo e os objetos do mundo. Entretanto, quando escreveu sobre o além do princípio do prazer, o fez para demonstrar que alguma coisa não entrava no circuito de forma definida.

Antes disto, em *Moral Sexual "Civilizada" e Doença Nervosa Moderna*⁹, por exemplo, ele conclui que a civilização submete o sexual e produz um mal-estar por não haver uma justaposição entre estes elementos. Sobra um resto. Caso não existisse esse resto, teríamos acesso a tudo pelo simbólico, pois ele teria os meios de nos preencher ao substituir integralmente a Coisa.

Forbes¹⁰ desenvolveu uma fórmula sintetizadora destes temas elaborados por Freud, onde os elementos de cima barram os de baixo com a implicação de que sobre um quantum -a não incluído na rede:

PSICOLOGIA/PSICANÁLISE

social civilização pai organizado
----- = ----- = ----- ==> a
sexual selvagem pai primevo

317

Forbes lembra que Lacan, ao verificar o percurso de Freud, retifica a fórmula, já que o civilizado instaura os princípios da realidade e do prazer e, portanto, o sexual. Este é assim ordenado e não é mais natureza. Melhor seria falar, então, em gozo bruto, real, e em gozo fálico, "propriamente" inscrito na cultura como sexual. Além disso, só podemos supô-lo como um gozo bruto ali presente dado que as análises demonstram apenas o resto após o trabalho com o simbólico:

Outro

----- =====> a

Gozo

Toda nomeação seria fálica e se inicia no simbólico através daquilo que Lacan chamou de Nome do Pai. O pai, como um representante terceiro em relação à díade mãe-filho, introduziria a perda e ofereceria o nome para sustentar a vida em forma de desejo dirigido ao que foi perdido. Por isso, o pai é sinônimo de saber, uma metáfora, enquanto que o resto traria a verdade. É o Nome do Pai que permite as bases para um saber em detrimento da verdade alijada pela nomeação. É o preço a pagar, sob a forma do recalque, para ascendermos à subjetividade. Mas, se ficarmos só com este nome passado de pai para filho, cristalizamos a expulsão da verdade. O simbólico é mortífero, faz a morte surgir como questão e como o gozo supremo. Só na morte haveria o encontro completo, a justaposição plena com o gozo barrado ou interditado.

Utilizando-se do que dispõe, os representantes fálicos, o sujeito procura sua substância e só a encontra no imaginário. Sempre que este vacila, o sujeito sente sua substância escorrer entre os dedos (ou entre suas palavras) e se vê destituído de essência. É somente com aquele resto que vai poder contar. Assim, acaba por fazer uma fórmula que ultrapassa o Nome do Pai. Será uma fórmula esvaziada de essência porque, ao formalizar a castração, ele se reconhece apenas como consistência lógica a partir do que resulta do trabalho da repetição em torno do objeto. Chega ao que Lacan chamou de "matema" e é daí que o analisante pode operar seus cálculos e criar seus romances. É por uma operação do matema à poesia que ele vai construir sua referência, já que a cura de sua humanização está perdida. Restaria o mesmo processo para a teoria: realizar sua cura por um processo constante de retificação do matema à poesia?

O mal-estar incurável

Todo o esforço freudiano foi realizado na tentativa de fundar um discurso que desse conta deste ponto não-assimilável pela capacidade de compreensão do homem. A posição histórica, exaustivamente ouvida por Freud, mostra a tentativa de obstruir aquela hiância, seja com uma conversão, com uma repulsa sexual ou com qualquer expediente que mantenha o desejo eternamente insatisfeito. É no discurso da histórica que vemos a ex-sistência à linguagem, daquele ponto não-assimilável que resiste a ser incorporado ao circuito do desejo pelo princípio do prazer. É a histórica que denuncia um gozo incurável ao desdenhar todas as soluções propostas. Ela sabe que ali, na sua "loucura", reside uma singularidade, bastando

a ousadia de apostar com base em uma falha ou lacuna. Sua histeria é uma forma de garantia ou certeza para evitar o encontro com essa hiância.

319

Há um mal-estar irremovível. Há uma "maldição sobre o sexo" atestada por Freud e compartilhada por muitos de maneira desesperançada. Aí parece estar o lugar contra o qual todos se rebelam, buscando desde soluções místicas na tentativa de prever o imprevisível, até o "holding" ou a "maternagem" que garantisse um lugar mais confortável. Entretanto, o mais interessante nessa colocação sobre o mal-estar é o termo maldição. O próprio significante já nos indica que é impossível bendizer o sexo. O ser humano está desterrado da felicidade, não sendo possível, após comer o fruto da árvore da sabedoria, harmonizar-se com algo que sempre está a colocar questões. A não ser que o sujeito as acolha por uma via que questione sua própria necessidade de se manter em uma harmonia porque esta não passa de um recurso narcísico diante da impossibilidade de saber sobre o sexo. Há um incurável que não tem nenhuma plasticidade para se transformar em sentidos. E o sentido que provoca é o da angústia, sendo os demais afetos facilmente mutáveis pela presença imaginária do outro parceiro.

Este furo na possibilidade de dizer bem sobre o sexo, mesmo quando se pretende ser bem liberal, isto é, ser livre da estrutura, revela o furo nas produções do sentido, nas próprias falas terapêuticas que continuam correndo atrás do rabo na tentativa de fechar o círculo. Quando o círculo se fecha é por algum procedimento imaginário que tem tanto de imagem (narcísica) sendo até chamado de insight ("visão interna"), no que se refere à compreensão de um sentido que abarca um conjunto total de significações. Este "bom senso" supõe um

mundo no qual tudo poderia ser arranjado de modo harmônico e definido pelo acordo de significações entre os parceiros.

320

Entretanto, a psicanálise vem revelar a existência de um "i-mundo"¹¹, de um outro mundo que não o definido pelas regras de troca do capitalismo. Este propõe o objeto certo para o desejo ao enfatizar a possibilidade de reciprocidade, de complementação de um em relação à falta do outro. Ela quer se construir como um discurso que procura trazer à tona a verdade, a que está além desta verdade das circunstâncias definida por um pacto social entre terapeuta-cliente. Algum bem estará aí sendo feito mas o psicoterapeuta ou o que apenas se denomine psicanalista sem dar as provas de seu trabalho, levam, ao contrário do que se imagina, ao pior. O inconsciente porá este trabalho à prova e demonstrará que um mundo assim construído é um mundo fantasmático, articulado sob a forma de neurose, psicose ou perversão, "formas de mentira" diante da verdade do que faz o mal. O grande Outro da linguagem nos engana pois, como vimos, nos faz através de uma metáfora e nos afasta da Coisa que nos tornaria completos. Ele nos engana ao nos instrumentalizar apenas com o representante fálico, deixando fora de seu campo de ação a verdadeira verdade que nos singulariza. O Outro mente ao oferecer uma aparência e nos coloca assim alijados de uma completude.

O psicanalista joga com o pior

A situação do analista não é cômoda. O terapeuta já trabalha mesmo no pressuposto de que o mundo é assim, enquanto o psicanalista afirma que, assim, este mundo é fantasmático. Ele é que está propondo "partir deste mundo para

uma melhor". Mas, o paradoxal é que só será melhor se aquele pior for levado em consideração. Enquanto o pretense psicanalista estiver participando desta trama do bom senso ou fazer com que o paciente diga claramente suas coisas, ele não está sendo psicanalista, pois está tendo o sucesso de um terapeuta. Estaria apenas se desdobrando na vertente dos sentidos possíveis pela articulação do jogo de linguagem e caminhando firmemente no terreno da significação. A questão é que pela própria estruturação do sujeito, algo permanece de fora, constituindo-se como um silêncio que perpassa as associações do paciente. Este ponto de silêncio, teorizado por Freud como pulsão de morte, define todo o sentido do conjunto das falas, mas é em si mesmo inapreensível. Aliás, só podemos pressupô-lo. Ele não existe como um si mesmo, como uma realidade passível de descrição: é um puro REAL.

Assim, há algo que perpassa a fala como um silêncio e que permite a circulação das diversas palavras em milhares de combinações possíveis, ficando, ele mesmo, sempre excluído da linguagem. Há, assim, uma impossibilidade de dizer tudo e resta sempre uma porção de nós mesmos que permanece inatingível.

Para este mal-estar da incompletude aparecem muitas soluções que barram a proposta da Psicanálise. Além das soluções místicas e das adivinhações, há o próprio campo científico. Mas, a Psicanálise se propõe a ser uma práxis que lide com o indizível demonstrado pela linguagem, sem apelar para alternativas que camuflem esta hiância. Não é o caso também de ficar histericamente glorificando o mistério que, em outras palavras, é o gozo da Mulher. Não se trata disto pelo fato simples de que a alternativa "histérica" é o próprio gozo fálico.

Voltamos à pergunta inicial: como enfrentar este paradoxo? Já apontamos que o meio possível é o de uma **operação** que vai do matema que demonstra a hiância à poesia, mas vamos tentar elaborar mais este processo.

QUATRO DISCURSOS POSSÍVEIS: A LÓGICA DA ESTRUTURA

Estes problemas foram colocados com o fim de delimitar o universo das questões que sempre estarão em debate entre a Psicologia e a Psicanálise. É importante enfatizar as diferenças estruturais na abordagem deste problema para não ficarmos apenas em questões corporativistas ou institucionais. Esta tentativa pretende trazer um pouco mais de rigor a esta discussão com o fim de evitar as soluções imaginárias e os chamados efeitos obscenos do grupo, onde todos se aliam para expurgar a verdade, como se estivessem falando em nome dela. Como dissemos, não basta se auto-denominar psicanalista para estar a salvo desta questão. O problema da verdade é estrutural e não será um conjunto de jargões ou um nominalismo que serão suficientes para transformar alguns em eleitos, em detrimento de outros.

"O inconsciente só ex-iste ao discurso analítico"

Com o fim de caracterizar a Psicanálise como um discurso no qual o inconsciente ex-iste, já que pela própria característica da linguagem não se pode fazer um discurso que fundamente a ex-istência do inconsciente, Lacan se propõe a dizer¹² que existem 4 formas discursivas construídas a partir

de 4 elementos que podem se dispor em 4 lugares diferentes. Dependendo da organização assumida por eles, é possível identificar o agente, a quem se dirige, o elemento que ocupa o lugar da verdade e o produto de cada uma destas formas discursivas. Os quatro elementos e os quatro lugares foram elaborados a partir do esforço de Lacan para colocar em termos lógicos a estrutura mínima presente na teorização de Freud em forma de mito.

323

Os quatro elementos são: **a**, **S1**, **S2**, **§**. Em álgebra lacaniana significam conceitos freudianos mas, pelo fato de estarem dispostos em fórmulas, permitem várias elaborações, logicamente consistentes, que retificam a postura daquele que pretende conduzir uma análise. Ao mesmo tempo, têm valor heurístico, podendo ser discutidas a partir da experiência de cada um.

O **a** é o ponto não-assimilável pela linguagem e seria decorrente da própria operação da linguagem. É o que Freud pode caracterizar como o objeto perdido ou a causa do desejo do sujeito ou ainda, como ponto de resistência da elaboração, para onde converge a reação terapêutica negativa ou a repetição na tentativa de lhe atribuir um sentido sempre ausente. Seria, assim, o próprio furo no simbólico ou a marca da incompletude.

O **S1** seria o significante perdido para o sujeito pelo próprio processo edípico. É ele que vai se tornar um referente para quaisquer outros fazerem com ele a unidade mínima capaz de fornecer uma significação. Ele é a marca da entrada do sujeito na ordem simbólica e está na origem do recalque. É importante dizer que não se define por uma palavra que foi recalçada podendo ser qualquer significante. Ele é puramente

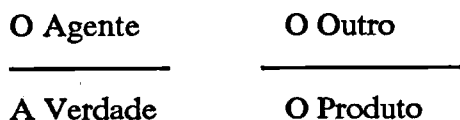
formal e vazio, marcando simplesmente um referente para cada sujeito em sua história particular. Funcionam, assim, como significantes que exercem uma mestria sobre o sujeito designando a este um lugar que lhe dá uma definição mas em relação ao qual o sujeito não tem nenhum acesso. Funcionam como ponto lógico de uma identidade à qual o sujeito é sempre remetido. É o ponto de empuxo de toda a cadeia conforme comenta Miller na epígrafe deste capítulo.

O S2 se refere ao saber constituído pelas relações estáveis entre os demais significantes que se tornaram disponíveis para o sujeito após sua entrada na ordem simbólica. É suficiente utilizarmos apenas dois significantes e com eles nos referirmos a todos os demais, pelo simples fato de que são necessários dois significantes para que possamos ter uma significação. Segundo Saussure, o que caracteriza o significante é o seu aspecto diferencial. Em si mesmo, já se trata de uma diferença a partir da qual produz-se o significado quando um deles é contraposto a outro. Não precisamos, assim, ficar recorrendo a uma série de conceitos porque passamos a ter à disposição os elementos mínimos que participam estruturalmente da constituição destes conceitos.

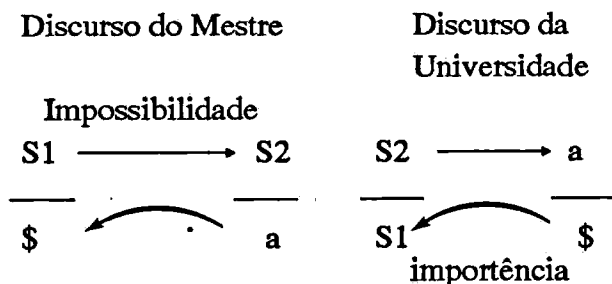
Finalmente, o \$ designa o sujeito do inconsciente, barrado do objeto pela linguagem e dividido entre dois significantes (já que são necessários pelo menos dois para que possa surgir um significado). A barra caracteriza o surgimento do sujeito apenas no espaço entre as palavras sendo todo o saber impotente para lhe dar uma definição última. Pelo fato de o significante ser estruturalmente diacrítico, cada um deles mantém com os demais uma relação de diferença. Assim, ao dominarmos um na tentativa de conseguirmos uma definição, só o conseguiremos à custa de mantê-lo separado dos demais,

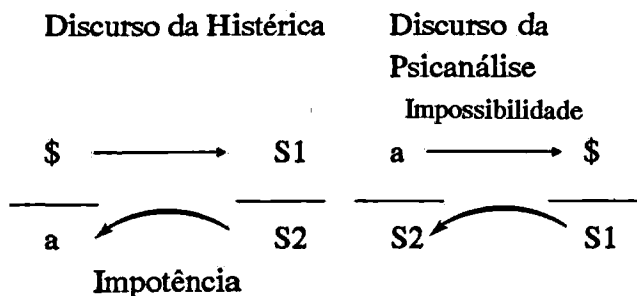
diferentes dele. E o conjunto dos demais significantes só é possível ser estabelecido se deixarmos um deles de fora, como ponto de referência que definiria a diferença. Há, então, uma correlação antinômica entre um significante e o conjunto dos demais. Estamos, assim, diante do paradoxo de só podermos definir o todo da linguagem se um elemento dela permanecer excluído da totalização: o todo é o todo menos um. É dessa forma que Lacan começará a dar uma forma lógica ao mito do Pai Primevo construído por Freud em Totem e Tabu para designar o menos um (homenosum) que, justamente por estar fora da ordem, permite que se defina as relações de fraternidade entre os elementos do conjunto ou da sociedade ou da família.

Em relação aos lugares que os elementos podem ocupar temos:



Estes quatro lugares são fixos e separados por barras. É por eles que irão circular os quatro elementos: lugar do agente do discurso e o outro a quem se dirige, o lugar da verdade e o produto deste discurso. Dependendo da configuração, temos formas de laço que definem a estrutura de produção social. Os quatro discursos resultantes são: Discurso do Mestre, Discurso da Histórica ou da Ciência, Discurso da Universidade ou do Obsessivo e o Discurso da Psicanálise.





Estas letras completamente vazias de sentido têm a função de fazer com que a "elaboração seja provocada"¹³. São matemas que não significam nada, mas a partir do percurso de Freud, podemos tirar algumas conclusões pertinentes a este trabalho e criar questões que elucidem a prática clínica.

A primeira coisa é que a teoria do discurso em Lacan é uma teoria do laço social¹⁴. Esta teoria questiona as comodidades pretendidas por formas de transmissão da Psicanálise que não levam em conta a própria especificidade da Psicanálise enquanto um laço social: é, como dissemos acima, um discurso que não se sustenta sozinho e só é transmissível de um a um. Não é possível fazer o todo dos analistas, nem tão pouco definir quem é analista a priori. Esta peculiaridade faz com que cada um deva demonstrar que opera na função de analista. Mas, em que sentido afirmo aqui que esta teoria de Lacan coloca questões?

Existem várias direções de questionamento, porém a que considero fundamental aqui, é a que envolve a possibilidade de construir um laço social como um discurso que tem como agente o ponto de ausência de referência simbólica (o que chamamos acima de ponto não-assimilável pela linguagem). Em nível pulsional, seria o silêncio (ensurdecido) da pulsão de morte. Ao nível da representação, seria o que Freud chamou

de castração. O analista ocupa, assim, um lugar de "faz-de-conta" do objeto perdido, já que sustenta um discurso que tem a falta de referência como agente. Já se vê por aí o tanto que é incômoda a posição daquele que se pretende analista pois ele deve conduzir uma análise a partir de cada momento. Um analista não existe substancialmente antes de cada ato. Somente em um instante a posteriori é que se poderá dizer se aquele foi um ato analítico. A rigor, só poderemos considerar a realização de uma análise após seu término, quando ficar demonstrada a eficácia deste discurso.

327

Qualquer um dos outros discursos tem, como agente, um referente simbólico enquanto que o da Psicanálise tem como agente o que sobra da operação simbólica. Este agente não é dado de saída, tendo que ser instalado a partir do trabalho com o simbólico. Girando-se um quarto de volta a partir de cada um deles chega-se no outro e é aí que reside a resistência à Psicanálise: na recusa a fazer o ato que opere com o fim de instalar a causa do desejo como agente. Isto implica, portanto, em uma ética de sustentação deste discurso e não, como pretendem aqueles que agem psicologicamente, em um campo de aplicação de conhecimentos.

RESISTÊNCIAS À PSICANÁLISE

O discurso do mestre como a linguagem plena

O discurso do mestre traz como agente o significante que comanda as identificações do sujeito. Dirigido aos demais significantes produz o objeto perdido. Não é difícil reconhecer aí a ação desnaturalizante do processo simbólico, conforme postulações de Freud a respeito da sexualidade humana. Seria o "matema" da linguagem onde o S1 não está recalcado sob a

barra. Ou seja, seria uma "elucubração de saber sobre a língua comum"¹⁵, falada como se não existisse o processo constituinte do aparelho psíquico. É o discurso que comanda o funcionamento do inconsciente e, por isso mesmo, sugere a possibilidade de que o inconsciente possa ser dominado pela linguagem. Pressupõe nesta mestria, o alcance da plenitude da consciência e é por isso que, muitas vezes, é mencionado como discurso da filosofia. Note-se que o avesso¹⁶ dele é constituído pelo que sobra do domínio simbólico e, por isso, mantêm entre si um diálogo e uma tensão constantes. Aliás, não é possível conceber a existência de nenhum dos discursos à custa da exclusão dos demais. Se se quer fazer a Psicanálise tem-se que exercer uma forma de operação com a linguagem para que surja o agente que não negue o processo constitutivo do inconsciente. Entretanto, deve ir além do recalque e deixar, como produto, o significante que coloca o sujeito na ordem simbólica como desejante.

Os discursos do recalque: a histérica e o obsessivo

A partir do processo de ordenação da subjetividade que caracteriza o Complexo de Édipo, passa a haver um sentido sexual para o gozo. Cria-se um mundo carregado de sentidos e instala-se uma nova ordem pelo recalque e define-se uma perda para o sujeito. A subjetividade, então, terá duas possibilidades de organização, sendo uma delas a base para a outra. A primeira forma é o discurso da histérica que funciona como um substrato para que surja o discurso da universidade ou do obsessivo.

Nesta primeira forma, o sujeito empresta seu corpo e se torna o agente que interroga a mestria daquele significante que continua intacto, surgindo sempre no horizonte da linguagem

como o elemento a mais que completaria o todo da linguagem. Produz, desta maneira, a articulação de um significante a outro e, conseqüentemente, uma seqüência interminável de relações estáveis de significação. Haverá um saber como produto, apesar da verdade do objeto não poder surgir. Lacan vai estabelecer, assim, uma quase semelhança entre a forma de produção de uma histérica com a da ciência. Trata-se de um trabalho contínuo de produção de relações de sentido permanecendo o desejo insatisfeito, porque o objeto, em relação ao qual o sujeito deve surgir como uma resposta, está expurgado. Assim, o saber teria um efeito "vomitivo" da verdade do gozo, perda irreparável decorrente do processo edípico.

Uma alternativa a esta posição histérica seria tentar colocar o saber como agente do discurso. Isto é o que a Associação Internacional de Psicanálise propõe como saída para histéricas (que chegam a denominar, em alguns casos de "borderlines"). De fato, tal discurso produz um sujeito, mas um sujeito completamente definido por um saber universal, impedido de ter sua singularidade. É o caso da Universidade, que, ao ter o saber como agente, produz sujeitos sem estar (e não deve de fato estar) preocupada com a verdade do gozo que singulariza cada um destes sujeitos. Este é o funcionamento do discurso do obsessivo. O obsessivo sustenta um saber universal na tentativa de obter uma certeza. Mas, ao se apegar a este saber universal, consegue apenas ficar apaixonado pela dúvida.

A Psicanálise diante dos outros discursos

A Psicanálise trabalha com estas formas discursivas já estabelecidas pela entrada na ordem simbólica. Este é o legado da função edipiana cujo resultado pode ser renegado como faz

330 o perverso ao tentar se manter como mestre da linguagem, operando como se fosse o dono do significante que produz o efeito de empuxo sobre os demais. O resultado pode se dar também sob a forma do recalque, produzindo a histeria e seu dialeto, a obsessão. A outra única possibilidade possível de estruturação é pela forclusão do Nome do Pai. Nesse caso há uma falha no acesso à ordem simbólica com a conseqüente produção da psicose. É exatamente por isso que não há um discurso para a psicose. Faltando a amarração simbólica, há uma imaginarização do real, surgindo o delírio como meio para que a verdade seja dita.

Assim, é a partir destas organizações discursivas que qualquer profissional irá trabalhar. O psicanalista procura realizar o diagnóstico a partir da forma como cada uma delas estrutura a transferência. Somente depois deste diagnóstico diferencial, o analista decidirá por uma análise. Por que deve ser assim?

- A necessidade de um diagnóstico estrutural e não apenas "sinto-mal"

O diagnóstico é fundamental pela simples razão que a Psicanálise visa a instalação de um novo discurso. O psicanalista encaminha os atos analíticos na tentativa de fazer girar os elementos dispostos naqueles lugares que relatamos, de modo a fazer o objeto extralingüístico ocupar o lugar de agente do discurso do neurótico. Sendo este objeto extralingüístico de ordem diferente do simbólico, ele tem que contar com o apoio do recalque. Se estiver trabalhando com um pretendente psicótico à análise, ele poderá levar o analisando ao delírio visto que este não conta com uma inscrição no simbólico capaz de

sustentar sua pergunta sobre esta hiância que causa seu desejo. E, no caso destes para os quais houve recusa ou forclusão do recalque, ele terá que conduzir o tratamento psicanalítico em outros moldes. Freud argumentava: "sei que certos psiquiatras **hesitam**, menos do que eu, em fazer um diagnóstico diferencial, mas pude convencer-me de que também eles se enganam com freqüência. No entanto, é preciso notar que, para o psicanalista, o erro comporta mais conseqüências deploráveis do que para o dito psiquiatra... Quando o paciente não é acometido de histeria ou neurose obsessiva, mas de parafrenia, o médico se encontra na impossibilidade de sustentar sua promessa de cura, e eis porque ele tem todo o interesse em evitar um erro de diagnóstico"¹⁷. A partir dessa citação, Quinet conclui: "é importante, então, ultrapassar o plano das estruturas clínicas para se chegar aos tipos clínicos (histeria, obsessão), ainda que **não sem hesitação**, para que o analista possa estabelecer a estratégia da direção da análise sem a qual ela fica desgovernada"¹⁸.

É importante, então, definir o diagnóstico antes que surjam as manifestações psicóticas ou perversas tão freqüentes na clínica que desconsidera a presença de um real além da linguagem. A psicanálise tem como visada ética a produção deste objeto que não existe como um objeto de conhecimento suportado por um sujeito. Trata-se de um objeto que constrói ao final de uma análise como puro resto de uma operação simbólica. Após uma série de repetições comandadas por este ponto de gozo que não sucumbiu ao ditames do princípio do prazer instalado pelo Édipo, é possível para o sujeito encontrar um não verificável pela linguagem e que, por isso mesmo, funciona como um ponto de fixação do gozo. Ali, onde há gozo não há sujeito e não há também desejo. É o ponto último da

"cadeia das razões" e se precipita sob a forma de uma descontinuidade, vivida pelo sujeito como um desarvoramento apavorante, para o qual tem de haver o suporte do recalque para que o sujeito passe a CRIAR formas de saída que contêm este ponto que não tem nome. O percurso é, assim, contar com o Nome do Pai e construir a passagem do matema à poesia.

- A transferência e o final da análise

O final da análise envolve necessariamente uma criação porque o sujeito não é curável desta divisão entre o que é possível de ser transformado em desejo e este resto não simbolizável. Diante desta impossibilidade de inclusão de todos os elementos no mundo da representação, o sujeito alega impotência em apreender a verdade e estrutura a mentira da sua neurose do mesmo modo que as teorias psicológicas. Na clínica analítica, a transferência será estruturada por essa mentira, porque o analisando exige que o analista fique no lugar do Outro a quem encaminha duas demandas. Cabe ao analista o dever ético de promover a escuta, para que o inconsciente seja desdobrado na transferência e o sujeito questionado em seu refúgio neurótico ao se deparar com a castração.

A Psicanálise pretende colocar esta falta de referência simbólico-imaginária no lugar de agente de discurso do sujeito para que ele possa ganhar em desejo ao sair das garantias do mundo fantasmático propiciado pelos outros discursos. Por isso resiste-se à Psicanálise. Há um horror ao ato analítico porque se trata da ordem do risco, da falta de garantia para o desejo. Assim, a Psicologia barra a Psicanálise não apenas intencionalmente dentro das pequenas intrigas institucionais ou acadêmicas. Ela o faz simplesmente porque se mantém em

uma das outras formas discursivas, tendo se recusado a definir seu estatuto epistemológico para que sua práxis seja explicitada.

Do mesmo modo, isto pode ocorrer ao que se intitula analista. Ele também pode resistir à Psicanálise dado o desamparo da situação e à ausência de certeza prévia para o ato analítico. Ele tem sua análise e o saber referencial, teórico, que sustentam sua ética mas nada sabe sobre o saber que articula o inconsciente daquele que está em análise. Esta tem, então, que ser criada, inventada para que cada um que faça a demanda, possa ter acesso a este saber. Não é possível a padronização técnica, pois cada caso é um caso singular e o que foi feito para um não é aplicável a outro. Esta padronização visa apenas a destruir a Psicanálise e é por isso que Lacan¹⁹ afirmou que a presença dela trouxe ao mundo questões inéditas. Criou uma nova neurose, a de transferência para promover a cura e a presença do incurável; criou um desejo, o de analista, até então inédito; propôs até um novo amor, aquele que considera a parcialidade das pulsões como forma de ser feliz na vida...

333

Contudo, a humanidade tem preferido se manter em qualquer um dos outros discursos, tendo sido necessários vários séculos para que se definisse a ciência e o estatuto daquilo que não interessa a ela. Somente depois disto, Freud pode construir um objeto e um discurso para sustentá-lo. Ao fazer esta construção monumental, ele pode esclarecer problemas das outras práticas ao demonstrar que há uma inclinação para as outras possibilidades:

- O discurso do Mestre pela recusa da lei do pai que instala o recalque. Com esta possibilidade, pretende-se a identificação com a própria linguagem e a transformação em agente de um saber absoluto como

se fosse um Outro que produzisse os objetos de gozo à sua vontade.

334

- Pode-se ficar em um discurso histórico que expulsa a verdade para fazer o saber progredir através da postura de interrogar o significante a mais que sempre está faltando para completar o saber. Será esta a postura da Psicologia? Pode bem ser, mas existe uma dificuldade em se definir o objeto a ser pesquisado: o comportamento? os processos psíquicos? a personalidade? ou o homem em suas relações com o outro? Alguns propõem os estados afetivos e sua expressão corporal. Mas, argumentam outros, estas são apenas dimensões ou aspectos da configuração maior que se chamaria Homem. Em qualquer caso, parece haver uma enorme dificuldade em aceitar o fato estrutural que é ser constituído pelo inconsciente. Todas as dimensões possíveis de manifestação humanas são lembradas para completar a hiância deixada pela entrada no simbólico. Não há, evidentemente, nada contra a uma maior capacidade de expressão emocional e/ou corporal. Há, como disse Lacan na citação anterior, um bem produzido por este trabalho. Contudo se encaixam ainda dentro do mundo fantasmático no qual estamos imersos e acabam por atender às exigências deste mundo em detrimento da verdade de gozo do sujeito.
- Há uma estreita ligação desta postura "científica" com a da transmissão universitária, seja a realizada em instituições de ensino ou em associações profissionais. Neste caso, os profissionais são demandados a aplicar o saber adquirido e o que é considerado ético é não deixar de usar a bateria de conhecimentos, visto que,

aquele que pede ajuda estaria sofrendo de falta de saber. Por isso, o paciente procura o profissional bem formado, aquele que poderá aplicar os últimos conhecimentos produzidos pela ciência. O sujeito, ao invés de ser produzido como resposta à falha da estrutura, passa a ser objeto de trabalho dos profissionais, por mais esclarecidos ou revolucionários que seja. Pela fórmula do discurso universitário podemos ver que o saber colocado como agente produzirá o sujeito conformado, alienado de sua verdade. O bem que isto traz é aquele trazido pelo caráter obsessivo. Não é como o perverso que recusa o recalque colocando o significante mestre em lugar de agente. Mas, aqui, o S1 é posto no lugar da verdade e o objeto passa a ser o outro para quem se dirigem todas as questões. Enaltece-se, assim, o próprio saber e o sujeito se enrola em dúvidas existenciais.

A Psicanálise não aceita nenhuma destas alternativas e seu aparecimento acabou por produzir efeitos "terapêuticos" ao indagar às outras produções humanas sobre as premissas nas quais elas se apóiam.

O MUNDO E "AQUELA COISA DO OUTRO MUNDO"

A Psicanálise parte, então, deste mundo já dado para fazer emergir a verdade através de uma operação que instala a incompletude, o encontro faltoso, ao eliminar este véu fantasmático para a falha da estrutura. Ela não quer o gozo propiciado pelo simbólico como ponto de certeza para o sujeito. Este gozo é fálico e, portanto, obturador da falta. Como já foi enfatizado,

a Psicanálise quer ir além dele; ela questiona o saber desta ordem porque reconhece o que está mais além evidenciado pelo gozo da Mulher, propondo, assim, a superação do amor ao saber pela produção de um desejo de saber. Ela reconhece, obviamente, este mundo circunscrito pela lei do complexo de Édipo. É esta Lei que dá o sentido sexual para o humano e cria a possibilidade do desejo. Entretanto, cada um tem uma maneira singular de assunção desta lei e, para a Psicanálise não é suficiente se confundir com ela pela submissão à transferência do Nome do Pai para o filho. Para cada um, há um pedaço que não se encaixou nestas exigências de se adaptar à transferência de gozo de pai para filho. Será esta porção que irá questionar, insistentemente, as formas utilizadas pelo sujeito para dominá-la, pois ela é, ao mesmo tempo, estranha e ponto de fixação da maneira de gozar.

Assim, as demais produções humanas estão envelopadas pelo Édipo enquanto que a Psicanálise quer construir um saber sobre o excedente, sobre o puro real. Os outros discursos denunciam a presença deste estranho, mas se horrorizam com ele e tentam fazer de tudo para amaciá-lo ou convertê-lo em algo digerível. A Psicanálise vai operar a partir daí para incluir este imponderável no discurso do sujeito. Seu efeito terapêutico é fazer com que a verdade seja a do Bem Dizer, ao invés de procurar o dizer bem. Em outros termos, assumir que ela é dita pelas metades e que o imponderável pode sempre trazer surpresas, já que os encontros são estruturalmente faltosos. Torná-los plenos é se sujeitar à ditadura do fantasma.

Deste modo, opera-se com o que é estranho ao produzir a castração. Ficar dentro do padrão estipulado para todas as pessoas, por meio dos serviços de bens da sociedade é, ao contrário do que se imagina, perder em felicidade. Somente

quando se considera o que causa o desejo, este a-bjeto do outro mundo que tem a função de fazer circular os meios por onde o desejo impulsiona, é que se conquista a singularidade. Isto é da ordem da imprevisibilidade porque não se trata, apenas, de se identificar como um caso particular de uma regra universal válida para todos. O pacto edípico define as regras e o conjunto dos indivíduos. Torna-os, assim, SENSATOS diante da presença deste elemento exterior à ordem da linguagem. Exatamente por estar fora deste mundo ele é INSENSATO. Ele está fora do sentido, daquilo que faz um bom senso. Incluí-lo na determinação do próprio desejo é romper com o padronizado, com as formas adequadas de ser feliz.

O trabalho analítico é um trabalho a ser empreendido a partir dos restos do discurso da ciência. Ele trabalha com o que está disponível no simbólico para mostrar seu fracasso, sua impotência em capturar a verdade. O ato analítico não está disponível nos manuais e envolve uma ousadia, uma conquista. Todas as manobras do analisando são para evitar o confronto com o inominável, cabendo ao analista não cair nestas armadilhas. Seu trabalho é o de destecer os fios, porque o sucesso obtido pelo bom senso é uma ilusão de conformidade. A interpretação analítica deve incluir, assim, este vazio da coisa insensata. Se o analista ficar no lugar do interpretante, com um grande Outro do sentido, ele está na trilha da adaptação. Ele deve produzir o enigma, trazer o indecifrável presente no limite do simbólico, para que o analisando se encarregue de decidir pela conquista do que é seu, sem ficar esperando que o simbólico lhe dê sua singularidade de herança.

O desafio é tão grande para produzir um discurso no qual ex-ista o inconsciente, que até os analistas resistem a ele, optando por terapias de inspiração ou de orientação analítica.

338 Utilizam os conceitos, mas operam a partir de uma estrutura discursiva que não é a da Psicanálise. Esta se constitui como um novo discurso que promete produzir efeitos colocando o real, o extralingüístico como agente. Resiste-se tanto a ele que Lacan chegou a afirmar que talvez esse novo discurso ainda não tenha começado²⁰. Certamente esta resistência se deve, entre outros, ao fato de que seu objeto não está disponível para o consumo definido pela ordem mundial. Não se trata de um objeto passível de interpretação, controle ou mesmo de compreensão. Ao contrário, se trata de um "objeto a fazer"²¹.

NOTAS

339

- ¹ Pinto, J.M. *Psicologia e Psicanálise: Dois discursos diferentes. Cadernos de Psicologia*, Belo Horizonte, Departamento de Psicologia da FA-FICH/UFMG, 4(2); 60, 1987.
- ² Lacan, J. *O Seminário. Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*. Trad. Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- ³ Freud, S. *Obras Completas*. 3. ed. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1976. v. 19.
- ⁴ Lacan, J. *Televisão*. Trad. Luiz de Souza Dantas Forbes. São Paulo, 1990. Parágrafos 60, 64 e 65. Texto mimeografado para uso interno da Biblioteca Freudiana Brasileira.
- ⁵ Idem, *ibidem*, parágrafo 62.
- ⁶ Idem, *ibidem*, parágrafo 156.
- ⁷ Major, R. *Situation Contemporaine de la Psychanalyse*. Texto cedido pelo autor em 26/03/91, para o Colóquio: *Ser Analista*, promovido pelo Instituto de Estudos Avançados da USP.
- ⁸ Freud, *Op. Cit.*, p. 307. V.18.
- ⁹ Idem, *ibidem*, p. 187. v.9.
- ¹⁰ Forbes, J. *Versões do Pai em Psicanálise*. São Paulo. Papyrus. No prelo.
- ¹¹ Lacan, J. *L'Étourdit*. Trad. Luiz de Souza Dantas Forbes. São Paulo, 1991. Texto mimeografado para uso interno da Biblioteca Freudiana Brasileira.
- ¹² Lacan, J. *O avesso da Psicanálise*. Trad. Antonio Quinet. Rio de Janeiro, Zahar, 1992.

- ¹³ Miller, J. A. Cinco variações sobre o tema da elaboração provocada. **Opção Lacaniana-Jornal Brasileiro de Psicanálise**, Belo Horizonte, (1):2, 1992.
- ¹⁴ Garcia, C. **Incompletude e tematizações do real**. Belo Horizonte, Tahl, 1992.
- ¹⁵ Miller, J.A. **Matemas I**. Trad. Diana S. Rabinovich. Buenos Aires, Manantial, 1987. p. 70.
- ¹⁶ Vidigal, L. H. **Ensaio sobre os discursos em Lacan**. Belo Horizonte, Tahl, 1992.
- ¹⁷ Freud Op. cit., p. 169. v. 12.
- ¹⁸ Quinet, A. **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro, Zahar, 1991. p. 27.
- ¹⁹ Lacan J. **O saber do Psicanalista**. Trad. Luiz de Souza Dantas Forbes. São Paulo, 1990. Texto mimeografado para uso interno da Biblioteca Freudiana Brasileira.
- ²⁰ Idem, *ibidem*.
- ²¹ Saliba, Ana Maria P. **Objeto a fazer**. Conferência realizada no Instituto de Estudos Psicanalíticos, em Belo Horizonte, 1992.

ESTA OBRA FOI ORGANIZADA PELO 6º PLENARIO, DO
CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA - 4ª REGIÃO (MG/RS),
COM FOTOLITO PRODUZIDO PELA VIACROMO ARTES
GRAFICAS LTDA E IMPRESSA PELA ROMA EDITORA LTDA -
BELO HORIZONTE/MG EM AGOSTO DE 1992.

“POSSIBILIDADES E LIMITES DO PSICÓLOGO EDUCACIONAL”, a psicóloga e pedagoga *Maria Helena Camargos Moreira* relata uma rica e bem sucedida experiência profissional do psicólogo educacional e sugere o frutífero caminho da busca de alternativas. A autora é professora titular do Departamento de Psicologia da PUC-MG e atua no Centro de Saúde São José, em Belo Horizonte.

A segunda parte, “PSICOLOGIA/PSICANÁLISE - UNIVERSO TEÓRICO-FILOSÓFICO” é inaugurada pelo psicólogo e professor de Filosofia da UFMG, *Carlos Roberto Drawin*. Em “Ciência e Subjetividade: sobre os caminhos Filosóficos do Logos e Psyché”, ele faz uma reflexão epistemológica que ultrapassa os limites da Epistemologia para mostrar que a problemática da Psicologia é mais vasta, incorporando a abordagem antropológica.

No capítulo seguinte, “A DIMENSÃO ÉTICA: DA FÉ MORAL OU A LEI COMO REFERÊNCIA E CONSOLAÇÃO”, *Eduardo Dias Gontijo* recusa a banalização da Ética como modismo, mostrando que sua problemática não deve se esgotar por sua racionalidade científica, pois se enraiza em toda tradição ocidental. O autor é PhD em Psicologia pela USIU (USA) e professor-adjunto do Departamento de Psicologia da Fafich-UFMG.

Em “PSICOLOGIA/PSICANÁLISE: SOBRE TEÓRIA DA CLÍNICA E SOBRE A CLÍNICA DA TEORIA”, o psicanalista, doutor em Psicologia e professor-adjunto do Departamento de Psicologia da Fafich-UFMG, *Jeferson Machado Pinto*, foge das corriqueiras abordagens maniqueístas sobre os dois campos de atuação, Psicologia e Psicanálise, e se dispõe a definir o aparelho conceitual e a estrutura subjacentes a estas práticas para, a partir daí, traçar os limites, os objetivos e a Ética que as sustentam.

“PSICOLOGIA - POSSÍVEIS ÔLHARES OUTROS FAZERES”
pretende ser um estímulo à reflexão, ao intercâmbio, enfim, à troca de experiências e de conhecimento entre os psicólogos, sejam eles dedicados à teoria ou ao exercício profissional.

Esta obra pode ser entendida como uma contribuição para a proliferação das incômodas, mas férteis indagações que se colocam diante daqueles que se aventuram a estudar ou a praticar a Psicologia: este inesgotável desconhecido.

AUTORES: CARLOS ROBERTO DRAWIN ■ EDUARDO DIAS CONTIJO ■ GEORGINA ALVES VIEIRA DA SILVA JEFERSON MACHADO PINTO ■ MARIA HELENA CAMARGOS MOREIRA ■ MÔNICA DE ALMEIDA BELISÁRIO ■ REGINA HELENA DE FREITAS CAMPOS.



**CONSELHO
REGIONAL DE
PSICOLOGIA
4.ª REGIÃO**