

**A QUESTÃO DA DIFERENÇA E DO
SUJEITO NO HORIZONTE FILOSÓFICO
DA CRÍTICA DA RACIONALIDADE
MODERNA***

Zeferino Barbosa Rocha
UFPE

Resumo: Depois de ressaltar a atualidade do tema, o autor se propõe descrever, nas suas linhas essenciais, o horizonte filosófico da crítica da Modernidade, onde, para ele, deve ser situada a questão da diferença, quando se deseja interrogá-la como questão. A crítica da Modernidade é retomada a partir de seus dois modelos paradigmáticos: o de Hegel (que critica a Razão com a Razão) e o de Nietzsche (que critica a Razão apelando para o Outro da Razão). Passando, depois, para o horizonte filosófico da Pós-Modernidade, a partir da crítica feita por Heidegger ao humanismo metafísico, o autor, tendo como referência a questão da diferença, aborda a questão do sujeito, tal como ela é estudada por Lacan e Freud. Uma ênfase especial é dada a Freud como filho e crítico da Modernidade. Finalmente, o autor faz uma ligeira alusão ao problema da identidade e da diferença das instituições psicanalíticas, e, na conclusão, ele se coloca entre aqueles que acreditam que a Razão — o Logos — ainda não esgotou, como pensam os defensores do nihilismo contemporâneo, suas possibilidades, para encontrar uma saída para a questão do sujeito nos impasses da Modernidade.

Palavras-chave: Modernidade, Razão, Hegel, Nietzsche, Freud.

Abstract: After highlighting the currency of the theme, the author sets himself to describe, in its essentials, the philosophical framework for the critique of Modernity, in which, for him, should be placed the question of difference, if this is to be treated as a question. The critique of Modernity is taken up from the viewpoint of two paradigmatic models: that of Hegel (who criticizes Reason with Reason) and that of Nietzsche (who criticizes Reason appealing to the Other of Reason). Passing on, then, to the philosophical framework of Post-

Modernism, starting from Heidegger's criticism of metaphysical humanism, the author, taking the question of difference as his reference, examines the question of the subject, such as it is studied by Lacan and Freud. A special emphasis is given to Freud as product and critic of Modernity. Finally the author alludes briefly to the problem of identity and difference of psychoanalytical institutions, and, in his conclusion, places himself among those who believe that Reason — the Logos — has still not, as the defenders of contemporary nihilism think, exhausted its possibilities of encountering a way out for the question of the subject in the impasses of Modernity.

Key words: Modernity, Reason, Hegel, Nietzsche, Freud.

I. Introdução

Das Fragwürdige ist allererst dem Denken als sein Zu Denkendes anheimgegeben, keinesweg aber in den Verzehr einer leeren Zweifelsucht verlossen (**).

Heidegger, *Über den Humanismus*.

A atualidade do tema

A motivação e o interesse que os participantes deste Xº Congresso Nacional do CBP e as Instituições Psicanalíticas reunidas neste III Fórum de Psicanálise demonstraram pela questão "A diferença faz diferença?", escolhida como tema central dos debates, é, sem dúvida, um sinal daquilo que Hegel, no Prefácio da Fenomenologia do Espírito, chama o espírito do tempo (*der Zeitgeist*)¹, o qual, naquilo que nos concerne, pode muito bem representar o espírito desta época em que nos encontramos ao apagar das luzes deste conturbado século XX.

A questão da diferença e do sujeito é um dos temas-chave do último capítulo da Filosofia da Modernidade, o qual ainda não terminou de ser escrito, embora muitos já o designem como constitutivo da Filosofia da Pós-Modernidade. Sei que não é fácil definir o que se deve entender por Pós-Modernidade. O conceito é indeterminado, polêmico e, até certo ponto, muito inquietante, pois não deixa de ser inquietante a esquisita sensação de "nos sentirmos como tendo deixado de ser contemporâneos de nós mesmos". Sem entrar em detalhes sobre o termo, direi, apenas, que a Pós-modernidade, como a entendo nesta conferência, é a confrontação crítica da racionalidade moderna e que, assim considerada, ela é, para dizê-lo com Habermas, a complementação crítica do Projeto inacabado da Modernidade².

Além disso, a diferença, na medida em que está relacionada com o problema do sujeito, encontra-se na base de questões essenciais, como a questão do saber, do poder e da ética, que serão igualmente objeto dos debates deste Fórum e deste Congresso, cuja abertura tenho a honra de estar fazendo neste momento.

Objetivo e trajetória

Diante de questões de tão grandes proporções, necessário se faz determinar o objetivo de minha palestra. E devo dizer imediatamente que meu propósito não é responder — nem mesmo tentar responder — aos inúmeros questionamentos relacionados com a questão da diferença. Meu objetivo é simplesmente descrever, nas suas linhas essenciais, o cenário filosófico da crítica da Modernidade para, aí, situar o problema da diferença na medida em que ele se relaciona com a questão do sujeito, e desse modo — assim espero — facilitar o trabalho daqueles que, durante estes dias, irão interrogar a diferença, como questão, numa perspectiva psicanalítica.

Definido o objetivo, eis a trajetória que irei seguir: primeiramente, vou situar a questão da diferença no horizonte filosófico da crítica da Modernidade. Em seguida, mostrarei como a psicanálise se posiciona no contexto desta crítica ao abordar a questão do sujeito. E, finalmente, aludirei ao problema da identidade institucional das sociedades psicanalíticas, pois, para nós psicanalistas, é também em nível institucional que se põe a pergunta: *a diferença faz diferença?*

II. Diferença e sujeito no horizonte filosófico da crise da racionalidade moderna

A questão da diferença e do sujeito tem um lugar de destaque no horizonte filosófico da crise da Modernidade. Hoje estamos vivendo o auge desta crise. As sombras do não-sentido turvam com nuvens ameaçadoras o horizonte sociocultural de nossa época, e já não sabemos, ao certo, o que elas anunciam: se a aurora de novos tempos para esta nossa Humanidade cansada neste *fin du siècle*, ou se o crepúsculo sem aurora dos valores de nossa Civilização Ocidental. A experiência do vazio e o quase desespero do homem contemporâneo colocam no banco dos réus e condenam impiedosamente a Razão Moderna, a qual, subme-

tida ao serviço do poder e da mentira, se perverteu, tornando-se aquilo que Sloterdijk designou como a razão cínica — “die zynische Vernunft”³.

A modernidade e seu projeto

Entendo, aqui, por Modernidade, a consciência crítica que marcou uma importante fase da História de nossa Cultura Ocidental. Preparada remotamente pelo nominalismo que dominou o pensamento filosófico nos fins da Idade Média, a Modernidade foi se realizando pela mediação do racionalismo cartesiano, do empirismo de Locke e de Hume, da descoberta do método experimental de Francis Bacon, e, sobretudo, através do corte epistemológico operado por Galileu no conceito de ciência, no momento em que ele — que bem poderia ser chamado o primeiro cientista verdadeiramente moderno — geometrizou o espaço e matematizou o saber, instaurando uma nova forma de inteligibilidade e de racionalidade, diferente daquela consagrada pela filosofia tradicional. Assim iniciada, a Modernidade viveu seu apogeu a partir do esplendor do século das Luzes, na revolução filosófica de Kant, de Hegel e de Marx e no projeto de emancipação do homem e de dominação da natureza anunciado pela *Aufklärung*⁴. Se a esta revolução científico-filosófica acrescentarmos a Reforma Protestante e a Revolução Francesa teremos os acontecimentos decisivos que definiram a consciência histórica da Modernidade e sua capacidade de autodeterminação. Em virtude desta autodeterminação, ela procura, em si mesma, os critérios de sua fundamentação e cria as normas que regem sua ação no Mundo e na História⁵.

Para não me perder na encruzilhada dos caminhos abertos pela Modernidade, vou limitar minha reflexão à revolução filosófica que determinou uma mudança radical na concepção do homem e no seu modo de se relacionar com o mundo. Esta mudança foi o resultado da passagem do primado metafísico do mundo do ser — que dominou a filosofia antiga e medieval — para a primazia gnosiológica do universo da representação. Em virtude desta mudança, “o homem ocidental refez a morada simbólica de sua existência no mundo, situando-a dentro das coordenadas e das perspectivas do espaço da representação”⁶.

Daí, porém, não se segue que o espaço da representação tenha sido ignorado pela filosofia grega e pela filosofia medieval. Já, para Platão, era da justeza das nossas representações das coisas que dependia o ato do conhecimento e o problema da representação teve também um papel de capital importância na célebre

"*Questão dos Universais*" que dominou o pensamento filosófico da Idade Média. Foi somente a partir da ruptura operada por Duns Scotus (o "*Doctor subtilis*" — o Doutor sutil, como o chamavam os Escolásticos) que começou a ser preparada esta época de nossa História que se convencionou chamar de Modernidade. Com o primado da representação sobre o ser e da teoria do conhecimento sobre a Metafísica, o *logos* técnico suplantou o *logos* teórico e o *logos* prático. Por causa da primazia do *logos* técnico, tudo o que passou a ser produzido no campo do conhecimento, tanto teórico quanto prático, foi feito pela mediação de um modelo criado pelo próprio homem. E, deste modo, surgiram as novas coordenadas do mundo da Técnica.

Estas coordenadas conferem um estatuto diferente ao problema gnosiológico e metafísico da identidade do sujeito. Ao mesmo tempo em que a representação se torna a medida imanente da cognoscibilidade do objeto, a razão técnico-científica, cujo trabalho consiste em "fazer o objeto de acordo com os procedimentos operacionais estabelecidos pelo próprio sujeito", adquire primazia sobre a razão teórica e prática. A razão técnico-científica passa, então, a determinar seus fins e seus valores. Portanto, o homem "medida de todas as coisas", que Protágoras idealizou na crise da "modernidade grega" no século V a.C, torna-se também o centro e a fonte de sentido do ser e do conhecer na metafísica da subjetividade moderna⁷.

A crítica da racionalidade moderna

Meu objetivo, porém, não é expor os principais aspectos desta filosofia da Modernidade. Pelo contrário, o que pretendo fazer é ressaltar a crítica a que esta filosofia foi e vem sendo submetida, pois é no contexto desta crítica que sujeito e diferença se situam como questão. Vou, portanto, apresentar, nas suas linhas essenciais, a crítica feita à racionalidade moderna.

E que me seja permitido iniciá-la com Hegel, pois, ele foi o primeiro filósofo a tomar consciência da Modernidade como um problema e a fazer deste problema o questionamento fundamental de sua filosofia⁸. Além do mais, querendo ou não os pós-modernos, o discurso hegeliano continua sustentando, pelos caminhos mais diversos, a linguagem filosófica de nossa época⁹.

Hegel, crítico da modernidade

Hegel, o primeiro filósofo a conceitualizar a Modernidade como um problema filosófico, indiscutivelmente se tornou um dos seus

principais críticos. Toda a filosofia hegeliana é um desdobramento da intuição fundamental da metafísica da subjetividade, que fez do sujeito a fonte de tudo o que é pensável e o doador de sentido a tudo o que existe. Todavia, para Hegel, a Razão Moderna, apesar de sua auto-afirmação como fonte de sentido e como princípio fundante de toda a vida humana, não conseguiu se desvencilhar das armadilhas da Filosofia do Entendimento. Ora, o Entendimento (*der Verstand*), embora capaz de captar as determinações diferenciadas da realidade, é, no entanto, incapaz de pensar a unidade do mundo das diferenças, pois isto é função da Razão (*die Vernunft*)¹⁰. Diferentemente da maioria dos outros críticos da Razão moderna, Hegel, ao invés de apelar para um "Outro da Razão", faz trabalhar a própria Razão, que, desde Kant, havia sido transformada no tribunal diante do qual tinha que ser justificado tudo o que exigia alguma forma de validação.

Hegel e a *Mannigfaltigkeit*

O que Hegel mais critica na racionalidade moderna é sua unilateralidade, vale dizer, seu fechamento no pólo da subjetividade. A razão moderna, desvinculada daquilo que ele chamou a *Mannigfaltigkeit*, ou seja, a extraordinária capacidade de diversidade que constitui o reino da diferença, necessariamente se empobrece, porque se volatiliza nas nuvens da abstração, desprovida da maravilhosa riqueza que lhe vem do mundo da realidade.

Aí se encontra o segredo da dialética hegeliana. Pela mediação do particular, o universal se exprime na concretização da singularidade. E enquanto concretização do universal, o singular está sempre confrontando dialeticamente a unidade do conceito com a multiplicidade diferenciada dos seres, num trabalho contínuo de enriquecimento da unidade pela diferença.

É sabido que Kant fez do Eu-transcendental o fundamento de toda objetividade¹¹. Mas, na medida em que o transformou no sol do mundo inteligível, forçosamente deixou na sombra¹² o reino do outro e o mundo da diferença. Hegel, pelo contrário, embora partindo da perspectiva aberta pela filosofia transcendental kantiana, vai mais além e, pela força da dialética, faz da Razão a auto-revelação das coisas¹³.

Portanto, Hegel ressalta o valor da diferença e introduz a dialética no coração da vida, mas, como mostra a *Fenomenologia do Espírito*, as diferentes revelações da consciência, no processo dialético de suas manifestações, harmonizam-se todas na Unida-

de do Espírito Absoluto. E, enquanto Espírito Absoluto, a Razão hegeliana — no dizer de Habermas — ocupa o lugar do destino¹⁴.

Hegel e Heráclito

E esta razão-destino me lembra Heráclito de Éfeso. No século VI a.C., ele escreveu num dos seus célebres Fragmentos: "*Pólemos (a Guerra) é o Pai de todas as coisas e o Rei de tudo. Uns ela revela deuses. Os outros ela faz escravos e livres*"¹⁵. O que vale dizer: a Guerra é o Princípio revelador e, ao mesmo tempo, unificador de todas as diferenças, de todos os contrários e de todas as oposições.

Os deuses, que a Guerra revela em contraposição aos homens que são simples mortais, são os heróis mortos no campo de batalha. Algo de divino se revela na conduta extraordinária destes heróis. Deste modo, Heráclito revela um modo sábio de incentivar os homens a superar sua condição humana, lutando e se tornando heróis. No Fragmento 44, ele lembra que os homens são capazes de combater também pela lei, da mesma forma como lutam para defender suas muralhas. E a noção de Destino (*Moirá*) aparece, mais claramente, no Fragmento 25 quando Heráclito afirma que os mortos (heróis) obtêm na partilha dos lotes melhores porções, pois eles vivem sua morte como heróis no lugar de morrer sua vida como escravos¹⁶.

A afinidade de pensamento entre Hegel e Heráclito é, portanto, muito compreensível. De fato, para eles, a luta das diferenças, dos opostos e dos contrários que está na base de suas respectivas metafísicas faz surgir o Kósmos do Caos: "*e das coisas diferentes nasce a harmonia mais bela*"¹⁷.

A diversidade qualitativa que está na base do reino da diferença termina sendo harmonizada por Heráclito na unidade do *Logos*¹⁸ e por Hegel na unidade do Espírito Absoluto. Pois bem, é esta unidade que se apresenta como *télos* do reino da diferença, é este *logos*, ao mesmo tempo, princípio unificador do Kósmos e princípio de consistência e de crescimento do homem¹⁹; é este *logos* que harmoniza a relação do homem com o mundo e a relação do homem com os outros homens²⁰; é este *logos* que, no dizer de Heráclito, é de tal modo insondável e inescotável, que por mais que o homem percorra todos os caminhos, jamais encontrará os limites de sua alma²¹; é este *logos* que reanima a chama da esperança nas horas de desespero, acendendo uma luz dentro da noite, quando a luz dos olhos do homem se apaga²²; é este *logos* que os críticos pós-modernos, tendo Nietzsche como paradigma²³, submetem a um radical questionamento. De agora em

diante, a Razão Moderna, centralizada na subjetividade, confrontar-se-á, na crítica da Modernidade, com o outro da Razão. E o modelo paradigmático desta crítica se encontra em Nietzsche.

Nietzsche, crítico paradigmático da Modernidade

Entre todos os críticos da Modernidade, Nietzsche é seguramente aquele que mais se sobressai pela radicalidade de sua crítica. Abandonando o caminho iniciado por Hegel e seguido pelos hegelianos tanto de direita quanto de esquerda²⁴, ele afirma a impossibilidade de criticar a Modernidade com padrões que sejam imanentes à própria Razão moderna. "*Nós, os modernos, escreve ele, nada temos que venha de nós mesmos, absolutamente nada*"²⁵. Nietzsche, então, se volta para a Grécia Antiga e vai buscar no mito e na arte aquilo que a Modernidade perdeu e não pode mais oferecer, ou seja, a alegria de viver e o entusiasmo pela vida.

A morte de Deus

A crítica de Nietzsche se sobressai entre as demais porque atinge os fundamentos da metafísica tradicional e da moral cristã. Para ele, nada é tão sem fundamento como a exigência metafísica de um fundamento absoluto do ser e dos valores. E é no contexto desta crítica radical dos fundamentos da metafísica e da moral que encontra sentido o célebre anúncio da "morte de Deus". Deus é morto enquanto fundamento último da metafísica e da moral. Portanto, a morte de Deus é, num certo sentido, a morte da Modernidade²⁶.

Com a morte do Deus da Modernidade, fica livre o lugar para a volta de Dionísio — o "deus ausente" e "estrangeiro" da mitologia grega — cujo regresso Zarathustra anuncia. Este messianismo dionisíaco, presente na fase romântica da obra nietzscheana e que Hördelin poeticamente tão bem traduziu, alimentava a esperança de renovação das forças estéticas que estavam nas origens e que a Modernidade paulatinamente perdeu. É por este motivo que o estético, na medida em que se relaciona com o dionisíaco, passa a ser hipostasiado no Outro da Razão²⁷.

Arte e Razão

Nietzsche se revolta quando vê a Metafísica subordinar a Arte à Razão, sufocando a espontaneidade da vida com a primazia do

Lógico e do Racional. É verdade que, na Grécia Clássica, a arte apolínea começara mascarando o lado dionisíaco da vida, pois, esta era insuportável sem a arte, e contra a dor e os sofrimentos da existência, a beleza apolínea funcionava qual antídoto que servia tanto para compensar os sofrimentos quanto para intensificar as forças da vida e aumentar o prazer de existir.

Todavia, este momento de repressão do dionisíaco não é o momento mais importante da arte grega. Na Tragédia, o dionisíaco deixa de ser reprimido e recalçado e passa a ser integrado ao apolíneo em vista de uma experiência de embriaguês lúcida. Dir-se-ia que Nietzsche, querendo descobrir "a alegria metafísica do trágico"²⁸, tentou colocar um pouco do sangue de Dionísio nas veias de Apolo. Mas, isto foi suficiente para que a arte trágica fosse desqualificada como irracional pela metafísica da razão. Nietzsche então conclui: a ilusão metafísica destrói a arte. O homem teórico subjuga e domina o homem trágico. A razão acorrenta e escraviza a vida.

Nas páginas finais de *Humano Demasiado Humano*, ele anuncia uma nova filosofia, a qual, seguindo os ensinamentos de Dionísio — o deus filosofante —, sem se preocupar com a questão dos fundamentos, se abre para os caminhos mais próximos da aventura humana, ou seja, para as errâncias, as aparências e as ilusões. Neste contexto, Habermas fala de uma "vontade de aparência" como o núcleo estético da *vontade de poder*. Em consequência, a arte, para Nietzsche, pode e deve ser tida como a atividade verdadeiramente metafísica do homem, uma vez que a própria vida assenta na aparência, nas ilusões, nos pontos de vista e na necessidade do erro²⁹.

Dir-se-ia que, no campo da metafísica tradicional, Nietzsche não se sentia em casa. Era um *heimatlos*, um errante, um sem pátria. É assim que o vê Heidegger quando escreve: "Nietzsche foi o último a ter feito a experiência desta *Heimatlosigkeit* (ausência de pátria). Ele não podia encontrar outra saída no interior da metafísica senão na *Umkehrung* (reversão) da metafísica"³⁰.

Moral e Vida

Mas, é no campo da Moral onde melhor aparece a radicalidade da crítica nietzscheana da Razão moderna. A crítica da metafísica racional foi feita em nome da vida tendo a arte como mediadora. A crítica da moral também é feita em nome da vida, mas, desta vez, a mediação se faz pelo instinto e pela vontade de potência, força libidinal que revela a verdadeira vida. A moral só tem sen-

tido quando promove a vida. E Zarathustra proclama: “Eis o segredo que a vida nos confiou: Vê, disse ela, eu sou o que deve se superar a si mesmo indefinidamente”³¹.

Esta, nas suas linhas essenciais, a crítica que Nietzsche faz da racionalidade moderna. Enquanto Hegel critica a Modernidade fazendo trabalhar a razão num monumental empreendimento dialético que ele chamou a *Fenomenologia do Espírito* — indiscutivelmente uma das mais belas criações da inteligência humana, — Nietzsche faz valer as forças irracionais e instintivas que impulsionam e dinamizam a existência, pois, sem elas, a vida não merece ser vivida.

Tendo diante dos olhos estes dois modelos paradigmáticos da crítica da Modernidade, analisarei, agora, brevemente, o horizonte filosófico da pós-modernidade, pois é nele que a questão da diferença e do sujeito ocupa um lugar de destaque.

III. Diferença e sujeito no horizonte filosófico da pós-modernidade

Mesmo correndo o risco de simplificar o que, na realidade, é bastante complexo, creio — fazendo minha uma observação de Habermas — ser possível afirmar que o horizonte filosófico da Pós-modernidade é fundamentalmente marcado por duas modalidades complementares da crítica nietzscheana da racionalidade moderna. Na primeira, a *Vernunftkritik* (a crítica da razão) aparece de um modo assustadoramente devastador como o resultado de uma Genealogia que desmistifica o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o dever e a culpa, vendo neles simples máscaras da *Vontade de Poder*, princípio dinâmico fundamental que atravessa toda a História do homem, de suas instituições e de suas produções culturais³². Não se pode, no entanto, deixar de reconhecer que submeter a razão a uma crítica desta natureza, é condená-la ao suicídio, cujas conseqüências desastrosas terminam abrindo os caminhos do pessimismo, do ceticismo e do niilismo nos quais se perde uma grande parte dos teóricos da Pós-modernidade.

Todavia, ao lado desta crítica devastadora, Nietzsche também deixou aberto um outro caminho, no qual a destruição das raízes da metafísica ocidental significa simultaneamente a escavação de outros fundamentos para uma maneira nova de ver o Homem, o Mundo e a História.

Não dispondo de tempo para percorrer estes dois caminhos, deixarei de lado o primeiro (onde certamente iria me confrontar com pensadores extraordinários como Foucault), e vou me contentar de fazer alguns atalhos nas trilhas do segundo caminho para acompanhar Heidegger no seu questionamento sobre a "superação" do humanismo metafísico. Neste contexto, aberto pela crítica heideggeriana do humanismo metafísico, abordarei a questão da diferença, na medida em que ela se relaciona com o problema da identidade do sujeito, pois é através da questão do sujeito, que, finalmente, a psicanálise se situa diante da crítica pós-moderna da modernidade. Começo, então, com Heidegger.

Humanismo e Metafísica

No trabalho de superação do humanismo metafísico, é indiscutível o esforço de aprofundamento a que Heidegger submete o pensamento humano, no sentido de resgatar o verdadeiro sentido de uma ontologia fundamental, na qual seja possível reencontrar a essência e a dignidade do homem. Heidegger não cede à tentação fácil de ceticismo daqueles que se comprazem com a tarefa de criticar os valores tradicionais pelo mero prazer da contestação. Para ele, a questão do sentido da verdade do ser e da dignidade do homem deve ser olhada como um verdadeiro desafio, do qual o pensamento humano não pode se esquivar. Este desafio é feito nos termos de um *Zu Denkendes*, ou seja, de algo que deve ser pensado e não apenas manipulado no jogo estéril do ceticismo vazio³³.

Metafísica e Técnica

No essencial, a crítica heideggeriana do humanismo metafísico se resume no seguinte: a metafísica, na medida em que objetiviza a essência humana num "*animal rationale*", é uma ameaça para a dignidade do homem. Reduzido a um "*subjectum*", ele está subjacente a todas as formas de objetivação e de representabilidade de nossa época³⁴.

Hoje, esta ameaça se torna ainda maior por causa da dominação técnica. Do mundo representado pelo sujeito para o mundo dominado pela técnica, a distância é mínima. Em ambos, o ser cai no esquecimento. A técnica é, para Heidegger, o desdobramento máximo da tendência objetivante da metafísica. Por conseguinte, na medida em que o humanismo persiste ligado à metafísica, nenhuma alternativa parece possível para a solução do problema da tecnicização da existência humana. Objetivado

como "animal rationale", o homem é diminuído na sua essência, "caminha para sua perda e procura compensar esta perda, apropriando-se da "técnica" como valor"³⁵. No contexto da vontade de potência que é própria do homem moderno, a dominação da técnica termina fazendo do próprio homem a sua principal vítima.

O ser e os entes

A ontologia heideggeriana se propõe, então, resgatar a dignidade do homem relacionando-a com o problema da verdade do ser, cujo esquecimento foi a causa da morte da metafísica e do humanismo³⁶. Para conseguir este objetivo, Heidegger parte da diferença entre o ôntico que diz respeito ao que é o ente, e o ontológico, esfera do ser ou do significado daquilo que é. O ente é tudo aquilo de que falamos, tudo aquilo que significamos e tudo aquilo que somos. O ser não é um ente, mas nele é que se encontra o significado daquilo que somos.

O segredo da dignidade do homem está no fato de ele ser considerado um ente especial porque ocupa um lugar privilegiado na proximidade do ser. É em virtude desta proximidade e desta abertura para o ser que o homem tem capacidade de questionar o ser. O homem se torna, deste modo, o lugar do questionamento e Heidegger o define como um *Dasein*. Enquanto ser pensante e falante, o homem está aberto para o ser e vive com o ser numa *Zusammengehörigkeit*, ou seja, numa profunda comunhão de pertinência. É por causa desta pertinência comum, o *Dasein* e o *Sein* estão entregues reciprocamente um ao outro. O homem, como *Dasein*, é o lugar (*Da*) da manifestação do ser (*Sein*).

Heidegger, no entanto, adverte que não é o homem que revela o ser, é o ser que se revela ao homem e que autocria as palavras portadoras de sua revelação³⁷. O homem é "o pastor do ser" (*der Hirt des Seins*) e a linguagem a casa do ser (*das Haus des Seins*) e o "abrigo da essência humana" (*die Behausung des Menschenswesen*). É no abrigo desta casa onde o pastor reúne os entes para receberem a dádiva do sentido do ser. Portanto, é na linguagem que o homem acolhe a doação que o Ser lhe faz de seu sentido. Morar na casa do ser é deixar-se afeiçoar por este sentido do ser. Pela mediação da palavra, o ente humano recebe a dádiva do sentido do ser³⁸.

Questionamento do sentido do ser

Nada parece mais evidente do que o ser, e, no entanto, nada mais ilusório do que esta evidência. Responsável por esta ilusão

foi, primeiramente, a própria tradição metafísica ocidental que nem sempre se deu ao trabalho de questionar o sentido do ser que transmilita. Depois, existe também o perigo dos questionamentos inautênticos. Todavia, é tarefa da filosofia questionar também o que parece evidente. Por isso, sua tarefa primordial é questionar o ser. Os primeiros filósofos pré-socráticos e depois deles Aristóteles disto não duvidaram. Heidegger quer retomar esta antiga tradição e faz do questionamento do sentido do ser o objeto principal de sua ontologia.

Há um forte contraste entre este modo heideggeriano de definir o homem e a maneira auto-suficiente com o qual a metafísica da subjetividade o definia nos termos de um ser subsistente e de uma consciência lúcida, dona de si e dos motivos de seu agir.

Ontologia e ética

Enquanto o "Da" do "Dasein", o homem articula na sua essência mais íntima a ontologia e a ética. De fato, do ponto de vista etimológico, a palavra *ethos* (quando transliterado com o *eta* grego) significa morada. O *ethos*, pois, é ele também uma morada, o lugar aberto, o "Da" onde o ente humano habita. É neste *ethos*-lugar que se guarda e se revela o advento das revelações do ser. No que concerne ao comportamento ético do homem, o essencial é não estabelecer regras, mas encontrar esta morada, onde o homem entra em relação com a verdade do ser.

A *Verwindung* da metafísica

Resumindo, a filosofia da pós-modernidade articula com a morte da metafísica, tanto a morte de Deus, enquanto fundamento absoluto do ser e dos valores (Nietzsche), quanto a morte do humanismo metafísico (Heidegger). Mas, enquanto para alguns estas mortes levam inexoravelmente ao nihilismo que se apresenta como última chance e única saída³⁹ para os impasses da Modernidade, para outros — e entre estes eu colocaria o próprio Heidegger — esta morte da metafísica não deve ser entendida nos termos de uma destruição, mas no sentido de uma *Verwindung*. Com este termo Heidegger exprime o que leva além da metafísica. A *Verwindung* é mais do que uma superação, pois a metafísica não é superada como algo que se deixa para trás ou a que se dá as costas. A metafísica, mesmo quando ultrapassada, deixa vestígios para serem aprofundados.

Uma vez descartada a metafísica como ciência da fundamentação do humanismo, não é de estranhar que, no horizonte filosófico da pós-modernidade, esta questão da fundamentação tenha ficado aberta. Desacreditado, o discurso filosófico foi primeiramente substituído pelo discurso científico. Mas, logo em seguida, uma nova forma de racionalidade se impôs voltada, de preferência, para os próprios modos de procedimento do conhecer. Foi, então, que o mundo do conhecimento passou a ser articulado primordialmente pela linguagem e teve lugar o que se costuma chamar a reviravolta ou a guinada lingüística⁴⁰.

A reviravolta lingüística

Na verdade, trata-se de uma verdadeira reviravolta, pois, na sua quase totalidade, a Modernidade fez inteira abstração da medição da linguagem na sua abordagem metafísica do ser, do homem e da natureza. A reviravolta, no entanto, não foi feita de uma só vez e, provavelmente, ainda não terminou de ser feita. Sem pretender retrair, aqui, a trajetória histórica desta reviravolta lingüística, direi, apenas, que, primeiramente, a semântica e a sintática polarizaram as preocupações da Filosofia Analítica. Depois, a partir das críticas de Popper ao método indutivo (última tentativa de se buscar um saber fundamentado em certezas últimas)⁴¹, a guinada lingüística foi se acentuando mais e mais, e foi se tornando cada vez mais claro, para seus defensores, que, no campo da pesquisa científica, não tinha sentido querer ir além das sentenças, pois, era, nelas, que se encontrava a base do conhecimento humano.

No entanto, é sobretudo na forma pragmática que a reviravolta lingüística se radicaliza e passa a ocupar um lugar central no horizonte filosófico da Pós-modernidade. Numa linha de reflexão distinta tanto da "teoria representacional" (que vê a linguagem como um meio mediante o qual representamos as coisas do mundo exterior e as vivências do mundo interior), quanto da "teoria estrutural" (onde a linguagem é regida por esquemas puramente formais que nos transcendem), a perspectiva pragmática vê a linguagem como *ação*. Ela organiza simbolicamente a experiência do homem no mundo e encontra, no seu próprio exercício, a origem do sentido das palavras e das frases, pois o significado de uma palavra é o seu uso lingüístico. Onde, a ênfase que a abordagem pragmática dá ao caráter social e histórico da linguagem⁴². O segundo Wittgenstein é reconhecidamente o grande protagonista desta guinada pragmática da filosofia da linguagem. Ele modifica completamente a maneira de ver a linguagem, quando explicita sua dimensão prática, histórica e intersubjetiva, inserindo-a nos seus diversos contextos de uso.

O mais importante, porém, é que, nesta nova concepção da linguagem, reformula-se também a questão do sujeito. Este passa a ser visto como "uma rede de crenças e de desejos", que está sempre em reconstrução. Ou, dito de outro modo, como "o conjunto de combinatórias", ou ainda, como o "nome coletivo de crenças, desejos e disposições fantasmáticas perante o desejo do outro".

Não seria este o momento oportuno para fazer uma reflexão crítica sobre a perspectiva pragmática desta reviravolta lingüística. Nem tampouco, rejeitar ou defender a posição dos que afirmam que reduzindo tudo à linguagem, corremos o risco de terminar aprisionando o sujeito num semantismo fechado, o qual navegando de frase em frase jamais termina encontrando a terra firme de uma explicação filosófica do ser e do agir do homem¹³. Mas, estas são questões que gostaria de deixar abertas à reflexão.

Diferença e pós-modernidade

Na encruzilhada destes diversos caminhos traçados pela filosofia da Pós-modernidade, a questão da diferença encontra um lugar de realce. No entanto, não é fácil dizer o que a filosofia da Pós-modernidade entende por diferença. A metafísica tradicional concebia a diferença como um conceito relativo e, como tal, não podia ser hipostasiado. Como todos os conceitos, a diferença era também pensada e traduzida pela mediação do jogo das representações. Ora, para os pós-modernos, a diferença não é um conceito e não pode ser pensada no plano das representações. Donde, as tentativas de alguns teóricos para pensar a diferença nela mesma. Entre estes, Deleuze e Derrida merecem uma menção especial¹⁴.

No entanto, não vou questionar aqui nem as tentativas de Deleuze (na tradição filosófica de Nietzsche) nem as de Derrida (na tradição filosófica de Heidegger) feitas para nos introduzir numa nova ontologia anti-metafísica da diferença. Uma análise crítico-interpretativa de semelhantes tentativas não caberia nos limites desta conferência. Prefiro, então, retomar a questão do descentramento do sujeito aberta pela abordagem pragmática, e analisar, brevemente, o que Lacan e Freud, numa perspectiva psicanalítica, escrevem sobre esta nova maneira de ver o sujeito.

Descentramento e Diferença

Começo por Lacan porque indiscutivelmente ele ocupa um lugar de destaque na galeria dos críticos da subjetividade moder-

na. É na sua leitura de Freud profundamente marcada pelas correntes da lingüística e da antropologia estrutural, muito mais do que no próprio texto freudiano, onde se baseiam os autores pós-modernos quando elaboram suas teorias da diferença⁴⁵.

Influenciado por Saussure e aderindo ao movimento que a partir dos anos 50 questiona o homem como sujeito, Lacan redefine o sujeito como um ser de linguagem, constituído pelas leis da linguagem. Assim considerado, ele não pode ser confundido nem com o *indivíduo biológico*, nem tampouco com o *ego* que Freud instituiu como uma das instâncias do aparelho psíquico.

A linguagem, da qual o sujeito é um efeito, funciona como uma bateria de significantes que se combinam ou se substituem uns aos outros para produzir efeitos de significação. Todavia, enquanto não totalizável, esta significação não pode se fechar numa verdade plena. Os significantes se estruturam em termos de uma falta, ou melhor de um vazio, e não em termos de uma presença ontológica. Nesta maneira de definir o sujeito, Lacan se opõe à metafísica da subjetividade que domina o horizonte filosófico da Modernidade desde Descartes. Ao sujeito centrado em si, ele opõe o sujeito barrado, concebido em termos de estrutura lingüística, a qual, em última análise, é uma estrutura de diferença⁴⁶, pois a linguagem é um sistema cujos elementos são regidos pela lei da pura diferença. Este modo de conceber o sujeito pressupõe evidentemente a tese lacaniana da autonomia do significante na sua relação com o significado dentro da dinâmica do signo lingüístico.

Inútil, portanto, querer encontrar um substrato ontológico para nele fundamentar aquilo que constitui a identidade do sujeito. Aderindo ao movimento pós-moderno de superação do modelo da teoria da representação, Lacan redefine o sujeito pela mediação dos significantes. Somente através deste tipo de mediação, pode o sujeito encontrar o fundamento daquilo que é como sujeito, e decifrar o enigma de sua identidade⁴⁷. O significante jamais pode ser considerado como um *em-si*. Ele só se constitui, quando relacionado com outros significantes e em diferença diante deles. Cada um deles é o que os outros não são. E é precisamente o "não" que instala e opera a diferença⁴⁸.

Portanto, para Lacan, o sujeito nada mais é do que aquilo que representa um significante, na rede de um sistema de significantes, para outro significante. O sujeito só existe pelo discurso do Outro, no qual e mediante o qual ele se aliena. Aliás, Lacan ressaltava uma dupla alienação na constituição do sujeito: uma, a nível imaginário, feita pelo desejo do outro (aquela que constitui

o ego ideal), e outra, a nível simbólico, feita pelo discurso do Outro no campo da linguagem. Assim sendo, cada um de nós acredita ser o que é, mas, na realidade, não o é (alienação imaginária). E, ao mesmo tempo, naquilo que é, não é mais do que um significante, produzido por uma estrutura lingüística, que transcende todos os indivíduos (alienação simbólica)⁴⁹.

Nada mais do que aquilo que representa um significante para outro significante, o sujeito, na abordagem lacaniana, é, portanto, uma carência de ser fundamental e é, neste desamparo ontológico, do qual a castração é, na linguagem psicanalítica, o símbolo mais expressivo, onde, para Lacan, se encontra a verdade do sujeito.

Aquilo que o identifica como sujeito, é apenas o "traço unário" — termo com o qual Lacan traduz o *Einzigiger Zug* (traço único) a que se refere Freud no *Massepsychologie*⁵⁰ —, ou seja, aquele traço diferencial com o qual o sujeito se identifica, pois o significante que o representa carece de significado prévio que possa garantir um estatuto de ser, ou uma identidade ontológica⁵¹.

Ressalta-se, assim, o papel da diferença na constituição do sujeito, pois um significante só se diferencia dos outros significantes, pela posição que ocupa na série dos significantes. Lacan compara este traço diferencial do significante ao "traço" que o caçador marca no cabo da arma, cada vez que abate uma caça, seja ela de que espécie for. Na lógica do significante, portanto, todos os significantes são iguais entre si e o que os distingue é apenas a diferença de posição que ocupam uns em relação aos outros⁵². Portanto, pode-se concluir que, para Lacan, a questão da oposição significante é, em última análise, a própria questão da diferença.

Na medida em que ressalta o caráter diferencial do significante, Lacan questiona a identidade do sujeito como uma realidade, como um "si-mesmo", tal como o representava a metafísica da subjetividade e ainda hoje o representam os hermeneutas da *ipseidade*⁵³.

Desnecessário dizer que estas observações não pretendem defender nem criticar a teoria lacaniana do sujeito, mas tão somente ressaltar o papel que nela tem a questão da diferença. De fato, esta assume, na perspectiva psicanalítica aberta por Lacan, a dimensão de um "operador conceitual". Os trabalhos que serão apresentados neste Fórum discutirão se este operador da diferença tem realmente para a teoria psicanalítica a grande importância que parece ter. Passo, então, a situar brevemente Freud e sua teoria do sujeito no contexto da crítica da Modernidade.

IV. Freud diante da crítica da modernidade

Freud, filho da modernidade

Freud foi indiscutivelmente um filho da Modernidade. O clima cultural no qual foi realizada sua formação universitária, o horizonte epistemológico onde viveram seus grandes mestres, em cuja companhia Freud iniciou sua vida profissional e seu trabalho científico, tudo isto foi profundamente influenciado pelo espírito da *Aufklärung*⁵⁴. É muito compreensível, portanto, que, sob vários aspectos, Freud possa e deva ser considerado como um verdadeiro *Aufklärer*. O seu espírito iluminista transparece no modo como olha a razão⁵⁵, concebe a ciência⁵⁶ e critica a religião⁵⁷. Deste ponto de vista, ele se comporta como um verdadeiro iluminista dos tempos modernos.

Freud, crítico da modernidade

Mas este filho da modernidade é igualmente um dos seus críticos. A exemplo de Nietzsche, ele também apela para um "outro da Razão", quando descobre que grande parte da vida psíquica tanto das pessoas sadias quanto dos doentes mentais é regida por forças que não são controladas pela razão. Mas, diferentemente de Nietzsche, Freud quando critica a racionalidade moderna, faz trabalhar a Razão. Ou, para exprimi-lo metaforicamente, se quando me referi a Nietzsche me permiti dizer que ele quis colocar um pouco do sangue de Dionísio nas veias de Apolo, agora me referindo a Freud poderia dizer que este sonhou o sonho impossível de querer colocar um pouco do sangue de Apolo nas veias de Dionísio.

Freud, entre Apolo e Dionísio

E é aí onde a figura de Freud se torna paradoxal, pois, por mais incrível que pareça, ele procura harmonizar, na formação de seu caráter, dois tipos de mentalidade inteiramente diferentes, os quais, relacionados aos valores típicos da cultura grega, poderiam ser chamados de apolíneo e dionisíaco. Ao descrever a personalidade do homem Freud constantemente oscilamos entre Apolo e Dionísio⁵⁸. Se, de um lado, é inegável que Freud foi um

apolíneo por causa da formação clássica recebida na mais genuína tradição da cultura alemã e por causa da influência iluminista — Apolo era o deus da luz; de outro lado, não se pode negar que naquilo que ele tinha de mais expressivo e que era o mais espontâneo de sua personalidade, Freud era um dionisiaco. Ou, como ele próprio o disse, um “conquistador”, um “aventureiro” com a curiosidade, a ousadia e a tenacidade características deste tipo de personalidade⁵⁹.

Não só a personalidade, mas toda a sua obra é marcada por esta oscilação entre o apolíneo e o dionisiaco. Para dar um só exemplo: bastaria comparar o que ele escreve sobre o Inconsciente na primeira e na segunda Tópicas. A primeira Tópica é inteiramente dominada pelo esforço apolíneo de colocar um pouco de ordem na desordem do Inconsciente e das pulsões sexuais. Deste esforço, resultaram o estatuto metapsicológico do Inconsciente e as sistematizações teóricas do dualismo pulsional. O estatuto metapsicológico do Inconsciente determina os princípios, os mecanismos, o tipo de energia, a linguagem e tudo o mais que define o sistema Inconsciente como o outro da Consciência. É Apolo querendo pôr ordem no Acheronta do Inconsciente que Dionísio revolucionou. O mesmo se poderia dizer das elaborações teóricas destinadas a domar as indomáveis pulsões sexuais. Na segunda Tópica, Freud toma emprestado a Nietzsche, pela mediação de Groddeck, a noção do *Id* (*das Es*), e dele faz o pólo pulsional da personalidade. No *Id*, encontram-se as forças que nos vivem mais do que são por nós vividas. Freud, certa vez afirmou, que tinha se privado de ler a obra de Nietzsche para não encontrar nela os nomes daquelas coisas que descobrira, mas para as quais ainda não tinha encontrado um nome. Não deixa de ser significativo que finalmente tenha sido Nietzsche quem deu o nome definitivo do *Id* ao Inconsciente, que resume todas as descobertas freudianas e onde se encontram as forças pulsionais que nos vivem mais do que são por nós vividas⁶⁰.

Freud e a questão do sujeito

Se nos voltarmos, agora, para a questão do sujeito, estas duas dimensões do pensamento freudiano (apolínea uma e dionisiaca a outra) reaparecerão sob uma nova forma de oscilação. Como sugere Laplanche, Freud, no seu trabalho de descentramento do sujeito, oscila entre as tendências revolucionárias de Copérnico e as tendências conservadoras de Ptolomeu⁶¹. Se Kant pode ser considerado o Copérnico da Metafísica, Freud, indubitavelmente, pode também ser tido como o Copérnico das Ciências Humanas. Copérnico, Kant e Freud revolucionaram a astronomia, a

filosofia e a psicologia de seus respectivos tempos. É conhecida a passagem na qual Freud vê, na revolução copernicana, a primeira grande humilhação que a ciência infligiu ao narcisismo da Humanidade. A esta são comparadas tanto a revolução de Darwin no campo da Biologia, quanto a revolução psicanalítica, da qual ele próprio foi o autor⁶². E Freud resumiu o sentido desta revolução copernicana da psicanálise, dizendo que o homem não é dono de sua própria casa. Vale dizer, que o homem não tem dentro de si o segredo de sua autonomia, como pensou a metafísica moderna da subjetividade. Com a descoberta do inconsciente, Freud, de modo semelhante a Copérnico, operou um descentramento na questão do sujeito. As marcas deste trabalho acompanham a trajetória de toda a sua obra. Lembro a noção de conflito intrapsíquico que está no cerne da Metapsicologia freudiana. No conflito intrapsíquico, a razão se confronta com o outro da razão, nome sob o qual poderíamos enumerar o que Freud, ao longo de sua obra, designou com diversos nomes, como, por exemplo, a "contra-vontade" (*Die Gegenwille*) nos *Estudos sobre a Histeria* (1895), o "censor dos sonhos" na *Traumdeutung* (1900), o "ideal do ego" (*Ichideal*) em contraposição ao "Ego ideal" (*Idealich*) no *Para introduzir o Narcisismo* (1914), a "consciência moral" (*das moralische Gewissen*) no *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), o "Superego" (*Das Über-ich*) no *Ego e o Id* (1923), e, finalmente, a "clivagem do ego" (*Die Ichspaltung*) em 1938.

Descentralizando o sujeito, Freud questiona o modo como a filosofia da Modernidade o concebe e o representa na sua identidade. O sujeito não tem em si mesmo a explicação de sua estruturação ontológica como sujeito. Ele é formado no jogo das identificações, o que o relaciona irremediavelmente ao outro e ao mundo da diferença.

O outro e a diferença têm um papel estruturante na constituição do sujeito como um si-mesmo (um *Selbst*)⁶³. A *Selbstheit* (si-mesmidade) é constituída pelo jogo dialético de inúmeras experiências, onde se manifesta a polissemia da alteridade. São vivências experienciadas no registro do corpo, quando das relações do sujeito com o mundo, onde se encontra situado. São experiências vividas no registro das relações intersubjetivas, onde o si-mesmo se confronta com o diverso-de-si. A estas experiências poder-se-iam ainda ser acrescentadas as vividas no registro da consciência moral, onde o sujeito se confronta com o outro que interioriza, seja sob a forma do ideal seja sob a forma de uma instância interdutora. Portanto, é na articulação dos diferentes graus desta polissemia da alteridade que o sujeito se estrutura como um si-mesmo.

Mas, este trabalho de descentramento é constantemente obstaculado na metapsicologia freudiana pelas tendências de recentramento que Laplanche designou de ptolomaicas. Em última análise, estas tendências correspondem ao trabalho apolíneo através do qual Freud jamais deixou de querer domesticar o inconsciente, o que culminou na célebre frase: *Wo Es war (onde estava o Id), Soll Ich werden (deve o Ego advir)*⁶⁴.

Deixo para os trabalhos que serão apresentados no decorrer do Congresso a discussão da importância da diferença sobre a teoria freudiana da sexualidade. Para não abusar da paciência dos que me ouvem, passo então ao último tópico de minha conferência, ou seja, à questão da diferença na sua relação com o problema da identidade das instituições psicanalíticas. Aqui também contentar-me-ei apenas de levantar alguns temas para reflexão.

V. Diferença e identidade nas instituições psicanalíticas

Numa palestra que se propôs introduzir a questão da diferença e do sujeito como tema-central de debates para um Fórum e um Congresso de psicanálise, seria inadmissível que, ao menos incidentalmente, não fosse mencionado o problema da identidade das Instituições psicanalíticas, as quais, desde os tempos de Freud, navegam seja entre os rochedos do Cilas de uma ortodoxia institucional centralizadora e unificadora, seja entre os rochedos do Caribdes de um pluralismo institucional desordenado e anárquico.

O pai e fundador da psicanálise, enquanto viveu, foi constantemente dominado pelo temor de ver comprometida a unidade da teoria e da prática terapêutica que ele definiu como psicanálise. No momento das primeiras dissensões e dissidências do movimento psicanalítico, suas preocupações se tornaram tão grandes, que para salvaguardar o essencial de sua descoberta, ele criou o célebre Comitê dos sete, cujos participantes receberam um anel como símbolo de fidelidade científica. Convenhamos que não deixa de ser um estranho tipo de fidelidade, esta exigida por Freud de seus discípulos mais íntimos! É que ele temia que as diferenças e dissidências pudessem comprometer o futuro da causa psicanalítica⁶⁵. Mais uma vez suas tendências apolíneas prevaleceram sobre as dionisíacas.

Hoje, a diversidade das instituições psicanalíticas já não causa a mesma angústia. Mas, nem por isso, o problema da identidade

institucional deixou de existir. Toda instituição empenha-se em afirmar sua identidade, embora não seja fácil dizer o que se entende por "identidade institucional", particularmente quando se trata de instituições psicanalíticas.

Na tentativa de responder a esta questão, o conceito de diferença pode ser de grande valia. De fato, a identidade de uma instituição se tece no jogo de diferentes elementos que se estruturam em duas dimensões complementares: externa uma e interna a outra. Na dimensão externa prevalece o que se poderia chamar a diferença quantitativa. Ela corresponde àquilo que no processo da identidade do indivíduo se chama de identidade numérica. Assim, na linha da diferença externa, cada instituição é numericamente diferente uma da outra.

Todavia, da mesma forma que, no plano individual, esta identidade numérica não basta para definir a *mesmidade* do sujeito, necessário se faz também, no plano institucional, uma dimensão interna, na qual um fator qualitativo constitua a diferença. Pois bem, se é relativamente fácil mostrar em que consiste a diferença na linha da exterioridade, o mesmo não acontece quando se procura dentro da própria instituição os elementos que fundamentam a identidade qualitativa.

Hoje em dia, esta dificuldade torna-se ainda maior, porque estamos vivendo a crise dos valores, os quais, em épocas anteriores, conferiam às instituições os projetos que justificavam suas existências. Estes valores fundamentavam um primado das instituições sobre os indivíduos. Hoje, no contexto da crise iniciada na Modernidade e radicalizada na Pós-modernidade, este primado institucional já não mais existe. Neste contexto, não é de admirar que se tenha tornado freqüente a tendência de *buscar a identidade na diferença*, como se a diferença, em si mesma, fosse capaz de fundamentar qualquer tipo de identidade, ou modos e estilos de vida autônomos e independentes⁶⁶.

Numa situação de crise, onde são rasgadas as bandeiras dos ideais, onde se perde a dimensão da profundidade e da autenticidade em prol da euforia das aparências e dos simulacros, numa sociedade onde se perdem os pontos de referência éticos do agir humano, não é de estranhar que o diferente se apresente, nele mesmo, como solução para os problemas da Humanidade. Procura-se e reivindica-se a todo custo o diferente, pouca importância se dando ao que está na base da diferença. Ora, para que a diferença faça diferença, é preciso que o diferente seja capaz de justificar em que se fundamenta a diferença. Necessário se faz que na diferença se esconda uma fonte revitalizadora. Renovada

pela força criadora da diferença, a identidade não corre o risco de se esclerosar na rotineira repetição do mesmo.

Aristóteles ensina que a "potência" — esta extraordinária força do possível — introduz a mudança e o movimento no coração do ser. Em virtude de sua *enérgeia*, o ser se multiplica na pluriversidade dos seres e esta fonte de renovação e de diversificação não se esgota jamais, pois é tão inesgotável quanto o próprio ser. A diferença faz diferença na medida em que é um desdobramento desta potência que se esconde como fonte de renovação no interior de tudo o que existe, descortinando um horizonte de infínitos possíveis.

Conclusão

Esta lição de Aristóteles me sugere as reflexões com as quais concluirei minha conferência. Alimentada pela "potência" (*enérgeia*) que inscreve a mudança e o movimento no coração do ser, a diferença revela a riqueza infinita da realidade, o que fez Lavelle dizer que "reconhecer e apreciar as diferenças, tal parece ser a função essencial do espírito"⁶⁷. Não por acaso se diz que as diferenças passam despercebidas aos que vêm as coisas superficialmente. Se faz preciso um olhar profundo para descobrir a riqueza de sentido que o véu das aparências quase sempre encobre ou, apenas superficialmente, revela.

Sentido e não-sentido

Sobre os escombros da crítica da racionalidade moderna parece que paulatinamente vai germinando "uma forma radical de não-sentido que se difunde como um dos sinais mais inquietantes da crise da modernidade no mundo contemporâneo"⁶⁸. Sempre, na História do Pensamento, o problema do sentido teve que ser confrontado com a sombra do não-sentido. Assim aconteceu na "modernidade grega" no debate entre Sócrates e os Sofistas. O mesmo acontece hoje no horizonte filosófico da Pós-modernidade e com uma dimensão muito maior e muito mais inquietante. O que aconteceu, na Grécia Antiga, foi "um exercício teórico de alguns sofistas, que se dirigiam à jovem aristocracia ateniense desencantada com a crise e o declínio político de sua cidade". Ao passo que hoje, a confrontação do sentido e do não-sentido se torna um fato universal de civilização e um estilo emblemático de ser e de viver"⁶⁹.

A dramática experiência do niilismo contemporâneo — principalmente na sua dupla face de violência e de morte — é provavelmente o último capítulo desta filosofia da subjetividade moderna que terminou condenando a Razão humana. Todavia, diante deste fracasso da Razão humana, a solução que se impõe não é a do desespero, mas a do desafio. Onde existe desafio, há sempre esperança. E é em termos de confronto e de desafio, que no dizer de Heidegger, o homem se relaciona com a verdade do ser. É esta atitude de desafio e de confrontação que faz da crise da racionalidade moderna uma crise de esperança. O desmoronamento das grandes sistematizações filosóficas e o descentramento do sujeito na crítica da subjetividade moderna não implicam necessariamente um ocaso ou um declínio do sentido. Apesar da crítica a que foi submetida a Razão humana, é válido pensar que ela ainda não esgotou sua capacidade de encontrar novas saídas para os impasses da Modernidade.

Fazendo minhas as palavras de Heráclito de Éfeso nas quais vejo a força de um verdadeiro oráculo, concluo dizendo: por mais que o homem percorra os mais diferentes caminhos e disperse seus passos nas mais desconhecidas estradas da vida, ele jamais encontrará os limites de sua alma, porque é muito profundo o *logos* que nela habita⁷⁰.

Notas

* Palestra de abertura do III Fórum de Psicanálise e do X Congresso Nacional do Círculo Brasileiro de Psicanálise realizados em Belo Horizonte nos dias 7, 8, 9, e 10 de setembro de 1994.

** O que é digno de ser questionado é, antes de tudo, confiado ao pensamento como "o-que-deve-ser-pensado", e, de modo algum, como algo proscrito ao mau uso de um ceticismo vazio. HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*. Texto alemão traduzido e apresentado por ROGER MUNIER. Paris, Aubier, 1957, p. 48.

1. No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel refere-se ao *Zeitgeist* como a um momento do tempo presente no qual se vive a expectativa de um futuro diferente. O *Zeitgeist* anuncia, portanto, o tempo da passagem para um novo período da História. O espírito rompe com o que até então era o mundo de sua representação e se dispõe a operar sua transfiguração. Cf. HEGL, W. F. *Suhrkamp-Werkausgabe*. Vol. III, p. 18. Apud HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, p. 18.

2. Cf. HABERMAS, Jürgen. "Modernity — an Incomplete Project". In *Anti-Aesthetics: Essays on Post-Modern Culture*. Port Townsend: Bay Press, 1983, pp. 3-15.

3. Cf. SLOTERDIJK, P. *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1983.

4. Cf. ROCHA, Zeferino. "A Ética entre as Ilusões da Modernidade e as Desilusões da Pós-Modernidade". In ROCHA, Z., *A Morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo*. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1994. Sobre o Projeto da Modernidade veja-se o célebre artigo de HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor. "Conceito de Iluminismo". In Max HORKHEIMER e Theodor ADORNO. *Textos Escolhidos* (Coleção Pensadores). São Paulo, Nova Cultural, 1989, pp. 89-116.

5. Cf. HABERMAS, Jürgen., *O Discurso Filosófico da Modernidade*, pp. 13-32.

6. VAZ, Henrique, C. de Lima, "Sentido e não sentido na Crise da Modernidade". In *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte. v. 21. n. 64 (1994) p. 6.

7. Idem Ibidem.

8. HABERMAS, J. op. cit. p. 27.

9. DERRIDA, JACQUES, *Margens da Filosofia*. São Paulo, Ed. Papirus, 1991, p. 159.

10. Cf. DE OLIVEIRA, Manfredo de Araújo, "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança". In *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo, Ed. Loyola, 1993, pp. 68-94.

11. Cf. BICCA, Luiz, "A subjetividade moderna: Impasses e Perspectivas". In *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 20, n. 63 (1993), p. 13.

12. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima, *Antropologia Filosófica II*. São Paulo, Ed. Loyola, 1993, pp. 69-70

13. "Tudo é conceito — escreve Hegel — e o ser-ai de tudo é a diferença dos momentos do conceito, de modo que a natureza universal de tudo, por meio da particularidade, se confere uma realidade exterior e, por esse meio, faz dela mesmo um singular" (Hegel, W. F. *Lógica da Enciclopédia*. Trad. de Paulo Meneses. In *Síntese Nova Fase*. V. 20, n. 63 (1993) p. 449. É a dialética do universal e do particular, da identidade e da diferença que torna o pensamento dialético capaz de "traz a inteligibilidade do relativo de dentro do próprio relativo, de fazê-lo revelar sua razão de ser, de recompor a unidade perdida pelas rupturas af presentes, enfim, de organizar a realidade de maneira tal que possamos compreendê-la na sua origem, no seu desenvolvimento e no seu fim" (Cf. BRUNILA, Marilene R. de Mello. "Ética e sua Crise". In *Síntese Nova Fase*. V. 16, n. 55 (1991) p. 586).

14. "... enquanto saber absoluto, esta razão acaba por tomar uma forma que é de tal modo imponente que não só resolve o problema inicial da autocertificação da modernidade como o resolve demasiado bem: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade parece ao som das gargalhadas irônicas da razão. Pois a razão ocupou agora o lugar do destino e sabe que todo o acontecer de significação essencial já foi decidido. Assim a filosofia de Hegel satisfaz a necessidade da modernidade de autofundamentação somente ao preço de um alargamento da actualidade e de uma desagudização da crítica. Por fim a filosofia retira o peso da sua presença, destrói o interesse que há por ela e recusa-lhe a vocação para inovação autocrítica. Os problemas do tempo perdem o grau de provocações porque a filosofia, que está à altura de seu tempo, lhes retirou o sentido". HABERMAS, J. op. cit. p. 49.

15. HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmento n.º 53. Apud DIELS, Herman. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg. Rowohl, 1957, p. 27 — Cf. também RAMNOUX, Clémence, *Héraclite ou L'Homme entre les Choses et les Mots*. Paris, Ed. "Les Belles Lettres", 1955, pp. 106-113.

16. A ideia de destino associada ao logos de Heráclito aparece claramente no comentário feito por Heidegger ao Fragmento n.º 50, no qual Heráclito escreve: "Ouvindo não a mim, mas ao Logos, é sábio entrar em acordo para dizer: tudo é um". Numa tradução livre, no contexto do que diz sobre a linguagem e o Ser, Heidegger assim se exprime: "Não me escutais a mim e sim correspondeis à posição que reúne, deixar estar o mesmo. O destino está presente (a posição que reúne) e um unificando tudo. Os mortais correspondem ao destino (são sábios) quando seu dizer (posição que reúne) se adapta ao dizer originário (posição originária que reúne) daquilo que é o próprio destino e a própria habilidade e adaptação: o uno unificador de tudo". (Esta citação foi tirada de GILLES THOMAS RANSOM, *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo, EPU, 1989, p. 131).

17. HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmento n.º 8 — apud Hermann Diels, op. cit. p. 24. Não parece muito longe desta visão heracliteana do caos transformado em *Kósmos* o que alguns cientistas modernos defendem como uma nova ciência do caos que descobre padrões regulares das irregularidades e uma ordem no caos. Cf. GLEIK, James, *Caos — a criação de uma nova ciência*. Rio de Janeiro, Campus, 1990.

18. A função unificadora do Logos aparece na própria etimologia da palavra *logos*, que vem da raiz "leg" do verbo *legem* e que significa recolher, reunir, unir. No entanto, a palavra *logos* não se esgota nesta única significação. O termo adquiriu vários significados através da História da Filosofia. Como observa Clémence Ramnoux, estes diversos significados formam um lindo ramalhe de sentidos numa bela variação semântica. Assim entre os extremos do cálculo matemático e do conto lendário, o *logos* pode significar: relação e proporção (na tradição pitagórica), explicação e argumentação (na tradição parmenediana), razão e lei (na tradição socrático-platônica) e ainda: enunciado verbal, discurso, narração. Devido a esta grande variedade de significações, melhor seria não traduzir a palavra e empregá-la na sua formulação original, deixando-lhe assim seus múltiplos sentidos e sua aura de enigma e de mistério. Cf. RAMNOUX, Clémence, *Héraclite ou L'Homme entre les choses et les mots*. Paris, Ed. "Les Belles Lettres", 1955, p. 317.

19. Cf. HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmento n.º 115: "A alma possui um logos que está sempre em crescimento" (apud HERMANN DIELS, op. cit., p. 30). É porque possui um logos que a alma

humana tem assegurado o princípio de sua consistência interior e de seu crescimento, deixando de ser aquilo que o poeta Píndaro dizia "o sonho de uma sombra":

*"Uma raça de homens
Uma raça de deuses:
os dois nascidos de uma mesma mãe;
a distância do Poder os separa... (Nemvna 6, v. 1, 2, 3).
Efêmeros!... Cada um de nós
o que é e o que não é?
O homem é o sonho de uma sombra" (Pythicas 8).
Tradução de Clémence Rannoux, op. cit. p. 101.*

20. Cf. HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmento n. 26: "Destes logos, com o qual vivem em comércio mais constante, eles (os homens) se afastam; e as coisas que eles encontram todo dia lhes parecem estranhas" (apud HERMANN DIELS, op. cit., p. 25).

21. Cf. HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmento n. 45: "Tu não encontrarás os limites de tua alma, mesmo percorrendo todos os caminhos, tão profundo é o logos que ela possui" (apud HERMANN DIELS, op. cit. p. 26). Esta máxima que tem a força de um verdadeiro oráculo antecipa aquilo que Sócrates ensinará depois sobre a alma como um pathos valorativo. O logos profundo que a alma possui é a fonte de sua valorização. É ele que, de agora em diante, assegura o prestígio do homem, e não mais os elogios dos aedos, como acontecia nos tempos de Homero.

22. HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmento n. 26: "O homem acende para si uma luz dentro da noite, quando a luz de seus olhos se apaga" (apud HERMANN DIELS, op. cit., p. 25).

23. DE OLIVEIRA, Manfredo de Araújo, *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo, Ed. Loyola, 1993, p. 75.

24. Um excelente estudo crítico-interpretativo da posição dos hegelianos de esquerda e de direita diante da crítica da Modernidade foi feito por HABERMAS no seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade. Capítulo III: Três Perspectivas: Hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991, pp. 57-80.

25. NIETZSCHE, F. Edição citada. Vol. I, p. 273

26. O próprio Nietzsche era consciente da dimensão devastadora da sua crítica aos fundamentos da Metafísica tradicional, e, no prefácio do livro *Humano Demasiado Humano*, ele escreve: "eu não creio que alguém já tenha olhado o mundo com uma suspeita tão profunda" NIETZSCHE, F. *Guia Ciência* § 345. Cf. ROBERTO MACHADO, *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985, pp. 95-96.

27. Cf. HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, pp. 96-97. Portanto, ao criticar a metafísica tradicional, os pós-modernos, seguindo o modelo de Nietzsche, fazem mais do que um mero trabalho de crítica racional. Para eles, toda crítica da razão, feita pela razão, continua prisioneira da lógica da razão e pode ser festejada como uma vitória da metafísica racional que, desse modo, continua sendo o fundamento e a origem do filosofar. Ora, é precisamente a idéia de uma razão metafísica, dignificada como princípio fundante da vida humana, que a filosofia pós-moderna põe em questão.

28. NIETZSCHE, F. *Nascimento da Tragédia*, § 16.

29. Cf. HABERMAS, J. op. cit. p. 100.

30. HEIDEGGER, M. *Lettre sur l'Humanisme*. Texte Allemand. Traduit et présenté par Roger Munier. Paris, Aubier, 1957, p. 92.

31. NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra II: "Do superar-se a si mesmo"*.

32. ROUANNET, Paulo Sérgio, *As raízes do Humanismo*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1993, pp. 149-162.

33. HEIDEGGER, M. *Lettre sur l'Humanisme* — Tradução de Roger Munier. Paris, Aubier, 1957, p. 49.

34. "A época que designamos de moderna... é determinada pelo fato de o homem ser a medida e o meio do ente. O homem é o subjacente a todo ente, i. é., a toda objetivação e representabilidade dos tempos modernos, o subjectum". HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Pfulliger, 1961. Vol. II, p. 161. Apud HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 132.

35. HEIDEGGER, M. *Lettre sur l'Humanisme*, p. 12.

36. "Pensar a verdade do Ser é, ao mesmo tempo, pensar a humanitas do homo humanus. Trata-se da humanitas a serviço da verdade do Ser e não do humanismo no sentido metafísico". HEIDEGGER, M. *Lettre sur l'Humanisme* - pp. 70-71.

37. Cf. GILES, THOMAS RANSOM, *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1989, pp. 97ss.

38. Cf. BUZZI, Arcangelo, *Introdução ao Pensar: o ser, o conhecer e a linguagem*. 6ª edição. Petrópolis, Ed. Vozes, 1976, p. 209.

39. Cf. VATTIMO, Gianni. "Nihilismo e Pós-Moderno em Filosofia". In *Id., O Fim da Modernidade, Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Lisboa, Editorial Presença, 1987, pp. 131-144.

40. Cf. DE OLIVEIRA, Manfredo de Araújo, *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993, p. 51.
41. Tendo como critério de cientificidade a falsificabilidade, Popper abraça uma visão de ciência na qual o verdadeiro se torna provisório, porquanto uma teoria científica só é verdadeira enquanto os testes da experiência não demonstrarem que ela é falsa. Só o que pode ser demonstrado falso merece a qualificação de científico.
42. As idéias-chave deste resumo da teoria pragmática da linguagem eu as devo ao texto de Benilton Bezerra "Descentramento, sujeito e diferença: um ponto de vista pragmático" apresentado e discutido na XI Jornada do Círculo Psicanalítico de Pernambuco em Recife nos dias 12, 13 e 14 de agosto de 1994.
43. Veja o que sobre isto escreve PAUL RICOEUR no livro *O Si-mesmo como Outro*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. São Paulo, Papirus, 1991, p. 352.
44. Para marcar esta originalidade na abordagem da diferença, Jacques Derrida operou uma transgressão na grafia da palavra francesa *différence*, e, substituindo o segundo "e" por um "a", criou o neografismo *différance*. Esta permutação literal tem, no entanto, uma significação fundamental. O "a" da palavra *différance* pode ser lido mas não pode ser ouvido. Ele permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo. e... nele se produz em diferença a economia da morte. Portanto, grafada com um "a", a diferença tem, para Derrida, algo a ver com o silêncio das raízes, pois ela é a fonte dos diferentes. Estes são seus efeitos, diz ele, usando paradoxalmente um conceito da metafísica tradicional, mas a causa (a diferença) destes efeitos que são os diferentes não escapa ao jogo da diferença. Estamos de novo nas antipodas da metafísica tradicional, pois nesta as causas estão numa ordem diferente da ordem dos causados. Somente a causa primeira é causa de si mesma. Assim olhada, a diferença é remetida para uma nova ordem que não mais pertence à ordem do sensível nem do inteligível. Esta nova ordem, no dizer de Derrida, encontra-se para além da oposição entre sensível e inteligível que fundamenta toda a metafísica tradicional. Neste novo espaço, a diferença não tem nenhuma determinação ontológica. Ela não é, não existe, não é um "ente" no sentido metafísico do termo. Ela não tem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, nem tampouco pode ser identificada como uma categoria supra-essencial ou supra-existencial — além das categorias da essência e da existência — como se fora a essência divina concebida pela teologia negativa dos escolásticos. Breve, a diferença é irredutível a toda e qualquer reapropriação onto-teológica. Cf. DERRIDA, Jacques, "A Diferença". In *Margens do Filosofar*. São Paulo, Ed. Papirus, 1991, p. 35s.
45. Veja-se em particular o que escreve DERRIDA sobre "Freud e a Cena da Escrita" no livro *L'Écriture et la différence*. Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 293-340 e DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. de Luiz Orlando e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
46. Sobre a noção de sujeito em Lacan veja-se o interessante livro de NOGA WINE, *Pulsão e Inconsciente. A sublimação e o advento do sujeito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, particularmente os capítulos II e III, pp. 56-95.
47. Veja sobre isto o interessante capítulo "A identidade e as identificações" da tese de OCTAVIO ALMEIDA DE SOUZA, *Fantasia de Brasil. As identificações na busca da identidade nacional*. Tese de doutorado apresentada na Escola de Comunicação — Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1933.
48. Cf. o que diz WINE NOGA, no livro citado, a respeito do "não" na ordem do sujeito e da linguagem, p. 133.
49. Cf. a este respeito o que escrevem NOBERTO e CÉLIA BLEICHMAR no livro escrito com a colaboração de SILVIA WILKINSKI, *A Psicanálise depois de Freud. Teoria e Clínica*. Trad. de Francisco Franke Settineri. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992, p. 148.
50. É a seguinte a passagem na qual Freud faz referência ao "Einziges Zug" "É digno de nota que o ego copia nestas identificações ora a pessoa não amada ora a pessoa amada. É preciso também levar em consideração que, em ambos os casos, a identificação é parcial, altamente limitada e toma emprestado à pessoa que é seu objeto apenas um único traço" (*Bemerkenswert ist es, daß das Ich bei diesen Identifizierungen das eine Mal die ungeliebte, das andere Mal aber die geliebte Person kopiert. Es muß uns auch auffallen, daß beide Male die Identifizierung eine partielle, höchst beschränkte ist, nur einen EINZIGEN ZUG von der Objektperson entlehnt*). FREUD, S. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). Studienausgabe Band IX. Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, pp. 99-100. Depois de distinguir uma forma de identificação narcísica, onde o objeto não é ainda levado em consideração, Freud, nesta passagem, se refere à identificação objetual e sublinha que esta nem sempre se faz com a pessoa na sua totalidade. Ela é parcial, altamente limitada, levando em consideração apenas um traço particular da pessoa que é objeto da identificação.
51. Cf. WINE NOGA, op. cit. p. 70.
52. Lacan interpreta este "traço unário" que recorta o significante na cadeia dos outros significantes como a "marca fálica". O sujeito resultaria do corte que recorta o significante. No dizer de Bernard Vandermersch isto estaria na origem de um fenômeno que não deixa de

ser paradoxal: "para que um sujeito seja identificado com outro significante qualquer... é preciso que ele desapareça como sujeito sob este significante. De modo semelhante, a verdade, logo que vem à luz, perde-se no saber. Ela não pode aliás ser dita senão pela metade, porquanto o objeto, causa verdadeira do desejo, é inarticulável na palavra. O desvelamento deste objeto ameaça a realidade, causa angústia, provando assim que o sujeito não se sustenta senão pela subtração deste objeto. Este objeto perdido constitui, de algum modo, o quadro inapercibido mas necessário da realidade". Cf. VANDERMEISCH, Bernard., *Verbete "Sujet" no Dictionnaire de Psychanalyse*. Paris, Larousse, 1993, pp. 274-275.

53. Veja-se sobre este assunto o livro de PAUL RICOEUR: *O Si-mesmo como Outro*. S. Paulo, Papirus, 1991.

54. "Freud... absorveu o Iluminismo em grande parte diretamente. Vastos segmentos do Iluminismo francês, e ainda maiores do Iluminismo alemão, estavam ao seu alcance. Era-lhe possível citar com facilidade Voltaire e Diderot, Lichtenberg e Lessing. Seus escritos lhe proporcionaram uma base intelectual repleta de idéias fortes, de poderosas citações. Além do mais... os cientistas positivistas, seus professores na Escola de Medicina e mesmo depois — o fisiologista Ernst Brücke, o anatomista do cérebro Theodor Meynert e o especialista em doenças internas Hermann Nothnagel, todos igualmente eminentes — tinham levado o programa do Iluminismo para dentro do laboratório de química e do auditório de anatomia. Combinadas, todas estas influências sutilmente entremeadas e mutuamente reforçadoras constituíram o universo mental de Freud, um universo do qual ele extraiu não tanto as proposições concretas, mas as atitudes essenciais posteriormente subjacentes à psicanálise". GAY, Peter, *Um judeu sem Deus*. Trad. de Davi Bogomoletz. Rio de Janeiro, Imago, 1992, p. 54.

55. Fazendo seu o projeto da *Aufklärung*, Freud vê na razão o segredo do progresso da Humanidade e da libertação do pensamento humano. É verdade que, mesmo neste momento de euforia, seu sentido crítico o levava a se perguntar, se não estava sendo vítima de uma ilusão. Ninguém melhor do que ele, no entanto, sabia que dificilmente podemos escapar das ilusões. Por esta razão, talvez as próprias esperanças que ele dizia nutrir no otimismo da razão e no futuro da ciência, fossem elas também de natureza ilusória. Isto, porém, não diminuía sua crença na razão. No *Die Zukunft einer Illusion* ele afirma que a força da razão pode parecer fraca diante das paixões, mas sua voz, por mais fraca que seja, só pára quando é ouvida. E termina sempre por ser ouvida. Daí a célebre frase com a qual encerra o livro: "*Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann*" (Não, nossa ciência não é uma ilusão. Mas uma ilusão seria acreditar que podemos receber de algum outro lugar o que ela não nos pode dar"). Cf. FREUD, S. *Die Zukunft einer Illusion* (1927) Studienausgabe (SA) Band IX, p. 189. O entusiasmo pela razão levou Freud a fazer dela o seu Deus. No citado livro, ele se refere duas vezes ao que chama: "*unser Gott Lógos*" (nosso deus o Lógos) (Ibidem p. 187). Cf. sobre este assunto ROCHA, Zeferino. "O Deus de Freud" In Id., *Freud: Aproximações*. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1993, pp. 73-105.

56. O entusiasmo com que Freud abraçou o paradigma da ciência empírica dominante a partir da revolução científica do século XVII explica o seu monismo epistemológico. Para ele, como para seus mestres médicos que eram igualmente físicos, a ciência era uma só: a *Naturwissenschaft*. Somente a Ciência da Natureza correspondia às exigências epistemológicas do conhecimento científico. As *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), por exemplo, eram olhadas muito mais como filosofias do que como verdadeiras ciências. Foi este monismo epistemológico que levou Freud a fundamentar suas descobertas psicanalíticas nas ciências exatas da Biologia e da Física. Neste contexto, compreende-se que os modelos de que se serviu para construir sua teoria metapsicológica não podiam ser outros senão o modelo biológico e mecanicista. Isto explica também o entusiasmo de Freud pelas teorias evolucionistas de Darwin e Lamarck, que fundamentaram um outro modelo de sua metapsicologia, ou seja, o modelo filogenético.

57. Sob a influência de seus "grandes predecessores", filhos da *Aufklärung*, Freud fez sua tese iluminista que via na religião a maior inimiga da ciência. Esta tese Freud a retomou e a apresentou na última conferência intitulada *Weltanschauung* da série *Novas Conferências sobre a Psicanálise* (1933). Esta influência marcou tão fortemente o discurso de Freud sobre a religião, a ponto de termos dizer que em Freud há dois discursos sobre a religião. O primeiro é o discurso do Freud *Aufklärer* inteiramente construído segundo o espírito anti-religioso do Iluminismo. Este discurso foi exposto de modo sistemático no livro *Die Zukunft einer Illusion* (1927). Como o próprio Freud o expressa literalmente, este discurso nada profere que já não tenha sido dito de modo mais completo e mais vigoroso pelos seus "grandes predecessores". Ele apenas se contenta de acrescentar a dimensão psicológica a esta crítica feita pelos seus ilustres predecessores à religião. O outro discurso de Freud sobre a religião é totalmente diferente. Ele é inspirado não mais nas convicções do *Aufklärer*, mas na atitude crítica do "mestre da suspeita" como o designou Paul Ricoeur. Neste segundo discurso,

Freud analisa de preferência a religião como o lugar da alienação do homem, do seu infantilismo psicológico e como fonte de seus sentimentos de culpa. Cf. a este respeito ZEFERINO ROCHA, *Freud: Aproximações*, 1993, pp. 100-102.

58. Segundo o próprio testemunho de Freud, somente um "faustiano" (e quem mais dionisíaco do que Fausto?) teria sido capaz de descobrir a Psicanálise. A esse respeito seria interessante lembrar a carta de Freud a Stephan Zweig, escrita em 2 de junho de 1932. Nesta carta, Freud deixa entender que Breuer não se tornou o inventor da psicanálise simplesmente porque não tinha um espírito faustiano. Por isto, deixou cair das mãos a chave que lhe teria permitido descobrir o segredo que se ocultava por detrás das "portas das mãos". Ao se referir a esta "porta das mãos", Freud faz uma alusão à Cena denominada "Uma Galeria Escura" do *Fausto* de Goethe onde o grande escritor relata o diálogo de Fausto com Mefistófeles, no qual este diz: "descubro o sublime mistério. Há deusas augustas que reinam na solidão. São as mãos". Vendo que Fausto estranha, Mefisto acrescenta: "são deusas desconhecidas". Para descobrir sua morada necessário se faz cavar muito profundo. Fausto recebe, então, a chave para abrir a misteriosa porta das mãos. A chave que, segundo Freud, Breuer deixou cair das mãos por não ter compreendido a dimensão imaginária do desejo inconsciente de sua cliente Anna O. Breuer não era um faustiano. Sobre a passagem do Fausto cf. JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Faust. Eine Tragödie*, München, Wilhelm Goldmann Verlag, pp. 177-181.

59. Cf. Carta de Freud a Flied de I^o de fevereiro de 1900. In JEFFREY MOUSSAÏDI MASSON, *A Correspondência Completa de Sigmund Freud para W. Flied — 1887-1904*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 399.

60. Estas forças, na medida em que se mantiverem soltas e desligadas, colocar-se-ão a serviço da morte muito mais do que a serviço da vida. Daí porque, respondendo a uma carta de Albert Einstein, de um modo que não deixa de ser estranho na pena de um psicanalista, Freud escreveu que a Humanidade, para se libertar dos horrores da violência da guerra, deveria ser dirigida por uma elite que subordinasse as pulsões à ditadura da razão. Cf. FREUD, S. *Warum Krieg?* (1933). SA, Band IX S. 284.

61. Cf. LAPLANCHE, J., *La Révolution copernicienne. Travaux 1967-1992*. Paris, Aubier, 1992.

62. FREUD, S., "Uma dificuldade no caminho da psicanálise" (1917) Standard Brasileira. Vol. XVII, pp. 174-175.

63. Neste contexto seria interessante lembrar a distinção que os filósofos estabelecem entre o *idem* e o *ipse*. O *idem* define a identidade como mesmidade numérica e o segundo a identidade como mesmidade qualitativa ou também se poderia dizer si-mesmidade (*Selbstheit*). A mesmidade que se esgota na identidade numérica, em última análise, termina numa reidentificação do mesmo. A *ipseidade*, além desta identidade numérica, inclui uma identidade qualitativa que tem no tempo uma continuidade ininterrupta. São as características fundamentais desta *ipseidade* — a qual inclui nosso caráter e nossos hábitos — que vão definir o "que" daquilo que cada um de nós é como um sujeito reconhecido pelos outros. Breve, a *ipseidade* só se constitui na medida em que o sujeito se descarta de si mesmo e se abre para a polivalência da alteridade. Cf. a este respeito o livro de PAUL RICŒUR, *O Si-mesmo como outro*, pp. 137s.

64. Nada, de fato, retrata melhor o descentramento do sujeito na perspectiva psicanalítica do que a própria noção do inconsciente, pois, aí — para dizê-lo novamente com Laplanche — o descentramento é duplo: o inconsciente que na sua alteridade radical Freud designou como o outro, a outra coisa (*das Andere*) é constituído e se mantém na sua alteridade radical pelas mensagens enigmáticas que na situação originária são dirigidas à criança pelo outro da pessoa de sua mãe (*der Andere*). Qualquer que seja o valor desta teoria da sedução originária que Laplanche quer resgatar para definir o inconsciente freudiano, o que interessa ressaltar aqui é o lugar do outro na constituição do sujeito, pois é assim que Freud se situa entre os mais importantes críticos da subjetividade moderna.

65. Veja-se a este respeito o artigo de WALTERSTEIN, Robert S., "Un psychoanalysis o Muchos?" In *International Journal of Psycho-Analysis* v. 69 (1988): p. 5-21.

66. Num contexto diferente apresento aqui algumas idéias que foram expostas por Octávio de Almeida na sua tese de doutorado "Fantasias de Brasil". As identificações em busca de identidade.

67. LAVELLE, I. *Théorie des Valeurs*. Tome II, pp. 264-265. Apud FOUQUÉ, Paul. *Dictionnaire de la Langue Philosophique*. Paris, PUF, 1962, p. 177.

68. VAZ, Henrique C. de Lima. "Sentido e não sentido na Crise da Modernidade". In Síntese Nova Fase. Belo Horizonte, v. 21, n. 64 (1994) p. 9.

69. *Ibidem*, p. 10.

70. HERACLITO DE ÉFESO, Fragmento n. 45 — Apud HERMAN DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 26.

Endereço do autor:
Rua Conselheiro Portela, 139 / 502
52020-030 — Recife — PE