

CIVILIZAÇÃO, FINALIDADE COM EXAUSTÃO

Civilization, Purpose with Exhaustion

FRANCISCO VERARDI BOCCA

PUC-PR

Abstract: This article aims to contribute, seeking subvention in some aspects of the thoughts of Kant and Freud, to a reflection on the notion of the civilization progress, in a moral sense, withdrawing from it the possibilities of construction and maintenance of civilizing achievements. Therefore an investigation on its respective conceptions of human nature, of humanity civilization progress, of progressive demonstration of human spirit, in synthesis, its philosophies of history. It will be achieved by pointing approaches, as well as theoretical divergences of both, which option is justified by the fact that they present discerned perspectives in relation to the indications, developments and outcomes of the relationship between sensibility and reason, which is manifested in what we call society, or more broadly, civilization.

Keywords: Philosophy. Psychoanalysis. Civilization. Conflict. Harmony.

Introdução

Entendemos que a importância de uma investigação acerca das condições de possibilidade de sociabilidade dos homens implica também a de sustentação e manutenção das conquistas civilizatórias, bem como de seu aprimoramento. Assim, na intenção de refletir sobre as perspectivas da chamada vida social ou gregária, ou ainda, da construção de uma sociedade civil, invocaremos as perspectivas teóricas de Kant, num primeiro momento, e de Freud, em seguida, algumas vezes intercalando-os. Investigaremos o que aqui chamamos de suas filosofias da história. De Kant privilegiaremos, dentre todas as oportunidades em que procedeu à elaboração desse tema, dois artigos, um de 1784, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e outro de 1783, *Pergunta à resposta: que é esclarecimento?* De Freud as seguintes obras: *O futuro de uma ilusão*, 1927, *Totem e tabu*, de 1913, *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*, de 1911, *O mal-estar na civilização*, de 1929 e *Reflexões sobre tempo de guerra e morte*, de 1915. Apresentados nessa ordem.

Teleologia positiva

De início reconhecemos a própria dificuldade em atribuir um significado preciso à noção de história na obra de Kant, posto que suficientemente nuançada. Isso porque um conceito como esse, por recorte mais preciso que receba, sempre remete a outras periferias de sua filosofia. Por conta disso a noção de progresso na história, incluindo a avaliação de suas possibilidades e de

seu sentido, será aqui de maneira privilegiada assumida em seu modo moral, isto é, como progresso moral e suas manifestações enquanto processo civilizatório. Por conta disso, consideraremos a própria história, tomando de empréstimo o argumento de Perez, “como progresso moral segundo realização da lei moral como imperativo categórico no domínio da natureza” (2006, p. 69).

Os leitores de Kant encontram por toda parte de sua obra tratamentos relativos a essa temática. Dada sua extensão, como anunciamos, metodologicamente privilegiaremos as duas obras mencionadas acima, por nenhum outro motivo que não seja reduzir nossa pesquisa a um exercício reflexivo pontual, atitude da qual nos desculpamos e assumimos o ônus, inclusive reconhecendo sua insuficiência enquanto discussão e reflexão acerca de uma possível teoria ou filosofia da história em sua obra, que todos sabem de fato nuançada. A primeira, na qual a história foi ilustrada como um fio condutor, apresenta de toda forma o desenvolvimento das disposições naturais do ser humano culminando no cosmopolitismo, ainda articula história natural com história humana. Comporta nove proposições que pretendem descrever os nós ou etapas do fio condutor. Da segunda interessa-nos a noção de esclarecimento, de emancipação, de maioria e de suas implicações para a sustentação de conquistas morais que essas condições podem proporcionar ao homem.

Dessa forma, a ela está relacionada, como veremos mais adiante, a própria noção de liberdade da vontade que é sempre determinada ao mesmo tempo que por uma razão prática pura também, mas também pela sensibilidade. Pela razão prática pura, isto é, pela lei moral elevamos nossa máxima à condição de lei natural que a submete à universalização que, no entanto não deixa de ser uma máxima de um ser racional finito submetido a inclinações. Esse embate de faculdades, esse campo litigioso de forças tem necessariamente um domínio prático no qual habita e atua o homem que é a história, isto é, o domínio dos objetos sensíveis, dos fatos históricos. A questão, como dito acima, que se agrega a esse jogo e a esse domínio é a relativa à possibilidade de progresso na história e em seguida de sua sustentação e aprimoramento e tudo isso se possível e sob que condições. Por fim, a intenção é a de, uma vez de posse de suas teses, confrontá-las com as de Freud sobre o mesmo tema. Passemos ao exame da primeira obra.

Nela, Kant tratou de pensar, diante do reconhecimento de que as ações e os fatos humanos são caóticos e perpetrados por seres igualmente não razoáveis, uma possibilidade de um conceito seguro relativo ao decurso da história, segundo um tipo de articulação e ordenação de seus eventos. Fez isso recusando a idéia de que as ações dos homens sejam orientadas por

instintos ou mesmo por planos individuais, racionalmente e conscientemente elaborados por cada um. Dessa forma, onde encontrar algum tipo de determinação, de regularidade e fundada em quê?

De partida equiparou ou estendeu a reconhecida regularidade e finalidade dos fatos naturais aos humanos enquanto história. Dessa forma produziu, não história, mas filosofia da história, ao identificar nela regularidades, como já dito, conferindo-lhe unidade por meio de um fio condutor. Uma referência aos fatos tomados em seu conjunto, portanto relativo ao gênero humano e não a cada um privadamente. Assim, qualquer forma de progresso, inclusive o moral, igualmente só pode ser referido ao conjunto entendido segundo o fio que doa sentido aos fatos e seres isolados. Superada a perspectiva da individualidade, foi no conjunto, na espécie que encontrou a possibilidade de um desenvolvimento continuamente progressivo. Isso porque, diz Kant, no conjunto os homens “seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza” (1986, p. 10), ainda que o ignorem, ainda que efetivamente ajam segundo interesses privados. Seguramente é a falta desse plano próprio dos homens que a natureza providencia.

Para que esse argumento funcione foi preciso admitir ou hipostasiar uma intencionalidade da natureza, segundo a qual ela procederia, ou ainda um propósito a partir do qual poderíamos reconhecer o alinhamento dos fatos em torno de um sentido. Para entendermos essa postulação, precisamos acompanhar as nove proposições que compõem a obra. Começamos pelo conjunto das três primeiras que tratam do que chamou de disposições naturais¹ dos homens. Na primeira delas Kant apontou a necessidade de um princípio que regule e determine todas as disposições naturais conforme um fim, já que sem ele não se pode pensar em evolução ou progresso. Dessa forma a teleologia, somada à regularidade reconhecida nos fatos naturais foram estendidas aos homens. A formulação ficou assim: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolverem completamente e conforme um fim” (1986, p. 11), ou seja, trata-se de um princípio natural, lógico e necessário que expressa sua noção de natureza e de homem enquanto ser racional.

A segunda proposição relaciona as tais disposições naturais ao uso da razão, por meio da qual atingem sua maturação filogeneticamente e não em cada indivíduo. Por isso as sucessivas

¹ Alguns anos mais tarde, em 1798, na segunda parte da obra *O conflito das faculdades*, Kant retomou essa temática perguntando se *estará o gênero humano em constante progresso para melhor*, argumentando que a dúvida persistiria sempre em face da mescla do bem e do mal em sua disposição, especialmente porque a proporção é sempre desconhecida, por conta do que não há meio de se saber que efeito pode desse conflito esperar. Nessa obra e em outra perspectiva invocou a noção de entusiasmo como indicador da disposição de progresso moral no gênero humano.

gerações se apresentam como etapas desse longo fio. Dessa forma resta reiterar o veículo pelo qual a natureza anuncia e comunica seu propósito aos homens. Isso foi feito na terceira proposição. Disse Kant “...por meio da própria razão” (1986, p. 12). Quer dizer, “tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo” (1986, p. 12), isso para que de si mesmo tudo possa tirar. Assim é essa liberdade da vontade, fundada na razão, que guia as ações de homens autônomos para desenvolver e atingir seu fim, para atingir a perfeição de tudo relativo ao homem, de toda ordem material e espiritual, como sendo sua própria obra. Dessa forma, cada geração, até mesmo alheia a seus interesses privados, contribui com um degrau para a construção do edifício que a natureza prescreve. O uso da liberdade da vontade produz um resultado moral que torna o homem digno do bem estar e da própria vida. Homem e natureza foram assim compreendidos teleologicamente. Sintetizando, diz Perez, esse conjunto de proposições “leva a uma espécie de passagem do orgânico para o racional e finalmente moral” (2006, p. 83), conectando natureza, razão e liberdade.

Finalmente Kant afirma que a natureza teria dotado o homem de uma razão autônoma, segundo o que dispomos de liberdade da vontade que nela se funda, a fim de que o homem possa tirar tudo de si mesmo, com autonomia para prover-se de bens materiais e espirituais, ou ainda, que da máxima rudeza alcance a máxima destreza e perfeição do modo de pensar, embora tudo isso enquanto espécie que não é finita. Contudo, ainda resta a questão de saber por meio do que se atinge os estágios de desenvolvimento das aptidões morais? Por um certo antagonismo, responde Kant na quarta proposição.

Nesta proposição articula desenvolvimento de aptidões, uso livre da razão e vida social, tudo isso apesar da constatação de que o homem é egoísta, que age por interesses próprios, por uma vontade influenciada também pela sensibilidade, constituindo resistências para a realização do propósito finalista da natureza. Em meio a isso, Kant reconheceu uma tendência ao antagonismo, em vez de obstáculo, como dispositivo utilizado pela natureza para proporcionar ao homem a realização do desenvolvimento de todas as suas disposições naturais. Assim, o que chamou de *insociável sociabilidade* assumiu a função de motor da história, isto é, de proporcionar a ultrapassagem de um estado para outro, do natural para o civilizado, do orgânico para o moral. Vejamos como ela pode agir como impulsionadora, embora dela não se possa derivar sua conseqüência, a sociedade civil, que foi tratada na proposição seguinte.

Tendo a ver com sua concepção de natureza humana, o antagonismo foi apontado como uma dotação das tais disposições naturais quando presentificadas na vida social. Mais do que isso ele reconhece a presença de conflitos entre os homens, como entre as tendências diversas e opostas em cada homem. Trata-se de pensá-los segundo “uma tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (1986, p. 13). Apontou assim, em cada homem, uma inclinação tanto para associar-se, pelo reconhecimento dos benefícios resultantes dos progressos de suas disposições que experimenta, como de afastar-se pela insistente tendência de atender suas inclinações ou buscar proveito próprio. Nesses termos, a postulação de tal contraditório conferiu-lhe, nessa obra, a condição de, como dito, motor da construção da própria ordem social, pois por manifestar tanto aderência como afastamento da vida social, foi pensado como motivador de sua regulamentação por intermédio de leis. É nesse sentido que o referido antagonismo, auto-supressor, pode ser visto como mecanismo de promoção e desenvolvimento das disposições bem como do controle racional sobre o conflito que sustenta. Assim, é por seu meio, pela oposição e desconforto que desperta que promove sua superação, conduzindo cada homem a aturar outros em nome de tudo o que não pode prescindir e assim reconhecendo o valor da vida em sociedade, digamos agora, “a partir de um progressivo iluminar-se” (1986, p. 13).

Em seu contexto, o conceito de antagonismo intervém assim na caracterização da condição humana de insociável sociabilidade. Acrescentemos com base nisso que as tendências antagônicas exercem-se simultaneamente e sistematicamente. Assim podemos entender sua presença na medida em que, atendendo aos interesses da espécie, induz o homem à associação, ao mesmo tempo em que enfraquece sua forte tendência ao isolamento. A essa altura da argumentação formularemos uma questão norteadora. Do embate dessas inclinações pode-se

esperar um desdobramento ou consequência que conduza a espécie humana a um arranjo social cuja supremacia sobre o indivíduo gere a sociabilidade e assim permaneça?

Para respondê-la, vejamos primeiro como o antagonismo apontado por Kant se apresenta na relação das disposições naturais do homem. Haveria, dentre elas, uma inclinação para a sociabilidade que proporciona ao homem uma elevação no grau da percepção da sua própria condição humana, pelo reconhecimento do despertar e da efetivação de suas disposições naturais que a vida social permite. No entanto, a despeito disso, a perspectiva de condução de sua vida em atenção a seus interesses privados faz com que sinta no outro um tipo de oposição ou obstáculo à consecução de seu desejo cuja natureza é a de ser sempre insatisfeito, além de permitir a intuição de que ele próprio é oposição e obstáculo aos demais, reconhecendo a inconveniência mútua entre os pretendentes à vida coletiva. Nesses termos, a inconveniência do arranjo coletivo seria vista como um mal incontornável se não pudesse ser ao mesmo tempo ser reconhecida como a responsável pela elevação da rude condição de cada homem isolado à de ser civilizado, ou, nas palavras de Kant, a proporcionar-lhe “uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir” (1986, p.13).

Ficou assim estabelecido que é justamente da oposição que os interesses privados exercem sobre os interesses da sociabilidade que deriva a reação dos últimos, cujo produto é a própria condição moral crescente que o homem experimenta em conjunto, enquanto sociedade, na qual o talento e a virtude desenvolvida de cada homem corresponderiam a recompensas pela satisfação individual contrariada. Estamos, pois, diante de um processo em que, antagonicamente, o vício promove a virtude. O produto civilizatório aqui identificado deve proporcionar ao homem a possibilidade de reconhecer-se recompensado pela renúncia a que se submeteu, conquanto resultou em harmonia crescente com seus, agora sim, próximos. Nessa perspectiva, a conquista de sua natureza anti-social deve proporcionar sua condução à harmonia social, o que permite de forma preliminar responder positivamente à questão acima relativa à possibilidade da construção da sociabilidade em detrimento do individualismo.

Em vista dos resultados obtidos, Kant entusiasmadamente assim declarou: “Agradeçamos, pois, a natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia” (1986, p. 14). Vimos assim que o anúncio da insociável sociabilidade a que a

natureza submeteu o homem apresenta-se sob a forma de um antagonismo cuja operação é a de permitir o livre desenvolvimento das chamadas disposições naturais. Contudo fica ainda faltando uma argumentação relativa às conseqüências que o antagonismo confere sob forma de progresso das tais disposições naturais.

Ela aparece sob forma de uma segunda noção que é introduzida por Kant na quinta e sexta proposição, que é a de sociedade civil. Esta é apresentada, em nosso entender, não como consequência, mas como a solução para a insociabilidade, pois, como apontado acima, permite desenvolver e efetivar as potencialidades de tais disposições. Queremos dizer que é justamente o exercício da liberdade da vontade, que é fundada na razão e por ela se faz guia no conflito, que alimenta a possibilidade de solucionar os problemas resultantes do antagonismo, visando a construção da sociedade civil.

Resumidamente diríamos que a sociedade civil seria assim uma solução para a sociável insociabilidade na medida em que permite ou possibilita o desenvolvimento das disposições naturais, que a princípio, como vimos, atendem tanto ao bem como ao mal, por conta do que a sociedade civil corresponde também a uma manifestação da liberdade da vontade. É ela que “permite a máxima liberdade, e conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros, e portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade –de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros...” (1986, p. 14). Seu alvo e meta é a “constituição civil perfeitamente justa” como a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana.

A sociedade é, portanto um lugar onde as coerções às inclinações, diz Kant, “produzem o melhor efeito” (1986, p. 15), ela é assim tanto condição quanto produto do desenvolvimento das disposições originais. Já a sexta proposição, introduz a discussão acerca da necessidade de um senhor que, relativamente a cada indivíduo, “quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres” (1986, p.15-6). Isso, porém, não pode ser almejado mais do que por aproximação, posto que “o supremo chefe deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem” (1986, p. 16). Trata-se justamente de reconhecer a dificuldade de administrar o direito de modo geral e justo.

A sétima e oitava proposições dão seqüência ao argumento, isto é, ao fio ordenador trazendo o tema da federação de repúblicas. A nona proposição recomenda justamente que esse empreendimento seja considerado possível, o que só se justifica em função de tudo que foi admitido acerca da natureza e pela finalidade que atribui à história. Dessa forma, a sociedade civil é que permite ao homem o exercício efetivo do controle de suas paixões, por meio de uma

liberdade positiva, que pode recusar as más disposições e abrigar as boas, obrigada pela lei moral, dessa forma ela permite um passo além em direção à liberdade. Posto isso, podemos agora fazer ilações sobre a noção de sociedade civil. Ela, que a princípio poderia ser vista como anti-natural ou mesmo como artificial, surge, nessa ótica, do próprio plano da natureza. Assim pensada, ganha um sentido, um “suporte natural”, que impede sua visualização como lugar gerador de mal-estar. Isso porque se contrapõe às paixões ou instintos apenas no que diz respeito à insociabilidade, enquanto potencializa as boas disposições sociais.

Ficou instituída assim a possibilidade de legitimação da sociedade civil no que diz respeito à sua relação com as disposições naturais, especialmente com uma delas, a insociabilidade. Para tanto, devemos reforçar o reconhecimento por parte de Kant, de uma natureza humana dotada de disposições naturais antagônicas, isto é, tanto que favoreçam, como obstaculizem a construção da sociedade civil, que poderia potencializar as primeiras e desestimular as últimas. Nesses termos a sociedade civil constituiria, por fim, o fórum que permitiria ao homem o exercício efetivo do controle sobre suas paixões, proporcionando, como dissemos, uma liberdade positiva obrigada pela lei moral. A sociedade civil seria assim o produto e o produtor de um arranjo social, conscientemente reconhecido como possibilitador das inclinações sociais, além de limitador das inclinações individualistas. Um lugar, onde se dá a associação de homens esclarecidos.

Façamos ainda uma última reflexão acerca da importância do que Kant chamou de *Aufklärung* e sua relação com a liberdade e autonomia, que inclusive apresentou na oitava proposição. Nela fez defesa do Iluminismo, indicando que o homem esclarecido deve ascender aos tronos e exercer influência sobre seus príncipes e governantes. Isso porque o progresso não pode depender exclusivamente do antagonismo apontado, mas de um uso específico da razão. Já que, sabemos, a menoridade é justamente o que impede ao homem de servir-se prontamente apenas de si mesmo e assim enlevar-se. Isto é, sem essa prática permanecerá na menoridade, portanto privado de liberdade.

Tratando dessa questão, já na abertura da obra *Resposta á pergunta: que é esclarecimento?*, Kant atribui ao próprio homem a responsabilidade por sua menoridade, ou seja, a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outros, ou seja, incapacidade de servir-se e de tirar de si mesmo tudo o que precisa. Declarou que “o homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem” (2005, p. 63). Depois

disso lembrou dos perigos que os membros menores da civilização supõem correrem diante do exercício do uso da razão autônoma. Relativizou-os dizendo que afinal “este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas” (2005, p. 64). Disse isso, segundo entendemos, supondo entre outras possibilidades, que a convivência social particularmente no confronto dos homens e no exercício de seus antagonismos seria a oportunidade para a tal superação da menoridade em direção ao esclarecimento, ao pleno exercício de uma razão natural que conduz e sustenta o progresso moral.

Por fim, uma vez apresentadas as questões norteadoras de nossa pesquisa com base no pensamento de Kant, procederemos da mesma maneira, como anunciado acima, com Freud.

FREUD, teleologia entrópica

A despeito do “pessimismo” em geral atribuído a Freud, há pelo menos uma obra em que isso não parece ser inteiramente verdade, trata-se de *O futuro de uma ilusão* em função do que iniciaremos nossa investigação por ela. É verdade que também nela seguiu sustentando que “toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto” (1969a, p. 17). A renúncia referida faz referência às tendências destrutivas e, portanto anti-sociais e anti-civilizatórias que desde sempre reconheceu nos homens, por conta do que se trata desde já de um expediente que visa em primeiro lugar aos interesses da sociedade. De início não parece apostar em um tipo de racionalidade que produza nos homens qualquer tipo de reconhecimento de benefícios advindos da renúncia, por mais evidentes que possam ser até porque reconhece que relativamente aos homens “os argumentos não tem valia alguma contra suas paixões” (1969a, p. 18).

Nessa obra, no entanto, alimenta a expectativa de que o procedimento de uma correção, digamos, das imperfeições nos regulamentos sociais somada a uma educação que transmita e promova uma opinião elevada acerca da razão, poderá reverter a situação, embora os limites sejam reconhecidos sempre. Até porque ele admite que “provavelmente uma certa porcentagem da humanidade (devido a uma disposição patológica ou a um excesso de força instintual) permanecerá sempre associal; se, porém, fosse viável simplesmente reduzir a uma minoria a maioria que hoje é hostil à civilização, já muito teria sido realizado –talvez tudo o que pode ser realizado” (1969a, p. 19).

Ele ainda discute e reconhece, como em tantas outras obras, o papel relevante da religião e da ciência para essa finalidade. No entanto reconhece que a primeira já teria desempenhado

grandes serviços em favor da civilização, isto é, para controlar os instintos, mas não o suficiente. Pensamos que em função de uma compreensão de que toda forma de ilusão sustentada pela religião, se num primeiro momento criou e sustentou a possibilidade de entrada na vida social, por outro lado e em seguida, passou a constituir um obstáculo ao seu progresso. Por sua vez, o novo espírito científico confrontou o homem com temas específicos do mundo e da vida. Para Freud, além disso, seu advento se deu por meio de um processo sem interrupção, isto é, um progresso inevitável que culminou no terceiro sistema de pensamento construído pela humanidade, como veremos adiante, em *Totem e tabu*.

Isso porque, a expectativa de que a aquisição dos conhecimentos científicos tanto mais nos afastam da representação religiosa do mundo, que equivale à sua superação em direção ao enfrentamento da realidade e de suas implicações, isto é, de um movimento que impõe uma ultrapassagem do uso desejante da imaginação para a observação sistemática e desinteressada orientada racionalmente. Esse deslocamento foi pensado como a possibilidade de reconciliação do homem com o fardo da civilização, pela aderência ao pensamento positivo, pela superação de toda ilusão, o que corresponderia a uma espécie de reconhecimento da vantagem ou ganho social dela decorrente. Até aqui, a perspectiva de uma civilização construída e sustentada com bases em uma consciência esclarecida, à maneira kantiana parece evidente, muito embora estatuto da razão não seja compartilhado por ambos. Falta no de Freud o lugar privilegiado que lhe confere autonomia, o que de toda forma imporá consequências divergentes, como veremos.

A curiosidade desse ponto de vista está justamente em que, como diz, “sendo a religião a neurose obsessiva universal da humanidade” (1969a, p. 57), seu afastamento promoverá “a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento” (1969a, p. 57), isto é, de gestão de nossa natureza ou condição instintual exclusivamente pela razão. Essa seria a condição para a sustentação de uma esperança no futuro. A partir daqui, trata-se de recomendar a superação da crença, isto é, do infantilismo que a acompanha. Sobre isso, diz Freud, “os homens não podem permanecer crianças para sempre, tem de, por fim, sair para a vida hostil” (1969a, p. 64). Em definitivo, não se pode evitar de reconhecer aqui uma inequívoca inspiração kantiana quanto à obra *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*, obra que, assim como a de Freud, segundo Perez, “prepara os elementos para pensar a relação entre um sujeito autônomo e o progresso da história na passagem da menoridade para a maioridade” (2006, p. 77). Arriscamos dizer, para retomarmos esse tema adiante, que essa obra acaba por configurar-se como expressão da grande expectativa de Freud, que seria pelo trabalho analítico, oferecer alívio ao sofrimento dos homens,

na medida em que estes, uma vez esclarecidos em lugar de vivenciarem suas ilusões ou fantasias experienciam a realidade.

Superada a ilusão religiosa, sempre supondo que o pensamento científico não estaria construindo outra, adviria uma ressignificação da vida. Essa seria a condição segundo a qual “a civilização não mais seria opressiva para ninguém” (1969a, p. 64), diz Freud. Admite assim uma curiosa conquista civilizatória pela superação da ilusão religiosa, o que faz com que uma nova perspectiva histórica se instale, já que, como diz, “as transformações da opinião científica são desenvolvimentos, progressos...” (1969a, p. 70), isto é, sem interrupção de um ganho de consciência que se apresenta, por fim, como veículo de civilização.

Curioso observar que esse novo progresso disparado pelo novo espírito científico, que a princípio parece superar um período de relativa estagnação sustentada pela crença religiosa, corresponde ele mesmo a um progresso, numa perspectiva histórica, no decurso das eras, dos três desses sistemas de pensamento –três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica, como descreveu em *Totem e tabu*. Queremos dizer que o espírito científico que impõe um progresso à civilização e o explica e justifica por suas próprias características, é ele próprio já resultado de um progresso que precisa igualmente ser explicado e justificado. A atenção nessa questão certamente remeterá o leitor a se perguntar sobre **os fundamentos dessa disciplina no progresso da racionalidade humana**².

Com o que foi dito até agora e apesar de nossos esforços, reconhecemos que não ficou esclarecido em definitivo o estatuto dessa racionalidade pretensamente eficiente, dessa perspectiva histórica instalada nem mesmo questionado seus desdobramentos e conseqüências inscritas na história e nas instituições humanas. Procuraremos suprir essa lacuna, ou ainda, para efeito de levar adiante o propósito dessa discussão recorreremos agora a uma obra anterior de Freud intitulada *Totem e tabu*, particularmente ao capítulo que recebeu o nome de *Animismo, magia e onipotência de pensamentos*, no qual apresentou sua concepção acerca da evolução histórica do desenvolvimento do espírito humano, vale dizer, do desenvolvimento das diferentes formas de representação do universo. Começemos por apresentá-la em seus termos. Para Freud, “a raça humana, se seguirmos as autoridades no assunto, desenvolveu no curso das eras, três desses sistemas de pensamento –três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica” (1999, p.84).

² Essa questão será retomada na página 15.

Começamos por esclarecer que como sistema de pensamento, o animismo, para Freud, fornece mais do que uma simples explicação de fenômenos, fornece a possibilidade de “apreender todo o universo como uma unidade isolada de um ponto de vista único” (1999, p.84), podendo ser por isso tomado, como muitas vezes Freud externou, como a mais completa e verdadeira explicação da natureza do universo. Nessa obra, Freud definiu o animismo como uma “doutrina de almas e, no mais amplo sentido, a doutrina de seres espirituais em geral” (1999, p.82). No entanto, essa, que chamou de uma primitiva filosofia da natureza, reconheceu, chegou até nós, inclusive sobrevivendo entre aqueles que mantêm “apenas uma crença muito limitada na existência de espíritos e explicam os fenômenos naturais pela influência de forças físicas impessoais” (1999, p.83). Ele quis com isso dizer que não estamos nós, atualmente imersos no espírito científico, portanto potencialmente esclarecidos e libertos de toda superstição e ilusão religiosa, demasiadamente longe de aspectos do animismo quando acreditamos, a exemplo dos primitivos, que os seres humanos são dotados de espíritos.

Com isso Freud já apontava, numa expectativa um tanto divergente da apresentada em *O futuro de uma ilusão*, para o que podemos chamar de uma sobrevivência ou mesmo coexistência de representações pretéritas no estado contemporâneo. Para ele, da primitiva representação “grande parte persiste na vida moderna, seja sob a forma degradada da superstição, seja como a base viva de nossa fala, nossas crenças e nossas filosofias” (1999, p.84). Cabe aqui acrescentar que fica em Freud aberta a possibilidade de um funcionamento regressivo³ do psiquismo, bem como dos produtos culturais que ele engendra, já que os estados que percorre não são, em acréscimo, descritos como dotados de uma incompatibilidade radical, nem de um progresso inexorável.

Focando agora a questão da superação da imaginação pela observação, na qual mais uma vez encontramos a expectativa de maioridade, relativamente ao processo psíquico que sustenta a magia, Freud afirmou que seu princípio “consiste em tomar equivocadamente uma conexão ideal por uma real” (1999, p.85). Em um parágrafo Freud nos deu as condições de representação que acompanham o processo de evolução histórica do espírito humano. Disse ele que, relativamente ao modo primitivo representado pela magia, em seu modo de operação...

³ Sobre essa questão consultar uma reflexão de L. R. Monzani sobre a coexistência das instâncias psíquicas nas diferentes formulações das tópicas freudianas, no capítulo *As tópicas freudianas*, in Fulgêncio, L. e Simanke, R. T., **Freud na filosofia brasileira**. S. P.: Ed. Escuta, 2005.

...trata-se da semelhança entre o ato executado e o resultado esperado. Se desejo que chova, tenho apenas que efetuar algo que se assemelha à chuva ou faça lembrá-la. Numa fase posterior da civilização, em vez dessa chuva mágica, serão feitas procissões até um templo e preces pedindo chuva serão dirigidas à divindade que nele habita. Finalmente, esta técnica religiosa será por sua vez abandonada e serão feitas tentativas de produzir na atmosfera efeitos que conduzam à chuva (1999, p.88).

O roteiro explicita claramente a superação da imaginação, desde já associada aos desejos, por conta de levar em consideração as condições exteriores, essas sim alheias aos desejos humanos.

De início, todas as formas de ligação ou associação elaboradas pelo pensamento primitivo, seja por semelhança, seja pela tomada de uma parte pelo todo, seja pela contigüidade, são na verdade, como vimos na citação acima, a princípio imaginadas e presididas pelos desejos. Sendo assim, diz Freud, a “semelhança e a contigüidade são os dois princípios essenciais dos processos de associação, parece que a verdadeira explicação de toda a insensatez dessas observâncias mágicas é a dominância da associação de idéias” (1999, p.89). Posto isso, torna-se compreensível a natureza do equívoco apontado na tomada da conexão ideal pela real, isto é, da ordem de suas idéias pela ordem da natureza. Resta-nos esclarecer a natureza de tal equívoco, que para Freud consiste em substituir as leis da natureza por leis psicológicas. Vejamos.

Ele começou por apontar os motivos que sustentaram, e ainda hoje sustentam, as práticas primitivas, a saber, os desejos humanos, acompanhado da crença no poder destes. Diz ele, “a razão básica por que o que ele começa a fazer por meios mágicos vem a acontecer é, em última análise, simplesmente que o deseja. De início, portanto, a ênfase é colocada apenas no seu desejo” (1999, p.90). Nessa obra Freud fez referência à situação psíquica das crianças, considerando-a em largo aspecto análoga à do homem primitivo, o que evidencia a pronta assimilação e instrumentalização dos conceitos de ontogênese e filogênese. Até por isso entende-se que o modo primitivo de representação e de ação corresponderiam, nessa ótica, à realização de um desejo por seu intermédio, correspondem assim aos “métodos pelos quais os desejos operam” (1999, p.91), vale dizer, operam sem nenhuma prova objetiva acerca de seus resultados. Já aqui a expectativa da maioria via esclarecimento fica prejudicada em função do papel discreto que cabe à razão. Continuemos.

Fica assim pendente uma segunda explicação relativa à passagem desta etapa, digamos, para uma posterior, o que de fato ocorre. Sobre isso, ainda nesse capítulo Freud atribui uma possível evolução para a etapa seguinte ou, se se quiser, **o abandono ou superação da anterior**,

guardada a natureza dessa passagem, devido a um fenômeno psíquico, o da dúvida, que para ele atua “como expressão de uma tendência à repressão” (1999, p.91), a partir do que estará o homem pronto para reconhecer o fracasso de suas tentativas anteriores, muito embora tais procedimentos anteriores continuem à disposição da mente. A partir daqui a relação entre realidade e supremacia do pensamento estará fadada a ver atenuada, não mais do que isso, a tendência à supervalorização do pensamento, até então fonte autônoma da produção de representações do mundo; a concordância com a realidade externa progressivamente deverá ganhar importância. Fica assim pavimentado o caminho para definirmos com Freud o princípio que sustenta a modalidade de pensamento animista, inclusive com alcance sobre a religião, com a nuance que veremos adiante, a saber, a onipotência de pensamentos.

Pois bem, uma vez apresentada a articulação entre desejos humanos e onipotência de pensamentos que lhes acompanham, tendo em vista realizá-los, vejamos que presença e importância têm relativamente à evolução das diferentes formas de representação do mundo. Sobre isso diz Freud...

na fase animista, os homens atribuem a onipotência a si mesmos. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza (1999, p.94-5).

Contudo, resta-nos ainda tratar da possibilidade da superação definitiva, ou não, dos estágios sucessivos, o que apontaria os limites da expectativa de esclarecimento ou maioridade, postulado por Kant e por Freud, bem como da possibilidade de sua reversibilidade. Deixemos por enquanto o próprio Freud justificar-se. Suas pesquisas psicanalíticas mostraram que, por exemplo, nas neuroses obsessivas há uma sobrevivência da onipotência do pensamento, é nelas diz ele, que “o modo primitivo de pensar mais se aproxima da consciência” (1999, p.93). Nessa mesma obra, ao analisar a formação da mente primitiva reconheceu que também o mecanismo da projeção bem como a ambivalência dos sentimentos são atualmente empregados da mesma maneira num grande número de situações que conduzem à neurose. Continuou mais adiante, “não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade” (1999, p.95).

Essas teses passam pela identificação, como visto, do neurótico com o homem primitivo. Ele apontou para isso, por exemplo, quando buscou desvendar o enigma do tabu. Ao fazê-lo,

descobriu que, por exemplo, “os tabus dos selvagens polinésios, afinal de contas, não se acham tão longe de nós como estivemos inclinados a pensar, a princípio” (1999, p.32), ou ainda, “que as proibições morais e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos” (1999, p.32). Com isso podemos dizer que sua perspectiva psicanalítica lançou uma ponte entre o último e o primeiro homem, entre a criança e o adulto.

Fica assim apontada e, cremos, suficientemente dirimida a questão relativa à sobrevivência do mecanismo de projeção, dos sentimentos ambivalentes e da onipotência de pensamento no interior dos estágios sucessivos do progresso da razão. Pensamos assim que a importância aqui dada à consideração da sobrevivência de estágios anteriores, expressos inclusive, como disse Freud, na “indestrutibilidade e insusceptibilidade à correção que constituem atributos do processo inconsciente” (1999, p.78), seria a de alimentar a compreensão do progresso da civilização, pois por seu intermédio reconhecemos a estrita ligação entre diferentes formas de neurose e instituições culturais, justamente o que permite, uma compreensão do desenvolvimento histórico da civilização, seja no sentido material seja no sentido moral.

Sobre isso, Assoun lembrando que em *Totem e tabu*, Freud esboçou uma teoria global das grandes expressões culturais da civilização humana na forma de uma teoria dos três estados, isso de acordo com uma representação corrente, diz ainda, sobre a qual ele “a renova atribuindo-lhe um critério específico: o que determina cada uma dessas três visões de mundo e cada um dos sistemas intelectuais correspondentes, é um tipo de estruturação das relações entre a realidade e o pensamento” (1978, p.95). Continua Assoun dizendo que “o sentido global da evolução é o descentramento dessa relação, inicialmente fixado no psiquismo, em seguida progressivamente aberto à exterioridade, portanto ao mundo exterior” (1978, p.96).

Sabemos que desde o início, nesse progresso, o psiquismo toma a si mesmo como norma de realidade, expresso na onipotência de pensamento, que, por fim, sucumbe como renúncia, como reconhecimento de uma alteridade. É, pois, o declínio da onipotência das idéias que permite a passagem da fase animista inicial à científica final. Devemos, pois reconhecer que os fatos culturais construídos nessa *démarche* caracterizam momentos diferentes da oposição, podemos dizer, entre desejo e realidade. Esses dois pólos colocam cada um dos sistemas intelectuais de concepção do mundo diante de duas opções: a do desejo que afirma sua onipotência, como no estado animista, ou, contrariamente, o desejo sofre a limitação da realidade, como no estado positivo. Devemos lembrar que o estado regido pelo animismo seria

assim a maior resistência a ser ultrapassada pelo novo espírito científico, inclusive por constituir, como já admitiu Freud, o estado mais completo, vale dizer mais desejado de todos.

Contudo, ele não será somente o primeiro e o mais completo ou desejado, mas também, diz Assoun, “será o modelo de todas as formações culturais posteriores (arte, religião, filosofia), e não será totalmente eliminado, embora eficazmente neutralizado, na ciência” (1978, p. 98). Por conta disso, ainda nessa última se pode encontrar os traços da primitiva onipotência de pensamentos. Essa tese aponta para o fato de que a ultrapassagem definitiva da matriz desejante da representação animista de mundo torna-se impossível. Ora, para exemplificar essa tese Assoun, apoiado em Freud, aponta para a presença de hábitos animistas em nossa formação cultural atual, na forma de resíduos que sobrevivem na nossa prática filosófica, em nossa linguagem cotidiana, em nossas crenças etc., como se eles de alguma forma reproduzissem e conservassem atitudes e concepções animistas, de forma que podemos concluir pelo fato de que cada uma das etapas constitutivas dos três estados, seriam, por assim dizer, construídas uma sobre a outra.

Contudo, fica ainda pendente a discussão relativa à possibilidade de reversão dos estágios atingidos, o que investigaremos fazendo referência a um outro conceito freudiano, o de que a maturidade científica exige uma progressiva renúncia ao princípio de prazer, a partir do que, pensamos, pode então se ajustar à realidade e voltar-se finalmente para o mundo exterior, por advento da introdução do princípio de realidade na economia psíquica. Encaminharemos essa análise separando metodologicamente dois campos dentre os quais a possibilidade de reversão do funcionamento mental pode ocorrer. O primeiro deles seria quanto ao próprio funcionamento do aparelho psíquico e o segundo quanto ao processo de conquista moral da civilização. Passemos ao primeiro.

Para a execução dessa investigação recorreremos a um artigo de 1911, *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* no qual uma espécie de gênese da faculdade racional (processo secundário) foi esboçada, em nosso entender, como “derivada” da faculdade de imaginar, fantasia ou ainda alucinar (processo primário), o que dará suficiente suporte à tese afirmativa da sobrevivência e da reversibilidade dos estados atingidos pelos progressos da razão. Já no início desse artigo Freud fez referência à neurose como detentora do propósito de promover a alienação do sujeito em relação à realidade, por conta do que esta seguirá sendo, desde as experiências primitivas do bebê sempre algo a ser evitada. Assim, a justificativa de tal afirmação, como do próprio artigo, parece-nos ser, pelo menos em parte, a de esclarecer a

compreensão da relação que os homens estabelecem com a realidade, o que justifica sua inserção no contexto de nossa investigação.

Nesse artigo Freud reapresenta algumas de suas teses esboçadas na obra *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, segundo as quais a evolução, vale dizer, a sofisticação de nossos processos mentais, teria tido como ponto de partida ou fase inicial, um único tipo que chamou de processo primário, orientado por um princípio que recebeu o nome de princípio de prazer. A importância de referir-se ao processo primário como primeira atividade psíquica, bem como ao princípio de prazer como seu orientador, foi a de apontar para a forma de alcance das satisfações esperadas nesse estágio, a saber, o alucinar ou fantasiar. Com isso entendemos que Freud apontou para o exercício de uma tentativa inicial de ação autônoma do aparelho psíquico em relação às demandas internas, da nutrição, por exemplo, bem como à realidade exterior. No entanto, o fato é que o fantasiar demonstra-se, e seu artigo encarregou-se de esclarecer, impotente para tanto, uma vez que de sua atuação decorre, como disse Freud, “a ausência da satisfação esperada” (1969b, p.238). Assim, por conta dessa frustração o aparelho psíquico empreende novas formas de atuação a partir da tomada em consideração das condições e circunstâncias do mundo exterior, a partir das quais poderia promover e efetuar transformações que visassem o sucesso na oferta da satisfação esperada, por seu intermédio finalmente alcançada.

Até aqui, parece-nos, os argumentos encaminham em favor da tese relativa ao papel da razão como subsidiária dos desejos, portanto de uma permanente menoridade. Sem discordar disso, julgamos importante apontar que a satisfação a partir de agora alcançada traz adicionalmente em seu bojo o alcance e a promoção da sobrevivência e adaptação do organismo, o que cria, paradoxalmente, complicadores aos interesses iniciais do aparelho psíquico, que era o de obter satisfação pelo alcance do prazer ou fuga do desprazer, pelo escoamento, determinando assim nova economia para o funcionamento psíquico. Em função dessa ocorrência sugerimos avançar na análise do artigo.

No segundo estágio, de sobrevivência e adaptação do organismo pela consideração das condições e circunstâncias do mundo exterior, teria ocorrido uma consideração da realidade, movida por um novo princípio, agora introduzido, de funcionamento mental, o princípio de realidade, modificador do princípio de prazer e orientador de um novo processo, a saber, o processo secundário responsável pela vinculação consciente das catexias anteriormente livres e inconscientes. Vê-se logo que a introdução de um novo princípio corresponde, como diz Freud, a

“uma sucessão de adaptações necessárias ao aparelho psíquico” (1969b, p.239), claro que visando às exigências que se apresentaram ao organismo, como dissemos, tanto internas como externas. Nessa ótica podemos dizer que os acréscimos ao aparelho psíquico atendem por um lado à satisfação, mesmo que parcial, dos desejos, assim como à adaptação do organismo, na medida em que de certa forma corrige as “inconseqüentes orientações” do princípio de prazer, ou ainda na medida em que promove o reconhecimento da realidade exterior associando órgãos sensoriais e consciência. Algo como se promovesse um movimento de deslocamento do sujeito desejante para o sujeito da percepção sensorial e do entendimento, do fantasiar para o observar metodicamente.

Diante de tal quadro não podemos deixar de dar margem à constatação da instalação de uma tendência à auto-conservação do processo secundário, identificando-o finalmente como promotor de adaptações progressivas. Acrescentemos, esclarecidos por Freud, que as faculdades introduzidas por esse novo processo compreendem, por exemplo, a atenção, cuja finalidade é encontrar as impressões sensoriais a meio-caminho, e a notação, cuja tarefa é a de assentar os resultados na memória como atividade da consciência. O resultado final desse processo fica sendo a superação da fantasia, vale dizer, do processo alucinatório bem como da descarga motora imediata que, sob a orientação do princípio de prazer, servia como meio de aliviar as tensões que acometem o aparelho psíquico, transformadas agora em ação, isto é, empregadas na alteração da realidade segundo um pensamento progressivamente organizado e estratégico. Tal superação teria sido possível por intermédio do processo do pensar que promoveu “a transformação de catexias livremente móveis em catexias vinculadas” (1969b, p.240).

Com base no exposto pudemos considerar a emergência do pensar como função adaptativa, uma vez que o processo primário alucinatório revelou-se incapaz de prover a manutenção do organismo. Igualmente podemos agora concebê-lo como fator de contenção instintual já que estabelece, entre outras coisas, a prudência na realização de desejos, na gestão do conflito instintual. Com essa nova consideração, as conclusões preliminares a que chegamos é que relativamente à sua ação adaptativa, uma vez admitida, o pensar estratégico poderia funcionar como orientador no sentido da superação de carências, na medida em que traz dados da realidade para serem acrescidos no cômputo dos julgamentos, promovendo e sustentando as conquistas civilizatórias. Contudo, por outro lado, sua ação, como visto, potencializa o conflito instintual pela via da repressão e do direcionamento que com sua presença imprime às exigências de satisfações.

Em outras palavras, sua função adaptativa poderia indicar o caminho da estabilidade, seja do indivíduo seja da comunidade, na medida em que alivia carências e recompensa o organismo assim como a comunidade com sobrevivência, mas igualmente não impediria um progressivo desconforto e mal-estar. Este último corresponderia ao preço da adaptação, o que recolocaria em questão a eficiência do pensar na sustentação e manutenção dos estágios alcançados bem como das conquistas civilizatórias. O próprio Freud já apontou para essa questão em artigo anterior, de 1908, no qual atribuiu a origem das doenças nervosas, que chamou modernas, à moral sexual civilizada, bem como em obra posterior, de 1929, em que atribui ao processo civilizatório o crescente mal-estar por que passa a civilização.

As conclusões obtidas da análise do último artigo aqui focado, se não permitem auferir ao processo do pensar a exclusiva função de instrumento de realização de desejo, posto que também se lhe opõe de forma decisiva por fazer intervir a realidade, igualmente não lhe oferece uma alternativa equacionada e estável, como vimos. Talvez seja o pensar ele próprio o herdeiro e co-autor do conflito que doravante deve gerir. Assim a sociabilidade, o progresso moral, bem como a paz que de sua atuação derivaria, jamais seria plenamente atingível, pois para Freud a submissão da natureza anti-social humana só é conquistada à custa da infelicidade progressiva no interior do aparelho psíquico, uma vez que nem as instituições sociais, nem mesmo o *superego* executam um equacionamento satisfatório – ou compensável – para o homem de seus conflitos.

Dessa forma, seus desejos reprimidos, verdadeiros agentes da insociabilidade humana, passam a ter por conta da introdução do princípio de realidade, uma existência subterrânea que se incide e reincide na vida social, como sabemos, sob a forma de neurose. Nessa ótica a escalada da razão só faz potencializar o ressentimento. A existência prudente e virtuosa que ela recomenda e proporciona não restitui a existência convulsiva, como já dito, a que teve de renunciar, adiar, substituir, sublimar. Fica, pois, entendido que justamente a partir do conflito descrito é que se abre ao aparelho psíquico a possibilidade de retomada do modo operacional primário, pela construção de sintomas progressivamente alucinatórios, pelos sonhos de cada noite e, porque não dizer, pela criatividade expressa nas diferentes artes. De fato essas questões foram de forma mais detida tratadas por Freud em 1929, na obra *O mal-estar na civilização*, o que justifica recorrermos a ela.

Assim avançaremos na análise das teses de Freud acerca da natureza e do processo civilizatório. Nela definiu o homem definindo-o como movido pela lógica da gratificação, onde o propósito da vida passa a ser a busca da satisfação. Nesses termos, a luta pela existência fica

sendo, adiante retomaremos em maior profundidade, a da conquista do efêmero princípio de prazer que, de início, não assegura a sobrevivência do indivíduo nem mesmo da espécie, em função do que se instala uma contra-força exterior que chamou de princípio de realidade.

Para Freud essa luta que é civilizatória e a visa, no entanto instaura uma dialética auto-destrutiva na medida em que seu embate não concilia com sucesso os interesses de ambos princípios. Esse embate, que tanto nos lembra a noção de sociável insociabilidade de Kant, acaba por não se constituir enquanto motor de conciliação e progresso. Ao contrário, nessa obra Freud afirma que tal embate, como já reconhecido acima, conduz a civilização à necessidade de repressão e dominação como formas protetoras, já que fundada na renúncia instintual e sustentada e desenvolvida à custa de progressivas renúncias. Com base em tais pressupostos procuraremos elaborar doravante uma justificativa freudiana para o mal-estar crescente na civilização. Suspeita-se haver aqui uma parcela de natureza inconquistável na nossa própria constituição psíquica, o que deve ser investigado.

Sabemos por intermédio de Freud que os problemas decorrentes das tentativas de regular os relacionamentos sociais passam pela necessidade de supressão da vontade privada de cada indivíduo, segundo o que fica claro, tanto para Freud como para Kant, que o progresso e os ganhos materiais e morais na história não correspondem à uma conquista e realização de cada indivíduo, mas da espécie, em favor do que o primeiro deve contribuir. Quanto à sobreposição do coletivo ao individual há uma identidade evidente entre Kant e Freud.

Nesse sentido Freud reconheceu que “a vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados” (1997, p.49). Tal supremacia é assim compreendida como um passo decisivo para a humanidade, tanto em termos de sua instituição como de sua sustentação. Há na circunstância descrita uma questão relativa à inevitabilidade de insatisfação e revolta permanente do indivíduo contra o agrupamento social. Freud refere-se especialmente a uma insatisfação e revolta alimentada por aspectos remanescentes da personalidade original dos indivíduos, sob os quais a civilização se mostra em si mesma impotente para suprimi-los, para impor uma transformação definitiva em sua natureza. Um deles poderíamos aqui mencionar de forma preliminar como o eterno retorno do reprimido, por conta do que Freud declarou que o indivíduo “sempre defenderá sua reivindicação à liberdade individual contra a do grupo” (1997, p.50). Por aqui já se reconhece a distinção fundamental em relação a Kant, quando não

reconhece que a insociabilidade reconhecida não atua nem possibilita condições de realização de potencialidades nem de superação de aspectos negativos das disposições naturais do homem. Evidentemente porque para Freud esta característica do psiquismo não foi pensada como subsumida por uma finalidade evolutiva da natureza que pode ser estendida ao homem e ao seu agrupamento.

De outra forma, sabemos que o próprio Freud concebeu o impasse entre as reivindicações do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo como promotor de um problema que incide sobre o destino da humanidade, o de saber se “tal acomodação pode ser alcançada por meio de uma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável” (1997, p.50). Ora, sabemos que Freud quase nunca se mostrou otimista em relação ao sucesso dessa equação. Nesse ânimo reconheceu que “não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Isso não se faz impunemente” (1997, p.52), diz ele.

No sentido de avançar nessa argumentação Freud reapresentou sua já conhecida tese de que os homens são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma imensa e atuante cota de agressividade. Tal inclinação para a hostilidade primária entre os homens, uma vez aceita, coloca a sociedade civilizada em constante ameaça de desintegração. Nessa circunstância fica evidente a necessidade de formações reativas que devem estabelecer limites para ela, particularmente porque é reconhecida como uma característica indestrutível que seguirá a civilização. Para ele sua supressão nem mesmo seria razoável, uma vez que, os homens, “sem ela, eles não se sentem confortáveis” (1997, p.71).

Com base nisso, Freud propõe ou reconhece que a união de pessoas é bem sucedida se se opõe a outros grupos para serem objeto de sua agressividade. Nesse sentido pode-se apontar para um paradoxo, já que o agrupamento de alguns só se sustentaria na intolerância a muitos. Pode-se concluir juntamente com Freud que o homem civilizado tão somente teria trocado parcelas de suas possibilidades de gratificação e, nessa ótica, de felicidade, por uma parcela talvez equivalente de segurança, sem que uma justifique ou recompense a outra. Assim, nosso questionamento à eficiência e à justificativa da civilização parece nada mais do que justo. Daqui deriva forçosamente a noção de uma agressividade interna que é ou deve ser dirigida para o exterior, para a vida social. Enquanto estiver dirigida nesse sentido preserva o indivíduo, quando voltada para o interior condena-o. Nesses termos a disposição à agressividade é concebida como disposição instintual natural, como instinto de morte, por sua vez como impedimento à civilização. Diz ele que “a inclinação para a agressão constitui no homem, uma disposição

instintiva original e auto-subsistente (...) ela é o maior impedimento à civilização” (1997, p.81) conclui Freud.

Ora, ele ficou evidentemente com a incumbência de justificar o processo pelo qual a civilização ou a cultura lida com uma tal cota de agressividade, de modo a torná-la inócua a seus próprios interesses. Com tal propósito ele sustentou a tese de que o *superego* é resultado da introjeção da agressividade. Tenta com esse conceito se desvencilhar da questão relativa a quais seriam os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que lhe opõe, torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela. A resposta consistiu na constatação de que o mecanismo mais importante para tornar inofensiva a agressividade é justamente a sua introjeção, isto é, “enviada de volta para o lugar de onde proveio” (1997, p.83), dirigi-la para seu próprio *ego*. Esse mecanismo, descreveu Freud, promove uma absorção da agressividade não pelo *ego* todo, antes por parte dele, que a exerce contra o restante da mente, chamou-a, como dissemos, *superego*.

Temos assim o anúncio de uma hipótese de tensão entre tais instâncias psíquicas, na forma de um sentimento de culpa, que se expressa sob a necessidade de punição. Por isso, diz Freud, “a civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (1997, p.84). Em função da ampliação promovida por Eros, da família em direção à comunidade, o conflito se estende e seu objetivo só é alcançado via fortalecimento do sentimento de culpa. O grupo social completa o que teria começado na relação com os pais. A questão que não se cala é relativamente à capacidade que cada indivíduo dispõe de tolerar o grau de crescente infelicidade que lhe acarretará a vida social.

A essa altura podemos esboçar provisoriamente uma resposta, como fizemos acima a partir de Kant, à pergunta norteadora desse artigo. A sociabilidade, bem como o progresso moral e a harmonia que de sua construção derivaria, jamais seria, na perspectiva de Freud, atingível, embora para Kant a finalidade só seria atingível de maneira assintótica. Isso porque para ele a submissão da natureza anti-social só é conquistada, e nunca definitivamente, à custa da infelicidade progressiva, uma vez que nem as instituições sociais, nem mesmo o *superego* executam uma substituição reconhecida como satisfatória – ou recompensável – para o homem, como pensada por Kant. A natureza anti-social do homem reconhecida como insuperável, passa a ter uma existência subterrânea que se apresenta na vida social sob a forma de neurose. Assim, a escalada do *superego*, bem como de toda instituição civilizadora, só faz potencializar o

ressentimento. A existência prudente e virtuosa que recomendam e proporcionam não restitui a existência convulsiva a que cada homem teve de renunciar, adiar, substituir, sublimar.

Uma vez apresentada as teses que instituem as impossibilidades e obstáculos ao progresso moral da humanidade, pretendemos avançar acrescentando um agravante, que é a própria possibilidade de reversão de estágios atingidos pelo progresso da razão a partir de um artigo intitulado *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, de 1915. Escrito em plena deflagração da primeira guerra mundial foi organizado em duas partes que receberam os títulos *A desilusão da guerra* e *Nossa atitude para com a morte*. Enfocaremos o primeiro, que aponta para o fato de que de todos os prejuízos materiais que a guerra pode causar, nada se compara com a desilusão em relação aos progressos humanos, particularmente o moral, tendo em vista o decaimento ético que a acompanha.

Assim, **a reflexão sobre a guerra começou por reconhecer um fracasso e admitir um agravamento. O primeiro, de maneira implícita, admite que a instalação do espírito científico e a razoabilidade que dele se esperava, preconizada na obra *O futuro de uma ilusão*, na forma de uma maioria exercida na vida social redundou no desapontamento com as atrocidades que a acompanham, justificado pela expectativa que nos habituamos alimentar quanto ao papel das grandes nações.** Isso porque, delas esperávamos, diz ele, que “conseguissem descobrir outra maneira de solucionar incompreensões e conflitos de interesse” (1969c, p.286), posto, no caso, tratar-se de nações submetidas a elevadas normas de conduta moral e com, pelo menos aparente, forte amadurecimento civilizatório. Diante de tal desapontamento faz-se necessário, visando o esclarecimento, procurar compreender em função de que fatores, nações em tão elevado grau civilizatório são flagradas no exercício desenfreado de um desejo inferior. Por conta disso, a guerra promove ações de desprezo, ignorância, esmagamento e corte. Despreza restrições, ignora prerrogativas, esmaga os inimigos e corta laços entre os povos. Com a guerra, observa-se “o fim à supressão das paixões más, e os homens perpetram atos de crueldade...incompatíveis com seu nível de civilização, que qualquer um os julgaria impossíveis” (1969c, p.290).

Uma explicação para o decaimento civilizatório, isto é, para o agravamento das condições de convívio observado nas atrocidades da guerra exige a consideração sobre as condições em que um povo foi alçado ao plano da moralidade. Para isso Freud especulou sobre a possibilidade de que o desenvolvimento moral pelo qual passam consiste na tentativa de erradicação das más tendências humanas, como sua insociabilidade, por exemplo, via ação pedagógica exterior

promotora de um ascetismo moral. O insucesso dessa intervenção foi justificado por Freud na medida em que está apoiada na crença da possibilidade de erradicação do mal. Isso porque, para ele, o que chamamos mal na natureza humana, como o egoísmo e a agressividade, entre outros, nada mais seria do que um conjunto de impulsos de natureza elementar e primitiva no homem. Sua impossibilidade de erradicação foi apontada, de forma rápida, em referência aos destinos sofridos por eles, que lhes proporcionam sobrevivência em face de forças reativas. Contariam ainda, em favor de sua indestrutibilidade, com a característica da ambivalência, com a fusão de sentimentos opostos.

A **fusão instintual** que Freud reconheceu na ambivalência dos sentimentos é, em nosso entender, justamente o que impede a erradicação dos aspectos irracionais ou primitivos do homem, uma vez que não se poderia separá-los a ponto de restar uma natureza exclusivamente positiva nele. Nesses termos, erradicar a “maldade” equivaleria a desnaturalizar, já que ela não pode ser destacada da “bondade” conferindo-lhe sobrevivência exclusiva. Assim, transpondo as características, pode-se dizer que erradicar a fantasia em nome da observação da realidade equivaleria a suprimir parte dos mecanismos do aparelho psíquico, inclusive de sua capacidade de reversibilidade já demonstrada nos sonhos e nos devaneios, bem como nos surtos psicóticos.

Assim, podemos reconhecer que a renúncia à satisfação, instrumento pelo qual a civilização está sustentada, não equivaleria à sua pura e simples erradicação, em razão do que se deve ser cauteloso ao postular uma suscetibilidade humana à vida social, à conquista plena da realidade exterior por ação de uma racionalidade superior, que suporia a possibilidade de transformação completa do fantasiar e dos baixos impulsos em práticas socialmente úteis, bem como na prática da observação desinteressada.

Devemos ainda avançar, doravante de forma conclusiva, relativamente ao que caracteriza propriamente o processo de desenvolvimento mental e moral. Freud nos auxiliou indicando reiteradamente que no desenvolvimento da mente “cada etapa anterior persiste ao lado da etapa posterior dela derivada; aqui, a sucessão também envolve a coexistência...” (1969c, p.294). Ora, poderíamos pensar, paradoxalmente, que justamente do fato de uma etapa posterior derivar de uma anterior, esta forneceria a perspectiva de que, ainda segundo Freud, “cada nova geração prepara o caminho para uma transformação de maior alcance do instinto, a qual será veículo de uma civilização melhor” (1969c, p.294).

Mas a expressão de um tal otimismo quanto aos caminhos da civilização logo é desfeita quando o próprio Freud apontou para a possibilidade real de que todas as conquistas mentais e

morais podem ser anuladas, já que seu movimento de desenvolvimento não apresenta sentido único nem linear, “antes pode ser descrito como uma capacidade especial para a involução” (1969c, p.295), a ponto de que, particularmente no aspecto moral, mesmo um grau já alcançado, quando abandonado, não apresentaria garantias de que possa ser alcançado novamente.

A sustentação dessa suspeita concentra-se mais uma vez no pressuposto de indestrutibilidade dos traços primitivos da mente. Há aqui um paralelo justificável entre as ações destrutivas da guerra e a doença mental; ambas não corresponderiam a uma destruição pura e simples, mesmo que circunstancial, da vida psíquica, mas, a “um retorno a estados anteriores da vida afetiva e de funcionamento (mental)” (1969c, p.295). Entendemos que a capacidade de involução, posto nenhuma teleologia evolutiva constar no pensamento de Freud, no sentido moral ou de funcionamento reversivo no sentido cognitivo estaria inscrita na própria constituição do aparelho psíquico bem como dos conflitos que ali se desenrolam.

Por fim, restaria ainda uma apresentação do problema a ser considerado relativamente ao tratamento do conflito entre civilização e vida instintiva, em relação à clássica relação corpo e mente. Aqui, sumariamente nos limitaremos à apresentação da relação. Nosso autor, de início, aponta para o equívoco da consideração de nossa inteligência como força independente da vida emocional, de uma pretensa autonomia, de uma possibilidade de funcionamento não influenciado da razão, e mesmo da ascendência dela sobre as paixões.

Feita a advertência, Freud asseverou de forma radical que nosso intelecto “comporta-se simplesmente como um instrumento da vontade e fornece a inferência que a vontade exige” (1969c, p.296). Fica evidente que o conceito de vontade para Freud em nada se assemelha ao de Kant; como vontade autônoma, legisladora, que é livre porque independente da lei natural dos fenômenos. Com essa definição Freud apontou a possibilidade de que nossos caminhos na vida seriam indicados pelos interesses emocionais que resistiriam, dada sua força, a qualquer razoabilidade, antes se servindo dela para sua consecução, o que permitiria inclusive justificar a guerra, que nada mais seria, nessa ótica, que identificação de temas emocionais. Com isso ficaria estabelecido o papel subsidiário da razão em relação às paixões e com ele prejudicada a expectativa de progresso moral e de sociabilidade.

Conclusão

Como percebeu o leitor nossos filósofos divergiram e se aproximaram em suas nuançadas filosofias da história, quanto às expectativas de progresso, em função de pressupostos que

sustentaram. Assim, o Kant de *Idéia* ao aproximar natureza, razão e história imprimiu-lhes propósito e finalidade na forma de um progresso moral possibilitado pelo uso adequado da razão esclarecida bem como da aplicação de sua vontade livre que propicia a construção da sociedade civil, local de desenvolvimento de potencialidades, de superação da individualidade e de disposição anti-social. É prudente lembrar sempre que, para Kant a razão dispõe de um “dispositivo” no seu uso que orienta universalmente.

É verdade que diferentemente da solução kantiana, vista acima, que reconheceu no advento da razão uma doação da natureza com finalidade de aperfeiçoar a humanidade, Freud reconheceu na história da humanidade um desenrolar sucessivo de renúncia e de realização de desejo, conduzido por uma razão instrumental não dotada de dispositivos eficientes para imprimir no processo a finalidade de aperfeiçoar a humanidade. Antes, teria adquirido, em sua constituição pelo desempenho junto ao jogo ou conflito instintual, certas capacidades de esclarecimento e gestão dele, mas também fraquezas como resultado dessa mesma atuação.

Entendemos que essa justificativa comporta pelo menos duas saídas. Por um lado uma atuação adaptativa que, mesmo que não se admita um lugar privilegiado de chegada, apresenta a possibilidade de imprimir um tipo de progresso ou melhora nas condições materiais e morais da humanidade, vale dizer, de produzir civilização. Por outro lado, uma atuação desastrosa que, sem proporcionar recompensa pela renúncia que impôs e reconhecimento dessa recompensa, poderia ser pensada como coagente e produtora de um crescente mal-estar e decaimento da felicidade.

A primeira saída foi explicitamente pleiteada por Freud, pelo menos na obra *O futuro de uma ilusão* na qual externou uma expectativa positiva em relação ao progresso moral em função de ter adotado um ponto de vista iluminista, isto é, a “crença” de que o exercício da racionalidade poderia promover um ultrapassamento das disposições contrárias à promoção da vida gregária, especialmente por dois motivos, a superação das ilusões religiosas e pelo caráter evolutivo e ascendente que o novo espírito científico traz consigo. Contudo, essa aproximação pelo menos com o Kant do esclarecimento não se sustentou o tempo todo.

Vimos isso quando em seguida instrumentalizamos obras nas quais tudo isso foi relativizado e as expectativas na razão degradadas ao ponto de permitir a concepção de uma história involutiva quanto às conquistas morais. Isso em função de uma articulação mais conseqüente de seus pressupostos, ou ainda, do tratamento mais coerente da natureza do psiquismo enquanto palco de conflitos não sintetizáveis, o que restabelece o limite e o alcance de uma possível racionalidade em progresso. Para avançarmos nessa compreensão julgamos

necessário identificar algo mais fundamental que subjaz ao pensamento de Freud, sua própria filosofia da natureza, que entendemos **entrópica**, a partir do que poderemos tirar consequências e conclusões.

Para subsidiar nosso propósito, recordemos que o conceito de **entropia**, cunhado em 1850 por R. J. E. Clausius (1822 - 1888), recebeu contribuições, entre outros, de Maxwell e Boltzmann. Desde o início do século XIX conceberam a noção de que todo sistema físico evolui sempre e espontaneamente para situações de máxima entropia, ou seja, de máxima desordem. Reconhecem a tendência universal de todos os sistemas a passar de uma situação de ordem para a de uma **crecente desordem**, o que remete secundariamente à própria impossibilidade de conservação de alguma forma de energia, vale dizer, de vida.

A chamada primeira lei da termodinâmica, que anuncia o universo como um sistema fechado e subsistente, acabou sendo, embora não contraditoriamente, contrariada pela segunda lei que concebe todo processo como irreversível. Ela tem assim a pretensão de limitar e corrigir o primeiro enunciado ao considerar que a energia total do universo está sujeita a uma degradação em função de um contínuo aumento de desordem, que cresce enquanto decresce a ordem e, por fim, se estabiliza em definitivo no equilíbrio ou repouso. Esta, nessa ótica, seria a responsável pela passagem do tempo, pelo envelhecimento e desgaste, num sentido irreversível, da energia, pela volta ao inorgânico.

É verdade que em muitos momentos de sua obra, como vimos, Freud sustentou uma perspectiva em acordo com a primeira lei da termodinâmica. No entanto, se atentarmos para o fato de que o valor da entropia é tanto maior quanto maior a agitação, quanto mais excitação atingir, podemos admitir, por analogia, que o aparelho psíquico e o conflito crescente que apresenta pode igualmente ser pensado como um sistema dessa natureza, como usina de produção de desordem. Assim, embora possamos reconhecer nele a presença de uma tendência a reduzir a entropia enquanto sustenta a vida, a estendê-la até mesmo por complexificação, não podemos deixar de reconhecer sua função de exauri-la e seu fracasso na tentativa de perenizá-la.

Dessa forma, admitida a postulação de sua filosofia da natureza segundo as características que lhe atribuímos, entendemos que os resultados a que Freud chegou se deu justamente pela falta de uma teleologia positiva, de outro modo, pela adoção de uma teleologia entrópica, o que para nós se apresenta na forma de uma consideração da história humana como uma mera acumulação de dados, sem uma relação com algo geral, sem um compromisso efetivo com a espécie. É verdade ainda que isso não descarta, antes requer, uma lógica, ou ainda uma dinâmica

interna de sustentação do conflito instintual, que nos inclinamos a reconhecer como trágica, isto é, insolúvel apesar da conservação do organismo estar sempre no horizonte desses desdobramentos.

No entanto, se essa falta de determinação e de finalidade positiva permitiu a Freud considerar a vida sem sentido, isso não equivale a considerá-la sem significação, e de certa forma até mesmo segundo um princípio de necessidade, particularmente porque determinada *a priori* pelo desejo, mesmo que inconseqüente pela sua equivocidade. Mas não somente por isso. Vimos que para Kant, a suposta teleologia da natureza extensiva ao homem, promove, lembra Perez, a passagem “do orgânico para o racional e finalmente moral“ (2006, p. 83). Por sua vez, em Freud ocorre por toda parte uma espécie de teleologia invertida que conduz do inorgânico ao orgânico, perspectiva que foi apresentada com todas as letras em 1920 na obra *Além do princípio do prazer*, imprimindo um movimento que descreve um arco de retorno à condição original, para o qual contribui o puro jogo instintual, vale dizer o próprio princípio do prazer, que evidencia o “sem sentido” da duração da vida, ou que de outra forma lhe aponta o sentido da exaustão, expressando a nítida perspectiva entrópica que subsidia seu pensamento.

Para completar nossa intuição, procuramos sustentar a possibilidade de a natureza, pela tendência de **decaimento ao inorgânico** que supostamente apresenta, comunicá-la aos homens sob forma de um propósito igualmente finalista, embora fatalista para a vida, e assim imprimir em sua constituição psíquica igual propósito. Isso se confirmando, estariam todos os indivíduos, a despeito de se darem conta ou de concederem ao seu propósito, cumprindo coletivamente as determinações da natureza. Nesse caso, a natureza do conflito instintual, sua sustentação ininterrupta e inclusive seu agravamento, estaria em acordo com a produção entrópica de acúmulo de desordem e visaria assim ao decaimento, ao equilíbrio estático, à morte como destino, o que pode ser reconhecido na crescente produção de mal-estar na vida mental, vale dizer civilizada.

Por fim, parece que, no limite, nossos autores convergem no reconhecimento de uma determinação natural, contando com dispositivos naturais de determinação e condução da vida. E depois divergem quanto ao fim alcançado, o que implica em um intermediário, a existência, também diverso. Para Kant a possibilidade de construção e gratificação pela vida moral e civil rumo, quem sabe a uma sociedade cosmopolita que ofereça a possibilidade de convívio segundo uma paz perpétua. Para Freud, a doação da vida não é mais do que receber o encargo de construir

com toda limitação possível a civilização, mas enquanto miragem, enquanto ilusão para fazer política e amar, da forma que der e enquanto der.

Referências

- ASSOUN, P. L. Freud e Nietzsche. Semelhanças e dessemelhanças. S. P.: Brasiliense, 1991.
- _____. Freud. A filosofia e os filósofos. R. J.: Francisco Alves, 1978.
- FREUD, S. Totem e tabu. Vol. XIII, R. J.: Imago, 1999.
- _____. O futuro de uma ilusão. Vol. XXI, R. J.: Imago, 1969a.
- _____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. R.J.: Imago, 1969b.
- _____. Reflexões para os tempos de guerra e morte. R. J.: Imago, 1969c.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. R. J.: Imago, 1997.
- KANT, I. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. S.P.: Brasiliense, 1986.
- _____. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? S. P. Ed. Vozes, 2005.
- PEREZ, D. O. *Os significados da história em Kant*. In: Revista Philosophica, 28, Lisboa, 2006.
- SCHRODINGER. E. O que é vida? S. P.: Ed. Unesp, 1997.