



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Fabiano Barros Vasconcelos Leirias

DA HORDA AO LEVIATÃ:
UM PERCURSO PELOS LUGARES CONSTITUTIVOS DO HUMANO

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Nanette Zmeri Frej

Co-orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria de Fátima Vilar de Melo

Recife/PE
2012

Fabiano Barros Vasconcelos Leirias

DA HORDA AO LEVIATÃ:
UM PERCURSO PELOS LUGARES CONSTITUTIVOS DO HUMANO

Dissertação direcionada à linha de pesquisa Psicopatologia Fundamental e Psicanálise, orientado pela Prof.^a Dr.^a Nanette Zmeri Frej, com co-orientação da Prof.^a Dr.^a Maria de Fátima Vilar de Melo, para fins de obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Recife/PE

2012

RESUMO

Em diversos campos do conhecimento, vem sendo apontados e trabalhados a mutação referente ao laço social nos dias de hoje, bem como diversos efeitos decorrentes desse fenômeno. Essa mutação, sobre a qual se debruçam filósofos, sociólogos, psicanalistas, cientistas políticos, entre outros, se dá como consequência do apagamento do lugar do Terceiro, que foi ocupado durante muitos séculos pela dimensão divina. A partir do período moderno, com o gradual declínio dos modelos religiosos hegemônicos e a ascensão da doutrina científica como atividade preferencial para aquisição do conhecimento, a queda da divindade como referência, trouxe consigo a rejeição ao próprio lugar do Terceiro. Diante disso, este trabalho propõe fazer uma leitura do laço social na forma como se apresenta hoje, a partir da articulação que se cria entre duas obras que se dedicam à questão do surgimento dos vínculos sociais humanos e das instituições sociais: o livro Totem e tabu, de Freud, publicado em 1913 e o Leviatã, escrito por Thomas Hobbes em 1651. Em virtude das relações entre os textos, dois efeitos da referida mutação social são analisados: o crescente recurso à esfera jurídica como meio de mediação social e a emergência do corpo físico, tomado em primeiro plano em sua dimensão biológica.

Palavras-Chave: Psicanálise, Thomas Hobbes, Laço social, Contemporaneidade, Direito.

ABSTRACT

In many fields of knowledge, has been appointed the mutation and worked for the social bond today, as well as various effects of this phenomenon. This mutation, on which huddled philosophers, sociologists, psychoanalysts, political scientists, among others, occurs as a result of the deletion of the third place, which was occupied for many centuries the divine dimension. From the modern period, with the gradual decline of hegemonic models and the rise of religious doctrine as scientific activity of choice for acquiring knowledge, the fall of the deity as a reference, brought himself to the rejection of the third place. Therefore, this paper proposes to do a reading of the social bond in the way it is today, from the joint that is created between two works dedicated to the question of the emergence of human social ties and social institutions: the book Totem and Taboo of Freud, published in 1913 and Leviathan, written by Thomas Hobbes in 1651. By virtue of the relationships between texts, two social effects of the mutation are analyzed: the increasing use of the legal sphere as a means of social mediation and the emergence of the physical body, taken at the forefront of its biological dimension.

Keywords: Psychoanalysis, Thomas Hobbes, social tie, Contemporary, Right.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho pôde ser realizado graças à colaboração de muitas pessoas que se emprestaram de diversas maneiras, às quais agradeço:

A minha família, pelo carinho e apoio incansáveis a mim dedicados, especialmente durante o período de produção deste trabalho;

A minha família pernambucana: D. Íris, Mariana, e a todos que me receberam em Recife, de muitas maneiras diferentes;

A minha esposa Manoela Fabrício Leirias, por todos os momentos;

Ao Presidente do Conselho Regional de Psicologia 15ª Região, Benedito Cedrim, pelo apoio e pela compreensão;

Aos professores da UNICAP, pela atenção e disponibilidade;

Às minhas orientadoras, Nanette Zmeri Frej e Maria de Fátima Vilar de Melo, muito. Por terem acreditado nessa proposta, pela dedicação, pela paciência e por tantas outras coisas;

Deus é a condição de possibilidade.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
PRIMEIRA PARTE.....	12
1. DO MITO.....	13
2. FREUD E A HORDA PRIMITIVA.....	16
2.1 O totem e o tabu	17
2.2 O mito freudiano	21
3. THOMAS HOBBS E O ESTADO DE NATUREZA.....	24
3.1 Um monstro	24
3.2 O jusnaturalismo	26
3.3 O conceito de estado de natureza em Hobbes.....	27
4. A ONTOGÊNESE HUMANA.....	35
SEGUNDA PARTE.....	44
5. MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE	45
5.1 A condição pós-moderna	45
5.2 O mundo moderno.....	50
5.3 Liberalismo e neoliberalismo.....	58
6. AS HORDAS ESTÃO CHEGANDO?.....	66
6.1 Natureza e força	67
6.2 Direito e natureza	71
6.3 Natureza, guerra, e laço social:	74
6.4 A guerra e os subterrâneos da cultura:	76
6.5 Ao corpo, por falta de opção.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	88

INTRODUÇÃO

Nos dias de hoje, a mutação referente ao laço social, estrutura exclusivamente humana, é apontada e trabalhada em diversos campos do conhecimento como um efeito de apagamento do lugar do Terceiro, que organiza e confere autoridade a seus representantes. Esta tendência faz com que, nas relações sociais, o eixo horizontal tenha sido valorizado em detrimento das relações verticalizadas, hierarquizadas. Temos uma sociedade que se organiza em rede, na qual valores de identificação hierárquicos perdem relevância, onde as referências se contrapõem e invalidam-se mutuamente.

A própria condição de humanização, representada pela interdição primordial do incesto e, conseqüentemente, do gozo dos objetos parentais é posta em xeque hoje. É disso que se trata: da capacidade de ascensão à dimensão simbólica e da circulação do sujeito nesta dimensão. Para situá-la adequadamente precisamos inicialmente examinar, ao lado do processo de humanização, as condições necessárias a tal processo e as vicissitudes e dificuldades implícitas neste acontecimento, para, em seguida, nos debruçarmos sobre a maneira como essa operação ocorre na contemporaneidade.

Em meio a leituras de psicanalistas, filósofos, sociólogos, cientistas sociais, privilegiamos textos de dois autores que não escreveram no século vinte e um e cujas obras, no entanto, inscrevem-se em nossos dias trazendo pontos de elucidação para os acontecimentos que levam os homens de ciência ao trabalho. Este trabalho está vinculado ao projeto “Limites, Fronteiras e Endereçamento”, Da Prof^a Dr^a Nanette Zmeri Frej, e tem como objetivo fazer uma leitura do laço social da contemporaneidade a partir da articulação do Leviatã de Thomas Hobbes com a teoria psicanalítica freudiana.

Para alcançarmos esse objetivo, procuramos em primeiro lugar, apresentar as relações entre o mito da horda primitiva construído por Freud (1913) em Totem e tabu e o Leviatã, obra escrita por Hobbes (1651). Em seguida, compreender o processo de humanização em seus aspectos radicais tomando por base essas duas construções ficcionais que lançam luz sobre o início da organização social. Nosso projeto constitui uma pesquisa teórica em psicanálise e filosofia, acompanhada de uma leitura de acontecimentos recentes, apresentados pela mídia, concernentes ao laço social contemporâneo.

O interesse especial nessas obras fundamentais está ligado ao tema de que tratam, a saber, a instituição da organização em sociedade e das instituições sociais. Em seguida buscamos inserir a mutação que hoje atinge as instituições sociais em um contexto histórico, definido como período moderno, que inclui os quatro séculos que antecederam o século XX. No intervalo das duas obras existem quase três séculos, dos mais tumultuados de nossa história. Nesse contexto se situam eventos que influenciaram diretamente os acontecimentos sociais nos dias de hoje.

Os movimentos acima mencionados tinham por objetivo a separação entre a esfera divina e a esfera humana, o que incluía o distanciamento entre o poder político e o poder religioso, o que propiciou uma gradativa destituição do lugar transcendente como lugar de referência. Esse espírito influenciou as revoluções burguesas na Europa – dentre as quais a inglesa e francesa têm maior destaque –, que terminaram por derrubar o regime monárquico absoluto¹.

Não é comum encontrarmos articulações entre os textos de Freud e os de Hobbes. No entanto, observamos que os dois autores convergem no aspecto referente às origens de uma organização humana. Foi este ponto de convergência que constituiu o lugar onde se abrigaram nossas inquietações. Acreditamos que essa empreitada é frutífera no sentido de lançar um olhar novo sobre os fenômenos contemporâneos. A leitura de outros autores será requerida, especialmente a de Lacan, naquilo que refere ao corte estabelecido pela linguagem que, em sua especificidade, cria e introduz um espaço humano e humanizante.

O *Leviatã* foi publicado pela primeira vez em 1651 enquanto *Totem e tabu* é datado de 1913. Ambas são obras fundamentais em virtude do papel inaugural que cada uma desempenhou em diversos sentidos. O livro de Hobbes é o ponto alto da obra do filósofo, a quem é atribuída o início dos estudos sistemáticos sobre a estrutura do Estado e as relações que se estabelecem a partir da organização social, ou ciência política. *Totem e tabu*, por sua vez, inscreve o mito freudiano do surgimento do humano.

A relação que propomos entre esses textos, nos permite formular a hipótese de que o recurso à força física imediata, típica dos estados arcaicos do homem, está na base

¹ É preciso reconhecer a dessemelhança entre o desenvolvimento ulterior dos sistemas de governo nesses dois países. Enquanto na França o chamado antigo regime foi completamente recusado, a Inglaterra conservou o lugar da realeza, mas tendo seus poderes cerceados pelo parlamento. O que ambas as revoluções destituem é uma modalidade de governo secular e de inspiração religiosa, instalando em seu lugar o pensamento liberal, e os valores que enfatizam a liberdade individual e as relações econômicas.

da Lei simbólica. A partir disso, iremos analisar dois aspectos destacados dos dias de hoje: a progressiva relevância que o corpo físico e o corpo jurídico vêm ganhando em detrimento do laço social na atualidade.

A maneira como Freud constrói seu mito, buscando embasar-se no conhecimento científico já alicerçado, conduz à criação de uma ficção na qual uma horda de homens-primatas vivia inicialmente sob o poder despótico de um indivíduo. O que se segue é o assassinato deste indivíduo dominante, e com sua morte, os eventos que estão na origem da humanidade concomitante ao surgimento da sociedade, da cultura e da religião.

Em contraponto ao criado por Freud, apresentamos outro mito, desta vez, aquele construído pelo filósofo Hobbes. Trata-se do Leviatã, o Gigante/Estado cujo movimento de criação legitima sua função de manter a paz e a ordem sociais. Assim como o Pai simbólico na obra freudiana, o Leviatã situa a fronteira através da qual os homens passam de um estágio natural, não civilizado, ao estado social de direito.

Nossa hipótese é que a organização social segue em direção ao que Hobbes denomina de condição natural do homem e que Freud apresenta como estado primordial [*Urzustand*] não civilizado. O laço social atual, da maneira como está estruturado, coloca em evidência os momentos anteriores, pelos quais o ser humano passou durante sua evolução enquanto espécie. Momentos estes, resultantes da fronteira originária que inscreve, *a posteriori*, a distinção entre o estado de natureza e o de cultura.

Nesse sentido, o conceito de *Aufhebung* apresentado por Frej (2003, 2005, 2007) a partir de sua leitura da obra freudiana será fundamental neste trabalho. Frej localiza, na obra freudiana, o uso específico do verbo *aufheben*, bem como do substantivo *Aufhebung*, em momentos precisos, que apontam para a continuidade existente entre os espaços delimitados por esse termo. Essa relação de continuidade permite perceber que os estados que foram ultrapassados não são perdidos, são antes conservados ao lado dos estágios mais sofisticados (Frej, 2007). Assim, tentaremos analisar o aparecimento de questões relativas a essa fronteira originária entre o estado de natureza e o de cultura a partir de dois sintomas sociais cuja eclosão é propiciada pelas condições atuais.

Nos dias de hoje, a colocação em evidência da ruptura que fez surgir a cultura em oposição à natureza tem consequências no sentido de colocar em relevo os dois polos em questão como elementos distintos e autônomos: a natureza e a cultura. A

exacerbação do aspecto primário do homem produz efeitos no sentido da convocação de mecanismos de intervenção que possam barrar a violência primitiva posta em realce.

O primeiro efeito sobre o qual nos debruçamos é o lugar de protagonismo que a lei jurídica alcança entre as relações sociais, mesmo as mais íntimas. O que vemos acontecer é a convocação do Estado, enquanto instituição opressiva, na tentativa de fazer suplência ao elemento Terceiro que está paradoxalmente ausente. A possibilidade de limitar a liberdade individual por meio do dispositivo legal - que tende a avançar até os níveis da intimidade pessoal -, move a sociedade em direção a essa instância, cujo poder decisório, que deveria ser considerado como último recurso, é hoje espontaneamente solicitado. Assim, a ciência jurídica é contínua e progressivamente solicitada em virtude da íntima relação entre Direito e Estado.

De outro lado, temos que a aplicação da força física - inclusive pelo Estado - sobre o corpo é a possibilidade última de toda ação, e é aquilo que pode, de modo inequívoco, por fim a qualquer ato, violento ou não, quando os valores éticos e morais perdem sua força. Assim, o segundo efeito sobre o qual nos debruçamos é a colocação do corpo em evidência nos dias de hoje. O lugar prevalente que ele passa a ocupar não representa uma novidade, não deve ser considerado um acréscimo ou deslocamento de sentido, mas, surge como emerge em si mesma a massa constituída pelo leito marinho em resultado dos movimentos das marés. Esse tipo de relação possui estreita ligação com a questão da violência que é apontada como fenômeno contemporâneo, conforme desenvolveremos ao longo do texto, sobretudo no último capítulo. No entanto ela nunca esteve ausente do homem ao longo de sua história.

PRIMEIRA PARTE

1. DO MITO

Neste capítulo, nos interessará especialmente considerar a origem das relações entre seres no nível daquilo que os torna humanos. Dito de outro modo, pretendemos analisar a maneira como seres humanos aparecem pela primeira vez - o que podemos chamar de virada cultural humana - e observar os elementos estruturais desse surgimento. Se aqui, porventura, tentássemos alcançar as origens remotas dos acontecimentos que hoje nos preocupam, certamente isso nos conduziria ao início mesmo da humanidade e à questão de como surgiram relações de ordem humana a partir de interação de seres ainda não humanos.

Aristóteles já considerava que todo ato é, antes, consequência, de outro, que lhe precede. Este, por sua vez, é também motivado por outro(s) anterior(es) numa sequência infinita. Isso levou o filósofo a formular a ideia de uma causa inicial, ela mesma sem causa, cujo movimento fosse imotivado, ou seja, não fosse iniciado por algo externo a ela, mas a partir de si mesma: puro ato. O que é dito com isto, é que a causa inicial, primeira de qualquer dos objetos do mundo, dos seres ou mesmo das relações humanas, não pode ser alcançada por meio de evidências históricas ou mesmo arqueológicas, ainda, não pode ser concebida pela lógica senão como condição metafísica. Não por acaso o postulado de Aristóteles foi resgatado na Idade Média como sendo a prova racional da existência de Deus.

Se considerada por um viés filosófico, a questão de como surgiram as primeiras relações sociais admite duas possibilidades como resposta: a primeira, aceita que tais relações surgiram pela primeira vez em condições inadequadas e não propícias, ou seja, tiveram um início espontâneo, no entanto isso subverteria os princípios da lógica que preconiza a antecedência de cada ato por um outro que lhe serve de causa efetiva. Quando voltamos atenção à maneira pela qual o traço humano (e humanizante) da linguagem é inscrito em cada novo ser, a cada geração, somos levados a pensar uma segunda possibilidade de resposta, que consistiria na afirmação de que essas relações existem desde sempre, uma vez que a inscrição de um novo ser na dimensão humana só é possível por intermédio de alguém já inscrito nessa dimensão. Essa alternativa, no entanto, subverte a sucessão cronológica referente a um antes, e a um depois que sucede o anterior, sem que nunca haja um primeiro, apontando para outra dimensão da temporalidade.

A tentativa de retroagir na trilha histórico-temporal, passando pelas primeiras civilizações e povos ditos mais primitivos, em direção à elucidação da origem do humano certamente terminaria por também fracassar. Por maior que seja a variedade de artefatos e fósseis encontrados pelos arqueólogos, nenhum deles é capaz de sustentar uma explicação sobre a inscrição de nossos ancestrais mais remotos na ordem humana. Se tentássemos, por outro lado, reunir elementos para pensar essa transição pelo viés evolutivo não teríamos melhor sorte. Este paradoxo está no cerne da questão humana.

Muito embora já estejamos familiarizados com a teoria da evolução de Darwin que postula a evolução da espécie humana a partir dos símios - o que é corroborado pelas pesquisas sobre genética que apontam grande semelhança entre homens e símios superiores – nada permite supor o tipo de acontecimento que poderia inscrever um traço cultural no interior de uma espécie animal. O que tentamos dizer é que existe um elo entre o nível puramente biológico e o nível cultural, humano, que é irrecuperável, um elo perdido entre a história humana e o que precede sua origem.

Por essa razão, toda forma de conceber a inscrição humana primordial precisa recorrer à ficção. Um mito, portanto, é um construto – ficcional por definição – cuja função é ocupar um lugar que, no entanto permanecerá sempre vazio, em outras palavras, deve colonizar esse vazio, sem pretender obturá-lo. Não obstante os eventos relatados em um mito nunca terem tido lugar no curso dos acontecimentos históricos, esse recurso permite a construção de uma ponte entre o atual e o tempo ancestral. Nas palavras de Lebrun (2008) a função dos mitos é inserir no mundo da linguagem o que está fora dela, aquilo que justamente lhe escapa: sua própria origem.

É certo que Freud ao publicar os ensaios que comporiam Totem e tabu, estava perfeitamente familiarizado com a ideia de uma distinção entre um tempo mítico, inacessível à historiografia, e o tempo histórico, passado, como se pode ler no trecho a seguir, datado de 1910:

“[...] enquanto as nações eram pequenas e fracas, não cuidavam de escrever sua história. Os homens lavravam suas terras, lutavam com seus vizinhos defendendo sua sobrevivência e procuravam conquistar mais território e riquezas. Foi uma época de heróis e não de historiadores. Seguiu-se outra época – a da reflexão; os homens sentiram-se ricos e poderosos e agora sentiam uma necessidade de saber de onde tinham vindo e como haviam evoluído. Os relatos históricos, que começaram por anotar os sucessos do presente, voltam-se para o passado recolhendo lendas e tradições, interpretando os registros da antiguidade que subsistiam ainda em costumes e usos, e dessa maneira criou-se uma história do passado. Era inevitável que essa história primitiva fosse a expressão de crenças e desejos do presente, e não a imagem verdadeira do passado; muitas coisas já haviam sido

esquecidas enquanto outras haviam sido destorcidas e alguns remanescentes do passado eram interpretados erradamente, de modo a corresponderem às ideias contemporâneas. Além do mais, o motivo que levava as pessoas a escreverem história não era uma curiosidade objetiva mas sim o desejo de influenciar seus contemporâneos, de animá-los e inspirá-los, ou mostrar-lhes um exemplo onde mirar-se. A memória consciente do homem com relação aos acontecimentos do seu período de madureza pode bem ser comparada ao tipo primitivo de relatos da história [uma crônica dos acontecimentos da época] ; enquanto as lembranças que ele tem de sua infância correspondem, quanto às suas origens e credibilidade, à história das origens de uma nação compilada mais tarde e sob influências tendenciosas.” (Freud 1910/1970) pp. 77 e 78)

Em Totem e tabu, essa distinção alcançará o auge na proposição de um mito para dar conta de fenômenos históricos – passados ou atuais – pelo reconhecimento da impossibilidade de representar aqueles estados sem lançar mão de tal artifício. Para Enriquez (1990) Totem e tabu não somente traz, na forma de um mito fundador, elaboração a certos conceitos que há muito já estava presente nas ideias de Freud, mas é, principalmente, “um livro fundador”, uma vez que inaugura a leitura psicanalítica sobre as relações sociais, que será desenvolvida e aprofundada durante toda a sua extensa obra.

2. FREUD E A HORDA PRIMITIVA

Em vista dos avanços psicanalíticos acerca do desenvolvimento psicosssexual infantil, Freud reconheceu na tragédia *Édipo Rei* o paradigma de um conjunto de operações psíquicas ligadas ao processo de maturação da criança – batizado de complexo de Édipo –, que passaria doravante a constituir uma noção central na teoria freudiana. Mais do que apenas reunir um conjunto de acontecimentos comuns a todas as crianças, esse conceito carrega em si uma dupla dimensão: ao passo que descreve uma fase do desenvolvimento individual infantil, que será vivenciado de modo particular por cada criança – cujos efeitos, Freud encontrou operando inclusive em si mesmo –, representa, por outro lado, a universalidade da interdição ao incesto.

No entanto, o caráter mítico referente ao complexo de Édipo vai além da simples alusão ao drama de Sófocles, aponta para a continuidade temporal do complexo e a extrapola, de maneira a coincidir com o surgimento da condição humana. Assim, para dar conta da hercúlea tarefa de também explicar a origem remota das relações que encontrou operando no centro do complexo de Édipo, Freud precisou ousar construir sua própria ficção. Em carta a Ferenczi, relata ao discípulo a dimensão superlativa que percebia no projeto em que trabalhava, o que chamou de seu “mito científico”, confienciando ainda sua convicção de ser, essa, a sua mais ousada e relevante elaboração desde *A Interpretação dos sonhos* (Jones, 1989).

Para construí-la, tomou como base o conhecimento científico mais moderno à sua disposição, em especial a biologia evolucionista e a literatura antropológica, além do saber psicanalítico já edificado. O resultado é apresentado em uma obra composta por quatro ensaios publicados inicialmente na revista *Imago* em separado entre 1911 e 1913: (1) *O horror ao incesto*, (2) *O tabu e a ambivalência de sentimentos* (3) *Animismo, magia e onipotência de pensamentos* (4) *O retorno do totemismo na infância*, posteriormente reunidos e publicados em 1913 sob o já conhecido título *Totem e Tabu*, e com o acrescido do subtítulo “Alguns Pontos de Concordância Entre a Vida Mental dos Selvagens e dos Neuróticos”.

Esse acréscimo evidencia influência das ideias evolucionistas de Darwin e Haeckel, que pode ser percebida durante toda a obra (Roudinesco & Plon, 1998). É por meio das conferências de Haeckel (que cunhou os termos filogênese e ontogênese) que

Freud toma conhecimento da chamada “teoria da recapitulação” de Darwin, segundo a qual as etapas do desenvolvimento individual de um membro da espécie (ontogênese) reproduzem (retomam) estruturalmente a filogênese, ou seja, as fases pelas quais a espécie já atravessou durante o desenvolvimento evolutivo, relacionando mais uma vez o individual e o coletivo.

A combinação entre a mais rigorosa ciência natural, nos moldes positivistas, e a utilização do mito como recurso no sentido de avançar nessa investigação, sobre a qual a ciência, por si só, não seria capaz de formular resposta satisfatória, resultou numa das mais importantes obras da literatura psicanalítica. Com Totem e Tabu Freud inaugura sua teoria sobre o fundamento da organização social e da cultura, o que causaria grande impacto no meio psicanalítico, assim como entre os antropólogos e etnólogos ao assistirem Freud adentrar seu campo de estudo.

2.1 O totem e o tabu

No início do século XX os olhares da etnologia estavam voltados para os povos “selvagens” nativos da Oceania, cuja cultura havia sido muito pouco estudada até então. Grande atenção foi dispensada aos aborígenes australianos, que em virtude do isolamento geográfico e cultural, supunha-se conservarem maior proximidade com o homem primitivo, sendo considerados seus herdeiros e representantes diretos. Essa suposição se justifica por razões antropológicas que Freud (1913/1969) descreve da seguinte maneira:

“Os aborígenes australianos são considerados uma raça distinta, sem apresentar relação física nem linguística com seus vizinhos mais próximos, o povo melanésio, polinésio e malaio. Eles não constroem casas, nem abrigos permanentes; não cultivam o solo; não criam animais domésticos, à exceção do cão; não conhecem nem mesmo a arte da cerâmica” (p.20)

Além disso, esse povo não possuía um sistema religioso semelhante ao modelo ocidental moderno baseado na adoração de seres superiores. Entre os australianos aborígenes o lugar das instituições de controle, como são as sociais e religiosas, é ocupado pelo totemismo: um sistema misto desses dois tipos de instituição, baseado na reverência a um elemento da natureza. Por essa razão, seria improvável encontrar em meio a esse povo as restrições sexuais e sociais do mais alto rigor que se verifica entre

eles, sendo a principal delas a interdição do incesto. Essa última parece constituir a finalidade de todas as outras restrições.

O totem é, de modo geral, um elemento da natureza que é considerado o ancestral comum de um determinado clã, e com este mantém uma relação peculiar de benefício e proteção. Normalmente o totem é um animal, inofensivo, no entanto pode, por vezes, ser representado por um animal feroz e temido, estando todos os membros do clã agrupados pelo mesmo totem, cabendo a estes a obrigação automática de não matá-lo nem devorá-lo. A única exceção a essa regra é uma cerimônia especial, na qual os membros do clã têm a permissão de matar e consumir a carne do animal totêmico ou de usufruir de seus recursos². É uma ocasião sagrada na qual todos, *sem exceção*, devem participar do ritual.

Contudo, é outro o aspecto do sistema totêmico que mais chama a atenção de Freud e dos etnólogos: o fato de ser estritamente proibido haver relações sexuais entre os membros do mesmo clã. O que atrai o interesse nesse caso é a aparente desvinculação entre totemismo e exogamia, não havendo nada nos atributos do totem que permita prever tal proibição. O horror destes povos com relação ao incesto é tal, que há, além das proibições já mencionadas, outras adicionais com o intuito de evitar relações indevidas que possam vir a suscitar a prática do ato repudiado.

Esses costumes adicionais restringem, dependendo do povo que os adote, relações de proximidade física entre irmão e irmã, mães e filhos, pais e filhas, cunhados e em algumas tribos até mesmo entre um homem e sua sogra. Ainda assim, os poucos casos de incesto totêmico, que por ventura venham a ocorrer, estão sujeitos não a uma punição automática, como acontece com outras transgressões, mas a perseguições da maneira mais enérgica por todo o clã, “como se fosse uma questão de impedir um perigo que ameaça toda a comunidade.” (Freud, 1913/1969, p. 23).

Todas as regras e proibições que dirigem as relações sociais totêmicas podem ser reunidas sob o termo “Tabu”, de origem polinésia:

“[...] o significado de ‘tabu’ (...) diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de tabu em polinésio é ‘noa’, que significa ‘comum’, ou ‘geralmente acessível’. (Freud 1913/1969, p.38)

² Com menos frequência o totem é representado por um elemento da natureza, como a chuva ou a água, por exemplo, ou ainda por um vegetal.

A palavra *tabu* denota tudo o que tem relação com o que é proibido, mas, ao mesmo tempo, pode também indicar relação com sagrado. Tabu pode denotar uma pessoa, um lugar, uma comida, uma coisa, ou uma situação transitória, incluindo também as proibições advindas desses elementos. As proibições *tabus* não são propriamente de origem religiosa nem mesmo de ordem moral, pois não se baseiam em ordem divina ou superior. Da mesma maneira não há qualquer código de conduta explicando as proibições nem suas razões de ser, no entanto, aquele que viola o tabu está sujeito às mais diversas punições, tornando-se ele mesmo tabu.

Freud (1913/1969, p. 46) observa que os pacientes obsessivos criam para si mesmos sistemas de evitação semelhantes, e que os seguem de maneira tão estrita quanto os povos polinésios. Estas observações devem ser levadas em conta enquanto fator filogenético, e constituem mais que uma mera semelhança formal. As proibições obsessivas, assim como os tabus, são igualmente destituídas de motivo, sendo da mesma maneira mantidas por um medo irresistível e uma certeza interna das consequências nefastas de qualquer violação, cabendo muitas vezes rituais expiatórios com o intuito de "anular" aqueles efeitos.

Se os complexos sistemas que regem as inter-relações no interior dos clãs têm por objetivo evitar as relações incestuosas entre os que estão agrupados por um totem comum, o horror ao incesto, que se deixa perceber pelo rigor dessas regras, pode induzir facilmente à suposição de que há uma natural e evidente repulsa humana no que diz respeito às relações endogâmicas, como concluíra Westermarck³ (*apud* Freud op. cit.).

No entanto, ao examinar as características do tabu em relação ao incesto à luz de seus achados clínicos, Freud pôde assegurar que a hipótese de uma aversão inata à relação sexual incestuosa seria insustentável. Já em 1897, como se lê em sua correspondência a Fliess⁴, Freud (1950/1977) abandonava sua teoria da sedução infantil, segundo a qual a etiologia da neurose histérica estaria ligada a um abuso sexual praticado por um adulto contra a criança, que mais tarde tornar-se-ia neurótica em virtude do trauma vivenciado. Cenas de sedução desse tipo eram, com frequência, relatadas pelas pacientes como sendo lembranças infantis.

³ 'há uma aversão inata às relações sexuais entre pessoas que vivem juntas com muita intimidade desde a infância e que, como essas pessoas são, na maioria dos casos, aparentadas pelo sangue, esse sentimento naturalmente apareceria no costume e na lei como um horror à relação sexual entre parentes próximos' (Westermarck *apud* Freud 1913/1969, p.149)

⁴ Carta de 21 de Setembro de 1897

Considerar suficientes tais relatos indicava que o abuso sexual de crianças consistia uma prática bastante comum no interior das famílias, o que deveria incluir a própria família Freud. Em face disso, foi necessário pôr em questão a realidade fática dessas cenas, tendo Freud posteriormente compreendido que a sedução não era simplesmente uma mentira, mas, antes uma fantasia que havia tido lugar na vida psíquica infantil. Corroboravam sua nova teoria, além dos relatos ouvidos de seus pacientes, suas próprias lembranças infantis de sentimentos amorosos em relação a sua mãe e de ciúmes para com o pai: elementos para perceber que, por trás da repulsa “natural” deveria, ao contrário, existir um impulso em direção à relação incestuosa.

É na obra de Frazer que Freud encontra ressonâncias no campo da antropologia para seus achados clínicos⁵ acerca das neuroses. Aquele argumenta que não são conhecidos exemplos de leis que corroborem impulsos humanos – ou proíba os indivíduos de fazer o que são naturalmente impelidos a não fazer –, pois isso seria inteiramente desnecessário. Assim sendo, Frazer (*apud* Freud 1913/1969) observa que “podemos sempre com segurança pressupor que os crimes proibidos pela lei são crimes que muitos homens têm uma propensão natural a cometer. Se não existisse tal propensão, não haveriam tais crimes e se esses crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los?” (p. 150) Portanto, deve-se entender que a proibição social/legal do incesto deve indicar não uma repulsa natural a ele, mas, antes, poderosos desejos inconscientes que impulsionam os indivíduos a tais atos, cuja intensidade é diretamente proporcional ao horror e à punição subsequente.

Decorre, portanto, que as duas principais leis do totemismo – não manter relação sexual com um membro do mesmo clã e não matar o animal totêmico – devem ser derivadas de dois fortes impulsos humanos, que precisariam ser evitados. Essas proibições são extremamente perigosas não somente ao indivíduo bem como a todo o grupo totêmico, uma vez que o clã, na sua totalidade se manifesta contra sua violação.

Baseado nessa descoberta Freud descreve três “objetos” de tabu encontrados com grande frequência: os inimigos, os governantes e os mortos. O primeiro deles diz respeito à relação com os inimigos mortos em batalha. Freud chama nossa atenção para

⁵ ‘as descobertas da psicanálise tornam a hipótese de uma aversão inata à relação sexual incestuosa totalmente insustentável. Demonstram, pelo contrário, que as mais precoces excitações sexuais dos seres humanos muito novos são invariavelmente de caráter incestuoso e que tais impulsos, quando reprimidos, desempenham um papel que pode ser seguramente considerado - sem que isso implique uma superestima - como forças motivadoras de neuroses, na vida posterior.’ (Freud 1913/1969 p. 150)

a existência de grande quantidade de rituais com a finalidade de apaziguar o espírito dos derrotados. No entanto, ele resume o ritual voltado para os inimigos mortos em quatro grupos: (1) o apaziguamento do inimigo assassinado, (2) restrições sobre o assassino (uma vez que aquele que incorre no tabu, também vira tabu), (3) atos de expiação e purificação por parte dele e (4) determinadas observâncias cerimoniais adicionais. (*ibid.* p. 56) Os mortos do mesmo clã são igualmente *tabu*, devendo ser considerado o medo que aqueles povos cultivavam em relação aos espíritos.

Com relação aos governantes, não só esses deveriam estar protegidos das pessoas comuns como estas últimas também tinham o dever de se proteger dos primeiros: “qualquer contato imediato ou indireto com essa entidade sagrada e perigosa é assim evitado, e se não puder sê-lo, certas cerimônias são imaginadas para impedir as consequências temíveis” (*ibid.* p. 62). Aqui, mais uma vez podemos perceber a maneira como a regra social vem cercear o impulso natural. O tabu em relação aos governantes tem por princípio evitar a tentação que pode vir a tomar conta do súdito em relação ao governante, desejando ocupar o lugar de destaque na tribo.

2.2 O mito freudiano

Restava, entretanto, a questão de entender como se haviam iniciado as práticas sociais tabus, em especial a exogamia, entre culturas que não possuíam religião com divindades metafísica nem outra regra de cunho moral além de um poderoso tabu em relação ao incesto, em outras palavras: como os elementos já citados, que haviam sido considerados em separado, funcionariam em conjunto a partir de uma leitura psicanalítica:

“Se, agora, reunirmos a interpretação psicanalítica do totem com o fato da refeição totêmica e com as teorias darwinianas do estado primitivo [*Urzustand*] da sociedade humana, surge a possibilidade de uma compreensão mais profunda – um vislumbre de uma hipótese que pode parecer fantástica, mas que oferece a vantagem de estabelecer uma correlação insuspeita entre grupos de fenômenos que até aqui estiveram desligados.” (Freud 1913/1969, p. 169)

A concepção de uma horda primitiva como cenário inicial humano encontrou grande aceitação desde que Darwin publicara sua obra *Descendência do homem*. Nela deduziu que o homem primitivo teria provavelmente vivido em pequenos grupos dominados por um macho mais forte que monopolizava a posse das fêmeas, como é

encontrado entre símios superiores, como nos bandos de gorilas, por exemplo. Assim, temos como pano de fundo uma horda primitiva, moldada à observação do comportamento animal, na qual um macho dominante detém a posse de todas as fêmeas, sendo os outros machos privados de acesso sexual a elas. Esse indivíduo dominante, que Freud chamou de pai primordial (*Urvater*), expulsava do grupo os machos mais jovens à medida que esses entravam na puberdade.

Aplicadas aos membros da horda primitiva, as relações de parentesco certamente colocariam o indivíduo dominante no lugar de pai dos machos por ele expulsos do bando. Uma ressalva concernente à nomenclatura é, no entanto, necessária. Em totem e tabu Freud refere o indivíduo dominante como pai (*Vater*) ou pai primordial (*Urvater*). Sem dúvida, esta denominação tem a intenção de evidenciar a relação do mito com as operações edípicas⁶ familiares, bem como marcar as relações consanguíneas entre os atores envolvidos. Contudo, quando fizermos referência ao pai primitivo na condição de macho dominante, utilizaremos a distinção colocada por Enriquez (1990) na seguinte afirmação:

“O pai, enquanto tal, não existe a não ser morto realmente, ou simbolicamente; o que nos leva a uma noção fundamental: o pai não existe a não ser como *ser mítico*. Do momento em que ele é real e encarnado, se provoca o temor e a angústia, ele se transforma em chefe [...] Mas o pai, em sua função mítica, é [será] aquele que provoca reverência, terror e amor ao mesmo tempo, o pai é aquele que sufoca, castra e que deve então ser morto ou, no mínimo, vencido; ele é, além disso, o portador e depositário das proibições.” (p.31)

Um dia, sobremaneira insatisfeitos, esse grupo de machos subjugados ao poder do mais forte se reúne e decide por matá-lo com o intuito de obter acesso sexual às fêmeas do bando. Assim o fazem. Unidos, os indivíduos expulsos do bando puderam matar o chefe da horda, devorando-o em seguida num repasto canibalesco, colocando assim um fim à horda primeira. Atkinson, de acordo com Freud (1913/1969), foi o primeiro a formular a ideia de que essa organização natural chegara ao fim com revolta dos filhos e devoração do pai. Os atos de canibalismo se baseiam na crença de que esse ato permite absorver características positivas do rival canibalizado, assim, sabemos que esses irmãos embora odiassem o pai e desejassem matá-lo, também o tinham em grande estima.

⁶ “[...] se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago – não matar o totem e não ter relações sexuais com as mulheres do mesmo clã – os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários da criança...” (Freud, 1913, p.159)

Assim, após consumarem o assassinato do pai primevo aqueles indivíduos, tomados por sentimentos de remorso e culpa por ter matado aquele a quem tanto invejavam (ainda que também o odiassem), não encontram alternativa⁷ que não a renúncia espontânea ao acesso sexual às mulheres do clã. De maneira que uma vez satisfeito o ódio pelo pai que lhes privava, os sentimentos de admiração puderam vir à tona. Ao abdicar voluntariamente à posse das mulheres os irmãos recriam o pai/chefe desta vez sob a forma da Lei fundamental que interdita o incesto, poupando cada um daqueles de sofrer o mesmo destino deste. Morto, o pai tornou-se mais forte do que o fora quando vivo (Freud, 1913/1969, p.171). Pelo assassinato do pai e posterior instituição da Lei, o grupo passa ao estatuto de clã, uma vez que é reunido em torno de uma referência comum que lhe é transcendente, representada pelo animal totem.

Desta forma a horda primeira ascende ao estatuto de um grupo social uma vez que é instituída a primeira proibição à livre satisfação dos impulsos: a interdição do incesto. A partir da leitura de Smith, Freud retomou a tese do banquete totêmico realizado pelo clã, enquanto substituto do ato cometido pela horda. Doravante, os membros do clã iriam lembrar, em ritual, o ato fundador do clã – o assassinato do pai primitivo. Essa ocasião é a única em que é permitido matar o animal totem e consumir sua carne, na qual é exigida a participação de todos os membros do clã, os quais devem comer seu ancestral totêmico. Aqui está a grande contribuição de Freud: trata-se de ter conseguido representar, por meio de um mito, algo que sem este dispositivo não poderia ser contado, um ato que, não obstante seu caráter fictício, é “memorável”, a partir do qual pôde haver organização social, restrições morais e religião (Freud, 1913/1969).

⁷ Adiante voltaremos à questão da renúncia às mulheres nessa etapa da horda primitiva.

3. THOMAS HOBBS E O ESTADO DE NATUREZA

Este capítulo apresentará a teoria do filósofo Thomas Hobbes conforme é tratada em *Leviatã*, sua obra mais célebre. Se considerada num todo, a teoria de Hobbes mantém a coerência interna ao longo dos seus diversos escritos. No *Leviatã*, conceitos já tratados anteriormente são retomados, ampliados e reformulados, de modo a apresentar a filosofia política de Hobbes em sua forma mais bem trabalhada, ainda que existam publicações posteriores do autor (Bobbio, 1991).

Sua teoria marcou o surgimento da filosofia política moderna, e da filosofia contratualista ou teoria do direito natural. Apesar de pioneiro, Hobbes passou à história como teórico defensor do sistema monárquico, tendo perdido importância juntamente com o sistema de governo ao qual teve seu nome associado, assim sua teoria foi por muito tempo relegada pela filosofia e teoria política e do direito. Segundo Bobbio (1991), Hobbes esteve incluído entre os discípulos menores de Bacon e apenas recentemente vem sendo redescoberto e reestudado como autor original. A resignificação da obra hobbesiana pode ter aberto as portas para uma releitura contemporânea desse autor, menos carregada das questões políticas em que esteve envolvido.

Ribeiro (2006) dá conta de que nos últimos vinte anos foram publicados mais livros significativos a respeito de Hobbes do que em qualquer período de tempo comparável dos três séculos precedentes. Nesse sentido, é possível que o crescente interesse pela obra hobbesiana, bem como o recente reconhecimento de suas ideias, estejam diretamente relacionados ao que sua leitura pode esclarecer sobre a natureza das relações humanas, que estão na base das convulsões sociais e dos conflitos, vividos pelo autor numa época de inúmeras transformações políticas, sociais, econômicas e religiosas, comparáveis, em novidade e impacto, ao nosso tempo.

3.1 Um monstro

A figura escolhida por Hobbes para ilustrar suas ideias nesta obra foi a de um monstro mitológico. Denominado *Leviatã*, essa criatura é representada sob formas distintas nos diversos contextos em que é mencionado, no entanto, é apresentado sempre como entidade poderosa. Dicionário Etimológico Nova Fronteira (Cunha,

1994a) define *Leviatã* como “grande monstro marinho de que fala a bíblia”, indica, ainda, ser o termo de origem hebraica, com o significado de “tortuoso” (p.311). O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (Ferreira, 1986a) registra o verbete *Leviatã* como o monstro que representava o caos na mitologia fenícia, sendo identificado na bíblia como um monstro aquático ou réptil. Em relação à tradução do termo hebraico, apresenta-o como sendo um “animal que se enrosca”.

Van Den Born (1998) cataloga as aparições do termo *Leviatã* nos textos que compõem a Bíblia, descrevendo “um monstro mitológico, no AT [Antigo Testamento] usado apenas em textos poéticos, como personificação de todas as forças malévolas”, nos livros de Isaías 27,1⁸; Salmos 74,13.14⁹; 104,25.26¹⁰. Nesses textos, *Leviatã* é descrito como uma serpente, muito poderosa que vive na água (de forma geral) ou no mar. Van Den Born (op. cit.) reconhece na(s) figura(s) do *Leviatã* descrita(s) na bíblia, uma ligeira reminiscência de sistemas mitológicos antigos, “que contavam a luta entre Deus criador e as forças do caos” (p.411). O autor nos remete à mitologia babilônica na qual o indomável oceano primordial chamado *tiâmat* – identificado ao caos – cria uma série de monstros para lutar contra as forças que desejam livrar o mundo do caos primordial. *Leviatã* é também identificada à figura de outra entidade, o dragão, como se pode ler no livro de Isaías 21,1.

A imagem do dragão, enquanto monstro mítico, é bem mais conhecida que o *Leviatã*, e pode ser encontrada na mitologia de diversas culturas. Na mitologia e no folclore da maior parte dos povos o dragão ocupa lugar importante. “A sua figura (determinada pela ideia da qual nasceu, a saber: a concretização de um poder terrível, muitas vezes mau) não é sempre entre todos os povos a mesma; geralmente ela apresenta elementos de serpente (gigantesca), lagarto (dragão voador) e crocodilo. (Van Den Born, op. cit.)

A versão que consultamos da Bíblia traz duas notas explicativas para o termo *Leviatã*: a primeira, acerca de Jó 3,8 indica ser o *Leviatã* a serpente mitológica que representa o caos. A segunda nota é especialmente esclarecedora, explica que no diálogo entre Deus e Jó, quando são descritos o hipopótamo e o crocodilo, estes são

⁸ “[...] Naquele dia o Senhor castigará, com sua espada afiada grande e forte, o *Leviatã*, serpente fugidia, o *Leviatã*, serpente tortuosa, e matará o dragão que está no mar”

⁹ “Fendeste o mar com tua força e esmagaste as cabeças dos dragões marinhos, esmigalhaste as cabeças do *Leviatã* e o deixaste como presa aos monstros marinhos”

¹⁰ “Eis o mar, imenso e vasto em todas as direções: um ferver de inumeráveis animais, pequenos e grandes! Por ele singram os navios e o *Leviatã*, que formaste para nele folgar”

representações de dois monstros mitológicos: behemoth (hipopótamo) e Leviatã¹¹ (crocodilo). Esta última passagem traz a mais conhecida referência ao monstro, se encontra no mesmo livro entre os versículos 40,25 – 41,26 onde é descrito o diálogo entre Jó e o próprio Deus. Lá, Deus se enfurece com Jó, em decorrência de suas constantes queixas, e o desafia a domar os animais e as feras da Terra, a exemplo de Si. Entre os animais descritos está o crocodilo cujas características são evocadas por Deus com grande riqueza de detalhes, exaltando sua força e poder¹².

É paradoxal a escolha de Hobbes pela utilização da imagem de um monstro que com frequência identifica o caos para representar a instância que será criada justamente para aplacá-lo. A despeito de representar um animal real ou não (o mais provável é que o Leviatã seja mesmo uma entidade mitológica), as referências que o autor fará ao monstro sempre apontarão na direção de ressaltar o seu poder, que é justamente a característica que parece ter levado Hobbes a escolhê-lo.

3.2 O jusnaturalismo

Hobbes é considerado o expoente maior da doutrina chamada jusnaturalista (*jus* = direito, naturalista), também conhecida como teoria do direito natural, que é a vertente do pensamento jurídico que considera a origem e o fundamento do Estado e das

¹¹A constante referência ao mar pode ser indicador da influência de antigos sistemas mitológicos uma vez que o crocodilo tem seu habitat não no mar, mas em água doce.

¹²“Poderás pescar com anzol o crocodilo e atar-lhe a língua com uma corda? Serás capaz de passar-lhe um pelas narinas, ou perfurar suas mandíbulas com um gancho? Virá a ti com muitas súplicas, ou dirigir-te-á palavras suaves? Fará um contrato contigo, para que faças dele teu criado permanente? Brincarás com ele, como com um pássaro, ou amarrá-lo-ás para as tuas filhas? Negociá-lo-ão os pescadores, ou o dividirão entre si os negociantes? Poderás crivar-lhe a pele com dardos, ou a cabeça com um arpão de pesca? Põe-lhe em cima a mão; pensa na luta, não o fará de novo! Quem confia, se faz ilusões, pois já seu aspecto o derruba. Ninguém se atreve a provocá-lo. Quem lhe resistirá? Quem ousou desafiá-lo e ficou ileso? – Ninguém debaixo do céu. Não passarei em silêncio seus membros, nem o que se refere à sua força e à harmonia de sua estrutura. Quem abriu sua couraça e penetrou por sua dupla armadura? Quem escancarou as portas de sua goela, rodeada de dentes terríveis? Seu dorso são fileiras de escudos, ligados com lacres de pedra: um encaixa no outro, nem sequer o ar passa entre eles; ligados estreitamente entre si e tão conexos que não se podem separar. Seus espirros relampejam faíscas e seus olhos são como arrebóis de aurora. De sua goela irrompem tochas acesas e saltam centelhas de fogo. De suas narinas jorra fumaça, como caldeira acesa e fervente. Seu hálito queima como brasa, e sua goela lança chamas. Em seu pescoço reside a força, diante dele corre o terror. As dobras de seus músculos são compactas, fundidas sobre ele, sem movimento. Seu coração é duro como rocha, sólido como uma pedra molar. Quando se ergue, tremem os heróis e aterrorizados erram o alvo. A espada que o atinge não resiste, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão. O ferro para ele é palha, o bronze, madeira carcomida. A flecha não o afugenta, as pedras da funda são felpas para ele. A clava é para ele como lanugem, ri-se do sibilo dos dardos. Seu ventre coberto de peças pontudas é uma grade de ferro que se arrasta sobre o lodo. Faz ferver o sorvedouro, como uma caldeira, e muda o mar num cadinho de unguento. Deixa atrás de si uma esteira brilhante, como se o Oceano tivesse cabeleira branca. Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi feito para não ter medo. Afronta os mais altivos, é rei das soberbas feras.”

relações político-sociais como aspectos essenciais para a construção de um sistema jurídico justo e adequado. Esse modelo é construído com base numa grande dicotomia que se dá entre o estado de natureza e o estado de sociedade ou civil. O primeiro é marcado pela existência de indivíduos singulares, não associados, de maneira que figura entre esses a liberdade e a igualdade. Essa condição é posteriormente modificada em virtude de um acordo firmado entre esses indivíduos. Esta espécie de acordo, a partir do qual surge o estado de sociedade é conhecida em filosofia como teoria do *contrato social*, ou *contratualismo*, sobre a qual O Dicionário de Filosofia de Mora (1986) apresenta a seguinte definição sucinta: “*la teoría según la cual la sociedad humana debe su origen (o mejor, su posibilidad en cuanto sociedad) a un contrato o pacto entre individuos*” (p. 626).

Na teoria de diferentes autores jusnaturalistas a maneira como é concebida a situação dos indivíduos em estado de natureza varia amplamente, podendo ser uma condição belicosa ou de constante tensão, como teorizado por Hobbes, ou pode ser concebida como pacífica, como é o caso do pensamento de Locke e Rousseau. A estrutura lógica, entretanto, permanece, com o estado de natureza sendo substituído por um estado de associação entre aqueles indivíduos, o que constitui o estado social. Ainda segundo Mora:

“Los defensores de esta teoría no suelen sostener que la sociedad se originó efectivamente cuando los hombres, o mejor, un grupo de hombres se reunió con el fin de llegar a un acuerdo sobre fines comunes; afirman simplemente que, sea cual fuere la origen de la sociedad, su fundamento y su posibilidad como sociedad se halla en un pacto” (op. cit.)

O que irá delinear as características do estado de natureza é a leitura que cada filósofo faz do ser humano e das características que lhes seriam inerentes. A seguir trataremos da teoria de Hobbes acerca do surgimento da dimensão social a partir de um estado de natureza, examinando os conceitos que este autor utiliza à luz de sua leitura sobre o ser humano.

3.3 O conceito de estado de natureza em Hobbes

Um dos aspectos mais importantes para se compreender o pensamento de Thomas Hobbes é seu conceito de *estado de natureza*, o que, por outro lado, é também uma expressão que enseja muitos equívocos, não sendo raro depararmo-nos com

algumas interpretações superficiais que esse conceito tende mesmo a suscitar. A dificuldade de uma compreensão adequada não se deve à complexidade intrínseca da ideia, mas, reside provavelmente, nos próprios termos desta expressão. Para Ribeiro (2009), algo dessa dificuldade na compreensão do que significa o estado de natureza está relacionada à palavra *natureza*, que, com frequência induz a pensar em um homem primitivo, vivendo na selva, caçando, coletando frutos e fugindo de predadores. No entanto, essa ideia se distancia diametralmente do conceito hobbesiano.

É preciso lembrar que não se trata aqui de um ser humano *na natureza*, não estamos falando de selvagens, mas, sim, da *natureza do homem*, daquilo que lhe é intrínseco. Diferenciá-los é importante, mas pode criar aparentes mal entendidos que convém serem dissolvidos, uma vez que a natureza do homem é a cultura, e, portanto, não se pode falar sobre seres humanos fora de um contexto de civilização a partir de outro lugar. Por fim, diremos ainda que estado de natureza não corresponde à condição na qual se encontram os outros animais. Diferente dos últimos, o ser humano (ainda que pertença ao reino dos animais) não encontraria adequação entre suas necessidades e os objetos disponíveis na natureza (entendida num sentido comum), o que constituiria, antes, uma situação potencialmente fatal.

Para entender o percurso teórico desenvolvido no *Leviatã* é preciso que conheçamos os elementos que constituem a condição básica da humanidade no seu estado natural. O principal deles é a absoluta igualdade de condições existente entre os indivíduos. Como afirma o autor:

“A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e da mente, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de mente mais rápida do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Pois quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outro que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.” (Hobbes 1651/2005 p.74)

Nesse trecho do *Leviatã* ressalta-se o primeiro aspecto estrutural do argumento de Hobbes, que é a igualdade fundamental entre cada indivíduo. Este é o ponto de partida da teoria, a condição que criará um impasse tão desastroso quanto inevitável a se instalar entre os homens no estado de natureza. Assim, devido a essa igualdade quanto à capacidade que deriva:

“... a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível que ela seja gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por subjugar um ao outro. E disso se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros homens venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas o fruto de seu trabalho, mas também da sua vida e liberdade. E por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.” (ibid. p.75)

A igualdade de lugares e condições, bem como a livre expressão dos impulsos naturais tornam inviável a vida humana quando não existe qualquer instância que exerçam algum tipo de regulação externa sobre elas. Desse modo, a implementação de qualquer atividade criativa ou produtiva fica prejudicada, tanto pelo tempo livre necessário para isto quanto pelo risco permanente de perder o objeto do esforço. Por essa razão se instala a desconfiança entre os homens, e será esse o sentimento régio nas possíveis relações entre os indivíduos no estado *natural*.

Nesse período, segue o autor, “não há empresa, pois seu fruto é incerto, não há comércio ou produção de qualquer espécie” (ibid. p.74). O que há é a ameaça constante e iminente de morte violenta. Essa condição caótica, onde imperam a desconfiança e a suspeita Hobbes (1651/2005) chama de *guerra*. “Uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (ibid. p.75). É importante observar mais de perto esse termo, pois, assim como não é necessário que haja precipitação, de fato, para considerarmos um clima (*weather*) como chuvoso, em Hobbes a *guerra* não diz respeito apenas ao “combate físico ou à batalha, mas a todo o tempo em que tal disposição é reconhecida” (ibid. p.76), podendo, no entanto, vir a se consumir num embate real.

Hobbes faz coincidir estado de natureza e guerra, sendo esta última, no sentido em que acabamos de conceber, a condição permanente e inelutável do estado de natureza. Nesse período, não há possibilidade de haver referências de nenhum tipo que estabeleçam parâmetros como certo ou errado, bom ou mal. Não é possível cogitar a ilicitude de quaisquer atos que os indivíduos venham a praticar, mas antes, pelo contrário, resulta do direito (natural) de todos a todas as coisas, que nada pode ser ilícito ou injusto. Assim, Hobbes percebe que em estado de natureza a medida da ação humana se resume ao que é prazeroso e o que cria desprazer (*aversão*). Na condição natural ainda não há meu ou teu, ou seja, “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de

conseguir, e enquanto for capaz de conservar” (ibid. . Como consequência do estado natural, “a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, selvagem e curta.”

Em estado de natureza, o ser humano não conhece restrição para a realização de seus impulsos e *desejos* de todas as ordens. Portanto, nessa condição natural os indivíduos podem ter acesso a todos os objetos que quiserem desde que tenham meios para consegui-lo, e isso incluiria os corpos uns dos outros.

Assim, para aumentar suas chances de segurança, aqueles indivíduos poderiam recorrer a duas estratégias. A primeira, defensiva, é não constituir empresa grande o suficiente para atrair a atenção e a cobiça dos demais, com o fim de, assim, proteger-se de ataques daqueles interessados em suas posses. A segunda é pela via da agressão antecipada, com o intuito de aniquilar todo possível agressor durante o tempo necessário para que não haja poder grande o suficiente para ameaçá-lo. Qualquer das duas formas de se proteger desfavorece a construção do todo elemento civilizatório, desde relações sociais estáveis aos bens culturais e morais.

Sobre esse estado pré-social, Hobbes afirma que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”. Aliás, o conceito da natureza humana proposto por Hobbes – que não equivale nem à guerra propriamente dita, nem ao homem primitivo –, constitui uma relevante inovação introduzida pelo autor na filosofia política.

Skinner (2010) mostra que a ideia aristotélica do homem como animal social (*zoon politicon*) tinha forte adesão por parte dos filósofos e dos juristas antes de Hobbes (p.55). A novidade introduzida por este, consiste em demonstrar que a condição pré-política do homem não é pacífica e sociável e que o homem não age, *naturalmente*, visando o bem comum, como pensou Aristóteles, mas unicamente para obter satisfação pessoal.

Ribeiro (2006) diz que Hobbes está ciente da dimensão chocante dessa tese diametralmente antiaristotélica, uma vez que estamos acostumados a acreditar em nossa natureza sociável. É justamente por termos esta ilusão, aliás, que nos tornamos incapazes de gerar um mínimo de sociedade: Hobbes lida com esse paradoxo, que mais tarde será retomado por Freud, segundo o qual, se queremos ter sociedade, devemos estar atentos ao que é antissocial em nós (p.22)

O caráter ficcional desse conceito lhe é familiar, o que permite ao autor fazer uso de episódios comuns da vida cotidiana para ilustrar suas afirmações sobre o estado natural, seria equivocado pensar que Hobbes acreditasse que a condição natural do homem pudesse ser um fato historicamente localizado, isso, ele deixa claro quando afirma: “poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim [...]”¹³ (Hobbes 1651/2005. p.77). Não restam dúvidas, portanto, acerca da facticidade de um período natural do homem, isto nos induz ao paradoxo que envolve os estados naturais: ainda que uma tal condição seja impossível como acontecimento histórico, é uma categoria lógica da qual não se pode escapar, uma vez que não há outra forma de conceber a origem remota do ser humano.

Por essa razão, ainda que se trate de uma conjectura fantástica é possível percebê-lo insurgente em determinadas circunstâncias, o que Hobbes não deixa de notar quando afirma que:

“Mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos isolados se encontrassem em uma condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo, em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas apontadas, cada um com os olhos fixos no outro [...]”¹⁴ (*Ibid.* p.77).

Podemos perceber nesse trecho que Hobbes já reconhecia a permanência de estágios primários ao lado dos estados que se querem mais sofisticados, ideia que se encontra ao longo da obra freudiana, conforme demonstrou Frej em sua tese de doutorado (Frej, 2003). A coexistência desses dois momentos indica que o estado de natureza não é uma etapa ultrapassada, superada ou esquecida, mas, antes, repousa como potencial que pode emergir no homem civilizado quando as condições se mostrarem propícias.

Mesmo quando fala do estado de natureza o autor pode dar exemplos onde aparecem elementos típicos dos estados sociais como a propriedade privada e a

¹³ “*It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; I believe it was never generally so [...]*” (Hobbes 1651/2009, p.77).

¹⁴ “*But thought there had never been any time wherein particular men were in a condition of war one against other, yet in all times kings and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies, and in state of posture of gladiators, having their weapons pointing, and their eyes fixed on one other [...]*” (Hobbes 1651/2009, p.77)

linguagem, justamente porque não existe como um período da história datado e localizado: “o que Hobbes apresenta é a condição natural da humanidade, a condição à qual todos nós *tendemos*, em sociedade ou não, sob um poder comum ou não, tão logo esse poder comum falhe ou desabe” (Ribeiro 2006, p.29). É importante grifar a ideia de tendência, pois ela se relaciona às *paixões naturais* (*natural passions*) do ser humano, que deverão ser obstaculizadas pelo Estado, sob pena de fazer ruir todo o estatuto social, pois, a condição humana *natural*, caracterizada como miserável “é a consequência necessária, conforme se mostrou, das paixões naturais dos homens”¹⁵ (Hobbes 1651/2005, p. 100)

Assim, com o intuito de garantir a paz e a segurança geral os homens teriam se reunido sob a forma de um pacto, superando o estado natural, nos seguintes termos:

”[...] *que um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as coisas; e contentar-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo o quanto queira, todos os homens se encontrarão numa condição de guerra*”¹⁶ (Hobbes op. cit.)

É a partir desse momento, pelo estabelecimento de um pacto original que os homens ingressam no chamado estado de sociedade. Ao mesmo tempo em que surge a dimensão coletiva é criado também o Estado/Leviatã. Sua razão de existência é a garantia da paz e da segurança de todos, e para tal possui a prerrogativa do uso da força que lhe foi conferida pelos pactuantes. Essa criatura artificial é constituída pela cota do direito natural a que cada indivíduo renuncia. Já na introdução da obra, Hobbes (1651/2005) o apresenta:

“[...] pela arte é criado aquele grande *Leviatã* chamado *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi

¹⁵ A tentativa de aproximar o que Hobbes entende por *paixões naturais* ao conceito freudiano de *pulsão*, (entre outras aproximações conceituais possíveis) seria uma tarefa das mais delicadas. Sensível o bastante para que não sigamos por esse viés neste trabalho, pois, corre-se sempre o risco de reduzir uma compreensão à outra, o que não é, em nenhuma hipótese, nossa intenção. Rêgo (1995) no entanto, ressalta que Hobbes e Freud estão separados por épocas distintas, por interesses distintos, e ainda, têm bases teóricas e filosóficas distintas, no entanto, ele afirma que não é difícil perceber que os autores se referem “a um mesmo fenômeno.” (p.10) Assim, esperamos encontrar, comparando leituras diferentes de um mesmo fenômeno, novas possibilidades de olhar para os acontecimentos contemporâneos. O que podemos afirmar é que ambos descrevem um tipo de impulso inato no ser humano. Ainda, os autores concordam que a livre expressão desses impulsos seria nociva ao ser humano e à sua própria condição civilizada. (Rêgo, 1995)

¹⁶ Grifo no original

projetado. E no qual a *soberania* é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro.” (p.9)

É importante salientar que o *homem artificial*, que é descrito por Hobbes como produto da arte humana não é uma instância estabelecida pelos pactuantes em um segundo momento, posterior ao do pacto, o Leviatã surge concomitante a este, pela transferência de direitos de cada indivíduo a essa instância que é constituída do próprio pacto. A arte, de que trata o autor diz respeito à diferenciação entre as coisas naturais, criações divinas (Hobbes *op. cit.*), e as coisas artificiais, criadas pelo homem, de modo a não restar dúvida sobre o caráter social do Estado.

Há ainda um segundo aspecto importante a ser colocado sobre esse homem artificial. Do modo como Hobbes o concebe, o Estado não está identificado à figura do soberano, este último apenas ocupa um lugar de soberania tal como uma alma, dando vida ao Leviatã.

Por meio do pacto, seja aquele que se dá entre os irmãos na horda primitiva apresentada por Freud, ou do contrato social hobbesiano, é criado um espaço entre as relações individuais que até aquele momento inexistia: um lugar vazio, exterior aos pactuantes. Quando renunciaram ao direito natural a todas as coisas, ou, dito de outra forma, ao gozo dos objetos do mundo, os homens terminam por criar uma instituição Outra, onipotente por definição, uma vez que é constituída da parcela de onipotência da qual renunciam cada um dos pactuantes.

Esse *Um*, gerado a partir das condições que acabamos de descrever, é condição de fundação e de sustentação de um grupo social. Seja o *Um*, aquele que Freud denominou de *Urvater*, pai primevo que ao ser excluído por sua morte se torna o fundador das relações sociais e da religião e lugar da Lei ou aquilo que surge pelo contrato social – e que Hobbes só pôde nomear a partir da mitologia – tal instância se constitui como um terceiro elemento, necessariamente localizada em lugar exterior ao grupo que se constitui exatamente em virtude dessa exceção. Esta a condição estabelece a possibilidade de construção de um todo e a possibilidade de pertencimento de todos os elementos a um mesmo conjunto a partir da referência unívoca. Todos menos um, o próprio elemento externo.

Adiante teremos oportunidade de retornar à questão da exceção fundadora, que Lacan nomeia por *ao-menos-um*, e será essencial em nossa discussão. Até aqui

estivemos detidos no momento de entrada da espécie humana na dimensão da cultura, passemos agora a distinguir a maneira como isso ocorre em nível individual.

4. A ONTOGÊNESE HUMANA

Quando uma criança vem ao mundo (e mesmo antes disso), sem que o saiba, já está destinada a fazer parte de um jogo capital, a fazer a escolha que consiste em se colocar entre a conservação da vivência infantil dos impulsos, e o polo oposto, que consiste em aceitar as formas de sacrificá-los que são exigidas pela cultura. Permitindo-nos fazer uma analogia com o jogo de Xadrez, digamos que de um lado estão as condições que empurram em direção à vida coletiva e do outro estariam aquelas que pressionam em direção à satisfação dos impulsos agressivos e dos impulsos sexuais incestuosos.

A carta de Freud a Fliess, datada de 31 de Maio de 1897¹, já traz expressa a ideia, ainda de maneira nuclear, que a satisfação de tais impulsos é antagônica à possibilidade de organização e da manutenção dos vínculos familiares como os conhecemos, isolando os membros do convívio social. Sem o horror ao incesto, a estrutura familiar teria um caráter implosivo, colapsaria sobre si mesma como nos ensina Freud: “em consequência da universalidade da vida sexual (mesmo na infância), os membros de uma família se mantêm unidos permanentemente e se tornam incapazes de contatos com estranhos” (Freud 1950/1977 p. 348).

Será necessário mais de uma década para que Freud apresente um desenvolvimento mais denso acerca das relações existentes entre o horror ao incesto, exogamia e civilização e moralidade. Interessa-nos ressaltar o esforço sacrificial sobre o qual está baseada a “comunidade maior”. Muito embora o modo como Freud tratará os impulsos ainda vá sofrer alterações posteriores, essa ideia apresentada de maneira quase informal nesta correspondência¹⁷ será conservada, ocupando um papel central nas futuras reestruturações.

Freud coloca o pai no centro do drama familiar representado no complexo de Édipo. A função do pai nesse contexto é interditar os impulsos incestuosos da criança em direção à mãe. Em *a dissolução do Complexo de Édipo*, Freud (1924/2011) descreve os mecanismos que percorre o Complexo no caminho de seu desaparecimento. Nessa

¹⁷ Nesta carta o caráter informal de uma comunicação entre amigos (embora cientistas) se mostra quando Freud diz a Fliess que não tem mais que um pressentimento que descobrirá “muito em breve a origem da moralidade”

fase a criança já chegou a um período do seu desenvolvimento no qual o órgão genital¹⁸ assume um papel preponderante em sua sexualidade, tornando-se o centro do interesse e das sensações sexuais infantis. Ao mesmo tempo chegará o momento em que a criança começa a perceber que a posse do seu objeto de investimento amoroso, é obstaculizada por um terceiro.

É assim que a relação do menino com esse último, que Freud identifica ao pai, assume um caráter hostil, e esse passa então a ser visto como um rival. A coincidência desses dois momentos permite à criança associar a figura paterna ao papel de terceiro na relação criança-mãe. Dessa maneira, o pai, que impossibilita a posse do objeto desejado é visto, também, como aquele que castigará o ato transgressor incestuoso. Entretanto, “o jovem enamorado”, para usar as palavras de Freud, não desistirá de seu objetivo, até que um evento específico fará com que o menino abandone seu projeto. É a visão, pela primeira vez da genitália feminina que fará com que o menino abandone a luta: “A observação que finalmente desfaz a incredulidade do garoto é a do genital feminino. Em algum momento o menino orgulhoso de possuir um pênis vê a região genital de uma menina e tem de se convencer da falta do pênis, num ser tão semelhante a ele.” (Freud 1924/2011, p. 207)

Nenhuma das situações de perda pelas quais a criança certamente já passou, a retirada do seio materno e a eliminação das fezes, preparam-na para a perda de partes de seu corpo. Eventualmente a criança pode também ter sido ameaçada, pela mãe ou mesmo por uma cuidadora, de ter seu pênis retirado devido à constante manipulação do recém-descoberto órgão, que lhe garante sensações tão prazerosas. Todavia, diz Freud, esses eventos não são determinantes para o abandono do Édipo, é antes, a “comprovação” do castigo paterno que o impele no sentido oposto:

“Se a satisfação amorosa no terreno do complexo de Édipo deve custar o pênis, tem de haver um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito normalmente vence a primeira dessas forças; o Eu da criança se afasta do complexo de Édipo.” (Freud 1924/2011, p.208)

Assim, é ante à fantasia de sofrer a castração que o menino abandonará seu projeto edipiano. Percebamos que o pai, está colocado na condição de estrangeiro, de um terceiro personagem que virá interditar à criança a posse do objeto materno,

¹⁸ Freud (1924/2011 p.206) explica que “esse genital é apenas o masculino, mais precisamente o pênis; o feminino ainda não foi descoberto.”

introduzindo na relação dual entre mãe e filho um corte que induzirá a criança a buscar satisfação em outro objeto. Assim, fica evidente que a via que torna possível a vida em sociedade (e isto é válido para todas) passará necessariamente pela perda do objeto primeiro, por um corte denominado pela psicanálise de castração.

Se o complexo de Édipo é o fenômeno central no drama familiar humano, constitui ao mesmo tempo um momento chave para o estabelecimento de cada indivíduo na cultura. Entretanto, mesmo não podendo ser levado adiante sucumbe ao recalque:

“[...] não vejo razão para recusar o nome de ‘repressão’ [*Verdrängung*] ao afastamento do Eu do complexo de Édipo, embora as repressões [*Verdrängungen*] posteriores se originem mais frequentemente com a participação do Super-eu que aqui ainda está sendo formado. Mas o processo descrito é mais que uma repressão, ele equivale, quando realizado de maneira ideal, a uma destruição [*Zerstörung*] e abolição [*Aufhebung*] do complexo” (Freud 1924/2011 *apud* Frej 2005)

Entretanto, Nanette Frej (2005) chama nossa atenção para a presença do termo alemão *Aufhebung*, equivocadamente traduzido nas versões brasileiras por “abolição”. Menezes (1985 *apud* Frej 2005 p.5) aponta a escolha inadequada de termos, em diversas línguas, utilizados para traduzir o referido termo.¹⁹ “*Aufheben*”, antes, conserva o que suprime (Menezes loc. cit.), assim, Frej utiliza o termo sugerido por este autor: *suprassunção*. Essa operação é, com efeito, negação, mas “permite a conservação do que é negado e sua conservação, enquanto o **mesmo** que o objeto negado era, e enquanto **outro**, no qual o referido objeto se transformou”. (Frej *ibid.*) Devido a essa característica, o complexo de Édipo suprassumido poderá continuar operante para além do recalque.

À sua maneira, ao formular o complexo de Édipo, Lacan introduz uma nova ótica na leitura da questão, retirando-lhes os personagens, porém, mantendo a lógica interna. Corrêa (2007) a esse respeito diz que “o grande lance [de Lacan] em relação à função paterna foi de ter dessubstancializado, desontologizado o pai, fazendo dele uma função.” (p.35). O que Lacan faz é retirar de cena a pessoa do pai e introduzir a noção de função paterna, que não é exercível somente pela pessoa, mas por qualquer outro que execute essa função em seu nome, e segue:

Existe o pai da horda, existe o pai das religiões, existe Deus. Existe o pai que gera, o pai biológico, que nem sempre é conhecido, como há o pai que dá o nome, ou que vai no cartório registrar o filho, [...] existe também o pai

¹⁹ O autor aponta que a palavra alemã não é equivalente a “superar” como foi traduzida em espanhol nem no “suprimer”, utilizado como tradução em língua francesa.

adotivo, existe o pai da rivalidade edipiana. Esse pai da rivalidade edipiana nem sempre é um homem, pode ser a avó, pode ser a tia. Às vezes na casa existe uma avó mandona ou uma tia mandona, e essa avó ou essa tia faz com que a criança descubra que existe alguém entre ela e a mãe, que interdita a mãe e que dá lei na casa, dá ordem. (ibid. p.34)

Nesses casos que acabamos de mencionar, diversas figuras realizam a tarefa paterna, há uma série de Nomes-do-Pai que são reunidos em Nome-do-Pai, que é uma função, que opera. Lacan (1953/1998) localiza a função paterna como sendo relativo à introdução da criança no mundo da linguagem quando afirma que:

“A Lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento. A proibição do incesto é apenas o eixo subjetivo desnudado pela tendência moderna de reduzir à mãe e à irmã os objetos interditados à escolha do sujeito, aliás continuando a não ser facultada toda e qualquer licença para além disso. Essa lei, portanto, faz-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem.” (pp. 278 e 279)

Através da mediação simbólica, a efetivação do acesso às coisas do mundo é barrada, pois a linguagem não recobre o objeto, é faltante na medida em que a inserção na linguagem fratura a relação significante-significado. Essa é a estrutura do signo linguístico, cuja teoria foi estabelecida por Saussure no início do século XX. Chama-se signo “o total resultante da associação de um significante, e de um significado”. (Saussure, 1913/2000, p. 92) Por significante entende-se uma “imagem acústica” que remete a um conceito, o significado. Saussure (1913/2000) insiste que “o signo linguístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica” (p.100), isso retira da relação intrínseca ao signo o caráter de naturalidade. A relação entre significante e significado é arbitrária, ou seja, não há nada que obrigue um determinado conceito a ser representado por uma certa combinação de fonemas. Prova disso são as diferentes línguas, que designam um mesmo conceito por significantes distintos umas das outras.

Contudo, se insistimos na ideia de que a ascensão à dimensão simbólica da linguagem é a condição humanizante por excelência, como situar aqueles animais que são capazes de trocam mensagens entre os indivíduos de sua espécie? Observadores do comportamento animal já há bastante tempo se interessam pelas organizações coletivas dos animais, sendo a das abelhas um objeto especialmente atrativo para aqueles. Muito embora existam outras espécies mais complexas, como golfinhos e baleias, ou mesmo

os símios superiores, que também trocam mensagens entre si, a atenção dispensada às abelhas se deve ao seu nível de organização que envolve atividades diferenciadas, simultâneas e coordenadas. Benveniste (2005) descreve os acontecimentos subsequentes à descoberta de uma fonte de alimento por uma abelha operária colhedora, que o recolhe e retorna para a colmeia. Pouco tempo depois um número maior de operárias ali chega para também buscar alimento.

A grande questão que fascinou os estudiosos, escreve Benveniste (2005), é que o primeiro indivíduo a encontrar o alimento não retorna a ele juntamente com o grupo maior. Sabe-se disso, pois em diversos estudos a primeira abelha, atraída por uma substância açucarada especialmente preparada pelos observadores, foi marcada. Posteriormente, quando da chegada dos outros grupos de abelhas não se viu a abelha marcada, o que indicava que aquele indivíduo conseguiu informar às companheiras o local exato de onde veio, fazendo supor que esses animais “têm aptidões para trocar verdadeiras mensagens”. (p. 60)

Segundo Benveniste (op. cit.) todas as tentativas sérias de provar que os animais possuem algum sistema de comunicação semelhante à linguagem humana, falharam. No entanto o autor nos remete às observações do zoólogo Karl von Frisch, o primeiro a estabelecer os princípios sobre os quais ocorre a comunicação entre as abelhas. Suas observações com uso de colmeias transparentes levaram-no a descobrir que a indicação do local exato se dá por meio de duas variações de uma espécie de dança: a primeira consiste em voar em círculo horizontais repetidamente, e a segunda descreve a forma de um “8”, acompanhada de uma vibração vigorosa do abdômen.

Posteriormente Frisch viria a refinar seus achados ao conseguir decodificar os elementos estruturais dessas duas “danças”: elas indicam às outras abelhas, respectivamente, a distância em que o alimento deve ser procurado e a direção na qual devem seguir em relação ao sol. Esses resultados vieram a ser comprovados por vários experimentos feitos por pesquisadores em diversos lugares do mundo, sendo a primeira evidência científica de que os animais são capazes de produzir e compreender uma mensagem. Sobre essa capacidade de comunicação temos que:

O fato notável consiste inicialmente em que manifestam aptidão para simbolizar: há mesmo uma correspondência ‘convencional’ entre o seu comportamento e o dado que traduz. Essa correspondência é percebida pelas outras abelhas nos termos em que lhes é transmitida e se torna em motor de ação. Até aqui encontramos nas abelhas as próprias condições sem as quais nenhuma linguagem é possível – a capacidade de formular e interpretar um

'signo' que remete a uma certa 'realidade', a memória da experiência e a aptidão para decompô-la. (Benveniste ibid. p.64)

É o mesmo autor que identifica, entre outras, a diferença capital entre a comunicação das abelhas e a linguagem humana. Ainda que pareça formidável que insetos possam transmitir informações por meio de símbolos, esse comportamento não poderia ser considerado uma verdadeira linguagem, pois, a mensagem emitida não provoca resposta do ambiente, somente uma conduta das demais, sobre o que o autor é claro em afirmar que não constitui uma resposta. Assim, não há diálogo entre as abelhas, ou seja, a emissão de uma mensagem não gera uma reação linguística, o que é típico do humano. Lacan (1953/1998) confere grande importância à resposta na comunicação humana por meio da fala quando afirma que, “nesta, a função da linguagem não é informar, mas evocar. O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é a minha pergunta. Para me fazer reconhecer pelo outro só profiro aquilo que foi com vistas ao que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder” (p.301)

Ainda, uma abelha não constrói uma mensagem a partir de outra mensagem, a condição de emissão da mensagem-dança está sempre condicionada uma nova ida ao local alimentício, ou seja, é uma transmissão unilateral, não há notícia de que uma abelha vá a outras colmeias, por exemplo, indicar o local encontrado, menos ainda, que a mensagem seja retransmitida sem que o indivíduo emissor tenha visitado o local previamente, inaugurando algo semelhante a uma tradição linguística, ou seja, um “relato” sem experiência.

Uma última dimensão da diferença que estamos situando, é a construção deliberada que os humanos fazem de sua fala com o uso dos sons que lhes são acessíveis na sua língua, fonemas vazios que podem ser juntados de determinada maneira para formar uma palavra que carrega um sentido. Benveniste confere grande valor à possibilidade da fala humana de ser decomposta nos seus elementos formadores, o que Lacan (op. cit.) endossa ao afirmar que a comunicação nas abelhas se distingue da linguagem humana por sua relação fixa entre seus signos e a realidade que expressam, ao passo que, “numa linguagem, os signos adquirem valor por sua relação uns com os outros [...]”(p.298) Mais uma vez, fica clara a desproporção entre as manifestações humanas e os objetos do mundo ao contrário dos animais cujo objeto adequado está sempre presente na natureza.

Nesses termos, ser capaz de comunicar-se com uso de linguagem trouxe consequências fundamentais, uma vez que ser capaz de comunicação por meio de símbolos, não apenas lhes permite trocar informações e entrar em contato com o outros, mas, especialmente, afastou o ser humano para sempre da dimensão do imediato, em que se encontram os outros seres. Portanto, não cabe falar em humanidade sem considerar a linguagem, uma vez que o humano é produto desta. Resulta disto, também, que o contato com o mundo, a partir de então precisa ser mediado pelas palavras, e por consequência temos que a satisfação plena se torna impossível. Porque a linguagem não é capaz de dar conta do real das coisas, há uma assimetria entre as últimas e as palavras.

Garcia-Rosa (2004, p.15 a 17) distingue a falta inaugurada pela capacidade do uso da palavra, daquela chamada necessidade (típica dos animais) quando afirma que esta última, uma vez instaurada, impõe uma ação cujo objetivo é a supressão da mesma e, portanto, sua satisfação. Em se tratando de um corpo natural, essa falta é *efetivamente* preenchida por um objeto, e isso pressupõe que haja uma adequação entre as necessidades do corpo e determinados objetos do mundo. Em contrapartida, no ser humano, a falta é da ordem do desejo, humanizado pela palavra e em decorrência não há objeto adequado que possa suprimi-la, pois, ao se instituir, a linguagem humana passou a significar os objetos, como consequência o objeto absoluto foi perdido e o homem foi jogado numa errância metonímica, já que não dispõe mais do sinal inequívoco de um objeto natural e adequado.

Assim sendo, a Lei da linguagem é a que irá reger, doravante, esse novo ser criado a partir do vazio instituído. A essa operação, denominada de *castração*, todo ser humano está sujeito a partir do momento em que é atravessado pela linguagem, igualando-se uns aos outros por causa dessa condição em comum. Vê-se que a castração é a operação que garante a igualdade entre os indivíduos. Essa ideia está presente no verbo *comunicar* (Ferreira, 1986b, p. 297), que significa, em primeiro lugar *tornar comum*, mas também, *fazer saber, participar, por em relação ou contato*. Comum (Ferreira, 1986c, p. 293) é aquilo que pertence a todos ou é compartilhado por muitos. Esse mesmo radical está presente na palavra comunidade, por exemplo, na qual são facilmente percebidas as relações de contato, participação e pertença, e também na palavra excomunhão, que designa a pena eclesiástica pela qual alguém fica excluído do gozo dos *bens comuns* aos fiéis.

A instância que tem por função separar o sujeito do mundo imediato, mundo das coisas, e possibilitar que a relação com as coisas se faça por meio das palavras Lacan chama de Pai – simbólico. Este empresta sua autoridade aos pais (mestres de forma geral), e tem a função de traçar um contorno humano no indivíduo a partir do momento em que introduz esse sujeito na dimensão da linguagem, como já descrevemos.

É essa, também, a condição que permite aos seres humanos, desde muito cedo a apropriação, no curso de seu desenvolvimento, do repertório cultural já construído e acumulado ao longo de um percurso histórico, sem que se torne necessário a cada geração reinventar as mesmas coisas. A transmissão do conhecimento aos mais jovens, de geração em geração, carrega em si mesma a noção de hierarquia, cuja relação com a temporalidade está implícita na própria palavra (Lebrun, 2009). Hierarquia é uma expressão, de origem grega, constituída por dois núcleos, *hieros* (sagrado) e *arché* (começo, ou substância original), significando, portanto início ou começo sagrado. Assim, fica evidente a diferença dos lugares, quando aquele que veio primeiro transmite um saber aos que vêm em seguida. No entanto, o que se transmite não é um saber de qualquer ordem, tampouco se trata de um conhecimento técnico, mas de certos traços estruturais e ao mesmo tempo estruturantes, que se mantém desde aquele início inefável, sagrado.

Esses traços que, uma vez constituídos, se mantêm e são transmitidos de maneira a conservar a estrutura inicial recebem o nome de instituição/ instituições, e possuem um duplo significado. Segundo o Dicionário Etimológico Nova Fronteira (Cunha, 1994b) para o verbete instituição encontramos, na sua raiz o verbo latino *instituire*, que significa *fundar, estabelecer*, e ao mesmo tempo *nomear como herdeiro*. Trata-se de uma condensação de significados que se pode perceber nas instituições mais comuns. Em primeiro lugar, portanto, instituição remete ao ato de fundar, de instaurar pela primeira vez, inaugurar, por outro lado, a palavra instituição remete à condição daquilo que foi já constituído. Assim, mesmo que uma instituição sofra várias alterações formais no decorrer do tempo – como é natural -, trará sempre preservada, sua estrutura própria. Note-se que, no termo estabelecer, um dos significados de *instituire*, encontramos a mesma raiz da palavra “estabilidade”. Isso significa que todas as vezes que uma instituição é evocada, não se faz necessário reconstruí-la, pois as instâncias instituídas trazem conservados seus traços fundamentais estabelecidos.

Com a acepção, *nomear como herdeiro*, temos então referência não mais a um ato criativo, inaugural, mas à transmissão daquilo que já foi construído. Esses dois sentidos não são divergentes, antes, pelo contrário, não poderiam estar separados. A esse respeito Lebrun (2009) diz que “a palavra remete a duas grandes acepções: por um lado a ação mesma de instituir, de **estabelecer** pela primeira vez (...) por outro, a coisa instituída. Esse duplo significado sempre está presente na palavra instituição (...) sem que jamais se saiba, ao ouvir pronunciar a palavra, o que ela designa precisamente.” (p.13)

Evocando aqui a tradição e a transmissão vertical, não é difícil notar a relação entre as categorias evocadas pelos termos *temporalidade*, *nomeação de herdeiros e estabilidade*. Assim, se faz necessário que aquele que institui também tenha sido instituído por outrem, perfazendo desse modo, uma continuidade *ad infinitum*, que, sem dúvida, só pode apontar para um início da instituição que não pode ser outro além daquele mítico ou sagrado.

Lebrun (2009) nos lembra, a partir do ensino de Lacan, que a linguagem é a instituição por excelência (uma vez que é a condição de existência para qualquer outra): “essa linguagem que nos especifica, da qual tiramos a justo título a nossa soberba, nos vem dos outros que nos precedem, os da geração anterior. Desde então nenhum *fallasser* pode se pretender proprietário da linguagem. Suas próprias palavras lhe vêm, por assim dizer, do Outro. O que pensa ser a sua autonomia não é senão muito relativa”, (p.26) de modo que não resta alternativa a não ser pensar esse início de maneira mítica. Este ato fundador “estabelece”, ou seja, institui uma nova ordem, a qual, ao mesmo tempo em que inaugura traz *estabilidade*. Esse estatuto, só se torna possível por meio da passagem humana, que introduz um lugar terceiro indispensável para qualquer tipo de instituição.

SEGUNDA PARTE

5. MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

Freud (1907) reconhecia no saber do artista um elemento singular – quase premonitório –, quando faz referência aos “escritores criativos” e sua sensibilidade privilegiada. Sobre esses últimos, ensina que eles estão “bem adiante” das pessoas comuns e mesmo dos cientistas, antecipando realidades que outras pessoas ainda nem ousam sonhar.

Hoje, no entanto, não é necessário possuir os dons antecipatórios do artista para perceber que mudanças profundas e importantes vêm ocorrendo no tecido social. As pessoas comuns já começam também a notá-lo e o fenômeno se evidencia progressivamente, o que nos coloca em face da grande dificuldade que é trabalhar com as mudanças sociais em que estamos inseridos e das quais somos parte. Aliás, é tão mais difícil compreender um fenômeno quanto mais próximo ele se apresenta. Lévi-Strauss nos lembra que estudar o tempo presente é mais difícil, no entanto, o frescor dos acontecimentos pode também trazer proveito:

“Mais fácil, porque a continuidade da experiência está salvaguardada, com todos os seus momentos e cada uma de suas nuances; e também mais difícil porque são nessas raríssimas ocasiões que percebemos a extrema complexidade das transformações sociais, mesmo as mais tênues.” (Lévi-Strauss, 1952/2008, p. 14)

Por essa razão propusemos trazer nuances do cotidiano: acontecimentos recentes e alguns episódios veiculados na mídia, de modo a ilustrar a exposição de um tema, cuja dificuldade reside menos em mistérios de grande obscuridade do que na evidência e na atualidade que constitui o entorno imediato de todos nós. Talvez, somente a distância – nesse caso a histórica – possa proporcionar uma maior nitidez, da mesma forma como, nas palavras de Poe (1912/2000, p.12), “acontece com os cartazes excessivamente grandes existentes nas ruas, escapam à observação justamente por serem demasiado evidentes”.

5.1 A condição pós-moderna

As mudanças às quais nos referimos dizem respeito ao desaparecimento da representação de uma posição transcendente que se fazia notar nos lugares “sagrados”

de autoridade, bem como nas entrelinhas do laço social. Se tomadas em perspectiva, a certa distância, os vários fenômenos constituem uma mutação na maneira como as sociedades ocidentais estão estruturadas. Falamos do lugar do Um, reconhecido espontaneamente pelo grupo social e que era representado “naturalmente” por figuras que encarnavam esse lugar de relevo. É o lugar do Terceiro que hoje se encontra em declínio, lugar deixado pelo chefe da horda, que depois de morto passa a constituir um lugar de exceção ao grupo, de Pai simbólico. Evidentemente, não a figura do pai integrante da família, o genitor (ou não), mas o lugar que conferia a este uma posição de autoridade social e no interior da família.

O Pai (simbólico) é, portanto, um lugar a partir do qual a autoridade se institui. É aquele que ocupa esse lugar, entretanto, que terá a função de interditar a livre expressão pulsional e impor certas restrições sem as quais não pode haver nem sociedade, nem humanidade, nem religião. O primeiro pai (ou aquele que virá em seu nome) interditará à criança a satisfação sexual junto à mãe, introduzindo aí uma assimetria estrutural entre a pulsão e seu objeto, lançando a criança na dimensão humanizada do desejo. Não apenas o papel do pai doméstico sofre com o declínio do lugar de exceção, mas todos os lugares de autoridade instituídos como e pela referência paterna, desde aqueles colocados pela ordem das gerações àqueles colocados pelo saber, como o papel do professor, por exemplo.

A referência ao lugar do sagrado é inevitável, visto que a aproximação desse e o lugar de autoridade parecia natural, e durante muitos séculos a autoridade política foi simultaneamente teológica. A tradição constituía um fio que atravessava as gerações. Era a encarregada de transmitir aos mais jovens os costumes comportamentais, morais e éticos, construídos pelos ancestrais durante o percurso histórico. Isto representa uma transmissão vertical de valores, que quer dizer que o repertório cultural costumava ser passado adiante, de geração em geração, de maneira a conservar determinadas formas de agir e pensar. Havia grandes narrativas que serviam como referência à conduta não apenas individual, como também organizava a conduta de todo um grupo social: grandes utopias, grandes ideais, havia maneiras definidas de viver e pelas quais valia a pena morrer. No entanto, observarmos, com Lebrun (2009), que:

a representação espontânea que fazíamos do laço que nos organiza não é mais aquela de um sistema com dois lugares diferentes, mas, muito antes, a de um sistema em que todos os lugares estão em igual paridade. Para dizer

rapidamente, a rede – onde os lugares são paritários – substituiu a pirâmide – onde o lugar do topo é evidente. (p. 38)

O aspecto mais destacado de nossos dias, que parece constituir uma bandeira da vida contemporânea, é a valorização da liberdade para agir segundo a vontade, ter uma vida *sem limites e sem fronteiras*. Na prática, sem as restrições que convicções morais e ideológicas naturalmente exigem da conduta individual. Com isso, o declínio dos modelos que regiam a convivência, proporciona a ausência de padrões de comportamento, de satisfação, de relacionamento, etc.

Experimentamos desse modo à flexibilização do limite, de modo que os parâmetros ideais não se apresentam tão rígidos como outrora. Se a instância que nos servia de referência, em relação à qual nos constituíamos sujeitos, perde seu poder de orientar as condutas individuais, o que quer que esteja para além do permitido pela lei, o que estava além do limite, pode, a partir de agora vir à tona. Torna-se elástica a dimensão do limite, que faz barreira à satisfação pulsional, limite que como já dissemos é condição *sine qua non* deste tipo de organização, tipicamente humana.

Não é preciso lembrar que essa mutação tem consequências sociais graves. Em virtude dessa recusa contemporânea em relação à autoridade, uma série de normas que se apresentavam com relevante força na organização social e regravam nossa conduta, na qual a estrutura hierarquizada, vertical do funcionamento social vem sendo substituída por uma organização horizontal das relações, estruturada como uma rede, na qual não existe um lugar de evidência.

Afirmar que o eixo das relações sociais tem se aproximado cada vez mais do horizontal, ao invés das relações verticalizadas, hierarquizadas, significa reconhecer o declínio do poder patriarcal, bem como de todas as instituições que exerciam o papel de autoridade, desde os encarnados, como o professor ou o padre, a institutos como a moral e os bons costumes. Temos hoje uma sociedade que se organiza em rede, na qual valores de identificação hierárquicos perdem relevância, e as referências se multiplicam e se contrapõem e, por consequência, invalidam-se.

Se aquela instância que servia de referência perde seu poder de orientar as condutas individuais, o que quer que esteja para além do que esta lei permita, o que estava além do limite, pode, a partir de agora vir à tona. A atual cultura prima

justamente por subverter os limites tradicionais, sem, no entanto, reposicioná-los, é a isto, justamente, a que se refere uma sociedade de excesso. Será que na organização social contemporânea podemos ainda falar em limite? O sexual, por exemplo, constitui um tabu ainda hoje? Onde que é proibido?

As tentativas de capturar elementos desse fenômeno que compõe o quadro contemporâneo e assim poder traçar contornos à volta dos acontecimentos, conferindo-lhes sentido, têm um marco na obra de Lyotard, que apontou certas características do que chamou de “condição *pós-moderna*”, inaugurando o termo. Para ele o nosso tempo é caracterizado pela desconfiança das metanarrativas, e dos discursos que explicavam e organizavam a vida social. Publicado em meados dos anos 1980 - uma década especialmente marcante no que tange ao ocaso dos sistemas ideológicos -, o livro de Lyotard traz a imagem da “massa”, não no sentido de um grande grupo inspirado/controlado por uma pequena minoria, mas, enxergava na condição pós-moderna da organização social uma ausência de sentido. Para o autor a massa é o lugar onde todo sentido se perde (Lyotard 1985).

Para Bauman (2001), as características do presente momento histórico-social estão associadas às ideias de “fluidez” e “leveza”, razão pela qual utiliza como metáfora para a vida contemporânea a *liquidez*, quando chama de *modernidade líquida* o nosso tempo. Para esse autor, os líquidos, por suas características plásticas, constituem uma ilustração adequada da natureza do nosso tempo, uma vez que os fluidos não possuem uma forma definida: “os fluidos se movem com facilidade. Eles ‘fluem’, ‘escorrem’, ‘esvaem-se’, ‘respingam’, ‘transbordam’, ‘vazam’, ‘inundam’, ‘borrifam’, ‘pingam’.” (p.9).

Segundo Lipovetsky (2006), a segunda metade do século XX, é o período a partir do qual o projeto da modernidade do século XVI vem sendo plenamente realizado, razão pela qual lhe atribui o termo *hipermodernidade*. Segundo o filósofo, a partir da década de 50 a propagação do consumo e da comunicação, direito à felicidade e à satisfação pessoal, promovem nos anos seguintes a fixação de valores como “o hedonismo, o direito ao prazer e à felicidade cotidiana ao bem-estar para todos, concretizado nas casas, nas férias, na compra do carro ou da televisão” (p.67), impulsionando movimentos libertários, sendo o Maio de 68 o mais emblemático deles no século XX.

As décadas de 70 e 80 do século XX foram o palco de processos importantes no mundo: o primeiro deles foi a transição de um mundo polarizado para um mundo unificado ou globalizado. De um lado estava o bloco socialista, dirigido pela União Soviética que dava ênfase à unificação da sociedade pelo Estado. Nessa perspectiva a macroestrutura que dava forma ao conjunto social era a estatal. Marcada pela univocidade, tudo emanava dele (Estado), tudo dependia de seus recursos e de sua “vontade”. Do outro lado o capitalismo valorizava o indivíduo e legitimava sua busca pelo capital e pela realização pessoal que, por sua vez era regida pela lei do mercado, da economia e da livre concorrência. Prevaleceu, como sabemos, o segundo projeto de mundo, o capitalismo.

A tentativa de entender esses acontecimentos é essencial para a compreensão dos eventos sociais e políticos posteriores, eventos como a abertura formal da União Soviética ao capitalismo e a queda do muro de Berlim foram deveras marcantes, uma vez que forjaram o fim de um mundo que possuía uma alternativa ideológica. Numa política bipolar havia sempre um outro lado, potencialmente mais interessante, havia um dentro e um fora, havia “eles”, a quem se poderia eventualmente atribuir a culpa pelos infortúnios.

Porém, a maior relevância desses eventos para este trabalho está relacionada ao que eles representam em termos psíquicos. Deste modo, o que é mais importante colocar sobre o desfecho daquele duelo ideológico é que a escolha pelo modelo capitalista não deve ser tomada apenas como uma das causas diretas da mutação social de que falamos no início, mas, sobretudo, como elo em uma série de processos que lhe antecedem.

O século XX foi aquele no qual mudanças importantes puderam ser percebidas com maior clareza. No entanto, seria inadequado considerá-lo como período inicial dos fenômenos pós-modernos. Cometeríamos um equívoco se limitássemos nossa análise aos movimentos libertários da segunda metade do século, que inclui, por exemplo, o movimento feminista. Aquele que assim proceder ficará desconcertado ao se deparar com as palavras de W. Erb (1893, apud Freud 1908, p. 189) sobre sua época:

Cresceram as exigências impostas à eficiência do indivíduo, e só reunindo todos os seus poderes mentais ele pode atendê-las. Simultaneamente em todas as classes aumentam as necessidades individuais e a ânsia de prazeres materiais; um luxo sem precedentes atingiu camadas da população a que até então era totalmente estranho; a irreligiosidade, o descontentamento e a cobiça intensificam-se em amplas esferas sociais. O incremento das

comunicações resultante da rede telegráfica e telefônica que envolve o mundo alteraram completamente as condições do comércio. Tudo é pressa e agitação. [...] A vida urbana torna-se cada vez mais sofisticada e intranquila. Os nervos exaustos buscam refúgios em maiores estímulos e prazeres, caindo ainda em maior exaustão.

Pode ser surpreendente perceber que um texto que trata dos temas em questão no fim do século XIX, que, sem dúvida, conhecia limites muito mais rígidos que os de hoje, permaneça atual ainda em nossos dias. De maneira jocosa, Shaw (1901/2004) nos mostra o espírito desse período que já apresentava sinais de mutação social quando se “queixa” de que “a classe dos milionários, uma classe pequena mas crescente [...], é talvez a mais descuidada da humanidade, [pois,] tudo é produzido para os milhões e nada para o milionário” (p.33).

Não é nossa intenção neste trabalho o aprofundamento nos diversos termos que foram cunhados para dar conta dos fenômenos que observamos nos dias de hoje. Ao evocar três destacados autores cujo trabalho é dedicado ao estudo das relações sociais hoje, não pretendemos com isso esgotar esse tema, muito menos adentrar nos diversos vieses teóricos a que nos remeteria. Com isso intentamos apenas apontar a dificuldade em reunir os fenômenos que nos impactam sob um mesmo conceito em virtude da pluralidade característica do tempo contemporâneo. É fácil perceber, no entanto, a relação que os diversos termos utilizados indicam existir entre esses acontecimentos dos nossos dias e os quatro séculos que os antecedem, o período conhecido como “moderno”. Essas relações conservarão uma dupla relação com os valores cultivados durante esse período. Ao mesmo tempo em que dão continuidade aos ideais modernos, marcam uma ruptura com o movimento.

5.2 O mundo moderno

Um dos grandes méritos do estudo da História é a possibilidade de visualizar, de maneira abrangente, a trilha aberta pelo caminhar da humanidade. Nesse capítulo apresentamos um breve traçado histórico a fim de poder situar os elementos que discutimos neste trabalho. Delimitamos nosso recuo no tempo ao período chamado “Moderno”, que compreende, pouco mais ou menos, desde as grandes mudanças sociais ocorridas por volta do século XVI até as primeiras décadas do século XX.

Antes do século XVI, entretanto, – para marcar devidamente a grande mudança aí ocorrida – a chamada Idade Média (período pré-moderno), foi marcada por uma notada estabilidade social, refletida na manutenção das tradições e posições sociais, dos modos de pensar e dos meios de produção. Essa conjuntura foi possível, em primeiro lugar, graças ao sistema econômico de então, o feudalismo, numa época em que ainda não existia comércio ou este era deveras incipiente. As relações econômicas se davam à base de trocas de produtos, e toda produção era destinada ao sustento local. As relações de trabalho se davam entre o senhor feudal, dono da terra, e o servo, que era subordinado ao senhor. Os feudos, portanto, eram unidades agrárias autossuficientes, nos quais servo e senhor mantinham uma relação de mútua dependência.

Muito embora o senhor feudal representasse a máxima autoridade em toda a extensão de suas terras, os costumes eram perpetuados pelas verdades que emanavam, *indubitavelmente*, da corrente tradicional, tendo por fim último a vontade divina. Não pode restar dúvida de que as condutas íntimas, tanto quanto as relações interpessoais deveriam observar o modelo que fosse o espelho daquela com o próprio Criador, o que contribuía para a estabilidade de que falávamos, uma vez que tais regras não eram passíveis de crítica. De maneira análoga, os que intermediavam as relações das pessoas comuns com o divino gozavam do privilégio de serem portadores e guardiões d'A Verdade.

Somente o clero reunia duas condições que são básicas para exercer o poder sobre o povo: detinham o acesso aos poucos livros disponíveis e o conhecimento necessário para ler e interpretá-los, o que frequentemente se resumia a ser alfabetizado. Aqueles que ocupavam o poder político, nesse caso, os reis absolutistas, precisavam ter sua posição justificada pelo poder clerical. Era justo, portanto, que os monarcas, sendo descendentes diretos de linhagens ancestrais sagradas, exercessem o direito ao poder sobre os homens sob a égide do divino.

Assim a disparidade essencial que existe entre o Ser criador, e sua criatura, o homem, constituía o modelo do funcionamento ideal da sociedade medieval, na qual o servo devia gratidão ao senhor pelo trabalho e proteção. A diferença entre aqueles que detinham o poder e os outros era radical, na medida em que espelhava a relação do ser humano com o Criador. Lebrun (2004) chama atenção para separação inconciliável entre as classes nesse tipo de organização, uma vez que “nesses grupos, só o chefe pode ocupar esse lugar do ao-menos-um, estando os outros na oposição pura e simples, na

heterogeneidade entre a exceção e aqueles que estão submetidos à regra [...], com efeito, tal relação foi o funcionamento lógico mais habitual de nossas sociedades ocidentais” (p.83).

Todavia, por volta do século XVI, começa a ocorrer uma grande virada na vida cultural da Europa medieval, que consistiu em trazer para o centro dos interesses humanos o próprio homem, com suas inquietações acerca de si e do funcionamento do mundo. Essas questões constituíram por muitos séculos o centro das preocupações filosóficas e políticas na cultura grega. Por volta de 1500 em diante, esses temas voltam a ser caros ao ocidente, e os primeiros que passam a se ocupar deles são principalmente os cientistas e os artistas. Esse movimento foi marcado primordialmente pelo antropocentrismo, e suas consequências mais diversas, decorrentes do revivido interesse nos valores da cultura helenística, razão pela qual recebeu o nome de Renascimento.

Essa transição marca o início do distanciamento entre o homem e as antigas condições de vida, fechadas em si mesmas na restrição de cada feudo. Uma fenda se abre nessa época, desnaturaliza e desestabiliza as antigas posições do homem na natureza. Figueiredo (2007) coloca a questão da aurora moderna situando o deslizamento dos lugares:

O centro está, assim, ocupado pelo *não*, e esta negatividade estrategicamente localizada acabará desestabilizando todo o Universo e superando a possibilidade de concebê-lo na forma fechada e perfeita do círculo. Está sendo preparado o terreno para a nova astronomia de Copérnico e para a extensão metafísica desta astronomia na concepção do Universo infinito de Giordano Bruno. Universo definitivamente descentrado. [...] O homem como pura negatividade e possibilidade de escolha, que nasce sem natureza certa e habita um mundo infinitamente aberto ao seu engenho e arte... (p.23)

Não sem razão a astronomia foi uma das disciplinas que mais alcançaram progressos na idade moderna, e isso já indica o grau de deslocamento dos lugares pouco móveis de antanho. No início desse século Nicolau Copérnico anuncia que o planeta Terra não é o centro estacionário do Universo, ao que Freud (1917/1976) confere grande importância considerando-o como o primeiro grande golpe no narcisismo da humanidade por retirar os homens da posição de senhores do mundo. O céu, antes habitado apenas pelos seres divinos fica, assim, disponível para ser vasculhado pelo olhar e curiosidades humanos.

O saber científico, que até então esteve relegado ao segundo plano, na medida em que estava submetido principalmente à filosofia, emerge com os primeiros trabalhos,

contrapondo-se ao sistema teocêntrico de mundo, ainda que de maneira bastante cuidadosa, pois, vivia-se um período deveras violento, o da contra-reforma. Nesse sentido é emblemática a subversiva frase atribuída a Galileu Galilei, que após de ter sido obrigado a retratar-se diante da Inquisição sobre sua descoberta – de que a Terra se move em torno do Sol –, teria murmurado a famosa frase “*Eppur si muove*” (No entanto se move), sustentando um saber distinto do saber religioso. Com ela, a ciência, inaugura uma posição, e mantém um estatuto diante do saber religioso.

A ciência começa a ser aceita como a forma mais segura de conhecer e de buscar a verdade. O homem se dedica menos à contemplação da natureza, que ao perder a condição divina, passou a estar disponível à investigação e manipulação: “dessacralizada, a natureza deixou de ser vista como o grande poema de Deus e passou a ser objeto de um trabalho de transformação feito pelo homem” (Rocha, 2010, p.178). A astronomia, com Copérnico, Bruno e Galileu começa a observar espaços que antes pertenciam somente aos seres celestiais. Da mesma forma, os estudos sobre a anatomia humana põem fim a outro tabu ao tomar como objeto de estudo o corpo humano que era considerado também sagrado na medida em que constituía a morada do espírito. Além desses saberes emergentes, a manipulação dos elementos da natureza pelo homem ganhou forma com a alquimia.

Facilmente se percebe o quanto o século XVI foi revolucionário, promovendo uma ruptura em todos os campos do saber e atividade humanos ao promover a dessacralização da natureza. Ao mesmo tempo, o modo de vida e produção feudal, pulverizado e autossuficiente, não é capaz de manter sua estabilidade, uma vez que baseada num paradigma religioso, e é substituído por um sistema de agrupamento mais sólido, que são os Estados Nacionais. A formação dos Estados Nacionais promove uma gradativa mudança econômica, do sistema de trocas feudal para o capitalismo. Nesse período as cidades sofrem uma grande expansão, tendo se tornado centros de comércio intenso e, mantidas as devidas proporções, globalizado. Uma marca significativa da vida quinhentista, portanto, foi a *multiplicação das vozes*, que coloca a questão da variedade e da diferença num mundo “sisudo” e unívoco.

A expansão marítima contribuiu sobremaneira com a variedade, ao concentrar no continente europeu artefatos de lugares longínquos, assim como plantas e animais exóticos, nunca antes vistos, e, até mesmo, pessoas levadas como escravos ou mesmo como amostra. Guicciardini (1567/1980 *apud* Figueiredo 2007) descreve aquele

panorama europeu da seguinte forma: “É assim maravilhoso ver tal mistura de homens e ainda mais maravilhoso ouvir tal variedade de línguas tão diferentes umas das outras, de forma que, se for do desejo, pode-se aqui, sem viajar, imitar a natureza, modo de vida e costumes de muitas nações”. (p.28)

As questões morais acerca dos limites foi outro aspecto importante do renascimento, pois ao mesmo tempo em que as margens geográficas do mundo eram ampliadas, as bordas da dimensão metafísica recuavam, e com essas últimas os limites comportamentais e mesmo morais eram igualmente relativizados, e acabavam por fim sendo dissolvidos.

Mas o século XVI não foi apenas o século em que as variedades, as combinações e misturas, as transformações, as perdas de identidade e as *diluições dos limites* puderam ser tolerantemente percebidas, acolhidas e mesmo produzidas deliberadamente, foi o século do medo das margens e das fronteiras, [...] quando reinos, gêneros, espécie, sexos, costumes e civilizações se misturam, surgem ameaças de toda ordem, ameaças a toda ordem: surgem a poluição e o contágio. (Figueiredo, 2007 p.36)

Ou seja, um século que dava as boas-vindas à abertura dos paradigmas, ao retorno das letras e da arte, e ao mesmo tempo sofria com o temor que essas fronteiras inspiram e que alimentava as fogueiras da inquisição na busca dos seres fronteiriços que ameaçavam a ordem, como as bruxas e os hereges.

Entretanto, o legado mais potente e duradouro deixado pelo século XVI e cultivado cuidadosamente nos séculos posteriores foi o advento de uma dimensão íntima, psicológica, em oposição à vida social, pública, que traz consigo a noção de liberdade individual. As experiências subjetivas no sentido usual do termo, e que vieram a se converter em objeto de um saber e de uma intervenção psicológicos devem a sua emergência tanto às vivências de diversidade e ruptura como às tentativas de ordenação e costura, ou seja, a todas as práticas reformistas que implicavam uma subjetividade individualizada e uma tensão sustentada entre áreas ou dimensões de liberdade e áreas ou dimensões de submissão. (ibid p.58)

Nessa época, toda a Europa estava envolvida nessas profundas mudanças, no entanto, foi na Inglaterra que surgiram os movimentos que iriam revolucionar politicamente o mundo. Várnagy (2006) considera um marco dos acontecimentos vindouros a derrota da “Armada Invencível espanhola” ocorrida em 1588. Esse, que foi o ano do nascimento de Thomas Hobbes, “marcou o declínio definitivo do poderio

naval espanhol em benefício da frota inglesa. Começava a decadência de uma Espanha católica diante do desenvolvimento de uma Inglaterra protestante. Foi a etapa do apogeu do poder marítimo inglês, quando se acumularam grandes fortunas comerciais e industriais.” (p.48)

O século seguinte, entretanto, marcou um período deveras conturbado na história inglesa, sobre o qual nos deteremos com maior atenção. Resulta indispensável conhecer o contexto político e social da Inglaterra para situar os teóricos políticos ingleses como Thomas Hobbes e John Locke. O particular desenvolvimento desse país levou a burguesia ao poder em 1688-89, como consequência produziu a Revolução Industrial no final do século XVIII, e transformou a Grã-Bretanha no maior Império do século XIX.

Este contexto, segundo Várnagy (*ibidem*), começa ainda no século XV, com a Guerra das Duas Rosas, entre as dinastias dos York e dos Lancaster, que provocou a aniquilação e o esgotamento da nobreza inglesa. Em 1485, foi coroado Henrique VII, o primeiro *Tudor*, proveniente de uma família que governaria por mais de um século na era do absolutismo, na qual o desagregado poder dos senhores feudais foi substituído pelos Estados absolutos, dando início à afirmação dos Estados nacionais na Europa.

Em 1509, Henrique VIII assume o trono, reinando até 1547. A Reforma de Lutero, as questões políticas com o Papa e as vantagens econômicas, fizeram com que o rei rompesse com Roma, colocando-se à frente da nova igreja anglicana e centralizando ainda mais o seu poder. Ele suprimiu os mosteiros e suas rendas, que representavam cerca de um quinze avos das rendas totais do país. Distribuiu as propriedades da Igreja Católica, que correspondia quase à quinta parte das terras inglesas, tornando o Estado inglês não somente detentor de todo o poder político e religioso, mas também da economia.

A sucessora do trono inglês foi sua filha Elizabeth I, que reinou de 1558 até 1603. Foi um período de grande prosperidade econômica para a então emergente classe burguesa: pequenos proprietários de terras ou comerciantes que realizavam principalmente negócios marítimos, esses foram especialmente beneficiados pela expansão da frota inglesa tomando o lugar dos portugueses e holandeses no lucrativo comércio de chá com a China (Standage, 2005, p.149).

Assim, se inicia o século XVII com o poder real absolutista bem estabelecido, mas em posição antagônica aos interesses do parlamento, controlado pela ascendente

classe burguesa que enriquecera com a expansão inglesa nos anos anteriores. A burguesia defendia um sistema político e econômico liberal, em oposição ao então vigente sistema monárquico. Em 1640 essas tensões, agravadas por resquícios das disputas religiosas ainda não superadas e pelo debate entre os detentores de monopólios mercantis concedidos pelo Estado e os que advogavam pela liberdade de comércio, tornam-se insustentáveis e explodem. Esse confronto entre o parlamento e o Rei, Carlos I, envolveu a Inglaterra numa guerra civil que durou até 1649, culminando com a vitória das forças parlamentares, a execução do Rei e a implantação da república. (Mello 2009)

Toda essa convulsão sociopolítica influenciou intimamente a obra de Hobbes (1588 - 1679), que antes mesmo da insurgência do conflito já havia publicado escritos em defesa da monarquia. Por essa razão precisou refugiar-se na França no fim de 1640, de onde, em 1651, escreverá *Leviatã*, sua obra mais importante. Nesse mesmo ano retorna à Inglaterra, após ter sido restaurada a paz por Oliver Cromwell sob um comando férreo. Após sua morte em 1658 as tensões se reavivam, e o clima de anarquia é geral, conforme diz Várnagy (op.cit.p.50). A única solução possível parecia ser a restauração da monarquia, que volta ao poder como uma maneira de evitar uma segunda guerra civil, entretanto, durante todo o reinado do rei Carlos II a tensão permanece, na forma de um conflito tácito, uma guerra fria que só encontrará fim com a *Revolução Gloriosa* (1688), na qual o parlamento assegurou finalmente a supremacia legal sobre a realeza.

Após sair vitoriosa sobre a monarquia, a classe burguesa consolida-se como poder político dominante na Inglaterra, difundindo os ideais liberais, influenciando tanto as suas colônias quanto a Europa absolutista. Tratou-se não apenas do triunfo final do parlamento sobre o rei, marcando o colapso da monarquia absoluta na Inglaterra, mas principalmente do golpe de misericórdia na influência política da religião e na teoria do direito divino a governar. São esses ideais liberais que influenciarão em grande medida os revolucionários estadunidenses em 1776 e a Revolução Francesa, em 1789.

O século XVIII é o século das “Luzes”, no qual ganham força os movimentos racionalistas, que confiam na razão humana para resolver os conflitos e compreender os eventos naturais, com a intenção de poder vir a administrá-los segundo sua vontade. Apontam os primeiros sinais do primado da razão sobre outros tipos de explicação, que ainda persistiam ao lado dos modelos racionais e científicos. Uma verdadeira revolução

científica marca o movimento Iluminista que pretendia o domínio da natureza pelo uso da razão e do método experimental.

A humanidade alcançou um ponto de grande entusiasmo nos poderes das luzes da razão, a ideologia iluminista era a da construção de um grande projeto de civilização que livrasse os homens das trevas da ignorância, ou pior, das crenças supersticiosas. A razão esclarecida decretou, segundo Rocha (2010), a maturidade intelectual do homem que o libertaria para sempre das crenças no sobrenatural. A razão moderna por sua vez irá estudar os fenômenos que nos inquietam para poder explicá-los e dominá-los.

A ordenação do mundo, segundo critérios científicos e a ideia de progresso eram caras aos iluministas, tinha-se a impressão de que a história possuía um objetivo, que era o aperfeiçoamento, lento, mas constante que traria bem-estar democratizado. “No mundo da modernidade a razão técnica não só passou a determinar seus objetos, como também se deu a tarefa de determinar os seus fins e os seus valores” (Rocha *op. cit.*)

Pela primeira vez na história surge um discurso com a intenção de valer para toda a humanidade. Segundo Ferry (2010):

“Não se trata apenas compreender o universo, de penetrar seus mistérios, de dominá-lo por dominá-lo e sim de construir uma civilização nova, de edificar um mundo moral e político, aquele em que pouco a pouco a Revolução Francesa pretenderá engendrar, revolução essa na qual os homens serão mais livres e mais felizes (p.35)”

É esse o pano de fundo no qual Freud vive e trabalha. O espírito moderno iluminado se faz notar com clareza na sua obra. Seu objetivo foi constituir uma ciência nos moldes mais rigorosos que se exigem de uma ciência natural: uma disciplina científica, biológica e quantificável, qualidades indispensáveis para um trabalho científico. “Freud viveu além de sua época e foi além de seu tempo. Mas daí não se segue que ele não tenha sido **um homem de seu tempo**” (Rocha 1995 p. 61) Nesses termos, já na introdução do *Projeto para uma psicologia científica*, o autor (1950 [1895] /1977) define seus objetivos : “estruturar uma psicologia que seja uma ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, dando assim a esses processos um caráter *concreto e inequívoco.*” (p.395)

Um projeto eminentemente moderno, durante o qual Freud se depara com um dos efeitos desse percurso histórico, o inconsciente. Seria absurdo afirmar que a

modernidade inaugura o inconsciente, mas, não seria exagero supor que antes do século XIX dificilmente alguém pudesse encontrar e reconhecer uma instância tão particular. Isto porque, como vimos, nas sociedades pré-modernas a noção de individualidade sequer era concebida. Essa dimensão foi sendo gestada aos poucos na medida em que eram criados espaços cada vez mais íntimos e privados. Em primeiro lugar, a reforma religiosa pôs em xeque algumas verdades de valor *universal*, ampliando, em detrimento destas, a liberdade das escolhas individuais; em segundo, com a substituição do modo de trocas feudalista pelo comércio capitalista, fica facilitada a mobilidade social, o que proporciona o rompimento da fronteira outrora bem definida entre a nobreza/realidade e o povo.

Segundo Roudinesco, citada por Kehl (2009), são dois os fatores que contribuíram para a descoberta de Freud: a desestabilização, em que a própria modernidade se constituiu, proporciona o surgimento da família moderna, que é um espaço eminentemente privado, no qual as primeiras relações da criança com as exigências sociais ocorrerão doravante. Ao mesmo tempo o espírito iluminista, que trazia em seu cerne um discurso que se pretendia total e “inequívoco”, primou pelo uso da razão e pela submissão das forças irracionais, produzindo com essa cisão um tipo de sofrimento psíquico novo na história: “[...] é possível afirmar que, em sociedades em que havia forte coesão entre as representações coletivas da função paterna, as pessoas estariam dispensadas de constituir uma resposta neurótica ao conflito entre a satisfação pulsional e a Lei.” (Kehl, 2010, p.45)

Portanto, ao mesmo tempo em que a descoberta do inconsciente, só foi possível por causa da dimensão individual inaugurada com o renascimento, provoca uma ruptura com o espírito iluminista ao mostrar a existência de uma instância inconsciente, e promove a possibilidade de integração de parte do recalado por via da palavra.

5.3 Liberalismo e neoliberalismo

Em todo esse movimento histórico-social estão incluídos o advento do capitalismo numa esfera econômica e o da ideologia liberal no âmbito político, sem que se possa separar um do outro. Assim, o período moderno pode ser considerado a primeira fase de uma globalização, ainda que restrita geograficamente, marcada pelo entusiasmo em relação à abertura dos horizontes. A mudança na esfera social se deu

primeiro com a transformação dos feudos em Estados Nacionais, e com isso o desenvolvimento das concentrações urbanas ganhou força. Com o surgimento das grandes fábricas e o aprofundamento e organização do mundo do trabalho, a razão da existência do Estado era garantir que a concorrência mercantil se desse de maneira igualitária entre as partes, no entanto, o sucesso dependeria exclusivamente do esforço individual de cada um. Por outro lado, o Estado passa a ter o papel de prover o trabalhador de recursos básicos como saúde, educação, moradia, para que ele, assim, tivesse condições de vender sua força de trabalho. No que tange à economia, o modelo de trocas capitalista se consolida e se desenvolve cuidadosamente cultivado pela ideologia liberal em ascensão. O liberalismo econômico pretende simplesmente que a livre troca e a concorrência se regulem por si mesmas, garantindo em bases virtualmente igualitárias, a liberdade dos indivíduos e a possibilidade de se engajar nessa livre troca.

Esse período foi caracterizado por um projeto de civilização, um ideal orientado pelas luzes da razão no sentido da progressiva evolução do ser humano e de suas condições de vida. Havia a crença na ciência iluminada como sendo a atividade que terminaria por revelar as leis naturais por trás de cada fenômeno, permitindo dominá-las e assim garantir mais felicidade às pessoas, que viveriam em um mundo regido pela razão. Com efeito, a crença na promessa iluminista sofre um grande abalo quando, dentre outros eventos, o produto da atividade científica é utilizada nas duas guerras mundiais para maximizar o poder de destruição e para justificar atos de genocídio. A partir de então, a promessa de um projeto cuja solidez é calcada no conhecimento científico, começa a ter o mesmo destino de todas as grandes narrativas a partir da segunda metade do século XX, a desconfiança generalizada. A segunda fase da globalização, que ganha impulso no período pós-guerras representa, segundo Ferry (2010), “ao mesmo tempo um produto da primeira e uma ruptura total com ela” (p.21).

Essa segunda fase consiste na transição de um modelo chamado de bem-estar social, em que o Estado é o regulador, para um modelo neoliberal que, embora sejam ambos capitalistas, têm consequências bastante diferentes. Essas duas passagens constituem, segundo Sader (2009), um momento tão importante que para discutir os temas de hoje temos de necessariamente pensar nesse marco, que está relacionado desde a passagem de um mundo multipolar para um unipolar às mais recentes revoltas populares no mundo árabe.

Em 2009 foi publicado sob o título de *Face à la crise*, o relatório do *Conseil d'analyse de la société* [Conselho de Análise da Sociedade] – CAS – entregue ao então primeiro ministro francês. O CAS foi criado com o objetivo de pensar a sociedade e esclarecer as decisões governamentais no tocante ao aspecto humano e aos efeitos sociais dessas decisões durante a crise econômica que o mundo passou a vivenciar a partir do ano de 2007. Neste relatório, apresenta uma leitura da situação em que se encontrava (e ainda se encontra) não apenas a França, mas descreve uma condição em que está inserido todo o mundo ocidental.

O Conselho era composto de 32 membros nos domínios das ciências humanas, entre “universitários, pesquisadores, artistas e representantes da sociedade civil de todas as tendências políticas (Ferry, 2010), sob a presidência do filósofo Luc Ferry, que assina o documento²⁰. Embora o objetivo do CAS seja orientar as decisões políticas quanto aos aspectos sociais e humanos, o texto do relatório considera inicialmente a grande crise econômica de 2007 – cujo gatilho foi a chamada “bolha imobiliária” estadunidense – que, devido à interligação dos mercados mundiais seguiu em efeito dominó, envolvendo todos os países do globo.

No mundo globalizado, a economia das nações está interligada e dependem umas das outras, entretanto, o Conselho não se atém à crise econômica, mas, iniciando suas considerações por esta última, percebe que a situação de crise também se aplica à esfera social. Segundo indica o relatório do CAS, a crise, de maneira geral, se liga a uma segunda fase da globalização, distinta da primeira, iniciada no século XVI e que atingiu o ápice com as Luzes no século XVIII.

A herança deixada pela primeira globalização já se mostra evidente, com o desenlace das figuras de autoridade e a liberação dos modelos exemplares de outrora, mas a característica que nos interessa é a ruptura que acontece nessa segunda fase. Para introduzi-la Ferry (loc. cit.) orienta nossa atenção para as contínuas modificações – facilmente constatáveis – pelas quais passam os bens de consumo, em especial os equipamentos eletrônicos, os chamados *gadgets*, que evoluem de uma maneira contínua a uma velocidade inapreensível.

A “evolução” desses equipamentos constitui um movimento contínuo e desenfreado que não se coloca a serviço de uma causa maior, não está posicionada em

²⁰ Por essa razão constará seu nome nas referências quando citarmos o texto do relatório.

relação a um referencial ou um ideal; em outras palavras, o constante aprimoramento não tem um sentido, mas segue apenas uma lógica de competição mútua. Isso significa que a criação de um aparelho melhor não se destina a melhorar a vida do usuário, não visa tornar mais fácil a vida das pessoas ou poupar-lhes algum esforço, visa tão somente superar uma empresa concorrente. “não é uma questão de gosto, uma escolha entre outras possíveis, e sim um imperativo absoluto, uma necessidade indiscutível caso simplesmente se queira sobreviver” (idem, p. 24), trata-se, simplesmente de uma questão econômica, da lógica de mercado. Ninguém mais sabe para onde nos leva o curso de um mundo mecanicamente criado pela concorrência (Ferry, 2010) de maneira que o movimento das sociedades tende a ser apenas o resultado mecânico da livre concorrência entre seus diferentes componentes.

O que o neoliberalismo promove, portanto, não é somente a garantia de espaços igualitários para que a concorrência mercantil se desenrole, mas visa estender a lógica do mercado a todas as instituições, incluindo o próprio Estado, eliminando assim, o lugar de exceção que esse constitui. “É a sociedade da gangorra, onde todo mundo compete, e, teoricamente, todo mundo pode subir e descer, mas não existe anteparo...” (Sader, 2009, p.15) Desta maneira, o Estado está colocado como um-a-mais dentre os livres concorrentes, ainda que inicialmente seja o mais poderoso entre eles, não há impedimento que seja economicamente subjugado.

Aqui se localiza a ruptura do modelo neoliberal em relação ao seu antecessor. Se no modelo liberal a referência deixava de ser representada pela divindade para ser imanente, estatal, o que acontece no neoliberalismo é na tentativa de apagamento por completo da transcendência, pela retirada das relações civis do âmbito estatal para a esfera mercantil. Desse modo nada mais pode escapar às leis do mercado, desde os serviços estatais básicos como segurança, saúde e educação às próprias pessoas tudo tem um valor que pode ser traduzido em termos monetários, o que significa dizer que pode ser comprado e vendido. Desse modo as relações pessoais e mercantis cada vez mais se identificam uma à outra.

Se a estrutura social está organizada de maneira a não mais encontrar um ponto de sustentação que lhe seja exterior, se não é ordenada em relação a um elemento que está do lado de fora, que a transcende, o cidadão é levado a acreditar que não há lugar para o vazio, para o impossível. A recusa ao metafísico afastou de maneira eficaz o limite, e faz acreditar que tudo é possível. A grande filosofia “moral” dos dias de hoje

apregoa que cada ser humano deve encontrar um meio, ou um objeto com o que se satisfazer plenamente. A esse respeito Lebrun (2010), em palestra ministrada na Universidade Católica de Pernambuco aponta a relação estreita existente entre o modelo político-social-econômico que se chama neoliberalismo e a atual mutação cultural. Segundo o autor essa relação tem consequências ainda mais graves e profundas, pois, ao tentar apagar o lugar do impossível o neoliberalismo perverte o próprio trabalho da civilização.

A característica da relação humana com o objeto, que está relacionada à condição de ser falante, conforme colocamos na primeira parte deste trabalho, consiste em instituir um distanciamento em relação à coisa. Esse trabalho, que é exigido pela humanização, supõe colocar no sujeito um corte em relação à imediatez, ou seja, ele deve ser capaz de suportar a condição imposta ao desejo, que é a impossibilidade de alcançar a satisfação plena. É difícil, no entanto, deparar-se com a condição de nunca se satisfazer por inteiro, deparar-se com o limite, a incompletude e o mal-estar com os quais o sujeito irá sempre se debater.

Por estar submetido à linguagem, o ser humano deve assumir uma outra posição, que lhe obriga a abdicar do gozo pulsional, ou seja, para sustentar o desejo é preciso renunciar à livre expressão das pulsões como tal satisfação. No mundo atual essas características estão subvertidas a uma tendência ao apagamento da morte, do impossível. Hoje, tudo precisa estar à disposição todo o tempo, a satisfação é exigida imediatamente, e isso é apresentado como sendo a liberdade do sujeito. Entretanto quanto mais gozo, menos desejo, pois o gozo é sufocante, nega a ausência. (Lebrun, 2010)

Apesar dessa constatação radical, não estamos com isso afirmando que se deva localizar no modelo neoliberal em si a responsabilidade pelos inquietantes acontecimentos atuais, dos quais citamos alguns exemplos. Ao fazê-lo estaríamos apenas mascarando uma questão tanto mais profunda, quanto a condição humana mais radical, identificada com o estado de natureza que subjaz à civilização. Um exemplo disso é trazido por Lévi-Strauss ao relatar o evento chamado de suplício do Papai Noel. No natal de 1951, autoridades eclesiásticas francesas preocupadas com a “paganização” das comemorações natalinas, promoveram o enforcamento público da figura do “bom velhinho”, que foi posteriormente queimado e condenado como herege ante a uma plateia de crianças das escolas públicas.

A partir disso Lévi-Strauss (1952/2008) demonstrará que os elementos que são incorporados a uma cultura não lhes são totalmente estranhos, mas, aderem a esta porque funcionam como catalizadores, que apenas tornam aparentes certos elementos que já estavam potencialmente presentes no meio secundário. (p.16) Assim, precisamos reconhecer que existem determinados impulsos – em cujo recalque consiste o contínuo trabalho da civilização – relativos à condição humana que tornam sempre propício o aparecimento de uma ideologia que culmina com a instalação do atual modelo.

A insistência na atenção à origem de sistemas filosóficos cronologicamente tão distantes se justifica pelas ressonâncias que produzem na atual ideologia socioeconômica. Se esse modelo atual traz uma ruptura com outras formas mais antigas do liberalismo esta não é total, mas parcial, e isso fica bem evidenciado quando, para nos referirmos aos dias atuais precisamos nos referir ao passado. A atual mutação já estava, utilizando uma metáfora biológica, inscrita no DNA liberal. O modelo neoliberal constitui mais que um aprofundamento do modelo liberal surgido nos sistemas filosóficos sociais ingleses do século XVII: vem a ser sua plena realização.

O expoente maior da filosofia liberal é o inglês John Locke, cujo pensamento tornou-se hegemônico após a vitória do parlamento sobre a monarquia nas revoluções burguesas na Inglaterra influenciando outras revoluções liberais, como a revolução francesa, com a qual o regime absolutista chega definitivamente ao fim. O que confere lastro ao modelo liberal e permanece válido até os dias de hoje, é a concepção própria das características humanas primárias, ou seja, a versão da ficção de estado de natureza.

Na filosofia política de Locke, que era contemporâneo de Hobbes, os conflitos entre natureza e civilidade que estavam no cerne do pensamento desse último, podiam desaparecer. O estado civil para Locke não está em oposição a um estado natural caótico e violento, mas é caracterizado por uma complementaridade harmônica. Para ele, a liberdade plena que reina no estado de natureza não conduz a uma guerra desmedida, uma vez que a condição humana radical foi, desde sempre *racional* – esse é o ponto central de sua teoria. A filosofia liberal lança um olhar benévolo sobre os estados não culturais. Sendo assim, os indivíduos possuem o direito natural àquilo racionalmente desejam: a liberdade, a vida e a propriedade privada.

A conquista de um espaço individual, privado, sem dúvida foi um advento moderno. O foro íntimo significa uma liberdade legítima de pensamento e opinião que é possível haver não apenas ao abrigo do Estado, mas principalmente do olhar onisciente

da Divindade, estando incluso o aparecimento da dimensão psicológica e de sua investigação. Nessa medida o papel do Estado deve ficar bastante restrito de maneira a permitir ao máximo a circulação dos indivíduos nos espaços públicos. A função do Estado é garantir aos cidadãos o gozo dos direitos naturais e da liberdade individual, e onde quer que se insinue um conflito, ele deve ser resolvido a favor da liberdade privada.

Segundo Bobbio (1991, p.42) Hobbes introduz uma inovação na maneira como é concebido o pacto humano ao introduzir a unificação do contrato/pacto, que modificou radicalmente a maneira como era entendida a questão do sujeito em suas relações verticais e horizontais. Na tradição aristotélica, antes de Hobbes, (e mesmo depois, como aparece na teoria de Locke) eram concebidos dois pactos distintos: uma associação recíproca entre os contratantes individuais, chamado *pactum societatis*, e um segundo, entre essa assembleia e o detentor do poder comum, o *pactum subiectionis*. A existência de dois pactos distintos marca respectivamente duas dimensões sociais que são as relações horizontais, entre os indivíduos, e as relações verticais, entre esses últimos e o soberano. Não se trata, nesse caso, de reconhecer uma duplicidade de papéis em relação ao nascimento da sociedade, mas, da concepção de duas relações distintas e independentes uma da outra. Como consequência a ideologia liberal admite que os indivíduos possam romper, a qualquer tempo, a relação de submissão com o soberano conservando ainda relações pacíficas e harmoniosas entre si.

A originalidade de Hobbes está em conjecturar um pacto único do qual surge o lugar terceiro, ocupado por um soberano, sem que dele tenha tomado parte, ou seja, a instância exterior ao grupo social é fruto deste. Esse é o pacto, como vimos, que marca a passagem ao estado de sociedade. Assim, na teoria hobbesiana as relações entre os pares (horizontais) e hierárquicas (as verticais) são indissociáveis, pois a referência a um elemento terceiro, fruto do único pacto, caracteriza o estado social, e uma vez que venha ser supostamente dissolvido, faria ruir tudo o que se constituiu sobre ele, jogando os indivíduos num estado natural, avesso da cultura.

Essa filosofia, caracterizada como “indiscreta” por Skinner (2010) atrai, sem dúvida, certa resistência sobre a teoria de Hobbes, uma vez que os avessos da civilização são trazidos ao primeiro plano em sua concepção do estado de natureza realçando aspectos desagradáveis – por vezes, mesmo, insuportáveis – do ser humano. Esse é um dos aspectos mais sutis acerca do estado social humano e é, talvez, o mais

importante elemento da relação que ora propomos, uma vez que a teoria hobbesiana encontrará confluência com a obra de Freud tanto na maneira como o pacto entre os homens é instituído, quanto no traço de indiscrição que contém. No Próximo capítulo, examinaremos amiúde as consequências dos arranjos atuais que encontramos nos objetos que nos propomos a observar: o corpo e o Direito.

6. AS HORDAS ESTÃO CHEGANDO?



A linearidade a que nos obriga a escrita nas duas dimensões do papel impõe que só agora possamos examinar pontos de aproximação (e de eventual afastamento) que já se fazem notar entre a obra freudiana e o livro de Hobbes. Os temas que desenvolvemos neste capítulo dizem respeito a questões prementes no laço social contemporâneo, que serão trabalhadas inicialmente a partir da articulação entre *Totem e tabu* e *Leviatã*, apresentados na primeira parte, mas terão o auxílio de outros textos que digam respeito aos mesmos assuntos à medida que a discussão assim exigir.

Na apresentação dos textos fundamentais deste trabalho, um dos aspectos que se identifica com mais facilidade é a concepção de um estágio inicial, não social, que preexiste à organização cultural propriamente humana, e cujas características peculiares são a consequência da livre expressão dos impulsos humanos. Esse “período” é descrito de maneira mais detida no *Leviatã*, identificado pelo nome de *estado de natureza*, mas

também pode ser percebido um “tempo” anterior ao surgimento do estatuto social no mito freudiano.

Em Totem e tabu, Freud não deixa de reconhecer a existência de condição anterior à organização humana em sociedade, referindo-se a essa condição como estado primordial [*Urzustand*], sem, no entanto, tratá-lo como um conceito propriamente. Em obras posteriores o autor dispensará maior atenção a esse estado originário, suas características e às condições de transição. O que há de essencial, desde o início, é a existência de uma fronteira entre natureza e cultura. É certo que as obras contemplam uma transição que culmina com o advento do *socius* (que será objeto de análise posterior), no entanto, é preciso lançar um olhar detido sobre a tentativa de aproximação na forma como os dois autores entendem as condições que cercam a entrada humana na cultura.

Assim, buscaremos neste capítulo, em primeiro lugar, analisar a possibilidade de encontrar aproximações entre o que é conjecturado por Hobbes como *estado de natureza* e o expediente mítico do qual Freud faz uso ao pensar a Horda Primitiva. Em caso afirmativo, buscaremos nos valer do diálogo entre os autores para lançar um olhar à maneira como as relações interpessoais se estabelecem nos dois estágios e os desdobramentos dessas relações na sociedade ocidental de hoje.

Se o dispositivo da ficção por si só não é suficiente para estabelecer relações de proximidade entre as referidas obras, será necessário nos determos sobre a maneira como são concebidos os vários níveis de relações estabelecidos, desde as mais primitivas às mais complexas.

6.1 Natureza e força

Do que colocamos até este ponto, pode-se considerar, com grande medida de pertinência, a aproximação entre duas categorias importantes a nossa análise: *natureza* (no sentido de oposição à cultura) e *força*. Essa última, nos remete a outro termo familiar ao mundo contemporâneo, que é a “violência”, sobre a qual teceremos considerações adiante. Optamos por utilizar inicialmente o termo “força”, uma vez que a palavra “violência” carrega em si a ideia de transpor limites (ainda que com uso de força), e em se tratando de estado natural, não podemos ainda levá-los em consideração.

Essas duas categorias estão presentes no modelo hobbesiano de natureza da seguinte forma: uma vez que a igualdade radical entre os indivíduos seria a principal característica desse estado, os homens estariam em uma condição tão semelhante em relação recíproca que não poderia haver qualquer deles que pudesse, de maneira duradoura, suplantando os demais para assumir uma posição de autoridade, quer fosse baseado na própria força física, em uma astúcia ímpar ou mesmo no poder que decorre da associação com outros indivíduos. Essa igualdade fundamental faz com que a liberdade – para não falar ainda em direitos – de cada indivíduo para agir da maneira que suas paixões naturais o exijam, seja plena e também igualitária, criando as condições que conduzirão a uma situação de guerra, de todos contra todos.

Desse modo, a vida em grupo seria extremamente precária e violenta, e a tensão permanente diante do perigo avizinhado torna essa condição insuportável. Por essa razão, os homens teriam um dia se reunido e elaborado um pacto (chamado na tradição contratualista de *contrato social*) segundo o qual cada um deles cedia parte de seu “direito” a todas as coisas. É da somatória das parcelas de direitos de que abrem mão os pactuantes que é criado aquele grande Leviatã, o Estado, capaz de estabelecer normas de conduta social, e por limites à satisfação das paixões humanas, garantindo assim a paz e a segurança de todos. De maneira sinóptica, isso é o que ocorre na passagem do estado natural ao estado social segundo Hobbes, por meio do pacto, ou contrato social.

Por outro lado, a maneira como se desenrolam os acontecimentos no mito freudiano apresenta semelhanças e algumas diferenças em relação ao que vimos descrito na teoria de Hobbes, pois, de saída, já existe um indivíduo que é dominante em relação aos demais. O chefe da horda [*Urvater*], enquanto ainda vivo, conservava um relativo *status quo* naquele mítico grupo primitivo, visto que reservaria para si a posse de todas as mulheres bem como de um território ao expulsar os filhos do sexo masculino de seus domínios desde que entravam na adolescência, e mantê-los afastados. Tais privilégios, dos quais gozava o chefe primevo, parecem ser um aspecto que dificulta a comparação entre o estado de natureza hobbesiano e o mito da horda em Freud. Nesse último parece existir uma diferença de lugares na relação entre o chefe e os outros machos.

Entretanto, não deve passar despercebida a maneira como o *Urvater* poderia subjugar os rivais e assim mantê-los à distância de suas posses, que se fazia pelo exercício de uma privilegiada força muscular (de maneira violenta). Esse é um ponto relevante na análise que ora propomos, pois, revela a dimensão do poder e do exercício

deste em condições primitivas. Quando o bando de indivíduos preteridos, insatisfeitos com a privação sexual, retorna ao território, assassina o pai primevo e devora sua carne, como vimos, se unem no planejamento e efetivação de um crime, visando ocupar aquele lugar de privilégio. Isso lança alguma luz sobre a natureza do lugar ocupado pelo pai em relação aos filhos expulsos. A aspiração desses em assumir a posição daquele, sugere que a diferença relativa aos lugares não deve ser considerada menos uma relação hierárquica ou de verticalidade, do que como uma posição de relativa horizontalidade, sendo o sucesso no empenho dos rebelados indício no sentido de corroborar tal suspeita.

O êxito no ato criminoso, muito embora viesse coroar o esforço conjunto dos indivíduos nele irmanados, coloca os rebelados em uma posição bastante delicada. Uma vez que todos eles haviam tomado parte no crime, assim como haviam, igualmente, consumido a carne do morto (absorvendo, assim, sua força) os revoltados se veem na condição de serem fundamentalmente semelhantes entre si a ponto de não haver qualquer deles com mais direitos que os outros ao estatuto de novo chefe. Em Totem e Tabu Freud não deixa de notá-lo, mas dedica apenas um parágrafo a esse momento de sensível tensão, no qual escreve²¹:

“Embora os irmãos se tivessem reunido em grupo para derrotar o pai, todos eram rivais uns dos outros em relação às mulheres. Cada um queria, como o pai, ter todas as mulheres para si. A nova organização terminaria em *uma luta de todos contra todos*, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito. Assim, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos – talvez somente depois de terem passado por muitas crises perigosas – de instituir a lei contra o incesto, pela qual todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai. Dessa maneira, salvaram a organização que os tornara fortes.”²² (Freud 1913/1969, pp.172 e 173)

Aqui as questões problemáticas oriundas da horizontalidade absoluta das relações fraternas já são tocadas e aparecem como condição relevante da (des)ordem social, constituindo o horizonte do surgimento de um conflito generalizado. Nesse momento, aquele que ousasse colocar-se no lugar do onipotente, substituindo o chefe, certamente teria destino semelhante. Portanto a única maneira de os indivíduos evitarem a guerra de todos contra todos seria abrir mão de tomar para si a posse de todas as mulheres. O pacto fraterno de abdicar voluntariamente daquilo que ansiavam por obter recria o chefe original, desta vez, ainda mais poderoso, na forma de Lei fundamental ao

²¹ Os grifos são nossos

²² Os grifos são nossos

instituir o primeiro dispositivo que pode ser chamado de cultural: a interdição do incesto, e a conseqüente instituição da exogamia, que Teixeira (2002, p.196) reconhece como sendo “marcos da passagem do estado de natureza ao de cultura, ou seja, do ingresso do homem anárquico na ordem social”.

Quase trinta anos mais tarde, em 1932, Freud irá novamente tocar a questão da horda primária em carta endereçada a Einstein e publicada sob o título “Por que a guerra?”, na qual descreve o que chamou de “estado original”:

“No início, numa pequena horda humana, a força muscular decidia quem era dono de algo ou qual vontade iria prevalecer. Logo a força muscular é reforçada ou substituída pelo uso de instrumentos; vence quem possui as melhores armas ou as emprega mais habilmente. Com a introdução das armas, a superioridade intelectual começa a tomar lugar da pura força física; o propósito da luta permanece o mesmo: uma das partes, graças aos danos que sofre ou à paralização de suas forças, é obrigada a abandonar sua reivindicação ou oposição. [...] Esse é o *estado original*, o domínio da força crua ou apoiada na inteligência” (Freud 1932 pp. 419-420)

Muito embora Freud nunca tenha utilizado o termo *estado de natureza* em sua obra, quando descreve o “estado original” da humanidade o faz em termos que muito evocam os de Hobbes com cuja teoria encontrará em outros momentos. A maneira como a história se desenrola, entretanto, traz diferenças entre os autores, que refletem os quase trezentos anos que se passaram entre *Leviatã* e *Totem e tabu*. Dentre essas, é digno de nota o lugar que Freud, ao pensar seu mito, reserva ao pai primitivo; uma posição de destaque, que faz dele um incluído-excluído naquele contexto.

Ao mesmo tempo em que esse elemento onipotente goza de suas posses, não pode ser considerado exterior ao grupo primitivo no sentido próprio do termo. Uma vez que se debate concretamente com os demais pela posição de chefia é integrante da horda, bem como pôde ser morto e devorado pelos demais. Porém sua morte é seguida de culpa e reverência pelos demais, que, ao incorporarem-no terminam por recriá-lo, desta vez na forma de um lugar. Uma figura assim preponderante num estado natural seria inconcebível para Hobbes, a não ser como uma situação efêmera e fadada ao fracasso.

Por outro lado, existem aproximações que dizem respeito à transição para a condição humanizada que devem ser observadas, pois, apesar das divergências identificadas, os elementos estruturais operam de maneira bastante semelhante em ambos. O primeiro desses elementos é o reconhecimento de que um grupo igualitário de indivíduos, caracterizado pela horizontalidade absoluta nas relações torna-se

insustentável, e fatalmente conduz a um conflito generalizado se abandonado a si mesmo, deixando entrever a condição mais profunda do ser humano.

Ainda, um segundo elemento que podemos encontrar em ambos está relacionado ao acordo que resultará no estabelecimento do pacto primordial: são esses mesmos indivíduos que, pela primeira e última vez farão surgir uma instância Outra onde só havia relações de similaridade (incluindo-se as relações entre o chefe e o outros). A partir deste ato fundador, todos estarão situados em-relação a uma referência terceira, que é excluída do grupo, seja esse o pai simbólico ou o Leviatã.

Desde então, “ninguém mais pode tudo, somente a partir das leis, agora fundamentais, é que os sujeitos podem se situar. O pai primevo freudiano passa a sustentar o estatuto metafórico de nó instaurador da cultura e da civilização” (Teixeira 2002, p.196). A partir disso, somente, é que se pode considerar a existência da dimensão social, ou seja, desde o momento fugidio em que o chefe morto pôde ser incorporado pelo grupo, se constituindo como elemento exterior, terceiro, tornou-se o eixo regulador da conduta grupal conforme se espera de um elemento dessa ordem.

A renúncia pulsional exigida pela entrada na cultura é marcada pelo signo da castração e da falta, que nos remete à questão da linguagem discutida em nosso primeiro capítulo. A passagem da natureza à cultura faz surgir uma oposição dinâmica entre duas dimensões que podem ser representadas por uma série de pares de opostos – entre a dimensão coletiva e a dimensão individual, trazendo a primazia da linguagem em detrimento das relações imediatas com o mundo e com as coisas, pode também ser marcadas pelo distanciamento entre a *devoração* do chefe num festim canibal e a *incorporação* das características virtuosas do antigo rival durante um ritual totêmico (Ferreto, 2011), ao passo que se fazem sentir, também, no advento da força da Lei (e das leis), em detrimento da livre expressão da violência.

6.2 Direito e natureza

Um conjunto de regras compartilhadas e a *justa* consequência para aqueles que as infringem sempre ocupou um lugar na organização social (ou organizações sociais, cada uma a seu modo). As primeiras restrições culturais – que tratavam de interditar as relações sexuais endogâmicas e, em seguida incidiram também sobre o assassinato –, se confundem com a condição cultural em si. Em Totem e tabu são trazidos diversos

exemplos etnográficos das mais remotas e antigas culturas, que demonstram a existência de consequências imperativas impostas à inobservância das leis do tabu. Estas podem ser consideradas o mais antigo sistema de regulação social conhecido; algumas vezes, severos rituais seriam suficientes para a expiação do ato e o restabelecimento da ordem, no entanto, tais sanções poderiam exigir até mesmo a morte do transgressor.

Essas práticas “reparadoras” podem ser consideradas o mais simples desenho conhecido de um sistema jurídico, que se torna mais complexo à medida que as relações sociais assim o exigem. Um edifício jurídico-legal mais elaborado, como temos hoje, na prática, pode resultar em um complicado mundo de regulamentações, de símbolos e de ideais que muitas vezes representam o oposto da conduta social real. Ferraz (2001) reconhece que, em sua dimensão técnica, o direito é também um instrumento manipulável, e em razão dessa complexidade, pode frustrar as aspirações dos menos favorecidos, permitindo o uso de técnicas de dominação e controle que são inacessíveis aos não especialistas. Assim, não podemos nos furtar a reconhecer que o direito pode também promover injustiças. Se não o fizéssemos, correríamos o risco de restringir nossa análise a condições ideais. No entanto, a prática mostra que, não obstante sua complexidade real, o Direito vem sendo socialmente convocado com interesse crescente, o que para nós tem profunda e íntima relação com o laço social contemporâneo.

Freud, já em Totem e tabu, havia reconhecido que ao mesmo tempo em que surge a dimensão social nascem também as restrições morais, a cujo descumprimento correspondem severos rituais expiatórios ou punitivos. Em 1930 situa o Direito, nominalmente, como um dispositivo inerente à transição humana, da primazia do indivíduo ao estado coletivo, e deixa mais uma vez perceber a relação de continuidade entre *natureza e força (muscular)*:

Talvez possamos começar afirmando que o elemento cultural se apresentaria com a primeira tentativa de regulamentar essas relações [dos homens entre si]. Não havendo essa tentativa, tais relações estariam sujeitas à arbitrariedade do indivíduo, isto é, aquele fisicamente mais forte as determinaria conforme seus interesses e instintos. Nada mudaria, caso esse mais forte encontrasse alguém ainda mais forte. A vida em comum se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserva diante de qualquer indivíduo. Então o poder dessa comunidade se estabelece como ‘Direito’, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’. (Freud, 1930/2011, p. 57)

Assim, o Direito é, reconhecidamente, um fenômeno intrínseco à vida em sociedade. Seu contínuo, a ideia de justiça, só é concebível a partir da instituição de um sistema de leis, que, de maneira análoga, é um fato cultural.

Se observarmos o modo peculiar como, à entrada do homem na cultura, o elemento Terceiro é instituído, temos, em Hobbes, que o Leviatã é constituído quando os indivíduos renunciam, cada um, ao “direito” *natural* a todas as coisas²³. Freud colocará em termos bastante semelhantes o instituto do Pai morto como elemento exterior ao grupo primordial, poupando esses indivíduos das relações de força bruta que decorrem das relações duais. No entanto, não devemos supor que, por estarmos inseridos no mundo das representações a violência se extingue, desaparece. Bem ao contrário, a crueza própria ao ser humano que pulsa sob o verniz civilizado é descrita por Freud (1930) da seguinte forma:

“(...) o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo.”
(pp. 76 e77)

Em decorrência, a manutenção do estatuto cultural é tarefa extremamente dispendiosa e cria um mal-estar que é inerente à cultura em si: “Devido a essa hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse do trabalho em comum não a manteria; paixões movidas por instintos são mais fortes que interesses ditados pela razão.” (op. cit. p. 78) Dito isso, não restam dúvidas de que o trabalho civilizatório não ficou restrito à sua instituição, mas é uma tarefa constante, de modo que, se o Direito se institui concomitante ao estado cultural, não apenas a manutenção, mas também sua complexificação, atestam a tendência humana primária aos atos que visa coibir. “*Homo homini lúpus* [o homem é lobo do homem]” escreve Freud (op. cit. P.77) acerca da questão da violência humana mais básica, reencontrando Hobbes de maneira ainda mais direta ao utilizar-se da célebre máxima deste autor; e continua: “quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase?” (*ibid*)

²³ Cf. pág. 32 deste trabalho.

Situado no mítico momento da transformação humana, o Direito se constitui em oposição ao estado de natureza, ainda que lhe seja complementar, uma vez que a manutenção daquele atesta a pressão que esta exerce sobre os estados civilizados. Se é impossível ao homem se desfazer de suas pulsões destrutivas mais arcaicas, é ao gozo da violência que o ser humano deve furtar-se, desde que sociedade foi instituída. É precisamente do exercício da violência pulsional que cada indivíduo deve consentir em abrir mão para usufruir das benesses da condição civilizada. Doravante, o exercício da força será prerrogativa da instância Terceira, representada socialmente pelo Estado.

Portanto, o Estado possui legitimidade para utilizar a força – que é uma das principais características do estado de natureza – de maneira socializada, e socializadora, ou seja, sem dissolver o laço social toda vez que o faz. O Direito é o instituto que regulará a aplicação da violência estatal sobre o indivíduo cuja conduta seja considerada antissocial. Isso significa que o ato individual é anti-cultural, enquanto o ato estatal (jurídico) é um vetor no sentido oposto, ainda que ambos façam uso da violência.

Muito embora Direito e Estado não sejam conceitos redutíveis um em relação ao outro, estão em relação muito próxima. Não se conhecem exemplos nos quais exista um Estado constituído sem que haja um sistema jurídico, sendo o oposto também verdadeiro. No entanto é preciso notar que, enquanto o capitalismo neoliberal implementa esforços no sentido de reduzir o poder do Estado, nesse tipo de economia o recurso ao jurídico é crescente. A evacuação do terceiro, da qual teremos a oportunidade de tratar mais adiante, faz com que o apelo do meio social ao direito seja cada vez mais significativo, uma vez que as relações duais que disso resultam remetem o indivíduo à condição natural.

6.3 Natureza, guerra, e laço social

Se as relações interpessoais hoje tomam um caráter mercantil, o que podemos esperar é um não reconhecimento recíproco entre os indivíduos, um estranhamento que entremeia os encontros. Um dos efeitos que mais chamam a atenção hoje é o não reconhecimento do outro enquanto semelhante. Esse fenômeno cria as condições para a explosão de uma forma específica de expressão da violência, vivenciada em nosso cotidiano, e que prescinde de exemplos exatamente por abundância deles. Uma

violência corriqueira, banalizada, que, diferente do que acontecia no passado, não mais diz respeito a um grito daqueles que se encontram às margens de uma sociedade excludente, mas denuncia a incapacidade generalizada de inscrição subjetiva em uma ordem social.

A violência sobre a qual nos referimos encontra lugar nas palavras de Melman (2008): “a violência aparece a partir do momento em que as palavras não têm mais eficácia. A partir do momento em que aquele que fala não é mais reconhecido.” (p. 69) Ora, é somente disso que se falou até este momento, da referência unívoca que se constitui o Pai. Se retomarmos o mito freudiano, teremos que a ascensão dos membros da horda ao estatuto de irmãos acontece apenas quando o pai assassinado passa à condição de Lei primordial. Somente a partir desse momento, no qual passa a existir uma referência comum, é que os filhos se reconhecem como irmãos, e isso inaugura o laço social. Entretanto, segue Melman, “nessa época em que vivemos, mais e mais seguidamente o sujeito não é reconhecido porque, inicialmente, ele não se instalou. Então, a violência sobrevém incessantemente, por tudo e por nada.” (*op. cit.*)

Koltai (2007) chama a atenção para a expressão social da violência ao se perguntar se é possível afirmar que tenhamos chegado ao ponto de uma guerra civil que ainda não ousa mostrar-se como tal. A autora expressa o impacto geral diante dos acontecimentos que vieram à tona no dia quinze de maio de 2006, quando o grupo criminoso auto-denominado “PCC” infligiu uma onda de violência no estado de São Paulo. Durante mais de uma semana diversos ônibus foram queimados nas ruas, além dos ataques a estabelecimentos comerciais, como *shopping centers* e restaurantes.

Entretanto, o mais emblemático é que o principal alvo dos ataques foram as instituições relacionadas à segurança pública: durante o período houve rebeliões na quase totalidade dos presídios paulistas e em outros estados, delegacias e bases de polícia foram alvejadas e agentes policiais foram assassinados, além dos ataques ao prédio do Fórum Criminal, totalizando mais de 100 ataques contra a segurança pública, o que Koltai (*op. cit.*) considerou um ataque ao próprio laço social.

Assim, o que a ideologia contemporânea promove, é imperioso reconhecer, aponta na direção do que Hobbes chama de estado de natureza, para a dissolução do laço social. O Estado, lugar de onde o poder emana, é um lugar vazio obrigatoriamente, não uma pessoa. Para ele “É desta instituição do Estado que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o

consentimento do povo reunido.” (Hobbes, 1651/ 2005, p. 104) Portanto o poder soberano é inalienável, uma vez que constitui o lugar essencial da organização social. Contudo cabe, nesse momento, acrescentar algo sobre o estado de natureza. Embora este faça referência a um momento não cronológico, mas lógico, é possível constatar que algo muito semelhante ocorre em situações nas quais um poder regulador não se apresenta. Um exemplo mais próximo disso é a situação de guerra civil, na qual muitos países africanos se encontram mergulhados. Nesses lugares, é frequente o “revezamento” do exercício do poder pelos grupos rivais que a ele aspiram.

Sabemos, pelos meios de comunicação, da frequente troca de governante, que, ao chegar ao poder, é normalmente deposto de forma violenta, chamando a atenção a fragilidade destes governos. Alguns países encontram-se há vários anos neste sistema. O mesmo pode ser verificado em situações de catástrofe, nas quais são comumente reportados repetidos saques e outras várias condutas fora da lei após esses eventos, exemplificando com bastante propriedade aquilo que a teoria hobbesiana trata por estado de natureza.

6.4 A guerra e os subterrâneos da cultura

Como se mostrou, a guerra e a morte são condições familiares às relações naturais. No entanto, os autores puderam perceber que a ascensão do homem ao estado social não serve como garantia contra o conflito. A vivência da guerra é um aspecto biográfico que Hobbes e Freud têm em comum, e cujas marcas são perceptíveis em suas obras.

Segundo Bobbio, (1991, p.36) é a guerra, nos termos em que Hobbes a define²⁴, que surgirá – podendo mesmo vir a ser consumada na forma de um conflito militar - sempre que existirem as condições que caracterizam o estado de natureza. Bobbio (loc. cit.) identifica na teoria de Hobbes três condições que permitem a emergência do estado de natureza: a) nos estágios pré-civilizados da humanidade, estado natural por definição b) no caso de guerra civil, em que o Estado se encontra dissolvido e c) na sociedade internacional, onde as relações entre os estados não são regulamentadas por um poder comum.

²⁴ Não significando necessariamente um conflito militar, mas sem excluí-lo como uma das categorias desse termo. Cf. Capítulo 3 deste trabalho.

Hobbes viveu a guerra civil inglesa de maneira muito próxima. Ainda que estivesse refugiado na França nesse período, publica sua obra maior, *Leviatã*, na língua inglesa, no intuito de influenciar politicamente nos acontecimentos de seu país. No caso de Freud, é na terceira situação em que está inserido, ou seja, sua experiência com a guerra foi aquela entre as nações. Ele presenciou a primeira guerra mundial, e assistiu à primeira tentativa de regular as relações internacionais pela criação da Liga das Nações (que posteriormente viria a ser rebatizada de Organização das Nações Unidas), assim como os eventos que se seguiram durante a ascensão do partido nazista na Alemanha e que terminaram por deflagrar a segunda guerra mundial.

Dois de seus artigos versam especialmente sobre a questão da guerra: *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915) e a já citada carta em resposta a Einstein, intitulada *Por que a guerra?* (1932). O primeiro texto deixa claro, de início, a desilusão do homem e do cientista²⁵ diante da insurgência de um conflito de tal ferocidade. O que é mais inquietante para ele, escreve, é a maneira como as nações europeias, “sabidamente empenhadas no cultivo de interesses mundiais, e cujas criações incluem tanto os progressos técnicos no domínio da natureza como os valores culturais artísticos e científicos” (Freud 1915, p.212), não foram capazes de resolver os conflitos de interesse de maneira racional e não violenta. Ainda que ao escrever sobre a guerra, em 1915, Freud já reconhecesse que a vida mental do neurótico comum pode guardar íntima relação de proximidade com a dos povos “primitivos”, a esperança iluminista de obter uma solução pacífica e racional para os conflitos humanos era cultivada com apreço:

Estávamos então preparados para ver que ainda por longo tempo a humanidade estaria às voltas com guerras entre os povos primitivos e os civilizados, entre as raças que estão separadas pela cor da pele, e mesmo guerras contra ou em meio a nacionalidades europeias que pouco se desenvolveram ou que retrocederam culturalmente, *mas nós nos permitamos outras esperanças.* (ibid. pp.211 e 212)

Hobbes em sua época não conheceu uma organização com o intuito de constituir instância mediadora entre os diferentes interesses dos Estados Nacionais. O primeiro esforço consistente nesse sentido foi a Liga das Nações nas primeiras décadas do século XX. Na tentativa de obter uma alternativa pacífica para o problema da guerra, a Liga das Nações promoveu a troca de correspondências entre intelectuais de relevo sobre temas de interesse geral dos povos. Um dos primeiros a serem contatados foi Albert

²⁵ Desilusão esta que não acomete apenas do cientista Freud, mas toda uma categoria de “homens das luzes”, entusiastas do saber racional.

Einstein, que escolheu Freud como interlocutor perguntando-lhe justamente as razões pelas quais ainda a guerra era uma ameaça entre as nações, principalmente aquelas cujos valores eram baseados na razão e no conhecimento científico.

Freud, ao responder-lhe, relembra que todas as instituições sociais surgem de um estado original que é caótico. No entanto essa condição primeira continuará viva no ser humano.

Frej localiza na obra de Freud o uso termo *Aufhebung*, que é utilizado pelo autor em momentos bastante específicos, que traçam limites e marcam os espaços em cujas fronteiras a energia humana vai circular. Este termo tem um significado bastante específico, pois se refere aos momentos de passagem de um espaço a outro, porém, aquilo que é ultrapassado não é destruído, é antes conservado sob dois modos: o primeiro, no qual não sofre nenhuma modificação. Aquilo que é superado se conserva enquanto tal; o segundo aquilo que é superado permanece não mais enquanto tal. Desta vez, o modo de permanência do mesmo se dá em sua transformação em outra coisa, o que podemos ilustrar com as formações do inconsciente. Nestas, aquilo que é negado no recalque permanece recalcado e ao mesmo tempo se transforma nos sintomas, nos sonhos, nos lapsos (Frej, 2003). Esse movimento representa, assim, “um modelo da evolução e do funcionamento do aparelho psíquico apresentado por Freud”. (Frej, 2005, s/np.)

Até agora estivemos tratando dos momentos chave no desenvolvimento do ser humano enquanto espécie, de momentos em que os autores, cada um à sua maneira, localizam uma grande virada na filogênese humana. Examinamos duas construções que trazem, de maneira diversa, um momento chave que divide nossa existência em, basicamente, dois tempos: entre aquele em que as condições de vida eram a consequência da natureza humana, e outro em que são os constructos culturais que mediam as relações entre as pessoas, sem que haja, é importante frisar, continuidade linear entre esses dois períodos.

Esses acontecimentos não são de nenhuma maneira, estranhos ao desenvolvimento individual, ontogenético. Essa constatação, em Freud, não fica circunscrita aos textos que tratam da estrutura (ou psicologia) social, mas está colocada ao longo de toda a obra, entretanto, daremos destaque a apenas três desses momentos. O primeiro, já o citamos anteriormente, diz respeito às relações que Freud reconhece entre a vida dos povos “selvagens” e a do homem “civilizado”, entre os rituais primitivos e os

conflitos internos que afligem o homem da cultura. Essa ideia já se mostra clara na escolha do subtítulo do texto Totem e tabu: “Alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos”, incluído pelo autor quando da reunião de artigos já publicados para a montagem dessa obra.

Um dos momentos em que Freud utiliza o termo *Aufhebung* está articulado à questão do complexo de Édipo, e “situa a criança na sociedade e na cultura”,(Frej 2005, s/np.) Neste momento a criança já está habitada pela palavra e é esta “que vai impulsionar esse movimento representado pela suprassunção. (*Aufhebung* e destruição do complexo) “Ora, essa palavra, que abre a possibilidade de passagem do registro do organismo ao de um corpo que ocupa um lugar num espaço, é aquela que interdita o acesso da criança à mãe” (Frej, 2005, s/np)

6.5 Ao corpo, por falta de opção

Freud, cedo, em seus estudos, descobre que a fantasia inconsciente em alguns de seus pacientes era suficiente para desencadear reações, por vezes somáticas, condizentes com a execução fática de um ato. A mera sugestão de determinada ação ou mesmo a representação simbólica desta podia gerar uma reação condizente com a prática deste mesmo ato. Desse modo, descobre também que a localização de enfermidades no corpo e do órgão prejudicado não era destituída de sentido, pelo contrário, a escolha do local afetado estava carregada de sentido e possuía uma significação muito particular na cartografia corporal de cada um deles.

Em Totem e tabu, Freud descreve as consequências nocivas relatadas pelos etnólogos quando da transgressão às leis do tabu, cujos efeitos se observam ao mesmo tempo no âmbito social e se fazem sentir nos corpos daqueles povos, de modo a indicar uma continuidade entre as ordens social e individual. Trata-se, tanto nesse caso, como aquele referido no parágrafo acima, da ação da palavra sobre corpos investidos simbolicamente, inscritos numa dimensão cultural. No entanto o corpo a que fazemos referência e que está ligado à condição contemporânea é o corpo tomado em sua dimensão física, considerado ao nível do órgão.

A referência ao corpo físico, material (um corpo que possui massa e ocupa um lugar no espaço) é constante nos estágios humanos não civilizados. Freud, ao formular o bando primitivo, situa nesse nível a prerrogativa relacionada à posse das fêmeas e do

território: é pela força que o mais forte expulsa e mantém afastados aqueles que contam com menos força muscular. O texto de Hobbes, por sua vez, permite uma leitura análoga quando trata das relações naturais. Para esse autor, os corpos alheios constituem-se meros obstáculos à satisfação dos desejos de cada um. Em virtude da ausência de valores instituídos, Hobbes pode afirmar que no estado natural todos tem direito a tudo o que desejarem, o que inclui *os corpos uns dos outros*.

Com efeito, quando Hobbes escolhe a figura de um monstro ou um gigante implacável, cuja força e poder são superiores a qualquer homem ou grupo de homens reunidos, não o faz sem razão. Hobbes percebe que o contrato firmado entre os homens é contrário às suas “paixões naturais”, de maneira que a manutenção deste é contrária à satisfação dos desejos humanos. Ele diz que “os pactos sem a espada não passam de palavras²⁶, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”. (Hobbes, 1651/2005, p.100) Podemos inferir, portanto, que toda operação simbólica humana representa uma ação sobre o corpo físico, e em última instância, pode vir a constituir a própria ação.

Interrogamos, para investigação e desenvolvimento posterior, se as reações somáticas não poderiam constituir um efeito do correlativo à censura: a espada do Leviatã. Ou seja, um poder exterior ao corpo que, por isso, o corta. Antes que esta ação concreta seja necessária, esta mesma lei, internalizada pelos seres humanos, produz resistência à prática de uma atitude considerada ilícita. Essa é a dimensão do pudor, a resistência que os sujeitos impõem a si mesmos diante das fronteiras da Lei. Por essa razão, é desnecessário que toda vez que um indivíduo aponte para o descumprimento do pacto social a força punitiva do Leviatã seja utilizada contra este, muito embora seja fundamental que a ameaça da execução desta força repouse como potencial, fazendo assim lastro para a lei simbólica.

Com base nessa leitura, podemos supor que a ação imediata sobre o corpo é a possibilidade última de por fim a qualquer ação. Num exemplo simplório, imaginemos que um motorista certo dia, decide entrar em seu carro e dirigir na contramão. Ora um interlocutor poderia adverti-lo de que dirigir na contramão é *errado*. Mas se mesmo assim esse motorista decidir seguir na contramão, outro poderia argumentar que os motoristas que seguem a direção correta da via fariam nosso condutor ficar bastante

²⁶ Muito embora Hobbes já atribuísse à linguagem grande valor para a vida em sociedade, a “palavra” a que faz referencia nesse ponto não deve está relacionada à dimensão que a palavra possui na leitura psicanalítica. Aqui a “palavra” é tomada do ponto de vista jurídico, no qual um contrato verbal é reconhecidamente frágil.

constrangido. Mas se ainda assim ele se mantivesse firme e seguisse em sentido contrário, talvez ele encontrasse um *guarda de trânsito* que o mandaria parar, todavia, esse motorista tem ainda a opção de não parar. E essa sequência continuaria até que o condutor em questão fosse preso. Ou seja, até que uma ação física seja empreendida sobre este indivíduo.

Assim, a aplicação da força sobre o corpo é a possibilidade última de impedir toda ação, e é aquilo que pode, de modo inequívoco por termo a esta ação. Sendo o Direito aquela instância que irá regular o uso e aplicação da força estatal sobre o cidadão aparece como substrato último da ação social. Pode-se inferir, desse modo, que o corpo representa num nível individual, o que representa o Direito no âmbito social.

Nunca antes de nossa época o corpo – considerado nessa dimensão – esteve tanto em evidência. Nunca foi objeto das exigências sociais no grau em que hoje se verifica, nem foi tão exibido, modificado, pintado e patologizado. É possível que toda essa energia estivesse voltada para instâncias simbólicas desse corpo que hoje surge como si mesmo, atraindo sobre si toda a atenção. Quando fazemos uma afirmação como essa, não nos esquecemos dos inúmeros exemplos de culturas cujas marcas corporais vão desde tatuagens em partes específicas do corpo (às vezes na totalidade), passando por escarificações diversas e chegando a modificações corporais irreversíveis, como incisões labiais, auriculares, anéis metálicos em volta do pescoço com o intuito de alongá-lo etc.

Hoje, não é raro ouvir argumentos no sentido de justificar práticas de marcar o corpo das mais diferentes maneiras, pela evocação de que tais práticas sempre tiveram lugar nas mais diferentes culturas. Isso é verdade. O que marca a distância entre uma prática aborígene de produzir em si uma cicatriz, e a automutilação é justamente o sentido que possuem, ou não. A diferença reside no sentido que esses sinais possuem, se alguém carrega marcas no corpo decorrentes de um ritual de passagem, ou se possui cicatrizes pela sensação corporal que os cortes provocam. Isso quer dizer que, ainda que as marcas corporais sejam obtidas pelo mesmo método, a diferença reside no endereçamento dessas práticas, não no procedimento em si. Um rito de passagem é endereçado ao Outro, e torna público o direito de alguém a ascender a outro lugar

social. Por outro lado, cortar ou queimar a si mesmo em busca de uma sensação específica pode não representar nada além de entorpecimento.²⁷

Além disso, a nova conformação da sociedade parece contribuir com o grande aumento de certas categorias de sintomas, especialmente aqueles ligados à ansiedade e à depressão, que vêm ocupando gradativamente uma maior evidência nos espaços de discussão, bem como nas prateleiras das farmácias²⁸. Não é nossa intenção nos deter sobre tais sintomas, mas o que queremos ressaltar é que mesmo nesses casos, a dimensão subjetiva vem sendo desconsiderada, em detrimento de uma ênfase no órgão.

Interessa menos considerar a estrutura envolvida na depressão massiva que acomete os indivíduos do que investigar os níveis de neurotransmissores cerebrais ligados à sensação de prazer e bem estar. Nesse sentido, é preferível repor os neurotransmissores faltantes no cérebro, de modo que o órgão volte a funcionar adequadamente. Isso pode ser reconhecido na seguinte constatação de Bauman (2001)

“Na falta de segurança de longo prazo, a satisfação instantânea parece uma estratégia razoável. O que quer que a vida ofereça, que o faça *hic et nunc* – no ato. Quem sabe o que o amanhã vai trazer? O adiamento da satisfação perdeu seu fascínio. É, afinal, altamente incerto que o trabalho e o esforço investidos hoje venham a contar como recursos quando chegar a hora da recompensa.” (p.184)

Neste momento já possuímos os elementos necessários para vislumbrar as razões do crescente interesse pela instância jurídica, ligadas à mutação cultural observável no laço social hoje e as relações que guarda com o corpo tomado como sistema orgânico. Não há dúvida de que a lei jurídica tem, por natureza, o estatuto de instituição social, constituindo-se o derivado da interdição primordial. No entanto, a violência característica dos estados primitivos permanece subjacente às normas sociais. O uso da força, a partir da constituição do Estado passa a ser prerrogativa deste, mediante a transferência de direitos dos indivíduos para a instância coletiva quando do pacto fundador, e será a instância jurídica aquela que irá regular o uso e a maneira como a espada do Leviatã será utilizada.

²⁷ Ainda que existam marcas corporais (em especial tatuagens) que transmitem uma mensagem inteligível a outrem, como acontece em grupos carcerários, por exemplo, esses símbolos estão restritos a grupos bastante restritos, não podendo ser considerados como símbolos propriamente sociais.

²⁸ Neste trabalho, não serão desenvolvidos temas relativos à etiologia ou à prevalência de determinados sintomas. Ainda que haja literatura abundante acerca do assunto, tal aprofundamento excederia nossos objetivos.

A instância jurídica possui, portanto, a característica de ser bascular, ou seja, diz respeito a uma dimensão fronteira entre natureza e a cultura, estabelecendo continuidade entre a Lei e as leis. A avidez com a qual a letra da lei vem sendo progressivamente solicitada decompõe o Direito em suas dimensões mais elementares; para nós indica a busca do recurso à “força bruta” coercitiva sobre o corpo, para dar conta dos excessos que promove o laço social contemporâneo. Se a marca de nossa estruturação social, é a liberação (e como decorrente desta, o excesso) aquilo que subjazia sob proibição corre a céu aberto. O que sobra é apenas o substrato, aquilo que faz lastro à Lei simbólica. Consequentemente, aquilo que se tinha como ação última é a única possível de ser executada.

A lei formal, portanto, aparece como a última alternativa de constituir um parâmetro de regulação à conduta dos cidadãos, incluindo-se as mais íntimas, como as relações familiares. Há não muito tempo o Direito tinha o dever de formalizar as linhas gerais do limite nas relações humanas. Mais ou menos como um molde negativo a lei do Estado formalizava aquilo que se considera bom ou certo, ou moral, numa determinada sociedade. Porém se as referências tornam-se menos consistentes, esta lei formal precisa surgir, da mesma forma que surge o corpo, para regular as relações informais e cada vez mais, as mais íntimas, desses membros da sociedade. A relação entre corpo e controle jurídico-estatal encontra exemplo na lei que altera o Estatuto da Criança e do Adolescente, colocada em vigor recentemente, que ficou conhecida como “lei da palmada”.

De acordo com seu texto, esta lei prevê punição em nível penal para os pais que se utilizarem de meios físicos, nesse caso a palmada, como forma de punir seus filhos, ainda que possuam fins educativos. É preciso observar que não é o princípio de não-violência contra criança que está em jogo, não é disso que se trata. Existem instrumentos diversos com previsões e sanções específicas para coibir a violência contra a criança e o adolescente, no entanto a “lei da palmada” recai sobre uma ação, independente do sentido que a ela seja atribuída e que tem lugar, no mais das vezes em ambiente familiar privado.

Cada vez mais, a lei formal, seguido esse raciocínio, deve estender sua influência direta nas mais íntimas atitudes humanas. Exercer essa regulação sem perder de vista as limitações do dispositivo jurídico será, no novo século, o desafio do Direito contemporâneo. Reale (2002) observa que a força pública (policial), que deveria ser o

último recurso do Estado, é, hoje, o primeiro. Isso não apenas reforça a suposição de que a dimensão física do corpo vem ganhando progressiva relevância na organização social, mas deixa uma pergunta que exige, se não uma resposta, ao menos reflexão séria: teríamos chegado ao ponto de desejar a força bruta do Leviatã como via preferencial de mediação social?

Esse caminho, note-se, apontaria para aquilo de que tratamos neste trabalho, ao que Hobbes chama *estado de natureza*. E se nosso raciocínio estiver correto aponta também para um estágio não simbólico da existência. Onde as relações imediatas operavam no nível físico, assim como os limites, pois o limite para o indivíduo se constituía tão somente no confronto físico com outro indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A grande questão que nos apresenta os dias de hoje é saber se, diante da ruptura com o fio da tradição e da recusa ao lugar terceiro, o traço humanizante da palavra poderá continuar a ser transmitido. Se tomarmos como exemplo os mitos dos quais tratamos neste trabalho, observaremos que a condição primordial do homem – que pulsa constantemente sob a civilização e pressiona no sentido de sua irrupção – é insuportável ao ponto de exigir um pacto coletivo que nos salva do estado de natureza, ainda que nos tenha condenado a um *mal-estar na cultura*. Apesar do quadro que se apresenta hoje, devemos reconhecer, sobretudo, que a humanidade permanece.

Por outro lado, as questões que dizem respeito ao laço social contemporâneo nos exigiram uma análise de profundidade radical, nos obrigando a uma investigação que alcançou origem mítica das relações humanas. Sem dúvida isso nos indica a dimensão da mutação que presenciamos, cujas manifestações – em especial as que nos propusemos a aqui analisar – permitem entrever a extensão de tais fenômenos. O diálogo entre os textos que compõem o eixo deste trabalho, Totem e tabu e Leviatã, constituiu uma lente, pela qual buscamos enxergar os acontecimentos dos dias de hoje, fazendo com que certas questões fossem realçadas, permitindo assim uma análise difícil de ser realizada sem essa aproximação.

A crescente relevância social que o Direito e o corpo vêm alcançando hoje, fala da emergência de instâncias humanas arcaicas que haviam sido submetidas a um arranjo social cuja eficácia foi mantida durante séculos, mas vem dando sinais de ruptura estrutural. Há uma sensível efervescência de faculdades de Direito, cursos preparatórios na área jurídica, concursos públicos para não juristas cujos conhecimentos jurídicos são pré-requisitos etc. Na tentativa de substituir o terceiro transcendente, divino, por uma instituição imanente, que faça as vezes de terceira, só pudemos recorrer ao Estado para “preencher” o lugar deixado pela divindade, entretanto, nos damos conta de que o Estado só pode trazer garantias mediante o emprego da força bruta de que é constituído.

Assim, essas relações de força não constituem um caminho para responder às questões relativas ao laço social em dias de hoje, mas são, antes, efeito dessas questões sobre as quais ainda não possuímos respostas satisfatórias. Ao passo que, por meio de relações jurídicas e “juridicizadas” é solicitado ao Estado o emprego da força sobre o

corpo do outro de maneira socializada, emergem, paralelamente relações novas, com o próprio corpo, seja na forma de marcas permanentes ou do entorpecimento compulsivo, e com o corpo do outro, na forma de relações violentas que parecem não contemplar o distanciamento introduzido pela palavra, de modo a lhes resta serem atuadas sobre os corpos

Quanto aos acontecimentos com os quais ilustramos nosso trabalho, eles são de dois tipos: os de grande magnitude, cujos efeitos atingem grande parte do mundo e os eventos pontuais que, aqui e ali, despontam e chamam nossa atenção. Quanto aos últimos, não devem ser, de maneira alguma, considerados como anúncios de um grande mal vindouro, são apenas ilustrações pontuais que nos aproximam da realidade que nos cerca. Nesse sentido, é preciso lembrar que a humanidade persiste apesar de todas as profecias apocalípticas, de Nostradamus ao *Bug* do Milênio sobreviveu, contra todas as probabilidades proféticas.

Com relação ao que chamamos de grandes eventos, buscamos nos reservar ao escolher episódios cujos efeitos podem já ser vislumbrados em perspectiva, com o distanciamento histórico adequado. O mais recente desses eventos sobre o qual tratamos foi a ruína do mundo comunista, cujo marco, a queda do muro de Berlim data de mais de trinta anos. Existem, evidentemente, diversos outros eventos de magnitude global sobre os quais poderíamos nos remeter, como por exemplo, o ataque às Torres Gêmeas em Nova Iorque, a Invasão do Afeganistão e do Iraque, a Ascensão da China como potencia econômica internacional, as crises sucessivas pelas quais passam diversos países europeus ou a chamada Primavera Árabe.

Entretanto, em virtude de sua proximidade, ainda não temos elementos para nos posicionar em relação a eles. Pela ausência de distanciamento, esses eventos estão impregnados de distorções políticas interessadas, de maneira que a magnitude de tais eventos nunca pode ser determinada de início. Se tomarmos como exemplo o ataque às Torres Gêmeas, apesar dos mais de dez anos que nos separam desse evento, veremos que o clima de tensão gerado a partir dele impulsionou, em grande medida, a reeleição do então presidente dos Estados Unidos, George W. Bush. Como consequência, tivemos a invasão do Afeganistão e do Iraque. Será necessário mais algumas décadas para que possamos verificar a real dimensão de tais eventos, pois nunca podemos adivinhar os rumos que tomarão.

Quando o indivíduo que ficou conhecido como “o atirador da Noruega”, resolve disparar seu ódio contra os imigrantes (os outros) em seu país, traz à tona questões há muito adormecidas naquele continente. Seria fácil, naquele momento, esperar que o estranhamento em relação aos que não compartilham das mesmas referências pudesse inspirar a repetição tais atos. No entanto, o que se verificou foi que este não passou de um caso sem maiores repercussões, ao menos por enquanto.

Assim, o dever dos que dedicam seus esforços no estudo e na observação das relações humanas é persistir, ainda que o imprevisível venha constantemente nos surpreender. Devemos continuamente construir alternativas para conservar as condições de transmissão do humano e ter esperança, no sentido em que nos ensina o professor Zeferino Rocha, para quem a “esperança não é esperar, mas caminhar”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, S. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Benveniste, E. (2005). *Problemas de Linguística Geral*. Campinas: Pontes
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus.
- Corrêa, I. (2007). *Nós do inconsciente*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Cunha, A. G. (1994a). Leviaatã. In *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Nova fronteira.
- Cunha, A. G. (1994b). Instituição In *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Ed. Nova fronteira
- Enriquez, E. (1990). *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Ferraz Jr., T. S. (2001). *Introdução ao estudo do direito*. São Paulo: Editora Atlas
- Ferreira, A. B. H. (1986a). Leviaatã. In *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- Ferreira, A. B. H. (1986b). Comunicar. In *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- Ferreira, A. B. H. (1986c). Comum. In *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- Ferreto A. J. (2011). *A questão da identificação em psicanálise (do mito freudiano à lógica significativa de Lacan: que consequências?). e O divã na Polis*. Minicurso ministrado na Faculdade de Ciências Humanas – ESUDA, outubro de 2011.
- Ferry, L. (2010). *Diante da crise: Materiais para uma política de civilização*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Figueiredo, L.C. (2007). *A invenção do Psicológico: Quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. São Paulo: Escuta.
- Frej, N.Z. (2003). *Le Don du nom et son empêchement: au sujet des rue au Brésil*. (Tese de Doutorado). Université Paris Nord. U.F.R des Lettres, des Sciences de l'Homme et des Sociétés, Paris, France.
- Frej, N.Z. (2005). Ao longo do caminho tem uma pedra. In: *Anais. Reunião Latinoamericana de Psicanálise*, (CD-Rom, s/p), Florianópolis, SC.
- Frej, N. Z. (2007). [...] com um grande X. In Costa, A. & Rinaldi D. (orgs.), *Escrita e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia da Freud.
- Freud, S. (1969). Totem e tabu: Alguns Pontos de Concordância Entre a Vida Mental dos Selvagens e dos Neuróticos. In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (1970). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XI). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1910)

- Freud, S. (1974). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1976). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (1977). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1950)
- Freud S. Totem und tabu: *Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1999). In *Gesammelte Werke*, Vol. IX, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (2011). A dissolução do complexo de Édipo. In *Obras Completas* (Vol. 16) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924)
- Freud, S. (2011). Por que a guerra?. In *Obras Completas* (Vol. 18) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932)
- Freud, S. (2011b). O mal-estar na civilização. In *Obras Completas* (Vol. 18) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)
- Garcia-Rosa, L. A. (2004). *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatã*. São Paulo: Rideel. (Trabalho original publicado em 1651)
- Hobbes, T. (2009). *Leviathan*. Washington D.C.: Regnery Publishing Inc. (Trabalho original publicado em 1651)
- Jones, E. (1989). A vida e a obra de Sigmund Freud.(3 volumes) Rio de Janeiro: Imago
- Kehl, M. R. (2010). *O tempo e o cão: A atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Koltai, C. (2007). Uma guerra civil que não diz seu nome ou o que foi feito da vida em comum. In Reis, J. T F. dos & Franco, V. C. (orgs) *Aprendizes da Clínica: novos fazeres Psi*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Koltai, C. (2010). *Totem e Tabu: Um mito freudiano*. (Col. Para Ler Freud) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Lévi-Strauss, C. (2008). *O suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosacnaify. (Trabalho original publicado em 1952)
- Lebrun, J-P. (2004). *Um mundo sem limites: Ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud
- Lebrun, J-P. (2008). *O futuro do ódio*. Porto Alegre: CMC Editora.
- Lebrun, J-P. (2009). *Clínica da instituição*. Porto Alegre: CMC Editora.
- Lebrun, J-P. (2010). *Que efeitos tem o neoliberalismo sobre a subjetividade?* Palestra ministrada na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, novembro de 2010.
- Lipovetsky, G. (2005). Pós-modernidade e Hipermodernidade. In Forbes, J., Reale Jr, M. & Ferraz Jr, T. S. (orgs.) *A Invenção do Futuro*. Barueri: Manole Editora.

- Lyotard J. F. (1985). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Mello, L. I. A. (2009). John Locke e o individualismo liberal. In Weffort, F. C. (org.) *Os clássicos da política*. São Paulo: Editora Ática.
- Melman, C. (2008). *O homem sem gravidade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Mora, J. F. (1986). Contratualismo. In *Diccionario de filosofia*. Madrid Alianza editorial.
- Poe, E.A. (2000). *Assassinatos na rua Morgue e outros contos*. São Paulo: Martin Claret (Trabalho original publicado em 1912)
- Reale Jr, M. (2005). Constituições culturais: a razão e o afeto na política. In Forbes, J., Reale Jr, M. & Ferraz Jr, T. S. (orgs.) *A Invenção do futuro*. Barueri: Manole Editora.
- Rêgo, J. (1995). Poder, Estado e Sociedade em Hobbes e Freud. In *Cadernos do Traço Freudiano* nº.9, disponível em <www.psicanalise.org>
- Ribeiro, R. J. (2006). Thomas Hobbes, ou, A paz contra o clero. In Boron, A. A. (org.) *Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx*. São Paulo: CLACSO Livros.
- Ribeiro, R. J. (2009). Hobbes: O medo e a esperança. In Weffort, F. C. (org.) *Os clássicos da política*. São Paulo: Editora Ática.
- Rocha. Z. (2010). *Freud: entre Apolo e Dionísio*. São Paulo: Edições Loyola.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sader, E. (2011). Estado, políticas sociais e conjuntura. In *V Seminário Nacional de Psicologia e Políticas Públicas: Subjetividade, cidadania e políticas públicas*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia
- Saussure, F. de (2000). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Editora Cultrix. (Trabalho original publicado em 1913)
- Shaw, G. B. (2004). *Socialismo para milionários*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora Edusp
- Standage, T. (2005). *História do mundo em seis copos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Teixeira, L. C. (2002). *Função Paterna, fratria e violência: sobre a constituição do socius na psicanálise freudiana*. Psico-USF, V.7 (n.2) pp. 195-200.
- Van Den Born, A. (1998). Leviatã. In *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes
- Varnagy, T. (2006) O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo. In Boron A. A. *Filosofia política moderna: De Hobbes a Marx*. São Paulo: CLACSO livros.