



Fernanda Goldenberg

**É possível uma sociedade sem culpa? O lugar
da culpabilidade nos processos de subjetivação**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
graduação em Psicologia do Departamento de
Psicologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Carlos Augusto Peixoto

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2009



Fernanda Goldenberg

**É possível uma sociedade sem culpa? O lugar
da culpabilidade nos processos de subjetivação**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Carlos Augusto Peixoto
Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Auterives Maciel Junior

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof. Eduardo Rozenthal

NITI - UFRJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, ___/___/2009.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, do orientador e da universidade.

Fernanda Goldenberg

Fernanda Goldenberg graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2006. Psicóloga Clínica desde 2007. Obteve o grau de mestre em Psicologia pelo programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio em 2009.

Ficha Catalográfica

Goldenberg, Fernanda

É possível uma sociedade sem culpa? O lugar *da culpabilidade nos processos de subjetivação* / Fernanda Goldenberg ; orientador: Carlos Augusto Peixoto – 2009.

89 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Sentimento de culpa. 3. Psicanálise. 4. Filosofia. 5. Contemporaneidade. 6. Cultura. I. Peixoto, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

*Dedico esta dissertação a
todos aqueles para quem a
culpa se tornou uma questão.*

Agradecimentos

Ao professor Carlos Augusto Peixoto Jr., pela orientação precisa, respeitosa e enriquecedora.

Ao CNPq, pelo auxílio financeiro que possibilitou a realização desta dissertação.

Ao professor Auterives Maciel Jr., que dentro e fora das aulas contribuiu na ampliação do meu conhecimento sobre filosofia, que tanto me ajudou na feitura deste trabalho.

Aos professores do curso de pós-graduação em psicologia da PUC-Rio, em especial à professora Claudia Garcia, pela disponibilidade, cuidado e atenção com as questões concernentes à teoria psicanalítica.

Ao amigo e revisor Pedro Sangirardi, que com seu conhecimento da língua portuguesa e interesse no tema, pôde tornar mais agradável a leitura deste trabalho.

Por fim, agradeço à família e aos amigos, que me acompanharam neste processo com paciência, carinho, interesse e questionamentos, que tanto contribuíram para a elaboração desta dissertação. Em especial, agradeço à minha mãe, Lucila, que dedicou sua mente e seu coração a este trabalho, e ao meu pai, Arnaldo, pela confiança e torcida constantes.

Resumo

Goldenberg, Fernanda; Peixoto, Carlos Augusto (Orientador). **É possível uma sociedade sem culpa? O lugar da culpabilidade nos processos de subjetivação.** Rio de Janeiro, 2009. 89p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Diante das transformações ocorridas no processo de transição da modernidade para a contemporaneidade, o presente trabalho questiona o lugar do sentimento de culpa na estrutura social e seu impacto junto às subjetividades. Para tal, são utilizados como referência alguns pensadores da cultura, predominantemente psicanalistas e filósofos, com o intuito de discutir se é a culpa um sentimento imprescindível ou não para o psiquismo humano. Dessa forma, busca-se reunir nesta dissertação diferentes pontos de vista acerca do sentimento de culpa, com o intuito de provocar uma discussão sobre sua relação com a subjetividade contemporânea.

Palavras-chave

Sentimento de culpa; psicanálise; filosofia; contemporaneidade; cultura.

Abstract

Goldenberg, Fernanda; Peixoto, Carlos Augusto (Advisor). **Is it possible to conceive a society without guilt? The roll of guilt in the process of subjectivation.** Rio de Janeiro, 2009. 89p. MSc Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In face of the changes in the process of transition from modernism to contemporary, this paper questions the role of the feeling of guilt in the social structure and its impact on the subjectivities. Therefore, some thinkers of culture were chosen as reference, predominantly psychoanalysts and philosophers, in order to discuss whether or not the guilt is an essential feeling in human psyche. Thus, we attempt to compile in this dissertation different points of view about the feeling of guilt in order to provoke a discussion about their relationship to contemporary subjectivity.

Keywords

Feeling of guilt; psychoanalysis; philosophy; contemporary; culture.

Sumário

Introdução	9
1. O sentimento de culpa sob a ótica freudiana	14
1.1. Os primórdios da culpa: Totem e Tabu	17
1.2. A culpa como progresso mental da civilização	20
1.3. Rumo à inevitabilidade do mal-estar: culpados por serem desejan-tes	24
2. O sentimento de culpa na contemporaneidade	30
2.1. O esvaziamento do espaço social: da culpa à vergonha	30
2.2. Culpa e contemporaneidade: mal-estar na psicanálise	37
3. Criando saídas	47
3.1. Um encontro com Espinosa	47
3.2. Para transvalorar a culpa	55
3.3. A culpa como acontecimento	61
4. Winnicott: a psicanálise sem culpa	67
4.1. Para além do dualismo: o espaço potencial	67
4.2. Culpa e <i>concern</i>	73
Considerações finais	81
Referências bibliográficas	85

Introdução

*Without guilt, what is a man?
An animal, isn't he?*
(Archibald Mac Leish)

Esta pesquisa surgiu a partir da observação de alguns discursos sobre as novas disposições subjetivas que vêm sendo produzidas na contemporaneidade. Como veremos a seguir, pensadores de diversas arenas epistemológicas descrevem, no contexto contemporâneo, uma certa falência do espaço social, dado o intenso desenvolvimento do individualismo e dos valores que lhe são próprios, acarretando um enfraquecimento do lugar público, dos planos coletivos e do reconhecimento da alteridade.

Neste sentido, nos pareceu interessante utilizar o sentimento de culpa como um recorte mais específico que nos permita aprofundar o estudo sobre as relações intersubjetivas, já que a culpa é um sentimento extremamente vinculado com a alteridade e com a manutenção do laço social. Dessa forma, buscamos reunir neste trabalho diferentes pontos de vista acerca do sentimento de culpa, com o intuito de provocar uma discussão sobre sua relação com a subjetividade contemporânea. Um sentimento que pode parecer tão indispensável quanto organizador das relações sociais encontra-se, no entanto, em franca instabilidade, muitas vezes sendo acusado de estar ausente ou em suposto declínio. “*Sem a culpa, o que é um homem? Um animal, não?*” são as palavras, indicadas em nossa epígrafe, do poeta americano Archibald Mac Leish, sugerindo o aspecto indispensável da culpa na constituição humana.

Esta crença é compartilhada por Freud, para quem a culpa ocupa lugar central tanto no desenvolvimento das neuroses quanto no processo natural de constituição do superego e de inserção do sujeito na vida social. O conceito de culpa perpassa praticamente toda a obra de Freud, já que sua teoria se baseia em uma concepção do psiquismo humano onde conflito, recalque, Édipo e inconsciente são peças fundamentais. Apesar de ser possível abordar o sentimento de culpa por diversos vieses — como, por exemplo, o religioso, o moral ou o jurídico —, recorreremos aqui ao legado da psicanálise, por ser este nosso campo de maior interesse. Antes do aparente “afundamento” da culpa na

contemporaneidade, buscaremos conhecer seu “fundamento” na psicanálise, através do olhar de Sigmund Freud.

Dessa forma, nosso primeiro capítulo será dedicado à concepção psicanalítica do sentimento de culpa, onde iremos caminhar junto com Freud (1913, 1923, 1924, 1930) fundamentando-nos principalmente, porém não exclusivamente, em seus artigos onde o homem é discutido em seu viés social, de forma a conduzir o leitor à construção do seu conceito sobre a culpa e à compreensão do valor conferido a ela enquanto sentimento determinante na relação do sujeito com seu meio. Parece-nos que Freud foi um dos grandes pensadores da modernidade que dedicou boa parte de sua atenção à culpa, por lhe parecer que esta era fundamental na compreensão do funcionamento psíquico dos sujeitos de sua época.

Assim, iniciaremos nossa jornada acompanhando os principais argumentos psicanalíticos acerca do sentimento de culpa, para então alcançarmos, no segundo capítulo, a crítica feita por pensadores contemporâneos ao estatuto subjetivo produzido na atualidade. É interessante notar como o valor da culpa é posto em questão exatamente no contexto contemporâneo, cujo discurso costuma incitar práticas voltadas para valores mais individualistas, como a busca do prazer desprovido de culpabilidade, podendo por vezes ser dotado de características perversas. Este ponto de vista, defendido por alguns dos autores, supõe que, se a culpa nos obrigava a reconhecer a alteridade e permitia um convívio social possível por nos proteger dos mandamentos de nossas pulsões, sua desvalorização na atualidade é acompanhada de receio e avaliações fatalistas que, acreditamos, merecem ser problematizadas por nos deixarem num meio aparentemente desprovido de sentido e sem perspectivas.

Tendo este cenário em mente, nos deparamos com a seguinte questão: será possível uma ordem social que prescindia do sentimento de culpa em sua organização? É possível uma sociedade sem culpa? Esta pergunta guiará nossa pesquisa. Partimos do princípio de que a subjetividade não é impermeável à passagem do tempo. Considerar o sentimento de culpa como algo construído e vinculado a seu contexto histórico-político-social nos permite questionar se no homem contemporâneo seu lugar é igualmente fundamental e estruturante.

No entanto, o declínio deste sentimento parece, sob determinada ótica, configurar o cenário da contemporaneidade, sugerindo talvez que algo

extremamente necessário à condição humana esteja se desvanecendo. Veremos como alguns autores procuram fundamentar esta questão, como os sociólogos Zygmunt Bauman (2001), Richard Sennett (1974) e Anthony Giddens (2002), assim como o filósofo Dany Robert Dufour (2001, 2005) e os psicanalistas Joel Birman (2005) e Elizabeth Roudinesco (2003), entre outros. Apesar de conduzirem suas argumentações de maneiras diferentes, e partindo de referenciais que pertencem à especificidade de seus campos de estudo, parece-nos possível perceber certa ressonância em seus discursos, como procuraremos evidenciar com maior ênfase em nosso segundo capítulo.

De fato, o que salta aos olhos em uma perspectiva mais abrangente dos trabalhos acima citados é a falência do espaço coletivo, o esvaziamento da moral e o afrouxamento dos laços sociais, em decorrência da predominância dos aspectos individualistas nas subjetividades pós-modernas. A relação intrínseca da moralidade com as relações sociais nos remete ao questionamento sobre o sentimento de culpa, e os termos utilizados para descrever o cenário atual, como a fragilidade, o narcisismo e a perversão consistem numa avaliação que nos parece desprovida de saídas criativas para o sujeito contemporâneo.

Dessa forma, procuramos pesquisar alguns pontos de vista que parecem oferecer, em seu pensamento, uma diferente concepção daquilo que constitui o homem, de forma que suas relações não estejam especificamente marcadas pela culpa. Assim, nos dirigimos para nosso terceiro capítulo, onde, ancorados em pensadores da imanência, procuraremos discutir a possibilidade do encontro com a alteridade sem a marca da moral, da transcendência ou da culpa. Parece-nos que o plano de imanência pode ser solo de surgimento de saídas que coadunam com os valores contemporâneos, prescindindo, assim, de um resgate de antigos valores que sustentam a moral. Neste percurso, contaremos a princípio com a contribuição de Espinosa (1677), que procurou conceber a possibilidade de uma ação ética desarticulada da moral. Contemporâneo de uma época profundamente marcada pela responsabilização racional e fundada no *cogito*, Espinosa indica uma possibilidade de concepção humana partindo do afeto e do desejo. Percorreremos alguns de seus conceitos com o intuito de melhor compreender o lugar conferido, em sua filosofia, ao homem, suas relações e seus afetos.

Embora a época de Espinosa em muito diferisse da atual, sua problematização da moral ainda nos parece atual e coerente com nossa discussão

sobre a culpa. O mesmo ocorre com o pensamento de Nietzsche, que abordamos a seguir. Questionador dos valores morais de sua época, e “médico-juiz” de uma sociedade que diagnosticava como doente, Nietzsche (1887) deu especial atenção ao sentimento de culpa em sua obra, considerando-a um dos pilares do pensamento e da ação que negam e se afastam da vida. Trabalhando prioritariamente com três conceitos, a saber, o ressentimento, a má consciência e os ideais ascéticos, a genealogia nietzschiana nos ajuda a refletir sobre as condições que propiciam o surgimento e a sustentação do sentimento de culpa na sociedade e suas implicações subseqüentes.

Ainda no terceiro capítulo, abordaremos, por fim, mais um ponto de vista imerso na filosofia da imanência. Aliado à especificidade de pertencerem a uma época próxima da nossa, Deleuze e Guattari oferecem uma rica contribuição para nossa pesquisa, pois desenvolvem um pensamento posterior ao advento e disseminação dos conceitos psicanalíticos. Dessa forma, nos parece que o diálogo explícito entre essas duas teorias poderia nos oferecer um ponto de discussão sobre a culpa que envolva tanto a filosofia quanto a psicanálise a partir de conceitos em comum. Não à toa, o nome que estes pensadores franceses conferiram a uma de suas mais importantes obras nos remete imediatamente a um dos pilares fundamentais da teoria psicanalítica. *O Anti-Édipo* (1972) procura sustentar, como sugere seu título, a possibilidade de uma concepção de desejo e psiquismo que não esteja referida unicamente ao triângulo edipiano. Ao evitarem trabalhar com a falta, com a representação e com a dívida, Deleuze e Guattari sugerem que a condição inacabada do homem, sua diferença, e a ausência de culpa não consistem numa falha. Traçam uma relação diferente da psicanalítica entre o desejo e a sociedade, e assim podem lançar luz sobre o nosso problema: se podemos conceber uma sociedade não fundada em Édipo, seria possível supor uma sociedade sem culpa?

Embora saibamos que o grande número de abordagens teóricas pode comprometer o aprofundamento merecido em cada um destes pensamentos que viemos indicando, nosso objetivo foi oferecer elementos suficientes para pensarmos prioritariamente o sentimento de culpa, nosso objeto de estudo. Dessa forma, uma explanação dos conceitos fundamentais de cada autor foi necessária, mas não pudemos deixar de fazer um recorte proposital em suas teorias em vista daquilo que concerne à culpa. Acreditamos que a riqueza de diferentes

perspectivas pode contribuir na variedade de composições que se articulam entre o sentimento de culpa e a cultura, e, portanto, nos pareceu necessário acrescentar mais um ponto de vista, de ainda outro ângulo. Por isso, nos detivemos em nosso quarto capítulo no psicanalista Donald Winnicott. Posterior a Freud, mas fiel a muitos dos preceitos da psicanálise, veremos onde sua heterodoxia permite oferecer saídas criativas ao sujeito levando em conta sua ambivalência afetiva e sua agressividade. Winnicott estende o campo da subjetividade individual para além das fronteiras da interioridade psicológica e assim oferece um espaço diferenciado para a experiência cultural e para a relação com a alteridade. As condições para o surgimento da moralidade, a introdução de um espaço potencial de experimentação e a sustentação de paradoxos maturacionais são exemplos de alguns dos caminhos e conceitos trabalhados pelo autor que indicam uma possibilidade de organização psíquica e afetiva que não toma o sentimento de culpa como referência.

Esperamos oferecer com esta pesquisa não uma resposta, mas uma problematização acerca do sentimento de culpa a partir de diferentes concepções, visto que ele se configurou numa questão para o pensamento contemporâneo. A possibilidade de instaurar uma discussão sobre a concepção subjetiva e a dinâmica social contemporânea, que nos parece tão atual quanto inacabada, pode contribuir para o surgimento de uma nova possibilidade de nos relacionarmos com o sentimento de culpa, e assim avaliarmos seu papel e sua pertinência na atualidade.

Por fim, acreditamos ser de valor ressaltar que esta pesquisa não procura desvalorizar o sentimento de culpa, nem, por outro lado, revitalizá-lo, mas sim buscar reconhecer seu lugar nas subjetividades contemporâneas a partir de diferentes abordagens, e lançar luz à questão que nos guia: será possível uma sociedade sem culpa?

O sentimento de culpa sob a ótica freudiana

“Out, damn'd spot! out, I say”

(Shakespeare – “Macbeth”)

O conceito de culpa perpassa praticamente toda a obra de Freud, já que sua teoria se baseia em uma concepção do psiquismo humano onde conflito, recalque, Édipo e inconsciente são peças fundamentais.

A primeira referência explícita de Freud ao sentimento de culpa encontra-se na seção II de seu trabalho sobre as neuropsicoses de defesa (1894). O conceito é utilizado na descrição de um caso clínico de uma jovem que sofria de auto-acusações obsessivas, dizendo-se culpada de diversos crimes que lia nos jornais. Segundo Freud, a origem deste sentimento de culpa estava relacionada à prática excessiva de masturbação que era vivida pela jovem como um desvio ou erro de comportamento. Neste caso, já que a fonte do sentimento de culpa era fundada em algo escuso ou vergonhoso para a jovem, assumir a responsabilidade por crimes que lia ou ouvia surgira como solução para vivenciar a sensação de reconhecer-se culpada.

Apesar de estar presente indiretamente na maioria de seus estudos, o conceito de culpa é explicitamente retomado no artigo “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907), onde Freud sugere que, por trás dos rituais e cerimoniais próprios da prática religiosa e da neurose obsessiva, encontra-se um sentimento inconsciente de culpa. A culpa experimentada precocemente por um desejo proibido seria revivida a cada nova tentação, compelindo o sujeito a reproduzir um ritual, ou sujeitar-se a proibições como uma medida de segurança, ou seja, como forma de proteger-se contra a ansiedade provocada pelas tentações. Decorre daí, também, a sensação de serem, tanto os obsessivos quanto os religiosos, apenas “miseráveis pecadores”, eternamente culpados.

Ao longo de sua obra, o sentimento de culpa é associado não só à neurose obsessiva (a partir de sua auto-recriminação), como também às auto-acusações e

auto-depreciações típicas da melancolia (Freud, 1917), e tem papel importante no desenvolvimento do estudo sobre masoquismo, onde a satisfação do indivíduo está ligada ao sofrimento ou à humilhação (Freud, 1924). Especificamente, o sentimento inconsciente de culpa é associado ao masoquismo moral, que ocorre quando o sujeito procura a posição de vítima sem que o prazer sexual esteja diretamente implicado.

Em 1923, no trabalho intitulado “O Ego e o Id”, Freud sugere a hipótese de que o sentimento de culpa surge simultaneamente com o Superego, herdeiro do complexo de Édipo, e assim sublinha seu caráter eminentemente social. Neste aspecto, o sentimento de culpa ocupa um lugar fundamental na articulação da vida individual com o convívio social, ganhando um valor essencial na formação cultural. Em vista de desenvolvermos nosso argumento para melhor discutirmos o lugar da culpa na sociedade contemporânea, iremos restringir nosso olhar aos principais trabalhos freudianos voltados para a cultura, em que o homem é discutido em seu viés social. Portanto, não trataremos aqui do aspecto patológico que exerce a culpa no indivíduo, investigando sua expressão em casos de neurose obsessiva, masoquismo ou melancolia, apesar de que devemos considerar que a culpa, ainda que tenha lugar fundamental no estudo destas patologias, esteja presente de forma generalizada na compreensão de qualquer sintoma e situada na origem do conflito psíquico. Procuraremos, aqui, abordar o sentimento de culpa como fenômeno necessário à organização social, como característica fundadora dos laços sociais.

Para desenvolver tal tarefa, nos parece fundamental atentarmos para o conceito de desamparo (*Hilflosigkeit*), amplamente utilizado na teoria freudiana, que diz respeito à condição de dependência humana dos cuidados de outro devido à sua fragilidade constitucional. O estado de impotência do bebê derivado do fator biológico que consiste no fato de que, ao contrário de outros animais, o ser humano nasce “premature”, faz com que dependa inteiramente de outro ser humano para satisfação de suas necessidades, o que implica na necessidade de ser amado e cuidado por outro para garantir sua sobrevivência. Assim, o nascimento de qualquer ser humano deve ser inscrito num quadro mais amplo, que inclui um outro indivíduo, uma família, ou um grupo social. Dessa forma, coloca-se em evidência o conflito entre as exigências individuais e as sociais.

É neste embate que se dá a formação de uma sociedade, de uma cultura. Em todo agrupamento social está em jogo a urgência de um relacionamento possível entre seres humanos e a satisfação dos desejos individuais, estes muitas vezes contrários ao bom convívio social.

Freud elabora uma teoria sobre a cultura que poderia ser dividida em dois momentos cruciais. O primeiro aparece em “Totem e Tabu” (1912-1913) e na idéia nele exposta de que a cultura funda-se na culpa resultante do assassinato do pai primitivo e na conseqüente instauração dos dois tabus a ele associados, a saber, a submissão à autoridade do pai e a proibição do incesto. Desse modo, a cultura nasceria da interiorização da repressão, sendo esta necessária para domar as pulsões sexuais que, caso contrário, conduziriam à mera satisfação egoísta dos indivíduos. Nesse momento, Freud concebia um dualismo pulsional onde o conflito se dava entre as pulsões sexuais e as de auto-conservação, ou do ego. Para ele, as pulsões eróticas, além de força vital, poderiam também se constituir como força disruptiva. No entanto, a partir da repressão, essa força pode se converter de anti-social para uma força pró-social.

O segundo momento crucial da teoria da cultura de Freud é a publicação de “Para além do princípio de prazer” (1920), obra na qual reformula sua teoria pulsional e apresenta a idéia de uma pulsão de morte. Freud remete o conflito psíquico, até então relacionado ao sentimento de culpa, para um confronto entre pulsões, Eros e pulsão de morte, tornando-o agora ontológico. Com isso, situa a destrutividade na própria natureza humana, de onde, mais tarde (1930), justificará a inevitabilidade do sentimento de culpa e do mal-estar em qualquer organização social.

Dessa forma, procuraremos trabalhar estes dois momentos de sua concepção da formação cultural, sem perder de vista sua intrínseca relação com o sentimento de culpa.

1.1

Os primórdios da culpa: Totem e Tabu

A fim de compreendermos a concepção da sociedade a partir da ótica freudiana, parece-nos necessário trabalhar o que foi sua obra fundadora no que diz respeito à psicologia coletiva. Em “Totem e Tabu” (1913), Freud procura dar

conta da origem da formação cultural, se fundamentando em princípios psicanalíticos e antropológicos. Assim, uma pequena exposição descritiva de alguns termos se faz necessária.

O conceito de *tabu* se refere a tudo que pareça aos homens perigoso, misterioso, proibido, impuro, mas ao mesmo tempo sagrado. Logo, o que é tabu não deve ser tocado, deve ser mantido à distância, porém constantemente lembrado e temido. Freud sugere que estes “demônios” temidos que fundamentavam o tabu são apenas projeções dos próprios impulsos emocionais dos homens, pulsões presentes em todo homem que constituíam um perigo para a ordem social.

Acreditava-se que animais, pessoas, lugares ou coisas (casas, árvores, plantas) consideradas como tabu possuíam intenso efeito destrutivo, como um poder perigoso que pudesse ser transmitido pelo contato, como uma infecção. A crença no poder demoníaco do tabu tornou-se a raiz de nossos preceitos morais e nossas leis. As proibições do tabu caracterizam, segundo Freud, “o código de leis não escrito mais antigo do homem” (Freud, 1913, p.38). Em última instância, tabus são proibições que existiam com o fim de proteção, pois as restrições que o tabu provoca vão de encontro a desejos humanos anti-sociais, e, portanto, sua violação deveria ser punida.

Inicialmente, a punição por uma violação do tabu vinha de um agente interno – o próprio tabu violado se vingava. Posteriormente, com a associação do tabu a deuses e espíritos, a penalidade vinha do poder divino. Finalmente, a punição dos transgressores era executada pela própria sociedade, organizando os primórdios de um sistema penal. Se o tabu se refere àquilo que provoca temor, suas proibições normalmente dizem respeito a restrições da liberdade de prazer, de movimento e de comunicação.

A violação do tabu devia ser punida, pois correspondia a um sério perigo social, já que a lei criada pelos homens pretendia dar conta de desejos humanos inconscientes que, se tornados impulsos conscientes, levariam à dissolução da comunidade. Assim, aquele que violava o tabu tornava-se, ele mesmo, tabu, pois o perigo de que outros se sentissem incitados a transgredir corresponderia a um grave desarranjo social.

No entanto, mesmo naqueles que obedeciam ao tabu persistia o desejo inconsciente de violá-lo. Afinal, com a proibição surge a tentação, ou seja, o

desejo de violar a lei do tabu que organiza a sociedade. Portanto, o tabu é paradoxal, pois ao mesmo tempo em que proíbe, provoca a tentação, dele decorrendo sempre uma atitude ambivalente. A ambivalência afetiva, ou seja, a presença simultânea e conflitante de sentimentos opostos direcionados ao mesmo objeto, é característica da condição social humana. Segundo Freud, ela “está presente em maior ou menor grau na disposição inata de cada um” (Freud, 1913, p. 82).

O conhecido mito da horda primeva confere à ambivalência lugar fundamental na explicação da organização social, das restrições morais e da religião. O mito relata a história de um pai poderoso, tirânico e arbitrário que exigia total submissão de seus filhos e propriedade exclusiva das mulheres. Este pai invejado e temido provocava sentimentos ambivalentes entre seus filhos (ambivalência extensiva a toda relação filial posterior), que num arroubo de ódio são levados a assassiná-lo e comê-lo na refeição totêmica. No entanto, uma vez satisfeito o ódio neste festim canibalesco, ocorre a identificação dos filhos com o pai, e a afeição recalcada faz-se sentir. A partir daí, um intenso sentimento de culpa começa a surgir.

O poder do pai morto torna-se ainda mais intenso e presente, quando personificado na figura do totem. Sendo o animal totêmico um substituto do pai, a manutenção de uma relação com ele ultrapassa a pura exibição de remorso pelo assassinato, pois há ainda a possibilidade de apaziguar o sentimento de culpa, rumo a uma certa reconciliação: “O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai” (Freud, 1913, p. 173). Assim, através do sentimento de culpa filial fundamentam-se os dois tabus pelos quais a sociedade primitiva se interessava, correspondentes aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo: os agressivos (o parricídio) e também os sexuais (o incesto).

Se a religião tem seus primórdios no sistema totêmico, poderíamos acrescentar que possui sua base fundante no sentimento de culpa. Na opinião de Freud, a religião totêmica surgiu deste sentimento filial de culpa, como tentativa de apaziguar este sentimento, e todas as religiões posteriores são ainda tentativas de resolver o mesmo problema, variando apenas de acordo com o estágio da civilização em que surgem e com os métodos que utilizam. De qualquer forma, encontramos na religião a tensão da ambivalência e o sistema só pode se sustentar na base de um “triunfo sobre o pai – remorso”.

“A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências dessa sociedade, parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa” (Freud, 1913, pp. 174-175).

Na evolução das religiões, o conceito de Deus é introduzido, também à semelhança do pai. Assim, o totem foi uma primeira forma de representante paterno, e Deus sua forma posterior, quando a figura humana é recuperada. A glorificação e a elevação do pai assassinado ao estatuto de Deus constitui uma tentativa de expiação mais intensa do que o primitivo pacto com o totem. Depois de passado tempo suficiente do ato (o assassinato), o pai é elevado à condição de ideal, a saudade sentida pelos filhos aumenta, e com ela o pai/Deus volta a gozar de poder ilimitado, frente ao qual só nos resta a sujeição.

Conforme o poder de Deus foi crescendo e sendo exaltado, de forma a ficar tão distante da humanidade, fez-se necessária a figura do sacerdote. Ao mesmo tempo, os reis divinos foram introduzidos na estrutura social de forma que o domínio da autoridade chega a seu clímax. Neste momento, a responsabilidade e a culpa estavam tão distantes e desvinculadas do assassinato do pai que a compreensão dos homens era de que o próprio Deus era quem exigia e regulamentava o sacrifício. “Temos aqui a negação mais extrema do grande crime que constituiu o começo da sociedade e do sentimento de culpa” (Freud, 1913, p. 179).

Apesar disso, a ambivalência afetiva permanece presente e direcionada aos dois novos representantes paternos: deuses e reis. Freud interpreta que o sentimento de culpa do filho e sua rebeldia nunca deixaram de existir e determinar o desenvolvimento das religiões, e, segundo sua previsão, nunca deixarão: “Supus que o sentimento de culpa por uma determinada ação persistiu por muitos milhares de anos e tem permanecido operativo em gerações que não poderiam ter tido conhecimento dela” (Freud, 1913, p. 187).

Assim, Freud confere à culpa lugar fundamental na relação do sujeito com a lei e a sociedade, e também supõe que junto com toda herança simbólica também seja transmitida a culpa. Neste sentido, ela fornece a filiação e a genealogia do sujeito, sugerindo que a gênese da subjetividade só é possível no que ela parte do sentimento de culpa.

A culpa decorrente do assassinato do pai e fundadora da sociedade marca o psiquismo humano de forma duradoura e indelével como a macha de sangue que Lady Macbeth procura incessantemente limpar após o crime narrado por Shakespeare. Em ambos os casos, não há saída: o sentimento de culpa está cravado na carne humana e destinado a orientar os seus caminhos psíquicos seguintes. Veremos, em seguida, o desenvolvimento dado por Freud ao lugar da culpa conforme elabora sua teoria sobre a cultura.

1.2

A culpa como progresso mental da civilização

Em “O Futuro de uma Ilusão” (1927), Freud define como cultura ou civilização tudo aquilo que separa o que é humano da condição animal. Neste sentido, todo conhecimento e capacidade de controlar as forças da natureza a fim de extrair dela riquezas para a satisfação humana seriam inerentes ao âmbito cultural, assim como os regulamentos necessários para ajustar tanto a relação entre os homens, como a distribuição da riqueza disponível. Vale lembrar que mesmo um homem pode ser considerado como riqueza para outro, visto que se pode fazer uso de sua capacidade de trabalho, ou que ele pode ser escolhido como objeto sexual.

Dessa forma, se torna necessário criar certos tipos de leis para regular a convivência, muitas vezes em detrimento da liberdade individual. Afinal, não há leis que obriguem o homem a se alimentar, ou proibindo-o de colocar a mão no fogo, pois, os castigos da própria natureza, através da dor da fome ou da queimadura, já garantem determinado comportamento do homem. Aquilo que a própria natureza proíbe e pune torna supérflua a existência de uma lei proibitiva. A tese de Freud é a de que é possível supor que os crimes proibidos pelas nossas leis são aqueles que muitos homens têm uma propensão natural a cometer. Em termos gerais, o canibalismo, o incesto, e a ânsia de matar seriam desejos fundamentalmente humanos, que ainda nascem com cada criança e seriam ainda operantes, se não os repudiássemos conscientemente.

Freud postula, assim, que a existência necessária de leis que procurem sustentar a sociedade vai de encontro a pulsões humanas, que devem ser contidas em detrimento de sua urgência individual. Isso faz com que, ainda que a

civilização seja de interesse universal, todo indivíduo seja virtualmente seu inimigo. Não sobreviveríamos individualmente, mas encaramos como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização espera de nós. Esta incompatibilidade de interesses entre o indivíduo e a sociedade leva Freud a argumentar que a civilização “tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa” (Freud, 1927, p. 16).

Talvez esta seja uma incompatibilidade insolúvel, ou pelo menos uma imperfeição das formas culturais até então existentes, já que toda civilização conhecida se sustenta na necessidade de renúncia à pulsão. Freud aqui sugere que a dificuldade em se manter uma cultura livre da coerção pulsional reside no fato de que todo homem carrega consigo tendências destrutivas, anti-sociais. Além deste importante fator psicológico, é também levado em conta o argumento de que as massas (o grupo humano em sua maioria) são “preguiçosas e pouco inteligentes” (Freud, 1927, p. 18), no sentido de que não gostam ou compreendem a inevitabilidade da coerção, não são amantes do trabalho e não há argumentação possível frente às suas paixões.

É importante ressaltar que Freud não acredita que este retrato da civilização seja consequência de uma má direção ou gestão da sociedade, nem que outro tipo de educação, com “líderes superiores”, provocaria o surgimento de um povo menos hostil diante da civilização. Para ele, haverá sempre uma percentagem de sujeitos associais, e poderíamos, no máximo, diminuir a quantidade de pessoas hostis ao processo civilizatório.

De qualquer forma, é necessário dispor de medidas coercitivas, assim como recompensas pelos sacrifícios — o que Freud chamará de “vantagens mentais da civilização”. Dentre as medidas coercitivas, destacam-se a *proibição*, ou seja, o regulamento que impossibilita a satisfação da pulsão; a *frustração*, consequência da impossibilidade de satisfação; e a *privação*, isto é, a condição provocada pela proibição. Estas medidas operam contra os desejos pulsionais agressivos e anti-sociais humanos, exigindo a renúncia a eles.

As renúncias necessárias ao convívio social provocaram, segundo Freud, um “desenvolvimento”, ou “progresso mental”, que consiste na internalização gradativa da coerção externa sob a forma do superego. Assim como a criança passa por este processo de transformação, e só assim se torna um ser moral e social, também no âmbito da cultura se dá esta mudança, a qual deve transformar

em veículos da civilização aqueles que a princípio se opõem a ela: “Quanto maior é o seu número [daqueles que internalizaram o superego] numa unidade cultural, mais segura é a sua cultura e mais ela pode passar sem medidas externas de coerção” (Freud, 1927, p. 22).

Ainda assim, Freud não deixa de admitir que a maioria das pessoas obedece a certas proibições culturais apenas na presença de coerção externa, apesar da internalização dos valores, como nas práticas tão comuns de mentira, fraude, calúnia, impulsos agressivos ou sexuais, desde que possam permanecer impunes.

O desenvolvimento do superego — ou o desenvolvimento moral do ser humano — constitui, para Freud, o valor ou riqueza mental de uma civilização. No entanto, como vimos antes, grande parte da população não encontra razões para internalizar proibições que de forma alguma lhe parecem vantajosas.

O superego representa as exigências da moralidade, aplicando o mais rígido padrão de moral ao ego indefeso, que a ele se submete. No entanto, apesar da sensação de que esta consciência moral está dentro de nós, podemos afirmar que não foi sempre assim. Como sabemos, de início, a criança não possui restrições aos seus impulsos, e, sem inibições, não age de acordo com valores morais externos a ela. A função que mais tarde será exercida pelo superego deve ser desempenhada por uma autoridade externa — os pais. O cuidado dos pais é compreendido pela criança como expressão de amor, e os castigos ou repreensões a levam a sentir medo ou ansiedade, diante da possibilidade de perda daquele cuidado (inicialmente, perda do objeto cuidador e depois, perda do amor desse objeto).

Assim, num primeiro momento, o ego frágil e dependente da criança reconhece nos pais uma natureza “moralmente elevada”, e assim admirada, ainda que também temida, e sente necessidade de obedecê-los. A partir do processo de *identificação*, ou seja, da percepção de semelhança entre dois egos, a criança passa a se comportar como seus pais, inicialmente apenas os imitando, mas por fim assimilando-os dentro de si. A partir deste momento, reconhecemos a criação de uma instância superior dentro do ego — o superego, herdeiro do complexo de Édipo, fruto de uma identificação maciça com as figuras parentais.

Dessa forma, é possível afirmar que, através da identificação, a autoridade externa é internalizada sob a forma de superego, e assim o ego ainda se

mantém sujeito à dominação moral: “Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o ego se submete ao imperativo categórico do seu superego” (Freud, 1923, p. 64).

O superego exerce a função de auto-observação, de julgamento, de veículo do ideal ou censura moral, assumindo o poder, a função e também os métodos da instância parental, sendo, de fato, seu herdeiro. Ao longo de seu desenvolvimento, o superego também assimila influências de autoridades externas que tomaram o lugar dos pais, como professores, educadores, e todos aqueles que lhe representam modelos ou ideais. Dessa forma, o superego vai se afastando cada vez mais das figuras parentais e se tornando mais impessoal, referido aos valores mais elevados de toda uma cultura. Freud agrupa a religião, a moralidade e o senso social entre os elementos pertencentes ao que há de superior no homem:

O superego é para nós o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição — é, em resumo, tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem. (Freud, 1933, p. 86).

A criação desta instância superior dentro do ego está profundamente ligada ao destino do complexo de Édipo. As tendências libidinais incestuosas da criança, direcionadas aos pais, são dessexualizadas e sublimadas através da identificação e da introjeção da autoridade dos pais, o que leva à formação do superego. Este processo se institui para dar conta do temor da castração e leva a criança ao período de latência. Daí a vinculação entre a dissolução do complexo de Édipo e o surgimento do superego.

Não nos demoraremos mais em explicações acerca do funcionamento deste processo, mas um ponto nos parece importante para continuarmos nossa investigação sobre o sentimento de culpa. Quando, através da identificação, os pais são tomados pela criança como modelo ou ideal, devemos levar em conta a existência de afetos ambivalentes, pois o amor e a admiração dirigidos aos pais têm também um colorido hostil, onde o desejo de aniquilação está presente. Esta ambivalência afetiva provoca um conflito, pois os afetos agressivos e hostis não podem ser direcionados ao objeto e, sujeitos à repressão superegógica, voltam-se contra o ego assumindo o caráter por vezes implacável do superego. Assim, o superego, em sua tentativa de repressão dos instintos agressivos, castiga o

indivíduo com o mais severo e profundo sentimento de culpa, mas não dá conta nem pode extinguir a ambivalência afetiva, que, refugiada no inconsciente, tentará se tornar presente.

Até agora, traçamos um caminho que vai da condição de dependência constitutiva do ser humano, passando pelos conflitos necessários entre o indivíduo e o social, até a formação de leis ou regras que organizem uma coerção instintiva, de forma a dar conta das tendências agressivas, destrutivas e anti-sociais presentes em qualquer ser humano. Por fim, tratamos da internalização destas regras morais através da formação do superego, sabendo que a presença de afetos ambivalentes se mantém ativa no psiquismo, ainda que inconscientemente. Tendo em vista que nosso ponto de partida e chegada deve ser a investigação sobre o sentimento de culpa, nos permitiremos mais uma digressão em nosso caminho para avaliarmos, mais profundamente, seu lugar dentro da organização de uma sociedade.

1.3

Rumo à inevitabilidade do mal-estar: culpados por serem desejantes

Quase vinte anos após sua primeira vinculação da culpa com a sociedade em “Totem e Tabu”, Freud elabora a sua compreensão da formação cultural em “O Mal-estar na Civilização” (1930 [1929]). Neste trabalho, sua abordagem do sentimento de culpa está mais cuidadosa e trabalhada. O título auto-explicativo sugere a inevitabilidade da sensação de mal-estar em qualquer forma de agrupamento social. Isto se daria pelo fato de que a organização social vai de encontro à busca pela felicidade individual, e, portanto, esta última nunca poderia ser alcançada.

Considerando a fragilidade constitucional humana, que nos faz reféns do outro desde que nascemos, pode-se inferir que a nossa necessidade de nos agrupar implicaria numa abdicação da felicidade individual. Sabemos que, de acordo com o princípio do prazer, a satisfação pulsional equivale à felicidade. Sofremos quando o mundo externo nos impede ou se recusa a satisfazer nossas necessidades. Como defesa, para evitar este sofrimento, controlamos nós mesmos os nossos instintos através do superego.

Mais uma vez, Freud determina como civilização a função de proteger os homens contra a natureza e ajustar seus relacionamentos mútuos, ou seja, a

civilização se dá com a primeira tentativa de regular os relacionamentos sociais. Sem ela, rege a lei do mais forte. Com o advento da civilização, o conjunto de homens é sempre mais forte do que qualquer indivíduo isolado. O poder da comunidade é estabelecido como *direito* em detrimento da força bruta.

Assim, a primeira exigência da civilização é a justiça: uma lei não deve ser violada em favor de um indivíduo. Um estatuto legal para todos, contanto que contribuam com o sacrifício de seus instintos, a fim de não ficarem à mercê da força bruta. Logo, o desenvolvimento da civilização só se torna possível a partir da renúncia a certas pulsões.

A crença na base desta afirmação é a de que todo ser humano possui instintos agressivos anti-sociais e destrutivos, como vimos anteriormente. Tal crença se explicita com clareza na citação abaixo:

“O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas *gentis* que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. E, resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento. Apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus*. Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção?” (Freud, 1930, p. 133).

Dessa forma, fica claro que Freud adota o ponto de vista de que a inclinação para a agressividade constitui não só uma forte disposição pulsional, como também representa o maior impedimento à civilização. Esta “mútua hostilidade primária” dos homens mantém a civilização sempre em risco de desintegração. A inclinação para a agressividade é responsável pela perturbação das relações entre os homens. A civilização deve, então, estabelecer limites para as pulsões agressivas através de formações psíquicas reativas.

Contar apenas com princípios como amizade, fidelidade, amor ao próximo, não parece dar conta de coagir a agressividade, pois são mandamentos que, segundo Freud, vão contra a natureza humana. Freud destaca algumas possíveis saídas, saudáveis ou não, para o conflito entre a vida pulsional e o mundo externo. Uma delas se refere ao *controle* das pulsões, o que levaria o indivíduo a domar seus desejos para melhor se sujeitar ao princípio de realidade. Freud sugere que

isto implicaria numa diminuição no potencial de satisfação. “O sentimento de felicidade derivado da satisfação de um selvagem impulso instintivo não domado pelo ego é incomparavelmente mais intenso do que (...) o que já foi domado” (Freud, 1930, p. 98). Seu comentário não parece reforçar a intenção de adotar esta saída.

Uma alternativa possível, a *reorientação* ou *sublimação* dos instintos, aparentemente também não: “...a alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades (...) não convulsiona nosso ser físico” (Freud, 1930, p. 98).

Ainda é possível *rejeitar* a realidade e o convívio social, considerando a realidade externa como a verdadeira inimiga e responsável por todo o sofrimento, o que pode culminar tanto num isolamento que garanta a felicidade da quietude eremita, como na insanidade: “Torna-se um louco, alguém que, a maioria das vezes, não encontra ninguém para ajudá-lo a tornar real o seu delírio” (Freud, 1930, p. 100).

Se estes caminhos surgem como possíveis soluções para o conflito entre a pulsão e a realidade externa, isto não significa que a harmonia impere. Assim, Freud se pergunta: o que é possível fazer com a agressividade? Há um rápido comentário sobre o sistema comunista, que julgaria ter encontrado a fonte de discordância na propriedade privada, que geraria poder e revolta. No entanto, para Freud, a propriedade privada é só um meio de escoamento da agressividade, e não causa da mesma. Também são abordados os grupos culturais pequenos, que têm a possibilidade de amar os poucos à sua volta e descarregar sua agressividade sobre intrusos ou estrangeiros (narcisismo das pequenas diferenças). Mas como lidar com as pulsões hostis numa grande comunidade; quiçá global?

Sabemos que a neurose se funda na frustração pulsional. A civilização também impõe restrições, não só à sexualidade, mas também à agressividade do homem. Volta-se à questão: o que fazer com a agressividade? Inibi-la? Torná-la inócua? Livrar-se dela? Freud recorre à história do indivíduo para entender os mecanismos que tornam inofensivos os desejos de agressão.

No caso do desenvolvimento do indivíduo, sua hipótese é a de que sua agressividade é introjetada, internalizada. Impedida de se dirigir ao mundo externo, esta retorna em direção ao próprio ego, assumida pela instância superegógica. Dessa forma, toda a agressividade que não foi satisfeita sobre outros

indivíduos é descarregada no próprio sujeito. Esta tensão entre o superego e o ego é chamada por Freud de “sentimento de culpa”, que seria a expressão de uma necessidade de punição. “A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada”. (Freud, 1930, p. 147)

A princípio, a origem do sentimento de culpa deriva do fato de alguém saber ter feito um “mal”. No entanto, algo mau não precisa ter sido necessariamente feito, pois apenas a intenção do ato já provoca a culpa. Assim, devemos levar em consideração que, no que concerne ao sentimento de culpa, a intenção equivale ao ato, e que no próprio julgamento do que é considerado “mau” há uma influência externa. Afinal, não há capacidade natural de distinguir ou julgar entre bem e mal. Ambos estão sempre referidos a valores externos, e nossa submissão e dependência dos outros deriva de nosso desamparo constituinte. Em última instância, o que está em jogo é o medo da perda de amor daqueles que se ocupam de nós.

De início, “... mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados” (Freud, 1930, pp. 147-148). Neste primeiro momento, o sentimento de culpa é apenas o medo da perda de amor, e, neste caso, basta que a autoridade externa nada saiba sobre a intenção ou o ato para que o sentimento deixe de existir. É quando a autoridade é internalizada através do superego que podemos falar em culpa. Neste caso, não se trata apenas do medo de ser descoberto: a distinção entre ato e intenção se desfaz, já que nada pode ser escondido do superego, nem mesmo os pensamentos. O superego atormenta o ego com a mesma ansiedade anteriormente sentida em relação à autoridade, e pode vir a buscar oportunidades de punição no mundo externo. Com relação a isso, Freud comenta sobre um intenso sentimento de culpa anterior a certas ações criminosas. Como se a culpa não fosse uma consequência do crime, mas um sentimento anterior que, com o ato, confere algo de real e imediato ao sentimento já existente, porém inconsciente.

O autor também faz referência à situação clínica em que um paciente começa a piorar após ouvir um elogio de seu analista sobre seu progresso. Para além da resistência ou do ganho secundário da doença, Freud acredita que isto se deva a um sentimento inconsciente de culpa. Neste caso, a culpa encontra

satisfação na doença, e é difícil para o paciente abandonar a punição do sofrimento.

Assim, temos duas origens para o sentimento de culpa: em primeiro lugar, o medo da autoridade; posteriormente, o medo do superego. A primeira implica na renúncia à satisfação instintiva. A segunda exige a renúncia e a punição, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego.

“Aqui, a renúncia instintiva não possui mais um efeito completamente libertador; a continência virtuosa não é mais recompensada com a certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa — perda de amor e castigo por parte da autoridade externa — foi permutada por uma **permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa**”. (Freud, 1930, p. 151) (grifo meu).

Dada a ambivalência afetiva, há uma agressividade da criança em relação a seus pais que não pode ser expressa. Através da identificação, a criança incorpora a autoridade externa sob a forma de superego, e toda a agressividade que não pôde ser direcionada aos objetos externos retorna, atacando agora o ego. A situação é invertida, e a severidade do superego tem mais a ver com a agressividade original do ego do que com uma severidade da autoridade externa.

Freud fala da fatal inevitabilidade do sentimento de culpa, fazendo referência ao mito da horda primitiva. Não importa se os filhos matam ou não o pai, pois de qualquer forma o que há, indiscutivelmente, é a ambivalência, e o sentimento de culpa é apenas a expressão deste conflito, da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte.

Não parece haver saída. Enquanto a sociedade continuar a se organizar através de famílias, o conflito irá aparecer no complexo edípiano; haverá a formação da consciência moral, ou superego, e se instalará o sentimento de culpa. Aquilo que começou em função do pai, se expande em relação ao grupo, de forma a continuamente fortalecer o sentimento de culpa. Portanto, “o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa” (Freud, 1930, p. 158).

Tendo este cenário a nossa frente, podemos compreender melhor a visão de mundo que sustenta os argumentos de alguns pensadores influenciados pela psicanálise e, portanto, a sua crítica à subjetividade contemporânea. Como tentaremos mostrar em nosso segundo capítulo, segundo alguns pontos de vista, o mundo atual parece fundamentalmente diferente daquele descrito por Freud. A

renúncia ao instinto não parece fazer sentido em um mundo regido pela lógica do consumo, do imediatismo e do culto ao gozo. A falência das grandes instituições sociais e o chamado declínio da moral e da lei vêm conduzindo o indivíduo, cada vez mais avesso às relações inter-subjetivas, a exercer seus instintos sexuais e agressivos de forma não só impune como cultuada. Ou seja, sem culpa.

O sentimento de culpa, elevado em Freud à categoria de inevitável, necessário e condição *sine qua non* de qualquer civilização ou arranjo cultural, está em baixa no mundo contemporâneo. Veremos no capítulo seguinte algumas teorias que justificam esta forma de pensar, e que conseqüências funestas se esperam da dissolução do sentimento de culpa. Será que ao constarmos a desvalorização da culpa estamos diante da completa abolição da renúncia ao instinto? Será que sem a culpa nos entregaríamos a um permanente estado de natureza, numa abolição completa da civilização? É nosso intuito, portanto, nos demais capítulos, procurar investigar alguns autores que sustentam em suas teorias formas de convívio humano que possam prescindir da culpa.

A pergunta que nos acompanha é sempre a seguinte: “É possível uma sociedade sem culpa?”. Conscientes de sua ambiciosa pretensão, desde já não correremos o risco de prometer uma resposta definitiva, mas esperamos fornecer elementos suficientes para produzir — e talvez esta, sim, seja a nossa ambição — um debate entre diferentes visões de mundo, de forma a enriquecer nossa compreensão do sentimento de culpa e, se possível, lançar luz sobre o mundo e as relações humanas que nos cercam.

2

A culpa na contemporaneidade

*“mas será que dá pra mandar a culpa
para o inferno sem irmos junto?”
(Moacir Scliar, “Os Enigmas da Culpa”)*

2.1

O esvaziamento do espaço social: da culpa à vergonha

A contemporaneidade é palco de formação de pensamentos díspares acerca da subjetividade humana. No entanto, algumas ressonâncias se destacam, indicando a opinião de autores de diversas arenas epistemológicas de que a falência do espaço coletivo, o esvaziamento da moral e o afrouxamento dos laços sociais — decorrentes da predominância dos aspectos individualistas nas subjetividades pós-modernas —, acarretam a obsolescência do sentimento de culpa. Como este cenário parece ser comum a pensadores que partem de diferentes pontos de vista, neste momento não iremos nos restringir apenas a uma abordagem do discurso psicanalítico.

Assim, iniciaremos este capítulo acompanhando algumas visões antropológicas e sociológicas que parecem responder, cada uma à sua maneira, às transformações vividas na relação entre o sujeito e o meio que o cerca, entre indivíduo e mundo externo, entre o homem e seus pares. Sendo o sentimento de culpa uma emoção primordialmente referida à relação do sujeito com o outro, e condição para o dito “bom convívio social”, nos parece interessante avaliar que conseqüências a sua ausência enquanto valor subjetivo poderia acarretar nas transformações do percurso da cultura.

É lugar comum na atualidade fazer uso do conceito de individualismo, cujo valor exacerbado é herança da insurgência do indivíduo como medida de conhecimento a partir da modernidade. Como atesta tão sucintamente o antropólogo francês Louis Dumont (1983): “a configuração individualista de idéias e valores é *característica* da modernidade (...) O individualismo é o valor fundamental das sociedades modernas” (Dumont, 1983, p.29). Conceituar o

individualismo depende da própria noção de indivíduo, que varia na história humana e em diferentes sociedades. No entanto, segundo o autor, podemos compreender o individualismo como um sistema que toma o indivíduo como valor fundamental, relegando para segundo plano o lugar da sociedade e do Estado.

Em sua análise, Dumont sugere que o desenvolvimento do individualismo não se deu de forma impune, pois um traço importante na configuração da ideologia moderna consiste em perceber que o individualismo implica em negligenciar ou subordinar a totalidade social. Ao voltar o olhar para si próprio, o indivíduo perde algo de sua relação com o exterior: “O valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o aviltamento, a desvalorização do mundo tal como existe” (Dumont, 1983, p. 43).

Dessa forma, o que se perde na conquista da individualidade é o senso de coletividade, algo que amarre o laço social, que relacione o indivíduo com seus pares. Neste sentido, a análise do sociólogo Richard Sennett (1974) sobre o declínio do homem público parece corroborar esta tese. O autor sugere que, a partir da revolução industrial, com o crescimento das cidades, as vidas pública e privada se distinguem a partir da noção de intimidade. O mundo público era dos estranhos, do comércio massificado, do caos e da desordem, enquanto que o espaço privado se referia à intimidade. No entanto, devido ao ápice atingido pelo capitalismo e a partir das consequências da secularização, ocorre uma mudança fundamental: o sentido não é mais transcendente, mas imanente ao que sente o indivíduo. Desenvolve-se aí o valor de “personalidade”, que se revela nas aparições públicas. Ou seja, cada atitude, ação, sensação, levaria o interlocutor a perceber traços da personalidade do indivíduo, do seu “eu”, sua intimidade.

Assim, o autor faz uma avaliação da contemporaneidade sugerindo que o espaço público se tornou palco de troca de intimidades, na constante busca por descobrir o que se é, ou quem se é, e principalmente o que se quer para si. Neste contexto, em que o indivíduo se encontra referido apenas à sua vida particular, à sua própria intimidade, o domínio público se encontra, segundo a perspectiva do autor, abandonado, esvaziado, desprovido de sentido. Nestes termos, perde-se um código de credibilidade socialmente instituído, pois as ações não são mais referidas a um ponto comum, mas à autenticidade da personalidade de cada um a partir do olhar do outro.

Parece-nos que o autor sugere, corroborando a tese de Dumont, que o espaço público perde seu valor quando, a partir do projeto moderno, a intimidade toma todos os olhares. O “eu” passa a invadir o já tão depauperado espaço do “outro”, esvaziando-o de sentido. Segundo Sennett, as pessoas só podem ser sociabilizáveis quando possuem algum resguardo umas das outras, e dada a visibilidade característica do espaço social contemporâneo, os indivíduos recuam, se protegem, se isolando: “os seres humanos precisam manter uma certa distância da observação íntima por parte do outro para poderem sentir-se sociáveis. Aumentem o contato íntimo e diminuirão a sociabilidade” (Sennett, 1974, p. 29).

No entanto, este empobrecimento do espaço social, espaço do outro, por decorrência da hipervalorização da intimidade não parece ser, ao olhar do sociólogo, apenas um novo arranjo social, processo de transformação histórica, mas, sim, dotado de um aspecto de certa forma perverso. A preocupação generalizada com as histórias de suas próprias vidas e com suas emoções particulares parece, ao autor, corresponder mais a uma armadilha que a uma libertação para os homens, pois, enquanto o indivíduo tem os olhos voltados unicamente para si mesmo, sua relação com os outros insurge de maneira preocupante, como sugere Sennet: “Nessa sociedade, as energias humanas básicas do narcisismo são mobilizadas de modo a penetrarem sistemática e perversamente nas relações humanas” (Sennett, 1974, p. 21).

Logo, dada a extrema valorização da vida individual, pessoal e intimista, as relações humanas não seriam nada além de pura troca de intimidades, sem nenhum senso de coletividade, ou moral. Sennet faz, assim, uma distinção entre um obsoleto valor do “caráter”, que daria lugar nos dias de hoje ao conceito mais atual de “personalidade”. O domínio público seria o das personalidades, que devem se impor para garantir sua sobrevivência, independentemente dos valores morais que unem os laços sociais. Em decorrência disto, acredita o autor, esta sociedade intimista encorajaria o comportamento incivilizado entre as pessoas, pois o senso de jogo que une o laço social estaria caindo em desuso, impossibilitando a sustentação moral que garantiria o convívio social:

...dados os termos das personalidades que se desenvolveram no período moderno, a experiência das personalidades das outras pessoas num território comum intimista é um processo destrutivo. A comunidade moderna no que diz respeito à

fraternidade parece estar num mundo morto e hostil; é, na verdade, muito freqüentemente, uma experiência de fratricídio (Sennett, 1974, p. 360).

O que vimos até agora parece justificar nossa intuição sobre a desvalorização do sentimento de culpa. Segundo estes autores, o espaço coletivo é apenas um aglomerado de mundos particulares, de indivíduos narcisistas por excelência, cuja preocupação com o outro está empobrecida, o que justificaria o desenvolvimento de outra esfera da dimensão emocional humana que não a do sentimento de culpa. Mas voltaremos a isto mais adiante.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001) desenvolve uma perspectiva sobre o mundo que nos cerca a partir de uma crítica fundamental à consistência ou sustentação dos valores ou instâncias sociais e subjetivas, determinando-as, assim, a partir de termos como: fluidez, fluxo, leveza, mobilidade e inconstância. Em oposição à solidez da lógica tradicional, que pretendia sustentar-se a partir de verdades e certezas dogmáticas, todo o processo da modernidade foi de “liquefação” desde o início, a partir deste repúdio e destronamento do passado, culminando no momento atual, em que a liquidez é tanta, que pode correr o risco de liquidar o laço social.

Segundo Bauman, a modernidade foi capaz de internalizar os valores e verdades na própria humanidade, em detrimento das antigas verdades institucionais-religiosas, conferindo ao homem possibilidades ilimitadas de aperfeiçoamento de si mesmo, de forma a determinar o curso de sua vida. Conferindo ao homem poder, perde-se o valor da união social, da importância do outro, do senso de comunidade. Neste sentido, Bauman parece ser de opinião parecida com os autores que vimos anteriormente, ao dizer: “Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo nesse momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas” (Bauman, 2001, p. 12).

Isto nos parece interessante para pensar o lugar da culpa, sentimento tão referido ao outro e conjugado a um altíssimo valor moral, neste mundo em que o esvaziamento do espaço público sugere um empobrecimento da moral. Também parece ser da opinião de Bauman a consternação com o esvaziamento do espaço social. Segundo ele, não se poderia mais caracterizar o ser humano como um ser social, no sentido de ser possível defini-lo por seu lugar na sociedade, o que determinaria seu comportamento e ações. No plano da contemporaneidade, a ação

social é menos orientada por normas sociais do que por estratégias, ou seja, devemos contar menos com a responsabilização e mais com o desengajamento e a arte da fuga: “Para que o poder tenha liberdade de fluir, o mundo deve estar livre de cercas, barreiras, fronteiras fortificadas e barricadas. Qualquer rede densa de laços sociais, e em particular uma que esteja territorialmente enraizada, é um obstáculo a ser eliminado”. (Bauman, 2001, p.p. 21-22).

Ainda, Bauman parece ver com certo receio o esvaziamento do espaço social. O perigo em se aprisionar os sujeitos na solidão radical de seu narcisismo consiste no fato de que o espaço comunitário, o lugar do encontro, o cuidado com o outro são paulatinamente destituídos de valor. Diferentes possíveis conseqüências deste cenário são sugeridas, e cada autor as procura à sua maneira. No entanto, para não perdermos de vista nosso objeto de estudo, procuraremos ajuda de mais um sociólogo, em busca da compreensão do lugar do sentimento de culpa neste contexto.

O sociólogo inglês Anthony Giddens (2002) parece estar de acordo com a visão de que, a partir da decadência da autoridade tradicional e com a formação da cultura urbana capitalista e secular, a subjetividade passa a girar em torno do consumo e vê o significado do valor moral estreitado até o imediatismo da sensação e da percepção. Constata, assim, a decadência da família patriarcal, a evaporação da história e a morte do espaço público, implicando num deserto moral.

Giddens opta por se referir ao mundo contemporâneo através dos termos *alta modernidade*, ou *modernidade tardia*, por não acreditar em diferenças fundamentais na organização social e psíquica desde o advento da modernidade. No entanto, por mais que perceba a sustentação de organizações que se mantêm (como a lógica industrial e capitalista), em certo sentido há a necessidade de trabalhar a especificidade do momento atual: “O mundo moderno tardio — o mundo do que chamo de alta modernidade — é apocalíptico não porque se dirija inevitavelmente à calamidade, mas porque introduz riscos que gerações anteriores não tiveram que enfrentar” (Giddens, 2002, p. 11).

Assim, para o autor, o que caracterizaria esta alta modernidade seria seu constante estado de crise, decorrente da enorme produção de riscos e perigos que se manteriam praticamente constantes e suas conseqüências específicas.

Apesar de Giddens procurar analisar diversos aspectos da vida no contexto da modernidade tardia, vamos tentar direcionar nosso olhar para questões que possam nos ajudar a compreender o ponto que mais nos interessa: o sentimento de culpa. Dessa forma, de maneira resumida, apresentaremos o caminho traçado pelo autor para enfim chegarmos à sua compreensão da questão moral.

Segundo ele, noções básicas como as de *confiança*, *hábito*, *rotina* e *fé* seriam referências fundamentais para o desenvolvimento de uma segurança ontológica, algo que sustente o eu e o permita *ir em frente*. Dessa forma, a subjetividade conquistaria razões para suas ações, e se encontraria apta a ser motivada. Esta dinâmica propriamente moderna estaria, segundo o autor, em franca decadência nos estágios da alta modernidade, onde presenciariamos um tal nível de ansiedade, imersos no constante estado de risco acima mencionado, que teríamos atacado o próprio núcleo do eu, ameaçando, assim, a consciência de auto-identidade. Neste sentido, estaríamos a lidar constantemente com o medo da perda e do desamparo.

Com a falência da crença moderna de que a razão poderia superar os dogmas da tradição oferecendo uma certeza, Giddens ressalta que as certezas da tradição não puderam ser substituídas pela certeza do conhecimento racional. Afinal, é característica da razão crítica moderna a dúvida, que, segundo o autor, não é um problema apenas para filósofos, mas “é *existencialmente perturbadora* para os indivíduos comuns” (Giddens, 2002, p. 26).

Dessa forma, o ceticismo, associado à razão, seriam responsáveis tanto por avanços benéficos aos indivíduos como pelas novas dimensões de risco e perigo com as quais temos que lidar. De qualquer maneira, o refúgio de sentido para a razão culmina no que Giddens chama de *projeto reflexivo do eu*, ou seja: “O eu é visto como um projeto auto-reflexivo, pelo qual o indivíduo é responsável. Somos não o que somos, mas o que fazemos de nós mesmos” (Giddens, 2002, p. 74).

Isto se torna interessante para nossa pesquisa, pois a possibilidade de motivação está diretamente relacionada, segundo Giddens, à possibilidade de sensações de segurança e confiança, adquiridas nos primeiros relacionamentos humanos, laços afetivos que culminam na possibilidade de produção dos laços sociais. É neste cenário que o sentimento de culpa tem lugar, referido ao temor da transgressão e mantenedor das relações sociais. O que o autor defende, no entanto, é que mais do que a culpa, seria o sentimento de *vergonha* que deveria obter

maior atenção nos tempos de modernidade tardia, já que ela, mais do que um temor de transgressão, se refere a sentimentos de insegurança ontológica.

A vergonha ataca as raízes da confiança mais corrosivamente do que a culpa, porque a vergonha está envolvida de maneira fundamental com o temor do abandono na infância. (...) A confiança básica é estabelecida numa criança como parte da experiência de um mundo que tem coerência, continuidade e do qual se pode depender. Onde tais expectativas foram violadas, o resultado pode ser a perda da confiança, não só nas outras pessoas, mas na coerência do mundo-objeto (Giddens, 2002, p. 66).

Giddens sugere que, nas condições da alta modernidade, seria a vergonha e não a culpa que ocuparia o primeiro plano como característica da organização psíquica. Neste sentido, a vergonha estaria em um lugar mais primitivo, talvez mais rudimentar do psiquismo humano. Ora, como vimos, na culpa deve haver uma internalização moral, enquanto que a vergonha depende do olhar do outro para seu desencadeamento e manutenção. E Giddens defende que a enorme quantidade de riscos e incertezas da modernidade tardia seria uma ameaça à própria subjetividade, indicando o desenvolvimento de auto-identidades frágeis, suscetíveis de esmagamento pela vergonha.

Segundo sua sugestão, o sentimento de culpa seria mais complexo, mais elaborado que o de vergonha, pois se refere a uma transgressão moral de uma lei abstrata internalizada. Já o sentimento de vergonha estaria, segundo o autor, relacionado com a confiança básica do indivíduo, ameaçando o eu enquanto tal e corroendo sua sensação de segurança.

Nesta sociedade, a vergonha parece substituir a culpa no que diz respeito à responsabilidade pela coesão social, pela discriminação entre bem e mal, justo e injusto, vício e virtude. Indivíduos mais expostos à vergonha que à culpa, são, para Giddens, dotados de caráter eminentemente narcísico: “A vergonha está relacionada ao narcisismo (...) [e] se liga à dificuldade que os indivíduos têm de separar sua auto-identidade da sua “unidade” original com os que cuidavam deles na infância, e da onipotência mal controlada” (Giddens, 2002, p. 69). E mais adiante complementa: “Sob o impacto do narcisismo, as relações íntimas assim como conexões mais amplas com o mundo social tendem a ter aspectos inerentemente destrutivos” (Giddens, 2002, p. 158).

Este breve apanhado de algumas avaliações sobre as subjetividades produzidas na alta modernidade não parece ser promissor: indivíduos frágeis,

autocentrados, numa comunidade de laços sociais enfraquecidos, regidos pela vergonha e potencialmente destrutivos. A ausência da tão moderna culpa dá lugar a um cenário mais sombrio, e menos libertador, segundo as perspectivas citadas.

2.2

Culpa e contemporaneidade: mal-estar na psicanálise

Na esfera do discurso psicanalítico contemporâneo observamos uma avaliação que sugere que a moderna subjetividade edípica vem dando lugar a aspectos cada vez mais narcísicos nos indivíduos, esvaziando cada vez mais a importância da alteridade. Segue-se, com isso, certa consternação com a dinâmica social individualista que, indissociável de uma redução drástica da esfera pública, promove subjetividades regidas pelo narcisismo, as quais colocam em risco a organização social: “...construímos uma sociedade autodestrutiva e mutiladora, cuja dinâmica perversa parece acentuar-se vertiginosamente” (Plastino, 2002, p. 9).

No âmbito da clínica, a psicanálise também atesta o crescimento de novas psicopatologias, fundadas num sentimento de vazio, em que a atitude em relação ao outro está mais próxima da indiferença que da culpa. Enquanto o outro ocupa apenas o lugar de objeto de consumo, o sujeito fica relegado a uma angustiante corrida cujo desempenho frequentemente parece insuficiente, resultando em fracasso e vergonha.

Neste contexto, é possível falar de um mal-estar desvinculado do sentimento inconsciente de culpa, pois o papel atribuído à culpa já não tem a mesma centralidade que teve em Freud. A psicanálise não deixa de se fundamentar na ambivalência afetiva originária, porém descarta a tese freudiana da expansão de Eros. Frente ao presente narcisismo, o movimento expansivo de Eros anteriormente considerado como inevitável parece dar lugar a um perigoso processo de disjunção pulsional em que a pulsão agressiva exerce sua forma pura de pulsão de morte.

Assim, a contemporaneidade parece presenciar um mal-estar distinto daquele observado por Freud. Neste sentido, Joel Birman (2005) procura circunscrever a análise freudiana ao contexto estritamente moderno, sugerindo ainda que, talvez, a própria psicanálise seja um instrumento propício ao

entendimento deste sujeito, e talvez obsoleta frente à presente produção desta nova subjetividade: “Isso quer dizer que a psicanálise é uma leitura da subjetividade e de seus impasses na modernidade. Vale dizer, aquela é uma interpretação do *mal-estar na modernidade*” (Birman, 2005, p. 17).

Birman chega a sugerir a inadequação dos instrumentos interpretativos frente à rapidez dos acontecimentos da atualidade, legitimando uma crise do discurso psicanalítico que vai ao encontro das transformações nas demandas clínicas. Assim, o autor localiza a posição do saber psicanalítico como a de estrangeiro e estranho no campo social, em decorrência da diminuição da procura pela clínica, da proliferação da psicofarmacologia e psicoterapias de curta duração, assim como das psicoterapias de grupo, casal e família. Birman ainda sugere que há uma predominância do modelo cognitivista e da neurociência, que estariam impregnando os saberes do psiquismo e silenciando a psicanálise.

Com efeito, se até o final dos anos 70 a psicanálise era o discurso de referência no campo dos saberes sobre o psíquico e ocupava um lugar estratégico no campo das ciências humanas, cada vez mais perde essa posição privilegiada. A psicanálise perdeu não apenas a posição estratégica que ocupava no campo dos saberes sobre o psíquico, mas vem sendo paulatinamente substituída pela psiquiatria biológica, pelo discurso das neurociências e pelas teorias do cognitivismo (Birman, 2005, p. 127).

De certa forma, o autor atesta um certo mal-estar da psicanálise na contemporaneidade, como se algo do projeto psicanalítico não pudesse mais coadunar com os imperativos da atualidade. Confere a ele um estatuto de saber exclusivo da sociedade moderna e ocidental, datada do final do século XIX, faltando-lhe recursos para trabalhar com as novas subjetividades produzidas na atualidade.

Se, para ele, a subjetividade na modernidade se constituía primordialmente a partir de noções como interioridade e reflexão sobre si, o que seria possível observar atualmente é uma disposição marcadamente exibicionista e auto-centrada, fundando, assim, uma inter-relação necessária entre o autocentramento e a exterioridade. Ou seja, o olhar para si derivaria de uma configuração puramente estetizante, em que o olhar do outro adquiriria lugar privilegiado, tornando o espaço intersubjetivo esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas.

Como consequência, a exaltação dos aspectos individualistas num mundo espetacular implicaria, segundo o autor, em uma crescente volatilização do senso de

solidariedade. Com o espaço de troca com o outro em plena decadência, o valor da solidariedade estaria em baixa, pois seu fundamento dependeria da alteridade, do reconhecimento do outro em sua diferença e singularidade: “Cada um por si e foda-se o resto parece ser o lema maior que define o *ethos* da atualidade, já que não podemos, além disso, contar mais com a ajuda de Deus em nosso mundo desencantado”. (Birman, 2005, pp. 24-25).

Temos aqui uma outra perspectiva acerca do esvaziamento do espaço coletivo, como vínhamos tratando até agora. Não percorremos este caminho à toa. O foco dado ao indivíduo na atualidade parece estar legitimando o empobrecimento das relações intersubjetivas, das trocas sociais, talvez da própria sustentabilidade da civilização. Num mundo de “eus”, não há espaço para a alteridade.

Num mundo marcadamente exibicionista, fundado numa cultura do narcisismo e do espetáculo, as relações humanas passam a ser dotadas de características um tanto perversas, pois, referido a si mesmo, o indivíduo encontra-se impossibilitado de reconhecer o outro em sua diferença radical. Segundo o autor, em nossa cultura somos apenas capazes de encarar o outro como objeto para usufruto, como um corpo a ser manipulado para o gozo particular.

Há implícita neste discurso a lógica de conflito entre um pólo interno que se contrapõe de forma axiomática a um pólo externo do sujeito; entre os registros da pulsão e da civilização; entre os processos narcísico e alteritário; entre o amor de si e amor de outro; ou no que se refere à tensão entre o eu ideal e o ideal do eu. De forma a refinar a discussão, Birman introduz a noção do sujeito *fora-de-si*, obviamente em oposição àquele *dentro-de-si*.

Tradicionalmente associada à loucura, essa expressão (*fora-de-si*) procurava significar e legitimar a internação psiquiátrica, principalmente referida à violência dirigida a si mesmo e aos outros. Considerar que alguém estava fora de si implicava em atestar uma postura anti-social, como na tentativa de suicídio, na presença de comportamentos estranhos, inabituais, em discursos bizarros, nas transformações de hábitos fundamentais da existência (como no que concerne à higiene, alimentação e sono), e ainda referido ao trabalho e relações familiares, não sendo condizente com as exigências de sociabilidade, com as expectativas do campo social — eis aí o louco.

Deriva-se disto a postulação de um espaço de interioridade como referência fundamental do sujeito, seu ponto de sustentação e ancoragem. Enunciar que o sujeito se funda dentro-de-si implica em atribuir à interiorização e ao auto-centramento as características tanto de saúde mental quanto de sociabilidade. O sujeito se definiria pela sua autoconsciência.

Ora, se a subjetividade está localizada dentro-de-si, não há subjetividade fora, no registro da loucura, da exterioridade. A exterioridade seria o palco do anti-sujeito, ou do não-sujeito. A razão, levando em conta nossa herança cartesiana, é o que definiria o homem, tornando-se a substância por excelência do sujeito. Sendo o pensamento seu critério de existência, é a introspecção o método que permite a exploração do campo da subjetividade.

Segundo Birman, Freud exerce uma transição fundamental no que diz respeito à produção de subjetividades. Não mais a razão é a essência do homem, mas o sujeito freudiano, fundado na pulsão, seria fora-de-si por vocação, podendo transformar-se em dentro-de-si por um longo processo de subjetivação que não é necessário nem obrigatório, e portanto não determinante do que nos torna humanos.

No entanto, apesar do (ou talvez devido ao) processo histórico que interiorizou a subjetividade de diversas formas, parece, ao autor, que a subjetividade na atualidade seria refém da lógica do autocentramento levado ao seu limite, ou seja, o que caracterizaria este autocentramento dentro da sociedade narcisista seria, justamente, seu excesso de exterioridade. Reconhecendo em nossa cultura uma demanda de espetáculo e performance constantes, seríamos dominados por uma estetização da existência, fazendo com que só se torne possível ao indivíduo existir na exterioridade, para que possa gozar com a admiração que provoca no olhar do outro.

Neste contexto, o ser fora-de-si não mais está referido ao lugar de *maldito*, pois, conjugado com o autocentramento, passa a ser valorizado socialmente, ao passo que, inversamente, se manter excessivamente dentro-de-si, na sua *interioridade* é o que seria, nesta sociedade, considerado negativo para o sujeito.

...o estar fora-de-si agora se identifica com a exterioridade da *performance* teatral, enfeitado que é o cenário da existência pelas lantejoulas e coturnos que evidenciam o autocentramento da subjetividade. Se antes o sujeito fora-de-si era representado de maneira absolutamente negativa — identificado apenas com a

psicose e a perda da razão, do eu e da interioridade —, agora é em parte concebido de maneira positiva, já que pelo autocentramento se dedica sem parar ao polimento de sua existência. Dedica-se à sedução e fascínio do outro, pela mediação capturante das imagens exibidas na cena social (Birman, 2005, p. 190).

Neste contexto seria possível evidenciar o apagamento da alteridade e o surgimento da estetização da existência, acarretando a “tomada do outro como objeto de predação e gozo, por meio do qual se enaltece e glorifica” (Birman, 2005, p. 167), onde a exibição se torna o lema da existência, a razão de ser. Institui-se assim, deixemos claro, na perspectiva do autor, uma cultura da performance, na qual as psicopatologias que são então engendradas se referem ao fracasso em acompanhar a cultura do narcisismo, fazendo proliferar, então, as toxicomanias, depressão e síndrome do pânico.

É do ponto de vista do autor que esta forma de estetização da existência provoca subjetividades descartáveis, que, ao lado do esvaziamento da alteridade, acaba por usufruir e depredar o corpo do outro numa forma perversa de existência.

Ora, num contexto em que a renúncia ao instinto não faz sentido, fazendo com que a perversão seja legitimada e valorizada socialmente, o lugar da culpa entra em questão. Se esta era um agente interno responsável pela garantia de restrição às pulsões, o que fazer dela quando o sujeito não só pode, como deve descarregar, sem culpa, seus instintos no mundo?

Para o filósofo francês Dany-Robert Dufour (2001, 2005), a contemporaneidade presencia o que chama de uma destituição subjetiva, em função do que considera um declínio da moral a partir do esgotamento ou desaparecimento dos grandes discursos de legitimação. Isto porque não acredita que possamos nem mesmo falar em sujeitos, pois não há nada capaz de sustentar uma submissão.

Segundo o autor, a moral só pode ser aceita *em nome de* algo que a legitime. A ausência de um enunciador coletivo com credibilidade faz com que não saibamos mais em nome de que falar, e assim condena-se o sujeito pós-moderno a fazer a si próprio sem meios para isso, sem a orientação de um antecedente histórico:

[O ser humano] não deve sua existência a si mesmo, mas a um outro, ao qual sucessivas ontologias deram diferentes nomes: a Natureza, as Idéias, Deus ou... o ser. O ser, seja ele o que for, sempre se encarnou na história humana. E é esta

construção histórico-política, esta ontologia, que a passagem à pós-modernidade subverte, passando a constituir uma nova etapa. (Dufour, 2001)¹.

Uma nova etapa que parece não mais garantir a certeza de uma origem, de um fim, ou mesmo uma ordem. Para o autor, este é o lugar do caos. Afinal, contar com algo externo a si mesmo seria necessário para garantir a função simbólica, oferecendo ao sujeito um fundamento no qual apoiar seu discurso. Sem uma anterioridade fundadora que estabeleça um ordem temporal, uma exterioridade que sustente a interioridade, uma alteridade que una os diferentes indivíduos em uma sociedade ou comunidade, perde-se o senso de subjetividade, pois não há nada a que se sujeitar. A lei, a moral, o reconhecimento do outro perdem o sentido.

Assim, Dufour sugere que, sem referências que possam fundamentar uma anterioridade e uma exterioridade simbólicas, torna-se impossível para o sujeito manifestar-se numa espacialidade ou temporalidade suficientemente amplas. Este sujeito estaria submerso em um presente constante, um instante, onde o projeto, o planejamento, a antecipação, e mesmo o retorno sobre si próprio tornam-se operações altamente problemáticas.

É desta forma que o autor desconstrói a subjetividade moderna, inviabilizando sua capacidade de constância e uniformidade, já que o que presenciamos atualmente se refere mais ao âmbito da fluidez e da fragmentação. De fato, estamos imersos em uma cultura que depende da capacidade de circulação dos fluxos, e portanto prefere indivíduos de identidades mais flexíveis do que o neurótico moderno, tão contra-producente para o capitalismo neoliberal. O antigo sujeito freudiano, com suas neuroses, frustrações, fixações, parece estar cristalizado numa forma rígida, anti-produtiva, que não condiz com as exigências contemporâneas de transformação constante, cuja possibilidade depende de se manter aberto a todas as conexões.

Em suma, levanto a hipótese de que esse novo estado do capitalismo é o melhor produtor do sujeito “esquizóide”, o sujeito da pós-modernidade. Na des-simbolização que vivemos atualmente, o que convém não é mais o sujeito crítico antecipando uma deliberação conduzida em nome do imperativo moral da liberdade, nem tampouco o sujeito neurótico tomado de uma culpabilidade compulsiva; o que se exige agora é um sujeito precário, acrítico e psicotizante,

¹ Retirado de <<http://www.diplo.com.br>> em 3 de junho de 2006.

um sujeito aberto a todas as bifurcações e a todas as flutuações identitárias (Dufour, 2005, p. 35).

Neste sentido, para o filósofo, a destituição do sujeito está explícita nas cada vez mais frequentes técnicas de auto-ajuda, na grande utilização de psicotrópicos, nos programas televisivos que representam vidas comuns, ou seja, no que chama de próteses identitárias, capazes de preencher indivíduos mais abandonados do que livres. Ainda, podemos ver como destitui de valor o lugar da culpa, alocando-a como parte característica do jogo estritamente moderno: explica-se a sua origem a partir da alteridade e se desenrola de forma em que cada um paga sua dívida simbólica em relação ao outro. O olhar contemporâneo de Dufour acusa: “Não é mais a culpabilidade neurótica que define o sujeito na pós-modernidade: é algo como um sentimento de onipotência quando se consegue chegar lá, e de total impotência quando não se consegue” (Dufour, 2001).

O autor retrata essa desconstrução do sujeito conhecido da modernidade, o sujeito descrito por Freud, afirmando que a pós-modernidade é caracterizada pela abolição da distância entre o sujeito e aquilo que o fundamenta, entre o mundo interno e externo, entre o eu e o outro. Em “O Ego e o Id”, Freud trata de diferenciar a subjetividade regida pelo ego ideal e pelo ideal de ego, procurando associar a primeira a um modo perverso ou narcísico de comportamento, enquanto que o ideal do ego permite sustentar uma distância necessária ao reconhecimento da lei e do outro: “Os conflitos entre o ego e o ideal, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre mundo externo e mundo interno”. (Freud, 1923, p. 51).

Parece-nos que a discussão em voga na pós-modernidade refere-se à desarticulação do ideal do ego, num contexto em que um modo narcísico de existência faz mais sentido que um edípico, parecendo tornar obsoletas as funções do superego e da culpa. Assim, o conflito entre ideal do ego e ego, que contrastava o mundo real com o psíquico, também deixaria de existir. Ou seja, perde-se o limite entre mundo externo e interno, ou, como disse Dufour, entre o sujeito e o outro. Se não há conflito, poderíamos dizer que não há barreiras para a pura descarga de pulsões na realidade, sem a necessidade de uma instância reguladora: abre-se mão do sentimento de culpa. Em termos freudianos, é o mesmo que manter-se no nível de um ego ideal, ao invés do ideal do ego, ou, se

preferirmos, no âmbito do narcisismo, ou mesmo da perversão. Se o termo ‘sujeito’ (derivado do latim, *subjectus*) designa o estado de quem é submetido, seja às leis, à sua condição, ou ao outro, Dufour formula a contradição — homens sem limites, sujeitos a quê?

Este cenário é reforçado por outra psicanalista em sua leitura freudiana dos tempos pós-modernos. Elizabeth Roudinesco, em seu livro “A Família em Desordem” (2003), comenta o mito grego de Édipo como fundador da necessidade social de se reconhecer a diferença e o outro. Édipo, pelo seu duplo crime (o parricídio e o incesto) transgride as leis da diferença das gerações e, em última instância, viola a lei simbólica que procura resguardar as diferenças necessárias à ordem social, biológica, política e familiar:

Irmão de seus filhos e de suas filhas, filho e esposo de sua mãe, conjugara o parricídio e o incesto quando se achava um igual dos deuses, o melhor dos homens, o mais sublime dos soberanos. Pior ainda, atentara contra a regra sagrada da diferença das gerações, necessária à ordem social e às estruturas fundamentais da família. Édipo era então um destruidor da ordem familiar. (Roudinesco, 2003, p. 54).

Em outras palavras, Roudinesco comenta o crime de Édipo como sendo o assassinato das diferenças, ou seja, o narcisismo. A transgressão da lei simbólica no ato incestuoso faz com que se rompa a condição de assujeitamento — pois não se sujeita a algo para além de si. Assim, o indivíduo regido por seu narcisismo deixa de reconhecer o outro como também sujeito às mesmas leis e o utiliza como objeto, descarregando nele suas pulsões sem a barragem simbólica, edipiana. Dufour e Roudinesco, assim como outros, falam do mesmo tema: da transformação do sujeito moderno, edipiano e neurótico. E estes autores apontam para a hipótese muito sedutora de que o homem pós-moderno não mais se sujeita. Ele está mais próximo do narciso, do perverso, do não-reconhecimento da lei. Pode-se dizer, então, que a sociedade contemporânea é perversa? O perverso não tem culpa...

Se seguirmos a lógica do raciocínio freudiano, chegaremos à conclusão de que, enquanto houver família, haverá Édipo. Enquanto houver Édipo, haverá culpa. Assim, só será possível o convívio social tendo o componente “culpa” em sua base. Pode-se argumentar que não há nada de errado com a culpa, pois, assim como o medo, ela possui uma função protetora, apesar de gerar certo desagrado ou

desconforto. No entanto, para além disto, trata-se de pensá-la como algo necessário, estrutural, indispensável.

Vimos até agora diferentes linhas de raciocínio acerca da subjetividade contemporânea, mas que parecem convergir para termos como “narcisismo”, “perversão”, “declínio da moral”, “esvaziamento do espaço social”, que acabam por sugerir que o sentimento de culpa já não tem o mesmo valor que teve na sociedade moderna. Resta saber se isto deve representar um perigo conjugado com o desejo de retornarmos ao modelo já conhecido pela modernidade, ou se é o caso de supor novos arranjos que possam prescindir do sentimento de culpa sem que isso necessariamente acarrete o pior.

O desconforto com que o presente é percebido e a deliciosa nostalgia guardada em relação ao passado são descritos brilhantemente por Italo Calvino num conto reproduzido parcialmente a seguir:

Em Maurília, o viajante é convidado a visitar a cidade, ao mesmo tempo em que observa velhos cartões-postais ilustrados que mostram como esta havia sido: a praça idêntica, mas com uma galinha no lugar da estação de ônibus, o coreto no lugar do viaduto, duas moças com sombrinhas brancas no lugar da fábrica de explosivos. Para não decepcionar os habitantes, é necessário que o viajante louve a cidade dos cartões-postais e prefira-a à atual, tomando cuidado, porém, em conter seu pesar em relação às mudanças nos limites de regras bem precisas; reconhecendo que a magnificência e a prosperidade de Maurília metrópole, se comparada com a velha Maurília provinciana, não restituem uma certa graça perdida, a qual, todavia, só agora pode ser apreciada através dos velhos cartões-postais, enquanto antes, em presença da Maurília provinciana, não se via absolutamente nada de gracioso, e ver-se-ia ainda menos hoje em dia, se Maurília tivesse permanecido como antes, e que, de qualquer modo, a metrópole tem este atrativo adicional — que **mediante o que se tornou pode-se recordar com saudades daquilo que se foi** (Calvino, 1990, p. 30). (grifo meu)

Assim, cabe aqui questionar a leitura do mundo pós-moderno através do olhar tão moderno de Freud. Revolucionário em sua época, suas contribuições de fato transformaram o mundo. No entanto, insistir numa estruturação neurótica-edipiana-culpabilizada faz com que olhemos o mundo atual sempre com um estranhamento e um distanciamento que negativizam qualquer perspectiva a seu respeito, como se o mundo estivesse tão diferente a ponto de estar sempre caminhando para o pior. Desta forma, uma sociedade sem culpa estaria fadada à destruição. Daí a necessidade de se tentar formular um outro enfoque.

Se considerarmos que em toda cultura certos dispositivos de poder sempre impuseram seus moldes na construção das subjetividades, entenderemos que foi

próprio da modernidade ver as subjetividades serem produzidas a partir dos discursos formulados por profissionais ligados às ciências humanas tais como médicos, professores, pedagogos, psicólogos, sociólogos, psiquiatras. O que a pós-modernidade sugere é apenas que talvez os agentes de poder tenham mudado: as profissões acima citadas não corresponderiam mais ao acervo das ciências humanas, e talvez atualmente nosso campo de saber esteja mais associado a ciências que unem a biologia com a tecnologia. O que seria possível acrescentar é que, atualmente, são os *genes* que representam o poder de definir “o que você é”, e é através deles que se penetra nos mistérios da vida humana.

De qualquer forma, no que tange à construção da subjetividade, talvez o que possamos acrescentar é que o sentimento de culpa era parte da ideologia moderna, dando as características do que era a verdade, determinando o conceito de normalidade, em detrimento do que era desviante e pertencente ao âmbito das perversões. Neste sentido, a ideologia da culpa funcionava, ela própria, como um dos dispositivos de poder para dar conta dos corpos humanos, em detrimento da “anormalidade” das perversões.

Neste sentido, discutir o mundo pós-moderno em termos da culpa ou da perversão pode parecer pouco adequado. Parece remeter a uma linguagem própria da modernidade, que atualmente deve abrir espaço para outra linguagem, outro código.

Considerando este panorama, poderíamos então nos perguntar se seria próprio do humano ser indefinido e moldável, de forma a se manter aberto aos devires da história. Pois, se pudermos enxergar que, conceitualmente, o *homem* é uma invenção do humanismo ocidental, perfeitamente datada e hoje em plena decadência, poderíamos supor ou mesmo inventar novas conceituações e, junto com elas, novas formas de ser no mundo e novos mundos para sermos.

Se considerarmos que há uma verdadeira estrutura apriorística humana que está sendo violentada, seríamos tentados a crer que a dissolução do sentimento de culpa é preocupante, sintomática, e nos direcionaria ao caos. No entanto, se preferirmos compreender que a transformação é inerente ao ser humano, e que nos é impossível prever quais caminhos a humanidade tomará, podemos apenas supor que a desvalorização da culpa enquanto paradigma fundamental da existência não deve assustar, ou dar conforto. Não sabemos que repercussões são possíveis. Não

sabemos que componentes são fundamentalmente humanos. Não sabemos. Pode ser que se descubra que a culpa até não faça falta.

De qualquer forma, a questão relativa a uma sociedade sem culpa permanece em aberto. Esperamos que esta pesquisa possa lançar luz a algumas perspectivas que contribuam com a elaboração de novas saídas para esta questão, ou ao menos levar a uma problematização a seu respeito.

3

Criando saídas

*Do rio que tudo arrasta, diz-se que é violento.
Mas não dizem ser violentas as margens
que o comprimem.
(Bertolt Brecht)*

Quando nos propusemos a pensar sobre o sentimento de culpa, tínhamos em mente sua relação intrínseca com a ordem moral que rege a sociedade. Como vimos no capítulo anterior, a transição de uma concepção de mundo transcendente para outro regido pela lógica imanente parece vir acompanhada da desvalorização da alteridade, da moral, e da culpa. Dessa forma, seria possível supor que a única resistência possível consistiria num resgate da transcendência, como pudemos perceber no desejo de alguns pensadores de reafirmar o poder da moral e da culpa. No entanto, será possível encontrar saídas radicais dentro da própria imanência? Não à toa, pensadores que operam na imanência como Nietzsche, Deleuze e Espinosa passam a ser revisitados e relidos, já que parecem falar de um lugar que melhor dialoga com o mundo contemporâneo. Veremos neste capítulo como estes filósofos concebem sua visão de mundo e no que elas podem contribuir no sentido de promover uma concepção de sociedade que opere independente da moral, da transcendência e, principalmente, desprovidas do sentimento de culpa.

3.1

Um encontro com Espinosa

Um dos marcos do pensamento moderno é, sem dúvida, a inauguração da razão como constituinte e determinante daquilo que é humano. O racionalismo cartesiano triunfou como visão de mundo a partir do século XVII, conferindo à consciência um lugar de destaque no caminho que promove a busca pela ação racional, a partir da supressão das paixões, inaugurando a concepção dualista entre mente e corpo. Contemporâneo de Descartes, o filósofo Baruch de Spinoza (ou Benedito Espinosa, em sua tradução para o português), se destaca como um

racionalista anômalo, introduzindo uma perspectiva inovadora (e, na época, bastante revolucionária) a respeito da condição humana.

A concepção moral cartesiana supõe que a essência humana é definida pela sua capacidade racional. Para efetuar sua essência, o homem tem a razão como meta, e um caminho de deveres para alcançá-la. Ao colocar a razão como fim e deveres como princípio, já se submete o sujeito a uma série de dívidas, já que ele deve suprimir suas paixões em busca de um fim puramente racional. Dessa maneira, a culpa está instalada desde o início, já que é sua responsabilidade fazer um bom uso de sua capacidade racional, e quando esta não é alcançada em sua forma pura, sentimos que deixamos a desejar, que foi nossa a culpa. A concepção de natureza humana em Espinosa é diferente: não é o homem um animal racional, mas um animal desejar. Antes do dever, o querer. A razão está presente em seu pensamento, mas não como fim, e sim como meio. Dessa forma, quem deseja não é um decreto da consciência, mas a força do afeto. A consciência pode apenas conhecer os efeitos dos encontros com outros corpos, mas não há um decreto da consciência anterior à ação. Em sua concepção, o conhecimento é inseparável de um modo de existência, fazendo assim não uma filosofia especulativa, mas prática.

Trata-se de assunto amplo o suficiente para que se torne tarefa difícil esmiuçá-lo em tão poucas páginas, já que o trabalho de Espinosa teve ressonância em muitas épocas e em diferentes pensadores. No entanto, sua postura frente à culpa e sua saída ética nos parecem fundamentais para a discussão que viemos desenvolvendo. Desta forma, esperamos dar elementos suficientes nas páginas que seguem para fazer compreender a teoria do filósofo sobre o assunto que nos interessa, sem deixar, contudo, de ter em mente que seus desdobramentos podem dar conta de muitos outros aspectos de questões também interessantes, que não têm seu lugar aqui.

Como havíamos dito, a época de Espinosa era profundamente marcada pelo pensamento cartesiano, dualista e representacional, caracterizado pela dicotomia entre sujeito e objeto, idéia e corpo, pensamento e extensão. Espinosa não poderia negar a diferença entre estes conceitos, porém não conferia a eles nenhuma relação causal, considerando-os apenas duas formas de expressão de uma mesma substância. No plano da imanência, corpo e idéia são partes integrantes do mesmo ser, irreduzíveis entre si. Por que isto seria importante para

nós? Ao introduzir o que ficou conhecido como o paralelismo psicofísico, ou seja, esta relação de correspondência entre mente e corpo, Espinosa acaba com a separação entre as duas instâncias, supondo que são apenas expressões diferentes de um mesmo ser: Deus ou Natureza. Trata-se de uma filosofia em que não há desnível ontológico, o que torna impossível o julgamento de valor a partir de algum plano superior, de acordo com uma perspectiva hierarquizada.

A idéia de *paralelismo* pretende recusar qualquer superioridade da alma sobre o corpo, por exemplo, invertendo, assim, o princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência. Dessa forma, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, e o que é paixão no corpo é, por sua vez, necessariamente paixão na alma.

Assim, o corpo, ou as paixões, não estão subordinados à mente, ou ao pensamento, cuja função seria dominar ou conter tudo aquilo que escapa ao racional, como queria Descartes. Para Espinosa, tanto o intelecto quanto os afetos devem ser desenvolvidos para chegarmos ao desejo, para alcançarmos a liberdade. Não é possível falar em “idéia verdadeira”, desprovida de afeto, pois a razão só garante sua força com o corpo. Neste sentido, não há nesta concepção uma perspectiva prioritariamente representacional, moral ou transcendente. Na compreensão espinosista, uma ontologia da imanência se define a partir do critério de potência.

Para compreendermos melhor o que isto quer dizer, devemos entender um pouco mais da teoria das afecções de Espinosa. Quando escreveu a *Ética* (1677), o autor sugeriu que um indivíduo seria, antes de mais nada, uma essência singular, um grau de potência, que consistiria em seu poder de afetar e de ser afetado. Seu grau de afetar seria sua *potência para agir*, ou seja, suas *ações*, ou afecções ativas. Já sua capacidade de ser afetado estaria relacionada à sua *potência para padecer*, preenchida pelas *paixões*, ou afecções passivas. Assim, determinamos duas espécies de afecções diferentes: as ações, que derivam da essência do indivíduo, de sua natureza; e as paixões, relacionadas ao exterior, que se explicam por outra coisa que não o próprio indivíduo.

Dado que as paixões ocorrem no encontro com outro corpo, já que não dependem unicamente da essência do indivíduo, Espinosa determina dois tipos de paixões: *tristes* e *alegres*. No encontro com um corpo que não convém ao nosso,

em que não há composição de forças, opera-se uma subtração, ou seja, uma diminuição da potência de agir. São as paixões tristes. Já quando encontramos com um corpo que convém à nossa natureza, ou com o qual travamos uma relação de composição, sua potência se adiciona à nossa, e assim nossa potência de agir é ampliada: são as paixões alegres. Segundo Espinosa, devemos procurar selecionar nossos encontros para que busquemos composições de força com outros corpos, de modo a aumentar nossa potência de pensar e de agir.

A partir desta compreensão, Espinosa dissolve sujeito e objeto, pois o que está em jogo são apenas linhas, planos e forças, ativas ou reativas, que só se definem na relação com outras com as quais elas se compõem ou decompõem. Todo corpo é uma infinidade de corpos simples, infinitamente pequenos, que apenas se distinguem nas relações que travam. Entendemos, assim, afetos como forças em devir, um devir contínuo, heterogêneo, intensivo. São apenas passagens de um estado a outro, mudanças de intensidade, a partir da transmissão das forças no encontro. A proposta inovadora de Espinosa diz respeito à possibilidade de cada um selecionar seus encontros, não com pessoas, idéias ou objetos, mas com as forças que estão em jogo no encontro, de forma a compor ou não com as suas, procurando se manter potente e desejante, conservando-se no seu próprio ser. A questão ética se coloca, então, no limite dos afetos: agir ou padecer? Ser livre ou escravo? Quanto mais potente, maior a liberdade alcançada.

No entanto, para que possamos saber quais corpos irão compor com os nossos, precisamos fazer uso da razão para conhecer as causas por detrás dos efeitos que sofremos. Isto se dá a partir de um longo processo que nos tira de uma existência puramente passiva, que só conhece efeitos, em direção a uma vida ativa e livre. Assim, a busca pela liberdade, na concepção de Espinosa, está na responsabilidade ética de escolher seus encontros aumentando sua potência de ação: cabe a cada um aprender a discernir seus encontros e afetos. Espinosa nos lembra: “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto” (Espinosa, 2008 [1677], p. 221). Dessa forma, podemos afirmar que apenas os *encontros* são bons ou maus, e nunca, por exemplo, uma pessoa, já que um mesmo corpo pode trazer alegria para um e tristeza para outro, assim como podem surgir afetos diferentes para uma mesma pessoa em momentos distintos. Trata-se, isso sim, de um *esforço* para

selecionar seus encontros. Espinosa sugere que muitas vezes evitamos o esforço e nos deixamos levar pelo acaso, contando com artifícios morais externos (como a polícia, ou a lei) para determinar nossas ações, ou ainda, relegamos a outro esta função, o que pode resultar no ressentimento.

É aí que a Ética de Espinosa se difere de uma Moral. Não há valor transcendente. Não se pode mais falar de um Bem ou Mal em si, mas apenas de bom ou mau para cada um, em cada momento. Bom é o objeto cuja relação se compõe com a minha força, mau o que a decompõe. Mas um mesmo objeto pode nos convir sob uma relação e não convir sob outra. Bem e Mal não existem em essência, não correspondem a nenhuma lei da natureza, mas constituem um problema para o homem, como ponto de vista de um modo singular, do qual deriva um critério ético.

Objetivamente, poderíamos dizer que bom e mau se referem àquilo que nos convém ou não, que convém ou não à nossa natureza. Por outro lado, mais subjetivo, bom é aquele que se esforça por organizar seus encontros, compor ou se unir com aqueles que convêm à sua natureza, tornando-se assim livre, forte, razoável: aumentando sua potência. Mau, escravo, fraco ou insensato é, como atesta Deleuze em um de seus livros dedicados a Espinosa, aquele que “se contenta em sofrer as conseqüências, pronto a gemer e acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência.” (Deleuze, 2002, p. 29). Frente a um constrangimento, o homem que deseja outro mundo em que não haja este constrangimento sai da lógica imanente. Trata-se de querer este mundo, e de nele procurar encontros que aumentem a potência das forças que favorecem a singularidade. Se recuperarmos a etimologia da raiz *ethos*, entenderemos que se trata da “casa”, “morada” do ser. A Ética se funda no princípio de que cada um busque organizar a sua morada.

Com isto não queremos dizer que estamos livres do constrangimento. Afinal, não nascemos livres e ativos, e sim escravos da passividade, pois não conhecemos a princípio as causas daquilo que nos afeta. A criança, por exemplo, só conhece afetos passivos, sejam eles alegres ou tristes. Ninguém nasce livre porque não temos o conhecimento das causas que nos tornam seguros e felizes, não sabemos *a priori* o que nos é útil ou nocivo, só conhecemos as coisas a partir dos efeitos que produzem em nós. Espinosa supõe que, neste primeiro momento, em que somos apenas vítimas do acaso, passivos frente aos encontros, somos

dominados por afetos de medo e de esperança. Assim, para perseverar na existência, precisamos entrar em relação com outros corpos, adquirindo um corpo mais extenso — daí surge a sociedade.

Assim, a primeira sociedade será sempre a de escravos, regida pelo constrangimento, pela impotência, pois somos escravos tanto das paixões quanto dos outros. E, se não houver um esforço para sair da pura reação passional em direção a um devir ativo, continuaremos relegados ao constrangimento e às relações de poder. Se o sujeito é incapaz de conhecer suas paixões, suas causas, e, portanto, de governá-las, ele acaba por se relacionar com o outro não a partir de sua própria liberdade, mas por obediência aos deveres impostos pela sociedade. E estes deveres estão fundados não na razão, mas no medo, e neste cenário a culpa ganha espaço, pois ela depende do medo do outro e do constrangimento. No entanto, ao buscar compreender as relações, compreender adequadamente a natureza, começa-se a perceber relações comuns entre corpos, adquirem-se afecções do comum. Formular noções daquilo que é comum faz com que o indivíduo se conjugue com o todo, e assim deixe de se tornar uma vítima do temor, pois já não se sente tão só. Enquanto concebemos o outro como hostil, nos recolhemos em nossa própria individualidade. No entanto, ao conseguirmos ultrapassar a fronteira da individualidade, enquanto exercício do pensar e do agir, podemos encontrar a possibilidade de uma existência próxima da liberdade do comum — livre do constrangimento da culpa —, e regida por uma razão que busca o mais alto nível de potência: a beatitude.

Este pretensioso resumo de parte da teoria espinosista se propõe apenas a expor o cenário em que o sentimento de culpa irá aparecer. Podemos ver nos capítulos anteriores como a culpa garante seu lugar social ao constituir-se em poderosa instância de regulação ou de organização dos desejos. Seria ela uma paixão triste, para Espinosa? Ou um artifício moral, do qual poderíamos prescindir? Como também vimos nos capítulos precedentes, o aparente declínio da moral, do valor das leis e da culpa pareciam ser determinantes da desestruturação do laço social. No entanto, se para Espinosa a ética se difere da moral, será ela também suficiente para garantir o arranjo social? Nesse sentido, poderíamos então supor ser possível garantir uma sociedade sem culpa?

Espinosa sugere que todas as sociedades estão fundadas no princípio da obediência, e, portanto, lhes seriam próprias as noções de mérito ou demérito,

Bem e Mal, e também de culpa. Neste sentido, ele acredita que a moral se funda, basicamente, em uma não-compreensão: sendo a lei moral um dever, a obediência é seu único efeito e sua única finalidade. A lei, moral ou social, não traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer. Espinosa confere a um longo erro histórico o fato de confundirmos o mandamento com algo a compreender, a obediência com o próprio conhecimento. Se para boa parte da metafísica a lei seria a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, para Espinosa é o conhecimento quem sustenta a potência imanente capaz de determinar a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau.

Aqueles que obedecem a leis, o fazem porque não conhecem os efeitos e causas dos seus encontros. Espinosa acredita que o esforço e a dificuldade envolvidos no processo de se construir e sustentar uma ética em busca da liberdade, exigindo o cuidado de estar atento às suas variações afetivas e de se responsabilizar por cada encontro, faz com que muitos indivíduos prefiram a saída de apenas seguir as conformações morais, que, de certa forma, poderiam funcionar como um “facilitador” capaz de organizar, direcionar o desejo, não demandando assim tanto esforço do sujeito. No entanto, uma sociedade fundada no medo e na obediência é, para Espinosa, uma sociedade que promove um pensamento e uma ação alheios à busca pela liberdade.

Assim, chegamos à nossa pergunta: ao se fundar o estado, em busca da segurança, abre-se mão da liberdade? É impossível compor uma sociedade tomando como referência um pensamento da imanência? Ou, nas palavras de Gilles Deleuze: “É possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos?” (Deleuze, 2002, p. 17).

Seria preciso dizer que a filosofia de Espinosa procura denunciar tudo aquilo que nos separa da vida, todos os valores transcendentais que se orientam contra a vida. Se as categorias de Bem e Mal, mérito ou pecado são expressões destes valores, é no ressentimento e no ódio que se encontra a mais pura perversão da vida. Seja o ódio dirigido ao mundo ou o ódio contra si mesmo: a culpabilidade.

Quando a vida encontra-se na sua mais baixa potência, quando experimentamos a humilhação, o negativo, tudo isto tem para Espinosa duas origens: uma voltada para o exterior, no ressentimento, e outra voltada para o interior, através do ódio e da culpabilidade. Sendo assim, ele sugere que tanto o

ressentimento quanto a culpa estão ligados à consciência do homem, e portanto só poderiam desaparecer mediante uma nova consciência, sob uma nova visão, com um novo desejo de viver.

Dessa forma, Espinosa aposta na liberdade humana como modo de existência, onde liberdade e atividade coincidem, onde o desejo, enquanto essência do homem, busca expressar sua potência através de um esforço em direção a um devir ativo, de ações livres. Ao selecionar eticamente nossos encontros, a partir de um esforço singular de compreensão, aumentamos nossa potência de agir e pensar, e podemos, então, agir contra a mistificação moral, contra os afetos de esperança e medo, contra o constrangimento, contra tudo aquilo que nos separa do que pode nosso corpo. Seu pensamento ético e imoralista pretende destituir a moral e a lei de seu lugar fundador, possibilitando ao desejo expressar-se ativamente, desprovido do constrangimento da culpa e do dever, mas regido pela postura ética, afetiva e livre.

Não pretendemos, com isso, resolver de imediato a questão da culpa. Seria ela realmente indispensável nesta proposta de existência? Espinosa fala em *esforço*, esforço para sair da passividade em direção à liberdade, dispendioso esforço para conhecer as causas de nossos afetos e assim poder prescindir de valores externos que nos dão a sensação de sermos eternos devedores culpados. Mas ele nos sugere uma proposta, uma possibilidade. Nos ajuda a viver em nosso mundo não com desencantamento, desespero ou desistência, mas reunindo forças para propor uma saída possível à sociedade, a qual não seria mais regida pela moral ou pela culpa. Não se trata de uma saída fácil, como ele mesmo diz:

Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro. (Espinosa, 2008 [1677], p. 411).

Raro, mas não impossível. Se infelizmente só pudemos expor sua proposta em tão poucas páginas, que isto possa nos motivar a aprofundar nosso conhecimento de sua filosofia, e que ela venha como uma saída, como uma nova experiência, como um bom encontro. Veremos a seguir outros caminhos traçados

por filósofos que procuraram afirmar a vida para além do constrangimento, da moral e da culpa.

3.2

Para transvalorar a culpa

Qual o tipo de força que sustenta o sentimento de culpa? Que valores estão agregados a ela, e quais são as vontades nela expressa? Estas perguntas acompanham o método genealógico formulado por Nietzsche para a interpretação e avaliação de um dos pilares da organização cultural que, supunha o filósofo, estava doente. A culpa, trabalhada profundamente em *Genealogia da moral* (1998 [1887]), é analisada segundo a lógica nietzschiana, que parece procurar sempre desbancar o ideal do conhecimento e da verdade em busca de sentidos e valores parciais, múltiplos e potencialmente criativos.

Ao atestar o triunfo do modo de vida reativo sobre a vida ativa, e do pensamento negativo sobre o afirmativo, Nietzsche sugere que a sociedade está sustentada em valores que negam a vida, e afastam a força ativa de sua potência. A culpa ocupa lugar central na tese de que a má consciência se firma como um dos recursos, junto com o ressentimento e os ideais ascéticos, para a propagação da moral do escravo.

Seu argumento se sustenta na determinação de que é própria do homem, ao contrário de outros animais, a capacidade de fazer promessas. O homem pode falar sobre si no futuro, pretender-se estável, constante, confiável, de maneira a poder responder por si como porvir, constituindo-se assim sua memória e noção de responsabilidade. Nietzsche nos lembra que esta “conquista” não se dá impunemente, mas apenas a partir da dor e do sofrimento: “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (Nietzsche, 1998 [1887], p. 50).

Confiando em sua memória e responsabilidade, o homem se engaja em uma relação de troca com outros homens, devendo portanto analisar o valor das coisas, estabelecer preços, imaginar equivalências. Isto teria ocupado de tal forma o pensamento humano que de certa forma o constituiu, fazendo do homem um animal avaliador. No entanto, se ocorre o improvável ou imprevisível, e a

promessa não pode ser cumprida, entra em jogo o conceito de dívida. Aquele que não pode pagar é então castigado.

No entanto, num primeiro momento, não se castigava por um senso de justiça, por se crer que o sujeito poderia ter agido de outro modo, para responsabilizá-lo por seu ato, mas sim, segundo Nietzsche, pelo prazer de fazer o outro sofrer. O credor, que sofreu o dano, faz então o devedor sofrer por raiva, para, através disso, aliviar seu sofrimento, como uma espécie de satisfação íntima, de recompensa ou reparação: “a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (Nietzsche, 1998 [1887], p. 54).

A crueldade, no entanto, não consistia numa afronta a valores humanistas, e era amplamente difundida e celebrada, como sugere Nietzsche ao lembrar que todo castigo tem ares de festa. Tratava-se simplesmente de um instinto natural e plenamente de acordo com o arranjo social vigente. É apenas quando o homem passa a envergonhar-se de si mesmo, a sentir repulsa por seus próprios instintos, quando o homem “tapa o nariz diante de si mesmo”, que este prazer em fazer sofrer não pode, ou não *deve* ser exercido livremente. Com o novo arranjo social, a vingança se sacraliza sob o signo da justiça, o castigo pode ser exercido por autoridades, e o instinto agressivo é tornado latente.

Aquele que contrai dívidas, que descumpra as regras e falta não apenas com outro homem, mas com a sociedade, deve ser punido, e supõe-se, assim, que se perceba culpado. No entanto, Nietzsche nos lembra que o castigo não deriva em culpa, mas sim em uma frieza de espírito; o castigo concentra, aguça, torna frio, mas não promove o conflito interno da culpa, esta aflição interior. O castigo contribui apenas para um acréscimo do medo, para a intensificação da prudência, para domar o homem.

A origem da culpa não está no castigo. Este funciona como um bastião da cultura, domando os instintos e promovendo a paz pelo medo. Quando a sociedade se vê encerrada no âmbito da paz, o homem deixa de ser guiado por seus instintos e, não podendo exercê-los livremente, direciona-os de volta para dentro. É o que Nietzsche chama de *interiorização* do homem, todo um enriquecimento de seu mundo interior, daquilo que mais tarde foi denominado como sua alma. A selva que se extingue do lado de fora é reavivada do lado de dentro, e os instintos que não podiam se exprimir voltam-se contra o próprio homem, dando origem à má consciência:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, (...) que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata. (Nietzsche, 1998 [1887], p. 73).

A má consciência surge inaugurando o mal-estar do homem consigo mesmo, o nojo e o horror que sente de si, o sofrimento e a violência do homem contra o homem. Vimos como Nietzsche sugere que havia um prazer em fazer o outro sofrer quando a vontade de potência podia ser livremente expressa. No momento em que toda hostilidade, crueldade e destruição devem ser voltadas para dentro, contra si mesmo, não podemos deixar de nos perguntar se não há algum prazer nisto: prazer em fazer sofrer a si mesmo.

Vemos então o filósofo traçar um caminho interessante para esta explicação. Frente ao sofrimento, o homem procura encontrar a razão ou causa de sua dor, e não hesitará em culpar alguém ou algo em busca de alívio. O ressentimento consiste justamente na responsabilização, na acusação do outro pelo seu mal. A introdução do sentimento de culpa muda a direção do ressentimento: não se responsabiliza outro que não a si mesmo pelos seus males. A noção de pecado é aqui introduzida, e a suposição de que todo sofrimento tem origem em algo feito pela própria pessoa promove a culpa como única causa do sofrer, e a má consciência domina o pensamento humano de forma a reinterpretar todo o sofrer como sentimento de culpa. A vida reativa se volta contra ela própria.

Dessa maneira, a solução oferecida para se evitar o sofrimento consiste numa diminuição de qualquer afeto, em busca da redução do sentimento vital: “não odiar, (...) não se vingar, não enriquecer, (...), se possível nenhuma mulher” (Nietzsche, 1998 [1887], p. 121). Reduzir ao máximo a vida, quase num estado hipnótico, ou de hibernação; em busca da ausência de sofrimento se abre mão da vida e de sua potência, produzindo valores que negam a vida sob a forma de virtude.

É desta maneira que Nietzsche enxerga a possibilidade de fazer sofrer a si mesmo com orgulho, com prazer, com mérito e virtude. Todos os valores atribuídos aos ideais ascéticos têm em vista a diminuição dos afetos na vida, em vista de um outro mundo. A natureza humana e a própria existência são desvalorizadas, e a culpa se constitui no instrumento pelo qual o homem procura em si as justificativas para crer-se pecador e impuro em sua própria origem. Com

isso, seu pensamento se vê ocupado não apenas pelo problema da culpa, mas também pelo castigo.

A tentativa nietzschiana é a de lançar luz sobre estes mecanismos que acabam por minar a potência afetiva do homem, castrar sua força e, sob o signo da justiça e da virtude, o impelem a se envergonhar de sua felicidade, e a ter como vícios o orgulho, a força, a saúde. O método genealógico procura apontar os interesses que sustentam os valores dos ideais ascéticos: eles oferecem um sentido à dor, e o homem precisa de um sentido para direcionar sua vontade. Ainda que nesta lógica o que se promova seja uma negação da vida, do corpo e dos afetos, ainda assim trata-se de uma vontade. Nietzsche lembra que é sempre melhor uma vontade de nada do que nada de vontade.

A grande sombra do niilismo que pairava na Europa, a sensação de que a vida nada vale e de que tudo é em vão, promove os ideais ascéticos como uma saída para a produção de sentido. Através da negação da vida terrena, com a elevação de um outro mundo, valoriza-se a vida além da vida. Estes ideais promovem a pobreza, a humildade e a castidade como virtudes, e se o desejo irrompe exigindo mais, o sujeito experimenta um sentimento de culpa. Culpado por ser desejante. A vida se torna, assim, fonte de perigo constante, o pecado domina o pensamento, e a saída oferecida consiste em evitar-se ao máximo todo o perigo do desejo. Reduz-se a vida ao mais baixo nível vital.

Nietzsche diz ainda que o declínio na fé religiosa não implica no declínio dos valores ascéticos, que continuaram em vigor em nome da moral e mesmo da ciência, a qual ainda parte da pressuposição de uma verdade metafísica na sua busca pela objetividade, e que, ao manter sobre o mundo um olhar frio, distante e supostamente neutro, segue tolhendo a expressividade da potência humana. É a mesma vida reativa que triunfa.

O caminho que gira em torno do ressentimento, da má consciência e dos ideais ascéticos, passando inclusive do domínio da religião para a ciência moderna forma a cultura diagnosticada por Nietzsche como doente, porém provida de um sentido. A vontade de nada é dos males o menor. No entanto, são ainda os mesmos valores que se mantêm estabelecidos, apenas com novas combinações entre as forças reativas. A predominância do niilismo, entretanto, pode chegar a tal nível que as forças reativas possam passar sem a vontade, culminando no que Nietzsche chama do *homem que quer morrer*, aquele para o qual nada mais faz

sentido ou tem valor, e para quem a última instância de negação da vida se concretiza na morte.

Este é o ponto possível de transmutação, quando a afirmação da vontade de potência se sobrepõe às forças reativas, e o não à vida, o descontentamento e a inquietude de viver, o senso de culpabilidade e as paixões tristes podem ser substituídos pela multiplicidade e pelo devir. Entra em jogo uma transvaloração dos antigos valores: não um rearranjo, mas uma verdadeira criação e afirmação do múltiplo.

Agora podemos vislumbrar com maior clareza como, na perspectiva nietzschiana, a culpa acompanha o triunfo da reação sobre a vida ativa, como ela pôde dominar o pensamento do homem de forma a promover o medo, o receio frente à sua potência, e fazê-lo voltar-se contra si mesmo: auto-acusação, auto-julgamento, autocensura, auto-desprezo.

Demos uma definição bastante parecida ao descrever a função do superego no psiquismo humano segundo a concepção freudiana. Freud e Nietzsche foram contemporâneos, e parecem descrever as subjetividades de sua época de maneira parecida. A diferença, pelo menos no que diz respeito ao sentimento de culpa, reside no caráter imperativo ou imprescindível dado a ele pelo psicanalista, enquanto que, para o filósofo, ela é um valor que só faz sentido num determinado contexto genealógico, sustentando uma sociedade decadente e um modo de vida escravo. Nietzsche considera que:

... a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato (...) vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada tem de imperativo. Que alguém se sinta “culpado”, “pecador”, não demonstra absolutamente que tenha razão para se sentir assim; tampouco alguém é são apenas por sentir-se são. Recordem-se os célebres processos contra as bruxas: os mais perspicazes e humanos juízes não duvidavam da existência de culpa; as “bruxas” mesmas *não duvidavam* — e no entanto não havia culpa. (Nietzsche, p. 118, 1998 [1887]).

Trazendo esta noção dos valores, Nietzsche procura reverter a primazia da verdade. Aliado ao perspectivismo, o filósofo apenas sugere que toda interpretação é contextual e portanto provisória. Ao procurar desvendar qual o tipo de força (ativa ou reativa) que sustenta determinado valor, ele aloca a culpa como uma força reativa que ganhou peso em sua época e sustentou determinados tipos psicológicos em uma cultura doente e decadente. Se procurarmos

compreender a ausência de culpa no cenário contemporâneo não necessariamente como um perigo, não com um olhar pessimista, mas como um valor em pleno declínio, poderemos voltar nosso olhar para a possibilidade de criação de novos valores, possivelmente ativos e afirmativos.

O sentimento de culpa cria, na visão do autor, uma distância para com a vida, uma separação entre pensamento e vida. Segundo ele, a vida não pode ser contida pela razão, pela sensatez, nem ter um único sentido. Ela tende a proliferar, devir, é múltipla e paradoxal. Quando se mede a vida por valores pretensamente superiores (a Verdade, o Belo, o Bem), ela é depreciada, condenada, julgada, limitada, reduzida ao mínimo de sua potência. E o pensamento, que devia afirmá-la, acaba por negá-la.

Nietzsche usa a imagem do martelo para expressar a necessidade de destruição que permite a criação. A “arte de filosofar com o martelo” não quer sensatez, sobriedade, submissão. É preciso destruir os valores reativos e decadentes para criar novos valores. O personagem do artista é utilizado como saída para a transvaloração: a real criação de novos valores, e não seu rearranjo dentro dos mesmos ideais.

Com isto, procuramos sugerir um ponto de vista que parece poder prescindir do sentimento de culpa em vista de se formular um espaço de liberdade, tendo a vida como referência. A transvaloração não consiste numa inversão de valores, mas na criação de novos. Talvez nosso olhar para o arranjo cultural contemporâneo não devesse pousar sobre a necessidade de se reaver a culpa como organizadora das relações, como possibilidade de resgate do senso de coletividade, mas procurar avaliar as forças que se encontram em ação no momento diante da vida: procuram afirmar ou negar a vida? Nos aproximam ou nos afastam de nossa potência?

Não pretendemos substituir o pessimismo corrente por um otimismo desregrado, mas apenas sugerir que a desvalorização do sentimento de culpa não consiste em si num problema, nem seu resgate na solução. Talvez seja possível criarmos novos arranjos, novos valores, supondo que seja próprio do humano ser indefinível e aberto aos devires da história, possibilitando, portanto, criar novas conceituações, novas formas de ser no mundo e novos mundos para existirmos.

3.3

A culpa como acontecimento

A própria conceituação do que é a filosofia para Gilles Deleuze e Félix Guattari já nos indica um encontro com os pensamentos de Espinosa e Nietzsche, com o pensamento da imanência e da criação. Em seu livro *O que é a Filosofia* (1992), os autores definem a filosofia como a arte de criar conceitos. Com isto, já vislumbramos sua busca por um pensamento sem identidade ou fidelidade, em busca da diferença, do devir e da experimentação.

O conceito de *doxa*, compreendido como senso comum, opinião ou experiência vaga, é entendido pelos autores como uma forma de conhecimento do mundo alheia à possibilidade de criação, como pura proteção ante a ameaça do caos. Segundo eles, toda criação provoca um crivo no caos, rasga a proteção do senso comum, e combate, assim, tanto a opinião quanto o caos.

Os valores morais seriam somente constructos de opiniões. Nestes termos, a lei seria apenas mais uma opinião que se tornou dominante; o consenso é o senso comum elevado à instância da comunidade. Em busca da produção de uma filosofia que conceitue para além da *doxa*, Deleuze e Guattari trabalharam com o pensamento fundado no *paradoxo*, permitindo, assim, a existência de opostos afirmados sem resolução, saindo da lógica dialética e abrindo espaço para a diferença.

No plano de imanência, o inacabado é a própria realidade existente, e não mais uma imperfeição, como julgava o pensamento transcendente, segundo o qual havia um fim a ser atingido, e daí toda a idéia da moral subsequente. No inacabado, faz-se necessária uma nova ética, onde a aposta se faz no devir. Um devir ilimitado é imanente quando o ser e o devir não se distinguem; é o ser do devir.

“A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e desenrola”. (Deleuze, 1992, p. 51)

A condição inacabada do plano de imanência não só permite que ele se livre da obrigação teleológica, como também do lugar privilegiado da falta.

Nestas condições, o desejo não deriva de uma falta, a produção não tem origem na ausência e a criação não é consequência de uma frustração. Para Deleuze e Guattari, como veremos mais adiante em sua descrição do inconsciente, a criação é a matéria-prima do desejo, e não a falta.

Além disso, os autores procuram desvincular a produção de conceitos de um sujeito ou um objeto em si, pois os conceitos são, para eles, sempre engendrados na experiência. Daí deriva o conceito de *acontecimento*, tão caro aos autores, que consiste no encontro de dois corpos. Assim, é na experiência que se dá o acontecimento, e é só a partir dela que se pode definir o sujeito e o objeto. Eles são efeitos de uma relação, efeitos do encontro, do acontecimento.

Entramos em contato, assim, com uma filosofia que não se quer essencialista, universal, ou subjetivista, mas que procura conceber o ser em devir, sem origem ou fim determinado, em que tudo se difere em si e de si mesmo, e a liberdade é concebida como puro exercício de potência. A criação e a transformação estão presentes o tempo todo neste pensamento, em que a única coisa que não muda é a existência da própria mudança.

Neste sentido, podemos perceber que, na visão dos autores, determinados valores só podem se sustentar em um determinado encontro, não existindo em si mesmos. Se pensarmos, por exemplo, que o louco só foi tomado como doente mental no encontro com a psiquiatria, poderemos supor que o sentimento de culpa pode ter existido apenas como consequência de um determinado arranjo de encontros, que pode não mais se atualizar na contemporaneidade.

A culpa, concebida como sentimento necessário e organizador do psiquismo, talvez não consista numa verdade universal e intransitiva. Seria possível supor que o homem não fosse culpado “em si mesmo”, mas, sim, no encontro com uma moral ou sociedade que valorizasse este tipo de experiência? A própria moral consiste, para os autores, numa interpretação de fatos: matar, por exemplo, nem sempre é imoral. Assim, se não existem *fatos* morais, mas apenas interpretações vinculadas aos seus respectivos contextos, não poderíamos colocar em perspectiva a universalidade dada à culpa pela psicanálise?

Procurar compreender a culpa a partir da ótica deleuziana nos parece particularmente interessante porque o mundo experienciado por Deleuze e Guattari foi determinado pela difusão dos valores da psicanálise, com a qual dialogam. Apesar de podermos encontrar trocas possíveis entre a psicanálise e a

filosofia de qualquer época, neste caso o encontro foi direto e explícito. O próprio nome dado a uma de suas obras mais conhecidas parece responder a isso: *O Anti-Édipo* (1972).

Contrariando um dos principais fundamentos da psicanálise, os autores provocam o estruturalismo ao sugerir que o princípio edípico não é natural nem dado, não corresponde a nenhuma organização necessária ou determinante na estruturação psíquica do homem. Para eles, não há memória infantil que sustente toda ação, não há uma referência única que determine nossas escolhas, um *significante déspota* que funcione como eixo único e representativo de nossos desejos.

“Uma criança não brinca apenas de papai-mamãe. Brinca também de feiticeiro, de *cowboy*, de polícia e ladrão, de trem e de carrinhos. O trem não é forçosamente papai, nem a estação, mamãe. O problema não está no caráter sexual das máquinas desejantes, mas no caráter familiar desta sexualidade. (...) É evidente que a presença dos pais é constante, e que a criança não tem nada sem eles. Mas não é esta a questão. A questão é saber se tudo que ela toca é vivido como representando os pais. (...) Não se trata de negar a importância vital e amorosa dos pais. Trata-se de saber qual é seu lugar e sua função na produção desejante, em vez de fazer o inverso e rebater todo o jogo das máquinas desejantes no código restrito do Édipo”. (Deleuze e Guattari, 1972, pp. 65/66).

Os autores procuram criticar o uso da lógica edipiana pela psicanálise, considerando-a uma interpretação restritiva, regulada, canalizada, que acaba por linearizar o sujeito ao invés de reconhecer a plurivocidade do código desejante. Segundo eles, o inconsciente não é o lugar da falta, da representação, mas funciona como uma *usina* de criação, de produção. A inauguração da formulação de um inconsciente como usina de produção indica a concepção de desejos plurais, e não unicamente rebatidos em Édipo. Os autores argumentam que Freud buscou colocar uma ordem no inconsciente, que deixaria de ser uma usina de produção para dar lugar a uma encenação de teatro grego, a uma ordem clássica de representação. Sua aposta, então, é a de conceber um inconsciente órfão, desedipianizado.

“...de fato, logo que nos colocam no Édipo, logo que nos medem a Édipo, tudo está acabado, e se suprimiu a única relação autêntica, que era de produção. A grande descoberta da psicanálise foi a produção desejante, as produções do inconsciente. Mas, com Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: no lugar de inconsciente como usina colocou-se um teatro antigo; no lugar das unidades de produção colocou-se a representação; no lugar do

inconsciente produtivo colocou-se um inconsciente que só podia exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...)”. (Deleuze e Guattari, 1972, p. 41).

Deleuze e Guattari não negam por completo a influência dos pais, nem a existência de uma triangulação edípica. Acrescentam, entretanto, que o desejo não pode ser contido neste único significante. Para eles, o triângulo edipiano é mal fechado, poroso, um triângulo estourado de onde escapam os fluxos do desejo para outros lugares. O importante não é negar a existência de uma sexualidade edipiana, mas supor também a existência de uma sexualidade anedipiana, de uma castração anedipiana.

Por várias vezes os autores reforçam a idéia de que lhes parece que o homem esteve “viciado” em Édipo, tão acostumado com seu uso que sequer pôde imaginar outras possibilidades, extrapolar este significante e seu idealismo frente ao desejo.

Neste sentido, a concepção de culpa decorrente da internalização do superego, herdeiro do complexo de Édipo, capaz de estruturar o sujeito e a sociedade, como supôs a psicanálise clássica, poderia, agora, ser reformulada. Se Édipo não é a única e indispensável referência no advento da subjetividade, talvez o mesmo possa ocorrer com a culpa. Não tê-la como medida entre o indivíduo e a cultura pode não significar necessariamente que estamos diante de uma organização psicótica ou perversa. Da mesma forma, a ausência de culpa na contemporaneidade pode atestar uma desvalorização da lei edípica, mas não da possibilidade do convívio humano ou da produção de desejo.

Seria então possível conceber, na linguagem de Deleuze e Guattari, a culpa como um *acontecimento*, dado no encontro do homem moderno com a psicanálise? Fruto de uma determinada conjuntura que em nada tem de necessária ou universal? Ou autores prosseguem: “Transgressão, culpabilidade, castração: são essas determinações do inconsciente, ou são *a maneira pela qual um padre vê as coisas*? E, sem dúvida, há muitas outras forças além da psicanálise para edipianizar o inconsciente, culpabilizá-lo, castrá-lo.” (Deleuze e Guattari, 1972, p. 146).

O que buscamos avaliar aqui é a possibilidade de pensarmos a contemporaneidade em outros termos que não o freudiano, e assim questionar se a maneira com que Freud descreve sua realidade é a única possível de se conceber.

A construção da filosofia de Deleuze e Guattari vem ao encontro da realidade contemporânea como forma de produzir saídas novas em um mundo em constante transformação.

Vimos ser argumentado no capítulo anterior que a lei, atualmente, não tem mais representatividade, e burlá-la passa a ser lugar comum nos dias de hoje. Ora, quem foi criado acreditando que não se pode fazer tudo porque haverá castigo, no momento em que este desaparece, “fazer tudo” se torna sinônimo de liberdade. Não se faz estranho, assim, o sintoma das compulsões, tão comum atualmente. Ou mesmo a depressão, pois “fazer tudo”, curiosamente, não proporcionou uma sensação de liberdade. O gozo irrestrito enquanto ilusão de prazer está fadado a provocar novos sintomas, e assim o desejo é tomado como aquilo que está pondo em risco a organização social.

Portanto, cabe ressaltar que a valorização do desejo enquanto produção, defendida por Deleuze e Guattari, não é sinônimo de pura descarga de pulsões no mundo de maneira caótica e desestruturante. Estes autores procuram, sim, valorizar o aspecto revolucionário do desejo, seu ensejo agitador, provocador. Nestes termos o recalque e a culpa não se tornam necessários para a garantia de uma sociedade. O desejo não é inimigo da cultura. Cabe a nós a possibilidade de fazer valer o desejo da melhor forma sem precisar da culpa como castigo:

“Se o desejo é recalçado, é porque toda posição de desejo, tão pequena quanto seja, tem com que pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: não que o desejo seja a-social, ao contrário. Mas ele é agitador: não há máquina desejante que possa ser colocada sem explodir setores sociais inteiros. Apesar do que pensam certos revolucionários, o desejo é em sua essência revolucionário — **o desejo, não a festa!** — e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia sejam comprometidas. (...) É desagradável ter que dizer coisas tão rudimentares: o desejo não ameaça uma sociedade porque é desejo de deitar com a mãe, mas porque é revolucionário. E isso quer dizer, não que o desejo é outra coisa diferente da sexualidade, mas que a sexualidade e o amor não vivem no quarto de dormir de Édipo, eles sonham mais com uma grande amplidão, e fazem passar estranhos fluxos que não se deixam estocar em uma ordem estabelecida. O desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo e como que involuntariamente, querendo o que quer. Desde o começo desse estudo, sustentamos ao mesmo tempo que a produção social e a produção desejante são uma só coisa, mas que elas diferem no regime” (Deleuze e Guattari, 1972, p.p. 151/152) (grifo meu).

Sua filosofia da imanência não busca representar a realidade, encontrar consenso ou identidade, mas estabelecer e produzir diferença, criar mundos. Sua

proposta de devir minoritário quer levar a diferença às últimas conseqüências. Convida-nos a perceber as nossas ligações intensivas, e não extensivas, de forma a conhecer os novos agenciamentos sem ressentir os antigos valores. Deleuze e Guattari não desejam que seu discurso seja vitorioso, mas procuram tirar a diferença do estado de maldição. Não poderíamos ousar e tentar tirar a ausência de culpa de seu estado de maldição?

4

Winnicott: a psicanálise sem culpa

*“Sou entre mim e mim o intervalo
Eu, o que uso esta forma definida
De onde para outra ulterior resvalo,
Em outro mundo”
(Fernando Pessoa)*

Apesar de não se poder negar que o pensamento winnicottiano descenda intimamente daquele proposto a princípio por Freud, é também nítida a diferente abordagem sobre a concepção da subjetividade que o pensador inglês pretendeu apontar. A transição de uma perspectiva praticamente hegemônica na modernidade, que pensava o sujeito como pré-existente à sociedade, para aquela descrita por Winnicott, que concebe a constituição subjetiva a partir da intersubjetividade, e do grande valor dado ao ambiente, traz conseqüências das quais ressaltaremos algumas de maior interesse para o desenvolvimento de nosso trabalho: a questão dos limites sob a luz da perspectiva winnicottiana, e suas conseqüências sobre o mal-estar da cultura e o sentimento de culpa.

4.1

Para além do dualismo: o espaço potencial

Como vimos em Freud, o instinto agressivo consistia no maior empecilho da vida em sociedade. É curioso notar que, em Winnicott, é apenas através da agressividade que se *constitui* a realidade externa, a possibilidade de reconhecimento do outro e do convívio social. Para ele, esta agressividade estaria mais próxima de uma “motilidade”, uma experiência sadia que permite o contato com o ambiente, e que em última instância visa à integração do ego. Apesar de encontrarmos também em Freud o aspecto de *atividade* na pulsão agressiva, quando fusionada com Eros, em Winnicott a agressividade é considerada em sua totalidade representante de ação no mundo. Não se pode falar em ódio nos estágios iniciais do desenvolvimento emocional. Nesse momento de não-

integração, a agressividade é indissociável da motilidade, sendo quase sinônimo de atividade.

A já conhecida importância dada ao ambiente por Winnicott implica na existência, então, de um ambiente favorável ou não para a integração deste indivíduo. Um ambiente suficientemente bom seria capaz de acolher a agressividade, sustentar uma ilusão de onipotência, favorecer a espontaneidade do indivíduo e permitir a progressiva instauração do ego, a partir da fusão da motilidade e do erotismo. Nos casos de um ambiente não favorável esta fusão não ocorrerá, e a motilidade se tornará agressão ou auto-agressão. Neste sentido, agressividade se diferencia de agressão, sendo esta última o resultado de um ambiente pouco favorável à fusão da agressividade com o erotismo.

Em seu artigo “Raízes da Agressão” (1964), Winnicott sugere que a agressão pode surgir como uma reação direta ou indireta à frustração, mas também deve ser compreendida como uma das muitas fontes de energia do sujeito, e com a qual lidamos de diversas maneiras.

“...me parece relativamente simples chegarmos à destrutividade que está em nós mesmos, quando ela está ligada à raiva resultante de uma frustração ou ao ódio de alguma coisa que reprovamos, ou quando é uma reação ao medo. O difícil para cada indivíduo é assumir plena responsabilidade pela destrutividade que é pessoal e que pertence à relação com um objeto sentido como bom; em outras palavras, relacionado com o amor” (Winnicott, 1960, p. 154).

Logo, para o pensamento winnicottiano, uma agressividade “original”, “primitiva”, encontrada nos primeiros momentos de vida do bebê, pode ser mais claramente compreendida a partir da palavra *voracidade*. Uma voracidade que funde o amor e a agressão, num momento em que é impossível para o bebê diferenciá-los, e, por mais perigosos ou cruéis que seus atos possam ser, seu objetivo é apenas sua satisfação. Dessa forma, como que num apetite destituído de qualquer consideração (ou mesmo percepção) em relação ao outro, a agressividade é passível de ser expressa sem restrições, sem ponderações, sem culpa. O termo utilizado por Winnicott, *ruthlessness*, deve ser compreendido aqui a partir de seu aspecto de implacabilidade, ausência de compaixão, cuja faceta mais importante, para o nosso propósito, é a rejeição ao que vem de fora, ao “não-eu”.

Este primeiro momento, livre de qualquer sentimento de culpa, pois não há reconhecimento das conseqüências da agressão sobre o outro, é fundamental na estruturação do *self*. Em seu desenvolvimento, a criança se utilizará dessa fonte de energia agressiva como uma tendência para movimentar-se, para conhecer o mundo e, em última instância, desenvolver sua capacidade criadora. Afinal, é necessária certa carga de vitalidade, de motilidade, para entrar de fato em contato com o meio ambiente.

Podemos compreender que essas primeiras pancadas infantis levam a uma descoberta do mundo que não é o eu da criança e ao começo de uma relação com objetos externos. O que logo será comportamento agressivo não passa, portanto, no início, de um simples impulso que leva a um movimento e aos primeiros passos de uma exploração. A agressão está sempre ligada, desta maneira, ao estabelecimento de uma distinção entre o que é e o que não é o eu (Winnicott, 1964, p. 104).

Dessa forma, esta energia vital contribuiria para a transformação da percepção do bebê, que deixa de lidar apenas com objetos subjetivamente concebidos para caminhar na direção de fenômenos objetivamente percebidos. Para compreendermos com maior clareza este movimento, é necessário abordar um dos conceitos fundamentais da teoria winnicottiana: a transicionalidade.

Se o legado da psicanálise freudiana tende a focar na relação entre a realidade psíquica interna e o mundo externo, a contribuição winnicottiana consiste em chamar atenção para uma área intermediária que parece ter sido negligenciada, uma área de encontro e criação que é fundamental na emergência da subjetividade e da singularidade.

Em “O Brincar e a Realidade” (1975), Winnicott descreve este espaço intermediário como um espaço potencial, existente a princípio entre o bebê e sua mãe, lugar do brincar e dos fenômenos transicionais, e que se estende enfim para toda a experiência cultural. Este espaço se caracteriza pela sua paradoxalidade, espaço ao mesmo tempo interno e externo, o que acaba por transformar a concepção de limite, considerando-o não mais como uma “linha divisória”, mas sendo ele próprio um território. “Isto quer dizer que introduzimos no psiquismo a categoria do paradoxal e que introduzimos no estilo interpretativo a noção do ‘talvez’ (...) ‘o objeto transicional é e não é o seio’” (Roussillon, 2006, p. 18).

Um espaço que comporta objetos criados pelo bebê, ao mesmo tempo em que lá estavam para serem encontrados; objetos que representam uma separação da mãe, ao mesmo tempo em que consistem em uma união com ela; espaço que desenvolve a capacidade de estar só, apenas na presença de alguém... A indefinição é própria deste espaço não-tensional, que deve servir como uma área de repouso, de relaxamento, num estado de não-integração no caminho para a integração; espaço de ilusão (cria o que já está lá).

A introdução desta dimensão consiste em manter o paradoxo como tal, sem resolução, devendo apenas ser aceito, tolerado e respeitado. Para Winnicott, a paradoxalidade surge como uma necessidade intrínseca dos processos de maturação, e se encontra no centro das experiências intermediárias.

...uma área intermediária de *experimentação*, para a qual contribuem tanto a realidade interna quanto a vida externa. Trata-se de uma área que não é disputada, porque nenhuma reivindicação é feita em seu nome, exceto que ela exista como lugar de repouso para o indivíduo empenhado na perpétua tarefa humana de manter as realidades interna e externa separadas, ainda que inter-relacionadas (Winnicott, 1975, p. 15).

Dessa forma, a criança sai de um mundo preenchido por fenômenos unicamente subjetivos, que são possíveis devido à fusão inicial com a mãe, onde goza de uma experiência de controle mágico e onipotência, em direção a um outro a ser conquistado, mundo da realidade objetivamente percebida, diferenciado e delimitado como não-eu. Os fenômenos transicionais se encontram intermediando este processo: “O objeto transicional jamais está sobre o controle mágico, como o objeto interno, nem tampouco fora de controle, como a mãe real” (Winnicott, 1975, p. 24).

Neste momento, aquela agressividade inicial (*ruthlessness*) serve como força ativa de reconhecimento do ambiente: é através do encontro com o objeto, e de sua resistência, que a criança pode enfim percebê-lo. O ambiente existe quando resiste. Este outro aspecto paradoxal da teoria winnicottiana consiste no fato de que, apesar do senso comum (e da concepção freudiana) considerar a agressividade como destrutiva dos laços sociais, aqui ela está sendo colocada como necessária para a criação e reconhecimento do mundo externo.

Passa-se a conceber a natureza do objeto não como um feixe de projeções do psiquismo, mas como uma coisa em si, que faz parte da realidade partilhada,

fora da área de controle onipotente. É necessária uma mãe suficientemente boa (um meio ambiente facilitador) para ajudar o bebê a passar de um mero relacionamento com o objeto para o desenvolvimento da capacidade de usar o objeto. A mudança do relacionar-se para o uso do objeto consiste num processo a ser brevemente explicitado a seguir: com sua agressividade, o sujeito destrói o objeto, que por sua vez resiste, e não desaparece. Isto o situa fora da área de controle onipotente do sujeito, onde o objeto passa a desenvolver autonomia própria. Quando o objeto sobrevive, ele pode então ser usado, e destruído apenas na fantasia; distinguem-se os dois mundos. É transformada a própria percepção de mundo da criança: ela nota que o objeto está lá, mas não é mais a razão para que ele esteja.

Assim, fica mais clara a paradoxalidade existente no caminho para o uso do objeto: “Na teoria ortodoxa encontra-se sempre o pressuposto de que a agressão é reativa ao encontro com o princípio de realidade, enquanto que aqui é a pulsão destrutiva que **cria** a qualidade de externalidade” (Winnicott, 1968, p. 176) (grifo meu).

Numa pequena seqüência esquemática, poderíamos compreender desta forma o caminho até o uso do objeto: o sujeito se relaciona com o objeto; o objeto é encontrado/criado; o sujeito destrói o objeto; o objeto sobrevive à destruição, à revelia da onipotência do sujeito; o sujeito pode usar o objeto. Desta maneira, fica claro como a agressividade neste caso não é reativa, mas criativa, maturacional, permitindo criar a realidade e dar o contorno dos limites eu-outro. O objeto precisa ser destruído para que possa existir.

É no espaço potencial, a partir de fenômenos transicionais, que esta transformação ocorrerá. Entre os fenômenos subjetivos e os objetivos, temos este espaço de ilusão, espaço que deve contar com uma mãe que proporcione a oportunidade para a ilusão, oferecendo o seio como se estivesse sobre o controle mágico do bebê. Dessa forma, há uma sobreposição entre o que o ambiente supre e o que o bebê pode conceber, e nunca se deve questionar se o objeto foi criado ou já estava lá.

A problemática central da transicionalidade é a seguinte: de que maneira um objeto, um fenômeno, pode se manter nessa posição limite, nem dentro, nem fora, mas nesse singular alhures que é o espaço potencial, espaço *utópico*, espaço de localização de processos não-localizáveis? Eis aí a essência da ilusão (...) para ser

criado, o objeto deve ser encontrado, isto é, posto ali pelo ambiente (Roussillon, 2006, p. 86).

Esta situação paradoxal deve ser aceita e compreendida como fundamental no processo maturacional de estruturação do ego infantil: “Toda criança precisa tornar-se capaz de criar o mundo (a técnica adaptativa da mãe faz com que isso seja sentido como um fato), caso contrário o mundo não terá significado” (Winnicott, 1966, p. 125).

Através do uso de objetos transicionais, a criança entra em contato com uma primeira possessão “não-eu”, e é neste momento que desenvolve a capacidade de usar símbolos, de fazer uso de representações. O objeto transicional é também uma representação de sua mãe. Neste momento, a criança tem sua primeira experiência do brincar, e também é capaz de se perceber o início de uma ligação afetiva (já que passa a se relacionar com algo para além de si mesmo).

Este espaço potencial, reconhecido no mundo infantil como o lugar do brincar, expande-se em última instância à própria experiência cultural. Trata-se de uma área de ilusão caracterizada pela indefinição entre encontro e criação, um espaço de experiências. Winnicott sugere que esta é uma indefinição que nos marca, pois nunca resolvemos de fato as questões dos limites dentro/fora, há sempre uma atmosfera marcada pela ilusão. O espaço transicional anuncia uma separação que nunca se resolve, mas se expande para a vida cultural. O objeto transicional não será esquecido nem recalçado, mas desinvestido, abrindo espaço para o campo da cultura.

Poderíamos até mesmo considerar que é também próprio da cultura a paradoxalidade, um espaço de tradição concomitante com a transformação, articulado numa tensão e inter-relação que nunca se resolve. Afinal, também no espaço cultural percebemos uma sobreposição entre algo já dado e algo construído. A experiência cultural, portanto, se dá neste espaço de ilusão, onde se constroem os símbolos e as representações: um espaço potencial de criação.

É curioso notar que, para Winnicott, tudo acontece no campo da experiência, e não há uma preocupação específica em torno dos mecanismos psíquicos, dos movimentos de projeção ou introjeção, o que acabaria por implicar em uma delimitação maior entre interno e externo. Se para Freud a cultura é uma

sublimação do id, um dos destinos da pulsão, para Winnicott trata-se mais de uma experiência própria do ego.

No entanto, antes de destrincharmos as diferentes posições teóricas destes dois autores, iremos nos deter na posição winnicottiana para melhor compreendermos seu argumento acerca da formação do sentimento de culpa.

4.2

Culpa e *concern*

Como vimos, é através da agressividade que a criança vai conhecendo o mundo e a existência dos outros que a rodeiam. Aos poucos, ela começa a desenvolver um autodomínio sobre sua agressividade, ao mesmo tempo em que surge certo respeito pelos outros, e a capacidade de se colocar na situação de outras pessoas ou com elas se identificar. Este movimento faz parte do processo de desenvolvimento natural, segundo Winnicott. Ao invés de pensar a moralidade como algo a ser ensinado ou inculcado, ela surge como uma capacidade natural do ser humano, um aspecto a ser desenvolvido a partir de um meio ambiente que seja suficientemente bom para tanto.

Neste momento há uma nova apropriação do desenvolvimento infantil: a aceitação dos símbolos. Surge, então, a capacidade de brincar, e, numa de suas possibilidades infinitas, o próprio símbolo pode ser atacado. No entanto, e aqui temos o aspecto significativo desta teoria, a destruição é acompanhada de sua alternativa: a construção. “O impulso construtivo está relacionado com a aceitação pessoal, por parte da criança, da responsabilidade pelo aspecto destrutivo da sua natureza” (Winnicott, 1964, p. 107).

A capacidade de se preocupar, de se importar ou se envolver, desenvolvida ao longo do processo maturacional humano, é abarcada em Winnicott pelo termo *concern*. A criança reconhece o outro, responsabiliza-se por suas ações e se preocupa com o efeito de suas ações no mundo. Há aí já uma distinção entre o eu e o não-eu. O fenômeno que acompanha a capacidade de concernimento, porém num aspecto negativo (segundo a concepção winnicottiana) é a capacidade de sentir culpa; “...o sentimento de culpa funciona estando no ponto de transformação da destrutividade em construtividade” (Winnicott, 1960, p. 162).

Apesar de este momento do desenvolvimento ocorrer num período anterior ao complexo de Édipo freudiano, Winnicott mantém-se fiel a Freud ao concordar que esta capacidade é fundamental para o convívio possível entre membros da família e, em última instância, da sociedade. Vale ressaltar que este desenvolvimento só se torna possível a partir de certas condições externas necessárias, ou seja, um ambiente capaz de dar conta dessa agressividade (enquanto que Freud, apesar de levar em conta as séries complementares, incide seu foco sobre o aspecto filogenético e ontológico humano).

No processo em que a criança começa a se relacionar com objetos que são cada vez menos subjetivos, que por sua vez dão lugar aos fenômenos objetivamente percebidos, a mãe, alvo dos sentimentos ambivalentes de amor e ódio, começa a ser percebida como um objeto total, e a criança desenvolve um “eu”, uma unidade, e, conseqüentemente, torna-se um pouco menos obtusa a distinção entre mundo interno e externo, entre eu e não-eu. E é na integração da mãe-objeto com a mãe-ambiente que surge a capacidade para o envolvimento.

O ‘ataque’ impiedoso ao objeto, deflagrado pelo instinto, cede lugar a um crescente reconhecimento da mãe como a pessoa que cuida do EU, ao mesmo tempo que é a pessoa que oferece uma parte de si para ser comida. Gradualmente vai ocorrendo uma integração entre a forma tranqüila de relacionamento e a forma excitada, e o reconhecimento de que ambos os estados (e não apenas um) constituem uma relação total com a mãe pessoa (Winnicott, 1954, p. 89).

Retomemos, então, alguns aspectos fundamentais da teoria winnicottiana. O impulso implacável (*ruthlessness*) o é apenas do ponto de vista do observador, pois, afinal, o bebê, a princípio, está num momento anterior à capacidade de consideração. Sua agressividade é não-intencional, movida apenas por impulsos de motilidade e urgências instintivas. Seus ataques incompadecidos são o caminho para descobrir a si mesmo, o espaço fora de si e o outro que o sustenta nessa atividade. Nesse sentido, é um movimento altamente prazeroso para o bebê, que se utiliza da agressividade como parte do amor instintivo.

A partir do momento em que a integração egóica é alcançada, a criança passa a se perceber como alguém responsável pelos instintos destrutivos, o que provocaria uma culpa intolerável. A mãe-objeto (alvo dos ataques) passa a ser associada à mãe-ambiente (conforto e proteção). Será para Winnicott esta sensação incontornável?

O que estou aqui descrevendo é, de fato, a gradual formação na criança de uma capacidade para adquirir o sentido de responsabilidade, o qual, na sua base, é um sentido de culpa. O fator essencial, no meio ambiente, é a presença contínua da mãe ou da figura materna durante o período de tempo em que a criança está acondicionando a destrutividade, que faz parte integrante da sua compleição. Essa destrutividade torna-se cada vez mais uma característica na experiência das relações objetivas (...). O equilíbrio aí implícito acarreta um sentido de justo e de errado mais profundo do que quaisquer normas meramente impostas pelos pais. O que a criança deve à mãe é o ambiente idôneo propiciado pelo amor materno (Winnicott, 1965, p. 108).

Vemos então que, para Winnicott, o desenvolvimento da moralidade faz parte de um processo natural do ser humano, que no entanto depende da continuidade do relacionamento entre o bebê e a figura materna. É necessário um ambiente suficientemente bom que permita ao bebê a possibilidade de uma reparação como saída à angústia do sentimento de culpa: “...não é possível a um ser humano suportar a destrutividade que está na base dos relacionamentos humanos, ou seja, do amor instintivo, exceto por meio de um desenvolvimento gradual associado às experiências de reparação e restituição” (Winnicott, 1954, p. 93).

O sentimento de culpa pode ser dominado e aliviado pela contribuição que o bebê pode fazer à mãe-ambiente, quando esta pode dar a oportunidade para tanto, através de sua presença confiável. Esta segurança permite ao bebê tornar-se cada vez mais audacioso na vivência de suas pulsões, libertando sua vida instintual, que pode ser experimentada sem a vivência angustiante da culpa. Apenas quando a oportunidade de reparação não aparecer que poderemos falar em sentimento de culpa. Quando há confiança no que Winnicott chama de “ciclo benigno”, ou seja, a possibilidade de reparação após a destruição, o que temos é o envolvimento.

Trata-se de um equilíbrio que é sempre reconquistado, e que depende profundamente da sobrevivência da mãe-objeto ou da fidedignidade ou confiabilidade da mãe-ambiente, que deve ser capaz de propiciar a possibilidade de reparação. Dessa forma, a criança torna-se capaz de se envolver, de assumir responsabilidade por seus instintos, a partir da possibilidade de contribuição com o meio, de reparação. Sem isto, o bebê pode ser tomado de intensa angústia que pode culminar na desintegração.

Winnicott considera que cada lactente leva consigo uma tendência no sentido do desenvolvimento de culpa (como caminhar e falar aparecem quando chega seu tempo). No entanto, condições ambientais ou circunstâncias favoráveis são necessárias para promover a oportunidade de reparação.

...o bebê humano é incapaz de suportar o peso da culpa (...). Se a mãe sustenta a situação [da possibilidade de reparação] dia após dia, o bebê tem tempo para organizar as numerosas conseqüências imaginativas da experiência instintiva e resgatar algo que seja sentido como 'bom', que apóia, que é aceitável, que não machuca, e com isto reparar imaginativamente o dano causado pela mãe. (...) Gradualmente, o bebê passa a acreditar no esforço construtivo e a suportar a culpa, e assim tornar-se livre para o amor instintivo (Winnicott, 1954, p. 90).

Devemos, todavia, chamar atenção para o fato de que Winnicott distingue os paradoxos maturacionais, necessários à continuidade do desenvolvimento humano, das defesas paradoxais, que consistem num desligamento, num ataque ao vínculo. Nesse sentido, o sentimento de culpa poderia surgir como uma defesa paradoxal quando não há possibilidade de reparação. Nesse caso, para dar conta da sensação de culpa, o sujeito procuraria cometer algum crime, como um ato que o liberte dos sentimentos ambivalentes de amor e ódio pelo mesmo objeto. O sujeito torna-se de fato culpado para não se sentir culpado.

Não é o que ocorre na saúde, quando o indivíduo é capaz de reconhecer o aspecto agressivo e destrutivo presente no amor instintivo e as fantasias inerentes a ele. A capacidade de brincar permite que o objeto seja destruído na fantasia, e não objetivamente, e com isto liberta sua capacidade para fantasiar. Tentar compreender o sentimento de culpa como pertencente a uma ambivalência de amor e ódio só faz sentido se pudermos receber isto como um paradoxo que deve ser aceito, que não provoque uma situação conflitante que deva ser resolvida.

Se considerarmos que esta apropriação se dá no espaço de ilusão, e que este espaço nunca deixa de existir, temos uma concepção fundamentalmente diferente da abordagem freudiana. Enquanto que em Freud a culpa moral se relaciona com a realidade interna, instalada no superego, e referida especificamente ao conflito entre algo que não se pode externalizar, e retorna contra si mesmo, como pensar a perspectiva winnicottiana sobre a culpa, sem tomar como fundamental o conflito entre o mundo interno e o externo? Freud lida com a natureza humana em termos de economia, através do conflito entre amor e

ódio — conflito inerente, que pertence à vida normal. Para ele, a culpa tem uma data, instala-se na triangulação edípica, e se refere a uma conciliação entre ego e superego.

Winnicott não nega a existência de destrutividade no homem, mas num ambiente suficientemente bom essa destrutividade natural pode se transformar — através da capacidade de sentir culpa e responsabilidade pessoal — em atividade e criatividade. Neste sentido, a criatividade não deve ser compreendida como sublimação, mas sim como uma força vital primária. Assim, o sentimento de culpa não é uma fatalidade determinada por forças naturais, situadas fora da História, mas como uma capacidade de se importar com o outro.

Winnicott estende o campo da subjetividade individual para além das fronteiras da interioridade psicológica, recusando a separação ontológica entre o indivíduo e seu meio. Esta abordagem, profundamente marcada pela cultura, pode nos remeter à saída oferecida por Nietzsche, como vimos em nosso terceiro capítulo. Uma aproximação da perspectiva winnicottiana com a nietzschiana sobre o sentimento de culpa nos é oferecida pelo psicanalista Jurandir Freire Costa (2007). O autor sugere que a culpa como resultante de uma dívida contraída encontra sua expressão mais profunda na relação do sujeito com seus antepassados. Neste caso, o devedor só poderia pagar com sua própria vida, tornando o ressarcimento possível apenas sob a pena de não mais existir. No entanto, o autor sugere que uma saída é possível quando a distância ontológica entre devedor e credor pode ser reduzida e transfigurada. Para que o sujeito possa admitir, sem culpa, sua autonomia de pensamento e ação, ele deve ser capaz de desidealizar o outro e confiar em seu próprio poder de criar:

“a consciência de culpa é atributo dos que se acham na posse de um Bem cuja origem não está em si mesmo e sim no outro, concebido como um Ser radicalmente heterogêneo em seus predicados ontológicos. Ao se redescrever como criador, o sujeito deixa de ver no outro uma ameaça e passa a vê-lo como um parceiro no ato da criação.” (Costa, 2007, p. 159)

Dessa forma, toda a proposta de destruição de valores sugerida por Nietzsche, destruição e combate necessários para compor o solo propício para o nascimento do novo, da criação, pode ser compreendido não como uma destruição física ou moral do outro, mas, sim, com a intenção de destituí-lo de sua pretensa onipotência ou do monopólio de criação que ele possa querer reivindicar. Trata-se

de buscar a liberdade criativa no lugar da culpa pela diferença. Jurandir sugere que esta saída em muito lembra a experiência do *concern*, de Winnicott. Pois, para ele, não precisamos sentir culpa em relação ao outro ao qual nos opomos com nossa criatividade, se for possível experimentarmos nossa “onipotência criadora” aliada ao *concern*, ao cuidado, à preocupação com o outro. Como vimos em Winnicott, o paradoxo do espaço potencial permite ao sujeito a sensação de que cria sua realidade, caso contrário o mundo não teria significado. Ao tomar a criação como centro da experiência subjetiva, ela surge, tanto em Nietzsche quanto em Winnicott, como saída à devastação provocada pela culpa:

“o sujeito winnicottiano aspira para si o que o tipo forte nietzschiano também poderia aspirar. A superação do sentimento de culpa em relação à dívida equivale, assim, à passagem da ética de sobrevivência à ética da criação autônoma do sentido da vida” (Costa, 2007, p.162).

Ainda, no que se refere à concepção winnicottiana de uma moralidade inata, temos uma abordagem interessante no que diz respeito à formação do superego em Winnicott e Freud, feita pelo psicanalista Nahman Armony (2008). O autor acredita que a concepção de superego formulada por Freud é resultado do testemunho dos psiquismos de sua época, e, portanto, seria possível se esperar que a concepção winnicottiana acompanhe as transformações sofridas pela subjetividade. Dessa forma, ao invés de associarmos o superego a uma intervenção dura, violenta, agressiva, resultado da resolução edípica, poderíamos ter em Winnicott uma moralidade que surja de dentro para fora, de maneira mais suave, gradativa, resultado da relação dual entre mãe e bebê.

Este processo, que para Winnicott não é nem exterior, nem interior, mas reside no espaço potencial de experiências transicionais, difere em muito do ataque do superego ao ego. As idéias morais, o senso de certo e errado, não dependeriam da repressão, da aceitação a-crítica dos valores sociais, do medo de retaliação, mas, sim, poderiam surgir a partir de uma relação de confiança desenvolvida gradualmente com as figuras primitivas da vida do ser humano. Nahman sugere que, assim, o psiquismo pode alcançar seu desenvolvimento e crescer harmoniosamente:

“...sem formar rachaduras propiciadoras de divisões e oposições internas, permitindo assim uma ação integrada, o que o torna diferente do aparelho psíquico tripartido freudiano da segunda tópica, que tem como fundamento instâncias separadas, delimitadas e em oposição” (Armony, 2008, p. 117).

Poderíamos supor que esta moralidade winnicottiana, que emerge espontaneamente quando o ambiente é favorável, difere da concepção freudiana, que talvez possa se aproximar mais de um processo intelectual em que a criança compreende o que pode fazer ou não. Em Winnicott, o processo não é tanto intelectual quanto afetivo. Ainda, temos em Freud a ambivalência situada no plano pulsional, regida pelo id, enquanto que em Winnicott este processo se associa ao ego, e se localiza num momento muito anterior ao Édipo freudiano. Assim, notamos em Freud a inevitabilidade do sentimento de culpa como algo estruturante da condição humana, que pouco depende do arranjo sócio-histórico, enquanto que em Winnicott o papel desenvolvido pelo ambiente é fundamental.

Ao introduzirmos o conceito de espaço potencial, intermediário entre pulsão e objeto, temos um lugar de emergência do ego e da criatividade. Assim, encontramos uma saída à inevitabilidade proferida por Freud acerca do conflito pulsional e seu conseqüente mal-estar associado ao sentimento de culpa: num ambiente favorável, isto pode se articular numa experiência criativa. Não há em Winnicott nenhuma determinação, apenas linhas de força virtuais cuja atualização é constitutivamente mediada pelo ambiente, pela confiabilidade neste ambiente.

São superados, assim, os limites de uma abordagem que se propunha a pensar o processo psíquico através do relacionamento conflitivo entre o pólo pulsional e a cultura na qual o indivíduo deveria se inserir. Winnicott torna evidente a participação decisiva do espaço intermediário, espaço de ilusão, cenário da integração egóica e, portanto, da constituição subjetiva, sublinhando a natureza criativa deste processo.

Muda-se radicalmente a concepção da constituição subjetiva. Não se trata apenas de um ser de pulsão, de conflito, de representação, de linguagem, de apropriação intelectual, mas também ser de imaginação, de criatividade, de afeto. No homem pensado por Winnicott, tanto a criatividade humana quanto o ambiente que permite sua atualização (ou provoca sua frustração) são fundamentais.

Não há, pois, nenhum determinismo na perspectiva winnicottiana. (...) A inserção do homem na natureza não é pensada conforme o modelo de uma essência pré-

existente que se realiza na história, mas conforme a concepção de linhas de forças, realidades virtuais, que se atualizam na história. O conceito de ‘verdadeiro *self*’ não supõe então a realização de uma essência pré-existente. Pelo contrário, ele evoca a atualização, pelo sujeito, daquilo que o insere na natureza, isto é, das forças vitais que agem nele e que Winnicott denomina Eros e motilidade. Mas estas forças só se exprimem criativamente. (...) [o falso *self*] não tem como referência qualquer essência natural da qual o sujeito teria se afastado, mas a incapacidade do sujeito se auto-criar conforme a singularidade de seu movimento vital (Plastino, 2007, p. 205).

Dessa forma, a introdução do conceito de espaço de ilusão na constituição subjetiva, acompanhada da dimensão de paradoxalidade que deve ser aceita e sustentada, provoca uma inovadora perspectiva sobre o sentimento de culpa. Se o lugar em que vivemos nunca deixa de ser este espaço intermediário, espaço de criação e de experiência, o sentimento de culpa pode não mais ser pensado em termos de introjeção e projeção, mas pertencente a este lugar intermediário que provoca a criatividade, a criação, a experiência, enfim, toda a dimensão afetiva focada por Winnicott. Ao invés de reconhecer a culpa pelo viés do conflito, da inevitabilidade de mal-estar e de um sujeito necessariamente barrado, castrado, que controla seus instintos em prol de um melhor convívio social, a perspectiva winnicottiana dá ao desejo a dimensão criativa, abrindo um outro espaço, um outro mundo.

Este ponto de vista nos parece interessante por oferecer uma saída, dentro da teoria psicanalítica, à perspectiva de uma sociedade não fundada na culpa. Se a cultura pode ser concebida como espaço de ilusão, constante criação, e não toma como inimiga a agressividade, as possibilidades de construção cultural se expandem na medida do potencial criativo dos homens. Ainda, a abordagem oferecida por Winnicott consiste numa perspectiva sobre o sentimento de culpa em que o mal-estar do conflito não tem lugar na vida saudável, e assim nos possibilita pensar num meio cultural passível de criatividade e construção, dentro dos limites da própria teoria psicanalítica. A culpa, enquanto possibilidade de reparação, e fruto do processo maturacional, independe da moral exclusivamente externa e pode coadunar com os valores contemporâneos sem implicar em desintegração ou desestruturação do ego ou do laço social. Consiste em mais um ponto de vista que procura oferecer saídas, e não ansiedade, nostalgia ou fatalismo.

Considerações finais

Após dois anos de pesquisa, nos parece ainda precoce a formulação de uma conclusão sobre a nossa questão. Será possível uma sociedade sem culpa? Esta pergunta abrange, na verdade, diferentes elementos que podem ser determinados de maneiras distintas, como, por exemplo, no que consiste e como se dá a concepção de uma sociedade, os mecanismos envolvidos nas relações intersubjetivas, a função reguladora da culpa e seu aspecto punitivo, assim como as transformações experimentadas pela subjetividade na contemporaneidade, e sua capacidade de lidar com o desconhecido.

Vimos em nosso primeiro capítulo como Freud postula o aspecto essencial e determinante da aquisição do sentimento de culpa pelo sujeito. A culpa é trabalhada tanto no mito de origem do primeiro agrupamento social, quanto no âmbito pessoal, individual, como elemento necessário de organização psíquica, que acompanha a possibilidade de nos identificarmos com o outro, de conter impulsos agressivos e lidar com o conflito pulsional.

Poderíamos supor que o sentimento de culpa ganha lugar privilegiado na teoria psicanalítica por corresponder a uma necessidade ao convívio humano, ou por ser uma questão que se fazia presente no *homem moderno*? Não podemos deixar de considerar que o estudo de Freud fundamenta-se nos psiquismos de sua época, e por mais que tivesse buscado garantir a universalidade do complexo de Édipo, o foco e a importância dados ao sentimento de culpa podem ganhar luz se contextualizado. Para Nietzsche ela também foi uma questão de grande valor, apesar de concebê-la de maneira diferente. Porém, tanto Nietzsche quanto Freud, compartilhando a mesma época, estavam preocupados em compreender a culpa: esta era uma questão que se fazia presente de forma a impelir ambos os pensadores a deterem-se sobre este assunto; uma questão sobre a qual valia a pena se debruçar.

Vemos como a culpa é trabalhada explicitamente nesta época também na literatura, *Crime e Castigo* de Dostoiévski é da mesma época. O romantismo burguês ainda compõe o cenário de proliferação da culpa, da tortura psíquica, da melancólica beleza de debater o desejo contra a razão.

Talvez a culpa tenha podido perseverar por ter ao seu redor todo um conjunto de valores que a sustentasse. E assim ela se torna um sentimento aparentemente incontestável, amplamente difundido e representante da consciência humana. Afinal, aliada ao seu papel jurídico, a culpa vira medida de sanidade, de humanidade: aquele que comete um crime sem sentir culpa é desumano, um monstro perverso. Reconhecer o “peso na consciência” é quase um alívio, um sinônimo de que temos algo em comum que nos limite.

Neste sentido não é tão difícil entender o argumento daqueles que vêem a realidade contemporânea como perigosa, perversa, narcísica. O imperativo do individualismo e do consumismo não nos permite perder tempo com culpa, e os novos dispositivos tecnológicos logo providenciam os meios para que melhor escapemos da responsabilidade com o outro. Se nos é possível fugir, mentir, passar por cima do outro sem nos sentirmos mal com nós mesmos, onde vamos parar? Ora, este discurso faz sentido, mas será mesmo que a paralisação e a angústia provocada pela culpa é o único meio de abriremos os olhos para a alteridade? Será que a desvalorização da culpa corresponde necessariamente a uma abolição do recalque? Não podemos encontrar meios de expressar o desejo sem que sejamos taxados de perversos?

Quando Deleuze e Guattari nos falam que o desejo assusta porque é revolucionário, estão valorizando seu aspecto transgressor e criativo, mas fazem questão de lembrar que o desejo não é a-social. Neste sentido, nos parece que o argumento de que a culpa desvalorizada consiste num perigo para a cultura, e que devemos encontrar meios para restituí-la de seu devido valor, consiste numa tentativa de retorno ao que já conhecemos, já lidamos, e já temos meios e recursos para nos orientar. Deleuze dizia que o problema não é o consumismo, mas saber o que consumir. Talvez pudéssemos pensar que o problema não é a ausência da culpa, mas a ausência de um esforço, de uma tentativa de aproveitar os novos arranjos que vêm sendo produzidos e encontrar saídas criativas para que abramos espaço para o novo sem fatalismo.

Espinosa chama atenção para a importância deste esforço, e sua proposta ética nos pareceu extremamente atual. Ao substituímos os valores morais transcendentais pelo esforço ético de conhecimento das causas dos afetos, e de seleção dos nossos encontros, nos deparamos com uma possibilidade de convívio que nos é permitida pelo mundo atual. Se Espinosa foi o primeiro e único judeu

excomungado, sofreu uma tentativa de assassinato na rua, e preferiu que sua obra fosse lançada apenas postumamente, entendemos que o mundo em sua época não compartilhava de seu pensamento, nem tinha valores e estruturas que coadunassem com sua proposta. Talvez o mundo globalizado contemporâneo possa oferecer mais recursos para que nos seja possível expandir nosso conhecimento tanto das causas do que nos afeta quanto de maiores possibilidades de encontros com variados corpos.

O resgate e proliferação da teoria winnicottiana na atualidade pode ser também um indício de sua pertinência ao contexto contemporâneo. Pensar a cultura não só a partir do dualismo e do conflito, mas incluindo o espaço potencial como meio de experimentação e criação nos dá uma outra dimensão de compreensão das constantes mudanças e reformulações que vivemos em nossos valores no acelerado ritmo da dinâmica social atual. A culpa se insere no pensamento de Winnicott, não no conflito entre o individual e coletivo, mas justamente num lugar intermediário, não definido, paradoxal, e portanto abre caminho para sua elaboração e para a possibilidade do *concern*.

No entanto, sabemos que em Winnicott a existência de um meio suficientemente bom é necessária para o desenvolvimento saudável do psiquismo e para a possibilidade de lidar com a culpa de maneira positiva. Poderíamos nos perguntar se as relações intersubjetivas contemporâneas se encontram de fato desprovidas da possibilidade de conferir coerência, segurança e confiança suficientes para que o ciclo benigno da culpa se instaure. De qualquer maneira, sua teoria valoriza as saídas criativas no lugar do determinismo psicológico, o que parece contribuir para pensarmos a contemporaneidade em suas transformações.

Se vimos que a culpa ocupou lugar privilegiado no pensamento moderno, o que encontramos na pós-modernidade é uma escassez de discussões sobre este tema específico. Será que as teorias sobre o assunto se esgotaram na modernidade? Ou este não é mais o sentimento que angustia os homens? A partir de todas as transformações culturais que vivemos, que novo sujeito se produziu? Quais são suas novas angústias e incertezas? A ausência do sentimento de culpa é tomada como o grande sintoma da atualidade, mas procuramos aqui sugerir que talvez o homem contemporâneo não esteja em perigo pelo que lhe falta, e sim que possamos avaliar quais são suas questões, em torno do que gira suas angústias, para que possamos caminhar não no retorno da culpa, mas no sentido de novas

saídas, novas elaborações teóricas e também práticas. Deveríamos ter culpa de não sentir culpa?

Tratar de um tema tão atual e ainda em construção, ou mesmo caracterizado pela constante transformação, faz com que se torne delicado construir conclusões definitivas acerca do tema que nos propusemos a discutir. E talvez nem mesmo seja esta a intenção. Não é possível afirmar categoricamente que a culpa não mais existe no psiquismo humano, nem que é ela presença determinante nas relações entre os homens. Mas é possível notar certas transformações, e que pouco tem se escrito sobre o assunto, a não ser lamentando sua ausência. Mais do que isso, talvez seja interessante perceber ainda que a questão subjacente a esta discussão possa ser a existência ou não de uma natureza humana; algo como uma estrutura imutável e atemporal que se sustente ou esteja sendo violentada, ou então que seja própria do humano a sua indefinição. Neste sentido, o sentimento de culpa pode existir camuflado por estas novas tecnologias e transformações culturais, ou ter realmente perdido sua força, o que implicaria na possibilidade de destruição do ser humano, ou, apenas, da destruição do que já conhecíamos, abrindo espaço para novas organizações, novas produções humanas, novos arranjos sociais. O que não podemos é nos abster de lidar com as transformações. Cada um poderá escolher a perspectiva que considere preferível frente às novas questões; a que procuramos dar primazia, entretanto, não foi a da nostalgia, mas a da curiosidade.

Referências bibliográficas

ARMONY, Nahman. Do universal/particular ao local/global: o superego sob nova ótica. In: *Winnicott: Seminários cariocas*. Rio de Janeiro: Revinter, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Jurandir Freire. Da culpa como dívida ao cuidado do outro: Nietzsche à luz de Winnicott. In: *O risco de cada um e outros ensaios de psicanálise e cultura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____.; GUATTARI, F. (1972). *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DUFOUR, D. R. *As angústias do indivíduo-sujeito*. Disponível em:
<<http://www.diplo.com.br>> Ano 2, número 13: Fevereiro de 2001.

_____. *Rumo ao 'capitalismo total'?* Disponível em:
<<http://www.diplo.com.br>> Ano 2, número 22: Novembro de 2001.

_____. *A arte de reduzir as cabeças*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2005.

DUMONT, Louis. (1983). *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1983.

FREUD, S. (1894). As Neuropsicoses de Defesa. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1907). Atos Obsessivos e Práticas Religiosas. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ (1917). Luto e Melancolia. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____ (1913). Totem e Tabu. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____ (1921). Psicologia de Grupo e Análise do Ego. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____ (1923). O Ego e o Id. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ (1924). A Dissolução do Complexo de Édipo. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ (1924b). O problema econômico do masoquismo. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ (1927). O Futuro de uma Ilusão. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____ (1930). O Mal-Estar na Civilização. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____ (1933). Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. UEP, 1991.

_____. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

MIJOLLA, A. *Dicionário Internacional da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

NIETZSCHE, F. [1887]. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLASTINO, Carlos Alberto (org). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

_____. Winnicott: a fidelidade da heterodoxia. In: JUNIOR, Benilton Bezerra. *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

ROUDINESCO, Elizabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROUSSILLON, René. *Paradoxos e situações limites na psicanálise*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

SCALA, André. *Espinosa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCLIAR, Moacyr. *Enigmas da culpa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

SENNETT, Richard. (1974). *O declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIBILIA, Paula. *O Homem Pós-Orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SPINOZA, Baruch. (1677). *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

WINNICOTT, D.W. (1939). Agressão e suas raízes. In: *Privação e delinqüência*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. (1954). *Concern, culpa e realidade psíquica pessoal interna*. In: *Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. (1958). Psicanálise do sentimento de culpa. In: *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

_____. (1960). Agressão, culpa e reparação. In: *Privação e Delinqüência*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. (1963). O desenvolvimento da capacidade de envolvimento. In: *Privação e Delinqüência*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. (1964). Raízes da agressão. In: *Privação e Delinqüência*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. (1965). A moralidade inata do bebê. In: *A criança e seu mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

_____. (1966). A ausência de um sentimento de culpa. In: *Privação e Delinqüência*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. (1968). O uso de um objeto e o relacionamento através de identificações. In: *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

_____. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.