

FREUD E O HUMANISMO RENASCENTISTA: NOTAS SOBRE AS INTERPRETAÇÕES DE ERIC FROMM E JACQUES LACAN

FREUD AND RENAISSANCE HUMANISM: NOTES ABOUT THE INTERPRETATIONS OF ERIC FROMM AND JACQUES LACAN

*Adriana de Albuquerque Gomes*¹

Resumo: Sigmund Freud sempre expressou uma profunda admiração por figuras emblemáticas do Renascimento italiano. Seu interesse por Roma e pela antiguidade romana – referências importantes em sua obra – pode ser constatado, inclusive, pela grande quantidade de viagens que Freud realizou rumo a cidades italianas entre os anos de 1876 e 1923. É nesse período, então, que o fundador da Psicanálise publica *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910) e *Der Moses des Michelangelo* (1914). Este fato chamou a atenção de autores como Eric Fromm e Jacques Lacan, os quais, na década de 60 do século XX, teceram considerações completamente divergentes acerca da complexa relação de Freud com o humanismo renascentista. Este artigo objetiva, portanto, examinar a oposição radical que se pode estabelecer entre essas duas interpretações.

Palavras-chave: Psicanálise. Humanismo. Sigmund Freud. Eric Fromm. Jacques Lacan.

Abstract: Sigmund Freud has always expressed a deep admiration for emblematic figures of the Italian Renaissance. His interest in Rome and in the Roman antiquity - important references in his work - can be seen even by the large amount of travels that Freud made towards Italian cities between the years 1876 and 1923. It is in this period, then, that the founder of psychoanalysis publishes *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910) and *Der Moses des Michelangelo* (1914). This fact caught the attention of authors such as Eric Fromm and Jacques Lacan, who, in the 60s of XX century, wove completely divergent considerations of Freud's complex relationship with Renaissance humanism. This article aims therefore to examine the radical opposition that can be established between both of these interpretations.

Keywords: Psychoanalysis. Humanism. Sigmund Freud. Eric Fromm. Jacques Lacan.

* * *

Introdução

Ao longo de seu percurso intelectual, Sigmund Freud nunca deixou de expressar uma profunda admiração por figuras emblemáticas do Renascimento Italiano. Seu interesse por Roma e pela antiguidade romana – referências importantes em sua obra – pode ser constatado, inclusive, pela grande quantidade de viagens que Freud realizou rumo a cidades italianas. No *Dicionário de psicanálise*, editado por Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, consta que, entre 1876 e 1923, Freud chegou a ir cerca de

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), com pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: adpsyke-profms@yahoo.com.br

vinte vezes à Itália, visitando cidades como Roma, Florença, Pompeia e Orvieto. É nesse período, então, que o fundador da Psicanálise publica *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910) e *Der Moses des Michelangelo* (1914). No primeiro trabalho, que tem como tema a personalidade de Leonardo da Vinci, Freud inaugura a discussão psicanalítica sobre o narcisismo, que apenas em seus escritos posteriores adquirirá o estatuto de conceito. Já o segundo trabalho é publicado pelo autor de modo anônimo. Nele, Freud propõe uma nova interpretação para a estátua de Moisés, esculpida pelo grande artista Michelangelo. Mas, deixando de lado o interesse freudiano por autores e obras do Renascimento, qual seria, efetivamente, a relação do fundador da psicanálise com a tradição humanista europeia, a qual tem seu apogeu no século XVI? Para respondermos essa questão, será necessário, de início, examinarmos mais detidamente no que consistiu o humanismo. É o que faremos a seguir.

O humanismo clássico

Jaeger (2001) nos diz que o humanismo é uma “criação essencialmente grega” que designa um “ideal de formação humana” (p. 351). É com os sofistas, pois, que, pela primeira vez, se estabelece de modo consciente um ideal de cultura como princípio formativo – a *paideia*. Primeira vez que não tem a pretensão de indicar um começo como início temporal e, sim, uma *arché*, origem ou fonte espiritual. Sob tal perspectiva, o Homem passa a ser considerado como ideia, isto é, uma imagem genérica a qual aspiram educadores, poetas, artistas e filósofos. Todavia, esse ideal de Homem, segundo o qual o indivíduo concreto deveria ser formado, não pode ser tomado como um esquema vazio. Na verdade, ele deve ser visto como uma forma viva que recolhe e aceita todas as fases de seu desenvolvimento histórico. Assim, para Jaeger, o humanismo e o classicismo posteriores ignoraram este fato, ao falarem de humanidade e de cultura como algo absoluto, fora do tempo. Em síntese, a *paideia* não pode ser resumida a uma soma de técnicas e organizações privadas, orientadas para a formação de uma individualidade perfeita e independente. Isto só passa a acontecer na época helenística, com o desaparecimento do Estado grego.

Antes de darmos prosseguimento à nossa argumentação, faz-se necessário um pequeno parêntese para alguns esclarecimentos. Começemos com a distinção estabelecida por Jaeger entre educação e formação. Enquanto a educação caracteriza-se por apresentar um conteúdo ao mesmo tempo moral e prático – ou seja, inclui tanto

regras de conduta, quanto conhecimentos e aptidões profissionais – a formação do Homem depende da criação de um tipo ideal claramente definido, ou seja, de uma imagem do homem tal como ele deve ser. De início, então, o tema essencial da história da formação grega é o conceito de *arete* – virtude como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido ao heroísmo guerreiro (p. 25) – que designava um “valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição” (p. 26). A noção de honra estava, pois, no centro da ética aristocrática, limitando-se a uma reduzida classe social. Como atributo próprio da nobreza, a *arete* assinalava a excelência humana na antiga cultura grega que figura nas obras de Homero. Desse modo, não se pode utilizar a palavra *paideia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, na medida em que esta palavra só aparece no século V, momento no qual os sofistas entram em cena e lhe dão um fundamento racional. Nesse contexto, destaca-se Protágoras, para quem “o Homem é a medida de todas as coisas” (p. 351). Com Protágoras, sublinha Schiller (1907), o humanismo tem início no Ocidente. Vejamos, a partir de agora, como se dá sua apropriação em solo romano.

Em *Noctes Atticae*, XIII, 16 Aulo Gélío² afirma que grandes autores de língua latina – com destaque para Varrão e Cícero – utilizavam a palavra *humanitas* na mesma acepção da *paideia* e não, como se poderia erroneamente pensar, como sinônimo de *philanthropia*³. Mas qual seria a origem da palavra “humano”? Em *De Língua Latina*, livro V, 22, endereçado a Cícero, Varrão discorre sobre a origem de certos vocábulos latinos e apresenta, então, *terra* e *humus* como idênticos, de onde surge, pois, *humatus* – morto que recebeu uma sepultura – e *inhumatus* – cadáver que não foi coberto pela terra sepulcral. Por outro lado, uma breve consulta a alguns dos principais textos de Cícero⁴ é suficiente para percebermos que o elogio à arte da palavra encontra-se, neste autor, intimamente vinculado à defesa da ideia de que o homem distingue-se dos animais pela linguagem. O autor entende que o discurso é próprio ao humano, enquanto a guerra caracteriza as bestas selvagens. A guerra surge, conseqüentemente, quando o diálogo entre diferentes sucumbe.

² Para a realização de nosso trabalho, utilizamos traduções em língua francesa realizadas por renomados especialistas em estudos clássicos. As traduções foram extraídas do *site* <[http:// remacle.org](http://remacle.org)>. Os textos em língua latina foram consultados em <[http:// www.thelatinlibrary.com](http://www.thelatinlibrary.com)>.

³ Aulo Gélío insiste que o vocábulo *humanitas* não deve ser compreendido apenas na acepção vulgar de complacência, indulgência, disposição favorável para com todos os homens – embora tenha sido esse o seu sentido mais difundido.

⁴ Referimo-nos à *De Inventione*, *De Oratore*, *De Officiis* e *Orator*.

Assim, em *De inventione*, I, 2, Cícero afirma que houve um tempo em que os homens, vivendo no campo como animais, não possuíam nenhuma ciência acerca de seus deveres para com a Divindade e nem para com seus semelhantes. A Razão prevalecia muito pouco e a força decidia tudo. Não havia o casamento legal e nem a assunção da paternidade. Paixões cegas e brutais submetiam a alma. Mas eis que um dia, nesses tempos de barbárie, um homem se dá conta de uma sabedoria e de uma virtude superiores, que reconhece como o espírito humano seria próprio às grandes coisas, caso fosse possível desenvolvê-lo e aperfeiçoá-lo por meio do esclarecimento. Por meio de sua voz, os homens dispersos no campo, ou escondidos no interior da floresta, se unem e se reúnem em um mesmo lugar. De início, esses corações arredios querem rejeitar um jugo cuja novidade revolta-os. Todavia, sensíveis à eloquência da sabedoria, os ferozes e bárbaros de outrora se tornam humanos e civilizados. Com as cidades estabelecidas, como seria possível ensinar aos homens a respeitar à justiça, a praticar a boa fé, a obedecer voluntariamente aos outros, a suportar os trabalhos mais penosos, a sacrificar sua vida mesmo em prol do bem público, se a eloquência não tivesse vindo para persuadi-los das virtudes descobertas pela Razão? Sim, foi necessário todo o charme de uma eloquência ao mesmo tempo profunda e sedutora para fazer – sem o uso de nenhum tipo de violência – a força dobrar-se sob o jugo das leis. Por outro lado, isto não impediu que a perversidade de certos oradores, ao abusar de seus dons espirituais, causasse a infelicidade de seus concidadãos. Perversidade que, segundo Cícero, estaria associada à máscara de talento.

Em *Pro Archia*, o autor deixa claro, então, que o torna um homem plenamente humano é o estudo incansável das letras, em especial, das letras gregas. O homem cultivado torna-se um ideal a ser seguido, e a arte, contraposta à barbárie, é, por excelência, fonte de humanização. O humano é, sobretudo, aquele que, por meio de sua formação, está apto a viver em sociedade, a formar laços sociais, a conhecer e seguir regras em uma coletividade que se fixa em um determinado lugar. Em Cícero, pois, o humano confunde-se com o erudito – *eruditus* – que se origina do verbo *erudio*, cujo sentido primeiro é remover o que há de rude e, por conseguinte, deixar polido⁵. Ser humano é, em síntese, ser civilizado.

⁵ Cf. verbete de Lewis & Short. *A Latin Dictionary*: to free from roughness, to polish. Disponível no site do projeto *Perseus Digital Library*, coordenado pelo professor Gregory Crane do Departamento de Estudos Clássicos da *Tufts University*, Estados Unidos. O endereço eletrônico é <www.perseus.tufts.edu>.

O humanismo renascentista

O filósofo Eugênio Garin (1996) demonstra que os humanistas italianos dos séculos XIV-XVI, ao retomarem autores clássicos como Cícero, o faziam com o objetivo de desempenhar um papel na vida civil da sociedade a que pertenciam. Deste modo, para os pensadores do humanismo renascentista, os textos da antiguidade greco-latina não constituíam simplesmente modelos a serem seguidos, mas, principalmente, uma referência por meio da qual se tornava possível, naquele momento histórico específico, elaborar uma concepção da vida e do significado do homem na sociedade. A aliança entre a História e a Filologia, possibilitou aos humanistas do Renascimento a construção de um olhar crítico sobre si e sobre o outro de um passado longínquo (GARIN, 1994). De acordo com Osório (1975-1976, p. 37-38), “o núcleo temático de toda uma filosofia do homem no Renascimento” é a ênfase na linguagem que, ao lado da Razão, constitui a característica fundamental da *dignitas hominis*. Conseqüentemente, as letras tornam-se superiores às armas. A aposta na “retórica como arte da expressividade linguística humana” articula-se, pois, na “oposição paradigmática entre natura e *paideia*” (OSÓRIO, p. 213, 1987). O autor argumenta, então, que o humanismo renascentista estaria ligado à gestação de correntes inovadoras do pensamento europeu, cujo desenvolvimento se deu em séculos posteriores nas chamadas Ciências Humanas, com destaque para a Linguística.

Segundo Lévi-Strauss (1975), os humanistas do Renascimento encontraram na literatura da Antiguidade um meio de colocar sua própria cultura em perspectiva, a partir do confronto entre suas concepções e as de outrem. O fundador da Antropologia Estrutural entende que nenhuma civilização pode pensar a si mesma sem dispor de outras que lhe sirvam de parâmetro para uma análise comparativa. Indo além, Lévi-Strauss defende não apenas que os humanistas renascentistas poderiam ser considerados etnólogos, mas, também, que a Etnologia consistiria na terceira⁶ – e última – etapa percorrida pelo humanismo. Em um momento posterior de sua trajetória intelectual, Lévi-Strauss (1986) afirma que a Etnologia assume o homem como objeto de estudo e que, desde seu início, no século XIX, até a meados do século XX, a jovem ciência procura descobrir como conciliar a unidade postulada de seu objeto com a diversidade de suas manifestações particulares. O primeiro passo, argumenta o autor, consistiu na

⁶ Lévi-Strauss identifica a existência de três humanismos na cultura ocidental, qualificando o primeiro – o renascentista – de aristocrático e o segundo – que se desenvolveu no século XIX – de burguês.

substituição da noção de civilização – que conota um “conjunto de aptidões gerais, universais e transmissíveis” – pela de cultura, a qual diz respeito a “estilos de vida particulares, não transmissíveis, compreendidos sob a forma de produções concretas”, mais do que de “capacidades virtuais, e correspondendo a *valores* observáveis em lugar de *verdades*, ou como tais supostas” (p. 52, grifos do autor). Para Lévi-Strauss, a busca de traços universais da condição humana não nos ensina “grande coisa”. Tal como se põe aos etnólogos, o problema da cultura, consiste, então, em descobrir “leis de ordem, subjacentes à diversidade” (p. 63). Mas eis que, em uma entrevista concedida no ano de 1966, Foucault (1994) nos diz:

No ensino secundário, aprendemos que o século XVI foi a era do humanismo, que o classicismo desenvolveu os grandes temas da natureza humana, que o século XVIII criou as ciências positivas e que nós finalmente chegamos a conhecer o homem de modo positivo, científico e racional com a biologia, a psicologia e a sociologia. Nós imaginamos, ao mesmo tempo, que o humanismo constituiu a grande força que animou nosso desenvolvimento histórico e que ele é finalmente a recompensa desse desenvolvimento, em suma, que ele é seu princípio e fim. [...]. Tudo isso é da ordem da ilusão. Primeiramente, o movimento humanista data do fim do século XIX. Em segundo lugar, quando nós olhamos mais de perto as culturas dos séculos XVI, XVII e XVIII, percebemos que nelas o homem não ocupa literalmente lugar algum. Naquele momento, a cultura é ocupada por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, pelas leis do espaço, certamente também pelo corpo, pelas paixões, pela imaginação. Mas o homem, ele mesmo, está completamente ausente (p. 568).

Foucault entende que a dialética vincula-se ao humanismo, na medida em que ela encerra a promessa de tornar o ser humano autêntico e verdadeiro. Nesse sentido, os grandes responsáveis pelo humanismo contemporâneo seriam Hegel e Marx. Por outro lado, Sartre seria o último hegeliano, o último marxista e, talvez, acrescentamos, o último humanista, pois Foucault deixa claro que, a seu ver, ao humanismo sucede a razão analítica contemporânea – em que se destacam Lógica, Teoria da Informação, Linguística e formalismo – iniciada por Russell e que aparece em Lévi-Strauss. Deste modo, na interpretação foucaultiana, Lévi-Strauss e o humanismo seriam incompatíveis! Em tal contexto, a literatura de meados do século XX também faria parte de uma cultura não dialética na qual, pela experiência de Mallarmé, por exemplo, demonstrou-se que o jogo próprio, isto é, autônomo da linguagem vem se alojar precisamente lá onde o homem acaba de desaparecer. Assim, “onde *‘isso fala’*, o homem não existe mais”. Do

mesmo modo que Foucault, também no ano de 1966, Jacques Lacan (2001) enuncia: “com efeito, a psicanálise refuta toda idéia que até aqui foi apresentada sobre o homem. [...] O objeto da psicanálise não é o homem; é o que lhe falta, - não falta absoluta, mas falta de um objeto” (p.211). No final da década de 50 do século XX, Lacan (2001) já afirmara, inclusive, que a designação das ciências sob o título de “Ciências Humanas” conservava um antropocentrismo que, no entanto, havia sido fortemente abalado pela descoberta freudiana.

Mas será, então, que, por haver colocado o *isso* no cerne de suas investigações, a psicanálise freudiana teria, com efeito, afastado o homem para a periferia de sua teorização? Obviamente que não, já que, o próprio Freud (1925/2011, p. 78), em sua *Autobiografia*, revela que, desde os tempos de juventude, sentia-se movido por “uma ânsia de saber que se dirigia mais às questões humanas do que aos objetos naturais”. O nó da questão, a nosso ver, reside no fato de os principais autores pós-freudianos terem avaliado o lugar do homem no pensamento psicanalítico a partir de seus próprios referenciais, fazendo uso de ferramentas muito distintas, o que contribuiu, acreditamos, para a construção de leituras extremamente singulares que, ao se apresentarem no cenário acadêmico, quase sempre se mostraram como versões totalmente incompatíveis de um mesmo texto. A partir de agora, nossa proposta será, então, desenvolver uma breve reflexão sobre duas interpretações divergentes acerca da relação de Freud com o humanismo renascentista: a de Eric Fromm – cuja obra podemos situar no âmbito da cultura dialética – e a de Jacques Lacan – um dos mais importantes representantes da razão analítica contemporânea – de modo que seja possível depreender, ao final, a oposição radical entre elas, bem como seu distanciamento ou proximidade face à psicanálise freudiana.

Freud e o humanismo renascentista: duas versões

Em 1963, na palestra intitulada *Humanismo e psicanálise*, Eric Fromm define o humanismo como uma filosofia global caracterizada pela crença no humano, nas suas possibilidades de evolução na direção de estados cada vez mais elevados, “na tolerância e na paz e na razão e no amor como forças que permitem ao homem se realizar, transformar-se no que ele pode ser” (p. 90). Para Fromm, se, por um lado, podemos entender o Iluminismo como um prolongamento do Renascimento, de outro, não devemos incluir os pensadores da Reforma Protestante nessa mesma corrente filosófica.

Assim sendo, o autor afasta Martinho Lutero do humanismo, por considerá-lo um “homem de medo, de superstição e de ódio”, enquanto os humanistas “verdadeiros” caracterizar-se-iam como figuras de confiança e tolerância, por acreditarem na liberdade do homem, na possibilidade de realização de sua própria humanidade e, portanto, pela fé depositada no futuro da humanidade (p.93). De maneira geral, Fromm apresenta o humanismo como uma forma de reação à ameaça sempre presente de desumanização de nossas sociedades pelas circunstâncias históricas e, em última análise, como um modo de resistência à possibilidade de destruição da civilização pelo próprio homem. Especificamente, no que concerne à psicanálise, Fromm a vê como uma teoria que coloca em primeiro plano a dignidade humana. Em tal perspectiva, ao contrário de Lutero, Freud, sim, poderia ser considerado um legítimo pensador humanista. Nesse sentido, segundo Fromm, não haveria dúvidas de que, em suas raízes mais profundas, a psicanálise faria parte do movimento humanista iniciado na Europa com o Renascimento, o qual, por sua vez, deveria ser compreendido, concomitantemente, como sequência e renovação do pensamento sobre o homem originado com os sábios gregos e romanos.

Todavia, é, sobretudo, no exercício da clínica psicanalítica que a posição humanista de Freud encontraria sua expressão maior. O autor salienta, pois, que em tempos de “mecanização crescente e de cultura de massa”, Freud elabora um método de tratamento no qual o analista passa horas com o paciente, no intuito de compreendê-lo e ajudá-lo. Fromm enfatiza, em continuidade, que há muita coragem, da parte de Freud, em propor que tanto tempo e tanta atenção sejam dedicados a uma única pessoa. Com efeito, o método psicanalítico, estaria, por conseguinte, “enraizado no espírito do humanismo, no espírito do respeito ao indivíduo” (p. 94). Quer dizer, nesse ponto, é evidente que Fromm confunde técnica psicanalítica – em que se inclui uma escuta atenta das formações inconscientes e uma temporalidade necessária ao devido andamento do processo analítico – com uma atitude de fraternidade e de condescendência do terapeuta para com seus analisandos. Assim, descrevendo Freud como uma figura devotada a fornecer auxílio especializado a seus pacientes, Fromm acaba promovendo, na verdade, a redução da psicanálise a uma filantropia. Além do que, ao equiparar humanismo à tolerância, o autor destitui o primeiro termo de sua acepção clássica – *humanitas* – na medida em que focaliza tão somente sua vertente ética. Mas não apenas isso. Adiante, Fromm argumenta que, em Freud, a experiência do inconsciente coincidiria com a experiência da própria humanidade, o que, a seu ver,

teria como consequência maior a possibilidade de desenvolvimento de uma relação empática com a alteridade. Nas palavras do autor:

A experiência de meu inconsciente é a experiência da minha humanidade, o que torna possível que eu diga a cada ser humano: “eu sou você”. Sou capaz de te compreender nas tuas qualidades fundamentais, na tua bondade e tua maldade e mesmo na tua loucura, precisamente porque tudo isso está em mim também (FROMM, 2005, p. 97).

Desse modo, ainda que bondade e maldade sejam vistas como qualidades fundamentais do ser humano, Fromm insiste na tese de que a psicanálise freudiana apostaria veementemente no potencial da humanidade para a criação e para a liberdade. Em acréscimo, diz ainda o autor:

Em primeiro lugar, nós não deveríamos esquecer que Freud não considerava a psicanálise como uma simples terapia destinada a tratar as neuroses; ela era também uma *teoria do humano*; e, além disso, era um *movimento de reforma* no espírito do humanismo das Luzes, com o objetivo de tornar o homem capaz de controlar a irracionalidade de sua natureza pela Razão e pela consciência de si; Freud exprimiu esse objetivo pelas seguintes palavras: ‘lá onde o isso estava, o eu admirá’. Aperfeiçoar o desenvolvimento do homem enquanto ser racional e independente, nisso consistia o objetivo do humanismo de Freud (*id.*, grifos nossos).

Pois bem, aqui, cabem algumas considerações. No excerto anteriormente destacado, podemos verificar nitidamente que Fromm toma a psicanálise como uma antropologia, apresentando Freud como um teórico reformista em plena conformidade com o humanismo racionalista das Luzes. E isso em virtude de Fromm entender como tarefa primordial da psicanálise o aperfeiçoamento da natureza humana por meio do fortalecimento do Eu racional. Em última instância, na leitura do autor, a doutrina psicanalítica objetivaria, fundamentalmente, fomentar a emancipação da humanidade a partir do controle da irracionalidade por meio do desenvolvimento cada vez mais acentuado da autoconsciência. É nesse contexto de ideias, então, que, na conclusão de seu texto, Fromm expressa o desejo de que a psicanálise se coloque categoricamente a serviço do humanismo, ou melhor, a serviço da fé no homem e na razão, contribuindo, por conseguinte, para seu fortalecimento.

Mas, o que diz Lacan a respeito dessa necessidade, indicada por Fromm, de assujeitamento da psicanálise à tradição do humanismo racionalista? Vejamos, então. Em uma comunicação redigida para um congresso realizado em Barcelona, no ano de

1958, Lacan (2001) também defendia que Freud “respirava” o ar da Razão triunfante das Luzes. De fato, se formos ao quinto capítulo de *O futuro de uma ilusão*, encontraremos a seguinte declaração de Freud (1927/2003, p. 162): “não há instância alguma acima da Razão”. Daí ser possível compreender o porquê da seguinte afirmação de Lacan (1959-1960/1986, p. 117):

Não reconhecer a filiação ou a paternidade cultural que há entre Freud e uma certa virada do pensamento que se manifesta neste ponto de fratura situado aproximadamente no começo do século XVI – mas que prolonga fortemente suas ondas até o fim do século XVII – equivale a desconhecer completamente a quais tipos de problemas se endereça a interrogação freudiana.

Contudo, é mediante um encaminhamento totalmente antagônico ao de Fromm, que Lacan (2001, p. 172) sugere que, na via aberta por Freud, não há nada mais estranho do que o mandamento cristão “Tu amarás teu próximo como a ti mesmo”. É por meio, então, da aproximação de Freud a Martinho Lutero que Lacan procura abordar as relações do fundador da psicanálise com o humanismo renascentista. Nesse contexto, ele sublinha o problema do ódio originário e do “modo de exílio, no qual o homem se encontra relativamente a qualquer bem existente no mundo” (LACAN, 1959-1960/1986, p. 111). De acordo com o psicanalista francês, o elo teórico que poderia unir os dois autores seria a defesa da existência de uma maldade intrínseca às relações humanas. Lacan nos diz, pois, que, em Lutero, o homem não passa de um dejetivo demoníaco que cai no mundo. Desse modo, ele destaca a relação complementar entre os termos *symbolique* e *diabolique*. Para viver em sociedade, ressalta Lacan (1959-1960/1986, p. 114), o homem precisa criar um sistema de defesas antagônico, por exemplo, à pulsão anal.

Seguindo essa mesma linha argumentativa, em *Meu ensino*, Lacan (2006) afirma que, diferentemente do que ocorre em todos os níveis do reino animal, o homem caracteriza-se pelo extraordinário embaraço que lhe causa a evacuação de seus próprios excrementos. O homem é, portanto, o único animal para quem isso efetivamente representa um problema. Trata-se de um fenômeno de recalque, que, como todos os fenômenos de recalque, liga-se às necessidades do decoro. “Uma grande civilização é em primeiro lugar uma civilização que possui um sistema de esgotos” (p.75). Mas, então, se, em Lutero, o homem é definido como um dejetivo demoníaco, então, podemos concluir que o que poderia caracterizar o humano seria o fato de que apenas para o

homem o próprio homem – e sua maldade inerente – torna-se, com efeito, um problema. Em continuidade, Lacan (1959-1960/1986, p. 115) argumenta que “o bem como tal, que foi o objeto eterno da pesquisa filosófica no campo da ética, a pedra filosofal de todos os moralistas, o bem é fundamentalmente negado por Freud”. É nesse contexto de ideias que Lacan enuncia que, ainda se considerarmos que, na sublimação, a satisfação pulsional exista, mesmo assim, não devemos entender que seja possível uma conciliação fácil entre o indivíduo e a coletividade. Isso porque a satisfação plena só se daria na morte, estado em que o aparelho psíquico não experimentaria nenhum tipo de tensão. Assim, em virtude de Freud nunca renunciar a defender a posição essencialmente conflituosa do homem quanto à sua própria satisfação, torna-se necessário fazer intervir, na origem do humano, *das Ding*, ou seja, aquilo que do objeto de desejo permanece inacessível a qualquer tentativa de posse. Ao constituir o Outro real, esse infável só pode se encontrar ao lado do sublime, ou melhor, do enigma. Isso porque, além de um certo limite, no que concerne *das Ding*, o ser humano adentra um território que lhe é estrangeiro e que, portanto, será sentido como hostil.

Dentro desses parâmetros, torna-se compreensível, então, o fato de Lacan indicar *O Mal-Estar na Civilização* como um texto-chave para adentrarmos o pensamento freudiano. Isso porque, ali, Lacan observa, Freud afirma com todas as letras que o homem tenta constantemente satisfazer no outro sua agressividade, não medindo esforços para explorar seu trabalho, tomar o que é seu, infligir-lhe todo tipo de sofrimento, torturá-lo e até causar sua morte. Logo, se Freud mostra-se perplexo diante do mandamento que impõe o amor ao próximo é justamente por ter constatado a agressividade que habita no outro, mas que também está presente nele. A esse respeito, sublinha ainda Lacan:

Em primeiro lugar, o próximo é um ser malvado, cuja natureza profunda vocês viram ser desvelada em sua escrita. Mas não é só isso. Freud diz mais [...] – meu amor é algo precioso, não vou dá-lo inteiramente a cada um que se apresente como sendo o que é só porque se aproximou (LACAN, 1959-1960/2008, p. 223).

Em vista disso, Lacan ressalta de que o que está em questão em *O Mal-Estar na Civilização* é um problema evitado desde sempre pelos moralistas, a saber, o problema do mal. Para Lacan, Freud nos mostra que o egoísmo humano se satisfaz muito bem com um certo altruísmo, na medida em que, ao desejar o bem do próximo, o homem só o faz se esse bem corresponder ao seu. Não é espantoso, então, que, em tais

condições, comenta Lacan, haja mal-estar na civilização. Destarte, referindo-se novamente a essa importante obra da maturidade de Freud, o psicanalista francês argumenta:

Devemos dar-lhe toda a sua importância. Ela esclarece, acentua, dissipa as ambiguidades de pontos totalmente distintos da experiência analítica e do que deve ser nossa posição em relação ao homem – uma vez que é com o homem, com uma demanda humana permanente, que estamos envolvidos em nossa experiência a mais cotidiana (*id.*, p. 17).

Como podemos verificar, nessa passagem, Lacan reconhece que a prática analítica consiste em uma relação humana marcada por uma especificidade amplamente teorizada por Freud. O que Lacan recusará, na sequência, são os ideais humanistas inscritos nessa prática pelos analistas pós-freudianos, tais como, o ideal do amor humano, da autenticidade ou da profilaxia da dependência. Por isso, segundo Lacan, para o campo psicanalítico, a única utilidade dos estudos humanísticos seria tão somente o enriquecimento da formação geral do analista. É assim, então, que, no texto intitulado *Diálogo com os filósofos franceses*⁷, Lacan (2010) defende a tese de que o que Freud verdadeiramente havia descoberto no inconsciente seria o núcleo da relação do homem com o significante e que, nesse sentido, o que importaria à psicanálise não seria o esgotamento de uma filosofia da condição do *anthropos*, mas, sim, destacar o valor da transcendência do significante, característica da vida humana. Nesse mesmo texto, em que são registradas considerações de várias figuras relevantes do cenário filosófico francês da década de 50 do século XX, Merleau-Ponty (p. 76) realiza a seguinte intervenção:

[...] a exposição do Dr. Lacan me convenceu absolutamente – como, por outra parte, outros trabalhos seus – ao menos de uma coisa: é que, entre o freudismo e o que, hoje se chama a psicanálise, por exemplo, nos Estados Unidos, entre o freudismo e essa prática psicanalítica que tem como eixo o reforço do Eu, sobre a intervenção do psicanalista, prática que faz descender a psicanálise, eu diria, ao empírico, não há absolutamente nada em comum e que, em consequência, é estritamente necessário retornar a Freud.

Concluindo sua intervenção, Merleau-Ponty ressalta que seria urgente, naquele momento histórico, fazer com que o verdadeiro freudismo pudesse se expressar, visto

⁷ *Diálogo com os filósofos franceses* consiste no texto que registra a discussão de 1957 entre Lacan e várias personalidades da filosofia francesa contemporânea, ocorrida na *Sociedade Francesa de Filosofia*, após a apresentação da seguinte comunicação de Lacan: *A Psicanálise e seu ensino*.

que, de acordo com seu parecer sobre a questão, o que os pós-freudianos diziam, incluindo o próprio Lacan, em nada se assemelhava ao que estava realmente escrito nos textos do fundador da psicanálise. Assim, questionando diretamente o psicanalista francês, Merleau-Ponty (p. 76-77) argumenta:

Por um acaso Freud viu verdadeiramente a linguagem, a palavra, a função filosófica da palavra tal como o senhor a vê? Parece-me que não. Agora isso não quer dizer que isso não esteja em Freud e que o senhor não tenha razão de encontrá-lo ali.

Pois bem. Considerando a justeza e a pertinência das colocações de Merleau-Ponty, sigamos, então, as indicações desse importante filósofo e vejamos, ainda que brevemente, o que alguns textos de autoria de Freud podem nos apontar, de fato, acerca de sua relação com o humanismo.

Freud por ele mesmo

Em *Contribuição à História do Movimento Psicanalítico*, texto de 1914, Freud afirma que, após ter demonstrado o papel fundamental da sexualidade na etiologia das neuroses, compreendera que fatalmente estaria entre aqueles que incomodam o sono do mundo. Antes, porém, em 1893, no *Rascunho B. A Etiologia das Neuroses*, Freud já expressara a seguinte preocupação: “a sociedade parece condenada a cair vítima de neuroses incuráveis, que reduzem a um mínimo o prazer da vida, destroem as relações conjugais e acarretam danos hereditários para a geração vindoura” (FREUD, 1893/1986, p. 44). Nesse mesmo ano, em *Sobre os mecanismos psíquicos dos fenômenos histéricos*, Freud declara que o fundador da civilização teria sido o homem que, ao invés de uma flecha, arremessara contra o inimigo uma palavra ofensiva - *Schimpfwort*. Considerando que, para Freud, a palavra consistiria no substituto – *Ersatz* – da ação, então, caberia a ela delimitar a fronteira entre o animal e o humano. Nesse ponto, Freud se aproxima de Cícero, na medida em que praticamente sobrepõe o processo civilizatório ao processo de humanização. Por outro lado, não podemos deixar de sublinhar que essa palavra primeira teria sido ofensiva, ou seja, portadora de agressividade. Isso se coaduna com a tese defendida por Freud em 1915, no texto *Pulsões e seus Destinos*, segundo a qual, considerando-se a relação do Eu com o objeto, o ódio seria mais antigo que o amor, surgindo da primordial rejeição do mundo exterior dispensador de estímulos por parte do Eu narcísico. Freud argumenta que o Eu odeia, abomina, persegue com propósitos

destrutivos todos os objetos que se lhe tornam fonte de sensações desprazerosas e isso se dá como parte da luta do Eu por sua conservação e afirmação. Odiar, nesse contexto, torna-se uma forma de se manter vivo e de se impor no mundo. Contudo, essa manutenção da vida tem no horizonte a morte, já que, na teoria freudiana, o aparelho psíquico tenderia ao nada, à descarga total de tensão, sem, no entanto, atingi-lo, conseguindo, no máximo, conservar o menor nível possível de excitação. A vida humana só poderá ser considerada, então, a partir de um jogo precário de forças antagônicas. Em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud (1915/2010, p. 218-219) deixa claro que

A essência mais profunda do homem consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, que são iguais em todos os indivíduos e que objetivam a satisfação de certas necessidades originais. Esses impulsos instintuais não são bons nem maus em si. Nós os classificamos dessa forma, a eles e a suas manifestações, conforme a relação com as necessidades e exigências da sociedade humana. Há que admitir que todos os impulsos que a comunidade proíbe como maus – tomemos como representativos os egoístas e os cruéis – estão entre os primitivos.

Como podemos perceber, na teoria freudiana, a existência humana estaria, pois, fatalmente destinada à insatisfação. De fato, em *Totem e Tabu*, Freud (1912-3/2003, p. 378) indica que somente na arte o homem pode perpetrar “algo semelhante a uma satisfação”. Disso decorreria à importância dada pelo fundador da psicanálise às diferentes manifestações artísticas. Dali (1942, p. 398) comenta, inclusive, que, ao encontrar-se com Freud, ele ter-lhe-ia dito que a estátua de Moisés, obra prima de Michelangelo, seria a “carne da sublimação”. Logo, a ênfase nas produções artísticas da humanidade consistiria em outro aspecto capaz de aproximar Freud dos humanistas clássicos e renascentistas.

Por outro lado, é preciso ressaltar ainda que, Moisés, enquanto figura histórica, é visto por Freud (1939/2003, p. 469) não apenas como um líder político do povo judeu, mas, principalmente, como um legislador – *Gesetzgeber* – e um educador - *Erzieher*. Tanto quanto Goethe, Leonardo da Vinci e Beethoven, Moisés é apresentado como “o grande homem” – *der große Mann* – entendendo-se por “grande homem” alguém capaz de influenciar seus semelhantes por meio de sua personalidade e suas ideias (p.555). E isso em virtude de Moisés ter sido um líder que, segundo Freud, promovera um avanço na intelectualidade – ao fomentar a desmaterialização de Deus – e, ao mesmo tempo, um avanço na civilização – por ter criado condições para o controle da brutalidade e da

tendência à violência entre os judeus. E foi justamente o fascínio despertado em Freud pela escultura de Moisés – um dos ícones do Renascimento Italiano – que motivou a elaboração de um enunciado que, a nosso ver, melhor expressa sua filiação parcial ao humanismo renascentista: “Uma inclinação mental em mim, racionalista, ou talvez analítica, revolta-se contra o fato de comover-me, sem saber o porquê e o que me arrebatava” (FREUD, 1914/1969, p. 197). Aqui, portanto, revela-se um Freud nitidamente racionalista, mesmo quando se trata de uma circunstância diretamente relacionada à fruição de uma obra arte. Poderia a arte, então, ser vista, na Psicanálise, como uma das formas possíveis de aperfeiçoamento da natureza humana ou de transformação social? Ou ainda, poderia o humanismo ser utilizado como uma ferramenta em um processo revolucionário? Certamente que não. Se Freud se relaciona com o humanismo e, mais especificamente, com o humanismo em sua vertente renascentista, essa relação só se mostra importante na medida em que a partir dela Freud pode refletir sobre temas que serão desenvolvidos unicamente no contexto das descobertas que ele mesmo faz no âmbito da clínica.

No que diz respeito, por exemplo, ao humanismo de Marx, em *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, texto que faz parte do período final de sua trajetória intelectual, Freud (1933/2010) afirma explicitamente que o marxismo desenvolvera ilusões discutíveis e indemonstráveis. Isso porque, de acordo com o autor, essa doutrina esperava mudar a natureza humana de tal forma que os homens convivessem quase sem atritos em uma nova ordem social. No entanto, a seu ver, a transformação da natureza humana seria praticamente improvável.

Ora, considerações similares a essas já haviam sido explicitadas em 1930, em *O Mal-Estar da Civilização* que, como vimos anteriormente, é considerado por Lacan uma obra fundamental do pensamento freudiano. Ali, Freud (1930/2010, p. 76-77) assevera:

[...] o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. [...] *Homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem); quem depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase?

Ainda no mesmo texto, Freud apresenta o homem como uma “besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie” (p. 77), deixando claro que o convívio social

consistiria na fonte de sofrimento mais dolorosa experimentada pelos seres humanos. Consequentemente, a concepção de humanidade esboçada por Freud nos mostra, portanto, o quão questionável é a leitura que Eric Fromm faz de sua obra. E foi justamente contra esse tipo de apropriação da teoria freudiana – que vigorou principalmente nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial – que Lacan se insurgiu nas décadas de 50 e 60 de seu ensino. Logo, se na visão de Fromm haveria uma “conexão intrínseca entre psicanálise e humanismo”, para Lacan nada seria mais evidente do que a radical disjunção entre esses dois termos. E, ao que parece, teria sido precisamente essa a tese que Freud sutilmente procurou defender.

Referências

- CÍCERO, M. T. *Oeuvres complètes*. Disponível em: <[http:// remacle.org](http://remacle.org)>. Acesso em 05 de maio de 2012.
- DALI, S. *The secret life of Salvador Dali*. New York: Dial Press, 1942.
- FREUD, S. (1893). Rascunho B. A etiologia das neuroses. In: MASSON, J. M. (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986. P. 39-44.
- _____. (1893). Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. *Studienausgabe*. Band VI. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1997. p. 13-24.
- _____. (1910). Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. *Studienausgabe*. Band X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969. p. 87-159.
- _____. (1912-13). Totem und Tabu. *Studienausgabe*. Band IX. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2003. p. 87-159.
- _____. (1914). Der Moses des Michelangelo. *Studienausgabe*. Band X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969. p. 195-220.
- _____. (1915). Triebe und Tribschicksale. *Studienausgabe*. Band III. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2001. p. 75-102.
- _____. (1927). Die Zukunft einer Illusion. *Studienausgabe*. Band IX. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2003. p. 135-189.
- _____. (1939). Die Mann Moses und die Monotheistische Religion. Drei Abhandlungen. *Studienausgabe*. Band IX. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2003. p. 455-581.
- FREUD, S. (1914). Contribuição à história do movimento psicanalítico. *Obras completas*. Volume 11. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 245-327.
- _____. (1915). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. *Obras completas*. Volume 12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 209-246.
- _____. (1925). Autobiografia. *Obras completas*. Volume 16. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 75-167.
- _____. (1930). O mal-estar na civilização. *Obras completas*. Volume 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122.

- _____. (1933). Novas conferências introdutórias à psicanálise. *Obras completas*. Volume 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 124-354.
- FROMM, E. Humanisme et Psychanalyse (1963f). *Le Coq-héron*, n. 182, p. 90-97, 2005/3.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Tome 1. Paris: Quarto-Gallimard, 1994.
- GARIN, E. *Idade média e renascimento*. Lisboa: Estampa, 1994.
- _____. *Ciência e vida civil no renascimento italiano*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- JAEGER, W. *Paideia : a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LACAN, J. *Le séminaire*. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-1960). Paris : Seuil, 1986.
- _____. *Autres écrits*. Paris : Seuil, 2001.
- _____. *Meu ensino*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. *O seminário*. Livro VII : A ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2008.
- _____. Diálogo con los filósofos franceses. In : _____. *Intervenciones y textos 1*. Trad. Diana S. Rabinovich. Argentina : Manantial, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 2009.
- OSÓRIO, J. A. Crítica e humanismo no Renascimento. *Humanitas*, Coimbra, Faculdade de Letras, Instituto de Estudos Clássicos, vols. 27-28, p. 23-51, 1975-1976.
- _____. O humanismo: a intersecção da história cultural com a história literária. *Separata da Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, Anexo I, p. 209-231, 1987.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SCHILLER, F. C. S. *Studies in humanism*. London: Macmillan and Co., 1907.