

Identidade humana como metamorfose: a questão da família e do trabalho e a crise de sentido no mundo moderno

Antonio da Costa Ciampa
PUC-SP - Universidade São Marcos

Resumo: Neste artigo, a questão da “formação e transformação do sujeito humano” ou do “vir-a-ser sujeito” é vista como central, seja para a psicologia social, seja para a psicanálise. Nessa discussão, o trabalho social aparece como necessário, mas não suficiente, para caracterizar a reprodução da vida humana. A partir do estudo da identidade, o autor aceita que essa condição para a constituição do humano se completa com o surgimento da família. Após distinguir as noções de agir instrumental, agir estratégico e agir comunicativo, o autor levanta a pergunta se a noção de identidade, definida como metamorfose, não propicia um debate possível entre a psicologia social e a psicanálise, tendo em vista a crise de sentido no mundo moderno.

Palavras-chave: psicologia social, psicanálise, identidade humana, crise de sentido, mundo moderno.

Human identity as metamorphosis: the problem of family and of work and the crisis of meaning in the modern world

Abstract: In this article, the problem of “formation and transformation of the human subject” or of “becoming a subject” is seen as central, both for social psychology and for psychoanalysis. In this discussion, social work appears as necessary, but not sufficient to characterize the reproduction of human life. Departing from the study of identity, the author accepts that this condition for the constitution of the human completes itself with the emergence of the family. After distinguishing the notions of instrumental acting, strategic acting and communicative acting, the author asks whether the notion of identity, defined

-
1. Texto (com acréscimos e modificações) de comunicação oral feita, em 23 de agosto de 1998, na mesa redonda “Família, cultura e sociedade”, no Encontro internacional “Família e Psicanálise — Novas tendências clínicas”, em São Paulo/SP, promovido pela Universidade São Marcos/SP em colaboração com a Societé de Therapie Familiale D’Ille de France (Paris).

as metamorphosis, does not provide a possible discussion between social psychology and psychoanalysis considering the crisis of meaning in the modern world.

Key works: social psychology, psychoanalysis, human identity, crisis of meaning, modern world.

1. Introdução

Propor-se a falar a respeito da questão acima, num encontro sobre Família e Psicanálise pode parecer temerário, por envolver controversias que cercam a noção de identidade humana — especialmente entre alguns psicanalistas, embora não só entre eles —, mas me parece uma questão da qual não se pode fugir.

Falo como psicólogo social que define identidade humana como *metamorfose* (Ciampa, 1987), ou seja, o processo permanente de formação e transformação do sujeito humano, que se dá dentro de condições materiais e históricas dadas. Esta é a questão central da psicologia social, de meu ponto de vista.

Faço este preâmbulo não só para explicar minha posição, mas também para justificar sua exposição neste encontro, referindo-me a uma afirmação de René Kaës (1998), na introdução ao livro *A transmissão do psiquismo entre gerações*, diz que: “É por isto que podemos considerar como central, a interrogação que percorre as contribuições dessa obra: ela trata das condições do ‘vir-a-ser-sujeito’” (p. 16). Espero que, de um outro ponto de vista, aqui também se possa tratar da mesma interrogação a propósito do ‘vir-a-ser-sujeito’.

2. Trabalho social e família: a reprodução da vida humana

Inicialmente, vou tentar esclarecer uma questão de fundo, que costuma ser lembrada quando se aproxima a psicologia social da psicanalítica, referente à primazia do trabalho ou da família na explicação que se dá à emancipação do gênero humano de sua condição apenas animal.

Trata-se de tema que Habermas incluiu, para discussão, em mesa redonda realizada durante o congresso hegeliano de Stuttgart, realizado em maio de 1975, cujo texto é publicado como capítulo em sua obra *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1983), e que aqui será utilizado como fundamentação principal para relacionar trabalho e família.

Nesse capítulo, Habermas (p. 111) define o materialismo histórico como “uma teoria da evolução social que, em virtude do seu status reflexivo, é iluminadora também, no que se refere às finalidades da ação política.

(...)”. Esclarece, em seguida, que “a teoria do desenvolvimento capitalista — elaborada por Marx nos ‘Grundrisse’ em ‘O capital’ — insere-se no materialismo histórico numa forma plena de consequências. As pesquisas histórico materialistas empreendidas a partir de então permanecem, em ampla medida, prisioneiras desse quadro teórico”. Tal concepção que segundo ele se consagrou e se enrijeceu com Stalin — exigindo em relação ao materialismo histórico “uma reconstrução que sirva à elaboração crítica”.

Com este propósito, passa a examinar os conceitos de “trabalho social” e de “história do gênero” (humano), perguntando como o conceito de trabalho social permite compreender o que se entende por reprodução da vida humana. Faz tal pergunta lembrando a conhecida afirmação de Marx, de que os homens “podem se distinguir dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se quiser; mas eles começaram a distinguir-se dos animais quando começaram a produzir os seus meios de subsistência (...)”.

Passa a analisar, então, o trabalho socialmente organizado, mostrando a necessidade de distinguir três modalidades de ações humanas:

a) o *agir instrumental*, especificamente na forma de relacionar organismo e ambiente, que transforma o dispêndio de energia humana na produção de materiais;

b) o *agir estratégico*, especificamente na forma de relacionar indivíduos, que permite a cooperação social, tanto para a produção da própria vida no trabalho quanto da vida de outros na procriação;

c) finalmente, como “os meios de subsistência são produzidos apenas para serem consumidos”, decorre que, tal como o trabalho, também a distribuição dos produtos do trabalho é socialmente organizada, ou seja, surgem regras de interação, que envolvem “a conexão sistemática de expectativas ou interesses recíprocos” (p. 113), constituindo-se a terceira modalidade de ação humana, que Habermas denomina *agir comunicativo*.

O conceito de trabalho social, além de permitir fazer essas distinções, permite também a Habermas fazer a “crítica do fenomenalismo das orientações (empiristas ou racionalistas) que entendem o sujeito cognoscente como consciência passiva e que repousa em si mesma”, rejeitando a noção de que “o sujeito capaz de ação é uma mônada isolada” (p. 114). Cita, a propósito disso uma das célebres *Teses sobre Feuerbach*: “A essência humana não é algo abstrato, imanente ao indivíduo singular. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais”.

É com base no pensamento marxiano que Habermas admite o trabalho social como condição necessária de reprodução da vida humana. Acrescenta, contudo, uma observação:

“O que interessa, em nosso contexto, porém, é a questão de saber se o conceito de trabalho social é suficientemente caracterizante no que se refere à forma de reprodução da vida humana. Por isso, devemos definir com maior precisão o que entendemos por forma de vida humana” (p. 114).

Passando por longa argumentação, chega à conclusão (aqui antecipada) de que o trabalho é necessário, mas não suficiente para distinguir o que se pode entender por forma de vida humana. Diz Habermas textualmente: “Podemos falar de reprodução da vida humana, a que se chegou como homo sapiens, somente quando a economia da caça é complementada por uma estrutura social familiar” (p. 116) Isto teria se dado pela “familiarização do homem” quando passa a existir o “papel paterno”, tornando possível “integrar as funções do trabalho social com as funções pelas quais se deve prover à alimentação dos filhos”, bem como “coordenar as funções masculinas da caça com as funções femininas da coleta”.

Para relacionar o conceito de trabalho social ao de princípio familiar de organização, procura demonstrar que as estruturas do agir segundo papel designam, com relação às estruturas do trabalho social, um novo grau de desenvolvimento, já que “o conceito marxiano de trabalho social (...) é adequado à tarefa de delimitar a forma de vida dos homínidas com relação à dos primatas, mas não capta a reprodução especificamente da vida” (p. 115). Entre outros argumentos, busca demonstrar isso afirmando que homínidas adultos já formam hordas dedicadas à caça, realizando “trabalho social”, pois dispõem:

- a) de técnica, com armas e instrumentos (agir instrumental);
- b) de organização cooperativa, com uma certa divisão de trabalho (agir estratégico) e;
- c) de regras de distribuição, com repartição da presa no interior da coletividade (agir comunicativo).

Porém, é preciso considerar mais, pois

“Com efeito, não os homínidas, mas somente os homens superaram aquela estrutura social que nasceu na série dos vertebrados: uma ordem hierárquica unidimensional, na qual — com as passagens de um nível a outro — todo o animal tem atribuído a si um, e somente um, *status*. Nos chimpanzés e nos babuínos, esse sistema de *status* governa as relações sexuais entre machos e fêmeas e as relações sociais entre velhos e jovens. Subsiste uma relação afim à relação familiar tão-somente entre a mãe e o filho e entre irmãos e irmãs. Não é

permitido o incesto entre mãe e filho adolescente, enquanto falta uma correspondente barreira incestual entre pai e filha, pois não existe o papel paterno. Também as sociedades de homínidas fundadas sobre o trabalho social não conhecem ainda uma estrutura familiar. Mas podemos imaginar de que modo pode ter nascido a família. O modo de produção da caça socialmente organizada fez nascer um problema, sistêmico que foi resolvido com a familização do homem (*Count*), ou seja, com a introdução de um sistema de parentesco fundado na exogamia (...). Só um sistema familiar que se apóie sobre o matrimônio e sobre uma descendência regulamentada permite ao membro masculino adulto unir — através do papel paterno — um *status* no sistema masculino de caça e um *status* no sistema das mulheres e das crianças (...)” (p. 116).

Desta forma, somente com o surgimento da estrutura social familiar é que se poderia falar numa reprodução da vida humana, o que significaria falar na substituição do “sistema animal de *status* — que já entre os macacos antropóides se funda em interações mediatizadas simbolicamente (no sentido de G. H. Mead) — por um sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem” (p. 117).

Com a “familização do homem”, formam-se sistemas sociais de papéis que, entre outras coisas, vão criar uma moralização dos motivos de ação, permitindo que o ordenamento social se funde, não mais sobre o poder como característica individual do detentor do *status*, próprio do ordenamento animal, mas sim sobre o reconhecimento intersubjetivo de expectativas de comportamento sujeitas à estruturação em normas. Desta forma, torna-se possível que se constitua um sistema de motivação recíproca, com a expectativa de satisfação recíproca entre *Alter* e *Ego* (p. 117).

O desenvolvimento que — desde o *homo erectus* até o *homo sapiens* — levou do primata ao homem, inicialmente apenas como evolução orgânica (“as espécies em evolução”), passa em seguida a ser determinado pela articulação de mecanismos de desenvolvimento orgânicos e culturais (“os ambientes de onde parte o impulso seletivo trazem a marca não mais apenas da ecologia natural, mas já das realizações ativas de adaptação das hordas de homínidas dedicadas à caça”, p. 114), até chegar a se dar exclusivamente como evolução social (“a sociedade em evolução”), quando então se pode falar propriamente em reprodução da vida *humana*.

É assim que, Habermas pretende explicar como, com a exogamia — sobre a qual se apóia a socialização do *homo sapiens* — há uma ampla disseminação e distribuição do patrimônio hereditário, fundamento natural de uma diversificação cultural que se explica na multiplicidade dos processos sociais de aprendizagem. Por isso conclui, como já foi antecipado, que “só é possível caracterizar satisfatoriamente a forma de vida especificamente humana se relacionarmos o conceito de trabalho ao de princípio familiar de organização” (p. 118).

Para chegar à conclusão de que o trabalho social não é suficiente para caracterizar a vida humana, o conceito de agir comunicativo é fundamental. Em decorrência, há uma outra conclusão de Habermas que deve aqui ser examinada, quando constata que a estrutura familiar surge da transformação do sistema animal de *status* em sistema social de papéis: “não é possível reduzir as regras do agir comunicativo (ou seja, as normas de ação intersubjetivamente válidas e garantidas de acordo com procedimentos rituais) a regras de agir instrumental ou estratégico” (p. 118).

3. Identidade, agir comunicativo e produção de sentido

A distinção entre o agir comunicativo, de um lado, e o agir instrumental e o estratégico, de outro, é fundamental para a psicologia social (e não só para ela), distinção que, ao impedir que se reduza o primeiro aos outros dois, traz consigo sérias questões epistemológicas, teóricas e metodológicas, para não falar de questões éticas e políticas, todas elas questões bastante complexas e abrangentes (que não é possível discutir aqui).

É considerando essa distinção que se torna possível endossar a crítica que se faz ao desenvolvimento dentro do marxismo de uma tendência (vista genericamente como “economicista”) que enfatiza os aspectos infra-estruturais da vida social, em detrimento de seus aspectos super-estruturais.

Vale lembrar que o debate envolvendo trabalho e família refere-se à questão da “história do gênero (humano)”. Isto envolve, segundo Habermas, analisar, “os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes” (1983, p. 13). É neste contexto que vai afirmar, como importante para a estratégia teórica, considerar as “imagens de mundo”, “as idéias morais” e “as formações de identidade” (p. 14). É assim que a questão da identidade se articula com a reconstrução do materialismo histórico.

Uma psicologia que se propõe como “crítica” — dentro de uma abordagem histórica e social, ao considerar adequadamente estes aspectos superestruturais (o que exige também considerar a esfera do agir comunicativo) — entende a identidade (definida como *metamorfose*) como articulação da subjetividade e da objetividade, também não pode só pela subjetividade: de fato, o “vir-a-ser-sujeito” implica a dialética da constituição recíproca de ambas.

Em decorrência, é preciso acrescentar outros pontos, para clarificar este concepção de identidade. Como processo que articula a subjetividade e a objetividade, ela é metamorfose constitutiva do sujeito, localizando-o no mundo, dando-se sempre como relação, tanto sincrônica como diacrônica. Evidentemente, não se trata aqui de metamorfose como processo

natural (como a da borboleta) mas de processo histórico e social, que se dá fundamentalmente como *produção de sentido* — o que é próprio do agir comunicativo.

Assim, a metamorfose de que se fala aqui — tornar-se humano — só é possível porque — além de produção de meios de subsistência (possível pelo agir instrumental e pelo agir estratégico) — *há a produção de sentido* (possível pelo agir comunicativo).

Com isso, percebe-se que o processo de formação e transformação da identidade pessoal é central para o processo de reprodução da vida humana, implicando a reprodução da cultura, da sociedade e do indivíduo, três elementos distintos mas indissociáveis como produtos e ao mesmo tempo como produtores de sentido.

É desta forma que “tornar-se humano” constitui-se metamorfose possível pela “familiarização” do homem. Com base na estrutura social familiar — pressupostos o trabalho social e a linguagem — é que se dá a socialização das gerações humanas, com as quais se produzem *indivíduo, sociedade e cultura*, ou seja, os três elementos componentes do que Habermas denomina “*mundo da vida*” (que se diferencia do “*mundo sistêmico*” ou melhor do “*sistema*”).

Parece-me que é a partir desta articulação óbvia que devemos entender “a família como matriz intersubjetiva do nascimento da vida psíquica” (Kaës, 1998, p.14). Esta afirmativa serve aqui também para evidenciar a importância da preocupação da psicanálise em estudar a transmissão do psiquismo entre gerações (Eiguer, 1998), ao reconhecer a base intersubjetiva da vida psíquica individual.

Num certo sentido, então, pode-se ver aí uma maior aproximação da psicanálise com a psicologia social, sem que, com isso, deva-se deixar de ver suas diferenças. Mezan (1988), por exemplo, caracteriza o debate entre psicanalistas e estudiosos das ciências humanas como o

“impossível debate entre a baleia e o urso polar de que fala Freud no ‘Homem dos Lobos’: como cada um dos contendores permanece em seu elemento, o gelo ou a água, o afrontamento jamais pode se verificar, muito embora os rugidos de um e de outro possam fazer crer que a luta é de vida ou de morte” (p. 61 e 62).

Localiza-se essa diferença básica na existência de uma teoria psicanalítica da natureza humana: esta tese, para Freud, ao afirmar que

“o homem se define pelo conflito que o constitui, conflito cujos pólos são o desejo e a defesa contra o desejo, ela afirma no mesmo enunciado que este conflito é suscitado pela existência de objetos privilegiados do desejo, a saber, o pai e a mãe (...) em termos mais simples, o que torna o homem humano é o complexo de Édipo” (p. 63).

Com base nessa tese é que Mezan discute a questão “a psicanálise tem ou não o direito de se pronunciar sobre fenômenos exteriores à situação psicanalítica?” (p. 61). Responde, logo a seguir, lembrando que “A psicanálise sustenta que tudo o que é humano traz a marca do inconsciente e é portanto de sua alçada”, e ponderando (p. 62) que a psicanálise “não se reduz a um método terapêutico”.

Nesse texto, Mezan está discutindo “A querela das interpretações”, que leva psicanalistas a acusar os especialistas das ciências humanas de “resistência”, quando estes acusam aqueles de “leviandade” (p. 66) ao atravessar as complexidades de determinada manifestação cultural, ou de assumirem uma “pretensão de ‘exaustividade’ que, explícita ou veladamente os psicanalistas habitualmente reivindicam para suas interpretações (...)” (p. 64). Segundo Mezan,

“O procedimento autoritário de não responder às críticas, desqualificando o crítico ora como dominado pela resistência, ora como obnubilado pela ignorância, reencontra-se portanto dos dois lados, e sem dúvida contribui apenas para reforçar cada intérprete na certeza dogmática de que o outro é o tolo e de que ele detém a boa explicação tanto do objeto em pauta quanto do erro do seu adversário” (p. 66).

Esta é uma polêmica que, segundo Mezan, “não pode ser um diálogo porque consiste em dois monólogos cruzados”, enquanto a explicação histórica e a explicação psicanalítica permanecerem inaudíveis uma para a outra (p. 67).

Sem ignorar essas dificuldades, e sem ter a pretensão ingênua de superá-las, parece possível que a discussão de questões específicas possa transformar o “impossível debate entre a baleia e o urso polar de que fala Freud” num debate/diálogo. Por exemplo, considerando a discussão sobre trabalho e desejo, a propósito da possibilidade de alguém concretizar sua identidade como metamorfose humana (emancipação), já me perguntei como avaliar isto.

“Podemos apenas avaliar as possibilidades, considerar as condições, tanto subjetivas como objetivas. Se o desenvolvimento da identidade dependesse apenas da subjetividade, ficaria menos difícil (embora não fácil), mas depende também da objetividade. Por isso, o homem é desejo. Por isso, o homem é trabalho.

O desejo o nega, enquanto dado; o trabalho é dar-se do homem, que assim transforma suas condições de existência, ao mesmo tempo que seu desejo é transformado.

Na práxis, que é a unidade da subjetividade e da objetividade, o homem se produz a si mesmo. Concretiza sua identidade. O devir humano é o homem, ao se concretizar” (Ciampa, 1987, p. 201).

Se este exemplo for insuficiente, e certamente o é, talvez um outro mais provocativo, mostre a necessidade de que as explicações da psicanálise e da psicologia social não permaneçam inaudíveis uma para a outra.

4. A identidade de Édipo

É possível pensar a identidade individual com exclusão da identidade coletiva?

Vou recorrer a Mezan (1988) mais uma vez, agora quando estuda Édipo, como personagem construído por Sófocles. Para Mezan (p. 156 e ss.), o herói da tragédia grega aparece como

“um indivíduo com fortes traços obsessivos”. Por intermédio de uma citação de Vera Stella Telles, evidencia que “a identidade deve ser uma área seriamente comprometida no obsessivo (...) A consequência dramática no terreno da identidade poderia ser assim expressa: ‘o que sou, não tolero ser’ — é o horrível — ‘e o que consigo ser, na verdade não sou’ (...)”. Fica claro, quando Édipo se pergunta quem é, que o horrível é ser “o parricida” e “o incestuoso”. Para se convencer e convencer os tebanos de que não é o que não tolera ser (mas é), diz Édipo: “Sabeis todos quem eu sou, não é verdade?”, o que Mezan interpreta como uma publicidade fundamental para configurar “sua identidade postiça”, “a do glorioso decifrador de enigmas”. Mezan recorre à história de vida de Édipo para lembrar que “o início de seu percurso (...) foi ao se ver qualificado de filho adotivo, durante o banquete de Corinto (...) É no registro narcísico, pois, que ele escuta a acusação (...) após o que passa a não mais escutar, nem seus pais, nem o oráculo. “Nesta surdez, podemos discernir uma função de proteção contra a angústia, um contra-vestimento que o sossega quanto à sua identidade”.

Estas citações empobrecem demais a rica análise de Mezan. Mesmo assim, vale a pena continuar, para chegar ao que aparece preparando o clímax: “O que Édipo deseja, no fundo, é não ter pai, não ser filho (...) Ele exclama: ‘Proclamo-me filho da Fortuna. A Fortuna me deu grandes dons; eu não a renegarei; ela é minha verdadeira mãe’ (...). Mais adiante: “Édipo continua a não reconhecer um superior, a ser para si mesmo o alfa e o ômega (...) filho da Fortuna, isto é, de Ninguém (...)”.

O que se pode extrair destes trechos para entender a relação da identidade individual com a coletiva?

A pretensão de *ser filho de Ninguém* deve ser entendida como afirmação falsa da identidade individual que tenta o impossível de eliminar a identidade coletiva da família, não reconhecendo a constituição recíproca de ambas: ter pai (e mãe) é ser filho, ter filho é ser pai (ou mãe). Como diz Mezan: “Abdicação da onipotência infantil, compreensão de que libertar-

se do impossível é ficar aberto ao possível, reconciliação com nossa condição de filhos para poder ascender à paternidade de nossa obra”.

O indivíduo chega a se constituir como pessoa, capaz de se afirmar como um “eu”, sempre pela articulação das personagens que encarna nos sistemas de papéis, ao ocupar lugares determinados, previamente constituídos pela — e constituintes da — coletividade.

Édipo, considerado como pessoa, afirma-se como um “eu”: “Sabeis todos quem eu sou (...)”. Para explicitar isso, articula várias personagens, querendo assim negar “o parricida” e “o incestuoso” e buscando ser reconhecido como o “decifrador de enigmas”. Para compreender melhor sua metamorfose, foi necessário lembrar seu percurso marcado inicialmente pelo fato de ser qualificado de “filho adotivo”, até quando pretende ser “filho da Fortuna” e “filho de Ninguém”. É a história do “herói” que se torna “rei de Tebas”, tornando-se “irmão de seus filhos”, “marido de sua mãe” e “cunhado de seu tio”, além de muitas outras personagens — cujo movimento constitui a identidade de Édipo — como processo de articulação da objetividade e da subjetividade.

A interpretação de Mezan valeu-se da hipótese de fortes traços obsessivos, mas como bem diz o autor, isto em nada nos faz avançar “se o objetivo for apenas diagnosticar a neurose do rei Édipo (...)”. Foi preciso uma cuidadosa e longa leitura psicanalítica para, por exemplo, afirmar já no final que “Mesmo na desgraça, Édipo é mais que os outros, o último e mais infeliz dos humanos”, como decorrência do narcisismo, “pois ser o ‘mais desgraçado dos mortais’ ainda é um motivo de glória”. Os fortes traços obsessivos e o narcisismo nos ajudam a entender a personagem que encarna como o ‘mais desgraçado dos mortais’.

Talvez possa ficar claro o que se pretende aqui quando se afirma que identidade é metamorfose, contando que, após se declarar filho da Fortuna, Édipo afirma:

“Ao longo da minha vida, conheci altos e baixos; mas permaneço assim como nasci (...)”. Mezan comenta: “Os altos e baixos não o transformam: permanece idêntico ao que sempre foi, destituindo a mudança de qualquer poder verdadeiramente inovador. Penso que aqui tem início uma crise maníaca (...)”.

Em termos de identidade, poderíamos falar em “mesmice” (“permanece idêntico ao que sempre foi”), de fato uma metamorfose que se dá como reposição (mudança sem “qualquer poder verdadeiramente inovador”). A metamorfose pela reposição — compulsão à repetição — pode ser julgada “negativa”, pois o que de fato se impede é a emancipação (a recusa de “nossa condição de filhos para poder ascender à paternidade”), em consequência do que ele se metamorfoseia no “mais desgraçado dos mortais”.

A apresentação deste exemplo, como uma rápida discussão sobre a identidade de Édipo, não tem a pretensão de eliminar as diferenças entre

psicologia social e psicanálise, e muito menos insinuar que uma interpretação é verdadeira e outra falsa. Segundo Mezan, é reproduzir a maneira de pensar de Freud “o que faz da interpretação não apenas reconstrução do sentido, mas sobretudo construção dele”. Caso se quisesse ampliar a polêmica e trazer outras interpretações, seria possível indicar outras construções de sentido. Há, por exemplo, uma outra leitura, que Girard (1990) faz no capítulo “Freud e o Complexo de Édipo”, muito provocativa. Nesse texto Girard afirma: “O melhor Freud não é o mais freudiano, assim como o melhor Marx não é o mais marxista” (pg. 224), o que remete a uma outra construção de sentido, em que há uma violenta crítica à psicanálise.

5. Mundo contemporâneo e crise de sentido

Deixando de lado, por ora, essa grande polêmica teórica, sem ignorá-la (lembrando que esta digressão se justifica pelo fato de ser correta a afirmação de que a psicanálise não se reduz a um método terapêutico), vamos nos focalizar no tema desta mesa: Família, sociedade e cultura, lembrando que a especificidade deste encontro internacional é o enfoque psicanalítico da terapia familiar.

Esta especificidade é de grande atualidade e relevância face à enormidade dos problemas que afetam o mundo contemporâneo.

Nosso mundo moderno (ou pós-moderno como preferem alguns) pode ser caracterizado, na dimensão da cultura, pelo pluralismo e pela crise de sentido (v. Berger & Luckmann, 1997). Cabe lembrar que, no nível da sociedade, a tarefa das instituições consiste em acumular sentidos e colocá-los à disposição dos indivíduos, tanto para ações particulares como para toda sua conduta de vida. As perturbações neste nível individual aparecem como crises de orientação, alienação e psicopatologias, em que a autonomia da pessoa é impedida, prejudicando o desenvolvimento de sua identidade pessoal, como sujeito dotado de capacidade de interação. Não se trata aqui de simples adaptação, como lembra Habermas (1989, p. 196), mas da capacidade do sujeito seguir desenvolvendo-se mediante sucessivas readaptações sem perder o sentimento de sua própria continuidade temporal.

À medida que aumenta a complexidade da estrutura social, há uma crescente autonomização de setores, como a economia e a política, em que as orientações são cada vez mais pautadas pelas regras do agir instrumental e estratégico, e não do agir comunicativo. É o que vem sendo caracterizado como colonização do mundo da vida pelo sistema, que torna obrigatório o sentido “racional” com respeito aos fins (ou seja, uma racionalidade instrumental) das condutas nas áreas funcionais que aquelas

instituições controlam e, mais ainda, que transforma o agir comunicativo, próprio do *mundo da vida*, em agir estratégico, próprio do *mundo sistêmico* (o sentido “racional” com respeito aos fins). Já se fala hoje que essa colonização do mundo da vida vai se tornando uma colonização do futuro. As instituições que tradicionalmente ofereciam valores supraordinais (religiosas e quase-religiosas), buscando dar sentido a toda conduta da vida, perdem sua capacidade de atuar transmitindo categorias de sentido com pretensão de generalidade e, ainda que mantenham essa pretensão, de fato disputam o mercado de produção de sentido, de forma particularista, como as outras instituições.

O mercado, como instituição econômica originalmente a serviço do *mundo da vida*, passa a colonizá-lo pela estratégia da globalização, ultrapassando de longe tudo que já se fez na história em termos de colonialismo e de imperialismo. Roger Garaudy, em entrevista jornalística, chega a falar em *monoteísmo de mercado* para caracterizar o que considera a religião fundamentalista que atualmente mais se espalha pelo mundo:

“O mercado é uma instituição milenar que corresponde a necessidades reais. Mas ele se transforma em uma religião quando se torna o único regulador das relações sociais, única fonte do poder e das hierarquias (...) (em que) reina a idolatria do dinheiro” (1997).

É um cenário paradoxal, em que se encontra minada a certeza do que era dado como suposto tradicionalmente. Ocorrem movimentos de liberação que, com freqüência, provocam sentimentos de desorientação e crises existenciais. Isto propicia o desenvolvimento ou surgimento de instituições intermediárias, que podem ser consideradas novas principalmente porque assumem novas feições, já que passam a funcionar como produtores e distribuidores de sentido que precisam competir num mercado em expansão acelerada. Berger & Luckmann (1997), analisando as esferas da sexualidade e da atividade profissional como propícias a desembocar em crises, apontam vários exemplos dessas instituições intermediárias, indicando em primeiro lugar as psicoterapias de diversos tipos. (Cabe lembrar que psicoterapia já não é mais só para “loucos”; quase todo mundo precisa...). Esses autores distinguem entre instituições que oferecem seus serviços interpretativos num mercado aberto (caso da maioria das psicoterapias) e as orientadas a comunidades de sentido e espirituais geralmente fechadas (seitas, cultos e grupos com estilos de vida muito definidos). Mesmo instituições antigas (como igrejas, que perderam o status de “grandes” instituições), apesar de continuarem cultivando suas interpretações tradicionais, precisam oferecê-las competitivamente num âmbito pluralista.

Se este quadro toscamente pincelado da modernidade estiver correto e se reconhecermos a base intersubjetiva da vida psíquica individual

não poderemos ignorar que é neste mundo caracterizado pelo pluralismo moderno e pela crise de sentido que hoje está se dando a formação e transformação da identidade pessoal.

Tradicionalmente, a família como matriz da subjetividade, constituía-se em comunidade de vida e também em comunidade de sentido. Hoje a comunidade de sentido encontra-se ameaçada e entra em crise (não por acaso aumenta cada vez mais a demanda por terapias familiares...). Em consequência disso (e de outras condições objetivas) aumenta a desagregação familiar e muitas vezes nem mesmo como comunidade de vida a família se mantém.

Se, para o desenvolvimento da identidade da criança, são fundamentais as ações daqueles que as rodeiam (os “outros significativos” de Mead), para as famílias (comunidades de vida) é necessário um certo grau de coincidência nas interpretações da realidade (a fim de também se constituírem como comunidades de sentido). O aumento de frequência de crises de sentido, sejam subjetivas sejam intersubjetivas, parece ligar-se às características das modernas sociedades, que impedem ou dificultam o compartilhar de sentidos entre as comunidades de vida. Frente a isso, alguns optam por uma postura fundamentalista e dogmática ou então por uma postura relativista, ambas perigosas.

A proposta de Berger & Luckmann (1997) é, segundo eles mesmos, modesta e realista: as instituições intermédias devem ser apoiadas quando não encarnarem atitudes fundamentalistas, quando sustentarem os “pequenos mundos da vida” de comunidades de sentido e de fé, quando seus membros se desenvolverem como portadores de uma sociedade civil pluralista. Para aqueles autores, os diversos sentidos oferecidos pelas entidades que os comunicam não são simplesmente “consumidos”, mas são objeto de uma apropriação comunicativa e são processados de forma seletiva até transformar-se em elementos da comunidade de sentido e de vida (p. 116/7).

Por concordar plenamente com esta proposta, quero comemorar este encontro internacional sobre família e psicanálise como marco do desenvolvimento de mais uma comunidade de sentido que tem, *no mínimo*, condições de ser uma instituição intermediária voltada para a terapia familiar, com um enfoque psicanalítico, a qual deve ser apoiada e estimulada dentro das condições apontadas: seus membros serem portadores de uma sociedade civil pluralista, sem atitudes fundamentalistas, apoiando outras comunidades de sentido (igualmente não fundamentalistas), criticamente.

Esta última condição, o apoio crítico, talvez permita entender o que poderia ser um pouco mais do que o mínimo apontado: quer estejamos nos interrogando a propósito do *vir-a-ser-sujeito*, assumindo a explicação psicanalítica, quer estejamos nos perguntando sobre a metamorfose

humana, assumindo a explicação histórica, ambas indagações constituem querelas sobre interpretações que, em última instância, buscam compreender e promover a emancipação do ser humano. As várias interpretações são expressões de diversas concepções de natureza humana que competem entre si e, como tais, produtoras de diferentes sentidos.

Como outras psicoterapias, a terapia familiar psicanalítica, é uma instituição intermediária que oferece seus serviços interpretativos num mercado aberto, tendo ainda que considerar a crescente participação de outras, orientadas a comunidades de sentido geralmente fechadas (seitas, cultos, etc.), especialmente em função da difusão do que se convencionou chamar de “práticas alternativas” (Ciampa, 1998).

O mercado também sabe disso, razão pela qual essas produções de sentido vêm se transformando em mercadorias para serem consumidas, como uma das formas mais eficazes de ampliar a colonização do mundo da vida. Face a isso, considerando as idéias de Berger & Luckmann indicadas acima, psicanalistas ou não, precisamos perceber que os diversos sentidos oferecidos não são — ou não devem ser — simplesmente “consumidos”; são — ou devem ser — objeto de uma apropriação comunicativa, de forma seletiva, transformando-se em elementos de comunidades de sentido e de vida, que buscam alternativas emancipatórias.

Falar no apoio a comunidades de sentido e de vida (não fundamentalistas), como condição para fazer frente à perda de sentido da vida no mundo moderno, não significa que se está abandonando o tema do indivíduo, aliás, uma crítica muitas vezes cabível a certas abordagens na psicologia social que deixam de lado — ou em segundo plano — a questão da subjetividade.

Já vimos que o paradoxo do mundo contemporâneo é que, de um lado, ele pode ser caracterizado pela perda de sentido que se expressa pela ampliação das crises existenciais e de orientação; de outro lado, ele aparece como um mundo em que, cada vez mais, indivíduos têm oportunidade de se liberar de opressões coletivas tradicionais. Pode-se entender, por isso, que Santos (1995) fale que “os últimos dez anos marcaram decididamente o regresso do indivíduo (...) contudo, em aparente contradição com isto, o indivíduo parece hoje menos individual do que nunca” (p. 20/1). De modo esquemático, o paradoxo aparece, ora nas tentativas de um retorno às raízes, ora nas buscas de novas configurações identitárias para aqueles que procuram encontrar sistemas interpretativos que os orientem, à medida que a consciência reflexiva aumenta.

O exemplo de Édipo é claro: sua pretensão de *ser filho de Ninguém* é uma afirmação falsa da identidade individual que tenta o impossível de eliminar a identidade coletiva da família. Certamente há outras identidades coletivas que se relacionam com a da família: etnia, religião, política, classe social, sexo, idade, comunidades locais, etc. O indivíduo como sin-

gularidade, concretiza em sua particularidade o universal, sendo uma síntese de múltiplas determinações.

O desafio, face à crescente ameaça de colonização do mundo da vida, é criar condições para que a metamorfose humana, por mais contraditória e complexa que seja, não perca seu sentido emancipatório. Certamente, a terapia de enfoque psicanalítico também pode contribuir para essa luta.

Bibliografia citada

- BERGER, P. & Luckmann, T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido - La orientación del hombre moderno*: Paidós, Barcelona.
- CIAMPA, Antonio da Costa (1987) *A Estória do Severino e a História de Severina*: São Paulo; Ed. Brasiliense.
- CIAMPA, Antonio da Costa (1998) *Objeto da Psicologia: Ética e Pesquisa* in Conselho Regional de Psicologia/SP (ed.) “Práticas Alternativas: Campo da Psicologia?”: São Paulo.
- EIGUER, Alberto & outros (1998) *A Transmissão do Psiquismo entre Gerações - enfoque em terapia familiar psicanalítica*: São Paulo, Unimarco Editora.
- GARAUDY, Roger (1997) Roger Garaudy faz seu testamento ideológico: Entrevista publicada no jornal “O Estado de São Paulo”, edição de 13/12/97 - p. D 4.
- GIRARD, René (1990) *A Violência e o Sagrado*: São Paulo, Paz e Terra & Editora UNESP.
- HABERMAS, Jürgen (1983) *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*: São Paulo, Brasiliense.
- HABERMAS, Jürgen (1989) *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*: Madri, Cátedra.
- KAËS, René (1998) *Os Dispositivos Psicanalíticos e as Incidências da Geração* in Eiguier, Alberto & outros (1998) - op. cit.
- MEZAN, Renato (1988) *A Vingança da Esfinge - Ensaios de Psicanálise*: São Paulo, Brasiliense.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995) *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*: São Paulo, Cortez Editora.