



A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas

Richard THEISEN SIMANKE



RESUMO

Este artigo discute a tomada de posição freudiana em favor de uma epistemologia naturalista. Ele procura circunscrever a especificidade do naturalismo psicológico que Freud reivindica e, a seguir, avaliar em que medida a epistemologia freudiana pode fornecer um modelo para o questionamento da dualidade que opõe as ciências naturais às ciências humanas.

PALAVRAS-CHAVE • Freud. Metapsicologia. Teoria social. Ciências naturais. Ciências humanas. Naturalismo psicológico.

INTRODUÇÃO

O dualismo metodológico – e, em última instância, ontológico – que opõe as ciências naturais e as ciências humanas (ou sociais) originou-se nos meios neo-kantianos alemães do final do século XIX e organizou, desde então, uma grande parte da reflexão epistemológica ao longo do século XX. Enquanto prevaleceu a filosofia da ciência trazida pelo positivismo lógico, esse dualismo frequentemente assumiu a forma de uma repartição entre as ciências que possuíam e as que não possuíam uma possibilidade concreta de se encaixarem no modelo epistêmico da “concepção recebida” da ciência. A crítica filosófica desse modelo, no entanto, não foi imediatamente seguida por um questionamento sistemático da divisão do campo do conhecimento científico entre as ciências naturais e as humanidades. A psicanálise freudiana, porém, que surgiu mais ou menos na mesma época em que essa dualidade foi estabelecida, permaneceu-lhe quase que completamente indiferente. Embora explicitamente alinhado com a perspectiva naturalista, as investigações psicanalíticas freudianas prontamente adentraram o campo das humanidades e se propuseram a elaborar uma teoria social que englobava a arte, a religião, o laço social e a cultura como um todo. Este artigo propõe-se a introduzir a discussão dos compromissos epistêmicos pressupostos por essa abordagem, especialmente aqueles que lhe permitiram ignorar aquela categorização longamente

estabelecida. As pesquisas de Freud poderiam, assim, funcionar como um modelo – ou, pelo menos, como um caso exemplar – para a discussão dessas questões na epistemologia contemporânea.

Trata-se, pois, de discutir o posicionamento freudiano não buscando apenas uma compreensão de sua lógica interna e uma melhor compreensão de suas articulações teóricas, mas também explorando a possibilidade de obterem-se aí certos *insights* utilizáveis em uma reflexão epistemológica mais abrangente. A exposição que se segue apresenta, pois, sinteticamente:

- 1) algumas das questões históricas e filosóficas envolvidas na distinção entre ciências humanas e naturais;
- 2) a discussão da posição da epistemologia freudiana nesse contexto, ilustrada por um desenvolvimento conceitual bastante exemplar de como Freud parece ignorar essa dicotomia;
- 3) a apresentação bastante sumária de algumas diretrizes para um programa de reflexão epistemológica capaz de levar à formulação sistemática de um *naturalismo qualificado e integral*, tal como este pode ser intuído a partir do exemplo da psicanálise freudiana.

Um naturalismo como esse poderia, então, fornecer a base para o questionamento e a superação da dualidade “ciências naturais x humanidades” e permitir a formulação de um programa de unidade da ciência diferente daquele que foi tradicionalmente sustentado pelo positivismo.

I O DUALISMO EPISTEMOLÓGICO

A oposição entre as ciências humanas e naturais nasceu como uma estratégia defensiva contra a extrapolação progressiva do modelo da física galilaico-newtoniana para outros campos do conhecimento. Como se sabe, essa extrapolação foi, sob diversos aspectos, uma bandeira do Iluminismo do século XVIII e de seu projeto de uma reforma da sociedade pela Razão e culminou no programa naturalista para as ciências sociais, cujo principal expoente, no século XIX, foi o positivismo comteano. A reação antinaturalista deflagrada nas últimas décadas do século XIX, sobretudo pelos filósofos neo-kantianos alemães (Rickert, Windelband, Dilthey, entre outros), caracterizava-se, em princípio, pela afirmação da especificidade metodológica das *Geisteswissenschaften*, condensada na célebre oposição entre *explicação* e *compreensão*, tanto que esse debate passou para a história das ideias como a “disputa dos métodos” (*Methodenstreit*).

Ela recuperava assim, ao seu modo, a antinomia kantiana entre *natureza* e *liberdade* e construía sobre ela um programa de investigação para toda a esfera do conhecimento que se ocupa da ação humana e de seus produtos, assim como da compreensão que os agentes possuem sobre essa ação e sobre si mesmos, abrangendo disciplinas tão distintas quanto o direito, a história, a gramática, a crítica literária, entre outras. A argumentação, no entanto, rapidamente derivou do plano metodológico para a ontologia, e a irreducibilidade das ciências humanas passou a ser justificada em termos de especificidade ontológica de seus objetos – o ser humano e os produtos da sua ação – que, de uma forma ou de outra, constituir-se-iam em *exceções à ordem da natureza*.

Apesar de sua origem num momento histórico e num contexto filosófico bastante precisos, a distinção entre as ciências humanas e as ciências naturais tornou-se um modo de pensar tão arraigado que essas categorias raramente deixaram de se fazerem presentes na discussão epistemológica posterior, ao longo de praticamente todo o século xx – e, pode-se dizer, ainda hoje. Em particular, a ontologia nela pressuposta passou a ser, na maior parte das vezes, assumida de maneira tão espontânea que as tentativas de superar essa dicotomia endereçaram-se, sobretudo, aos seus aspectos metodológicos, deixando intacta a diferença ontológica entre o humano e o não-humano, desde então considerada idêntica à distinção entre o não-natural e o natural, respectivamente. Assim, por exemplo, o estruturalismo linguístico e antropológico francês dos anos 1940-1950 propunha-se, de modo geral, a ultrapassar a alternativa entre explicação e compreensão, dotando as ciências sociais de estratégias de análise, teorização e formalização comparáveis em rigor às das ciências da natureza, mas assumindo plenamente a fratura ontológica entre os dois domínios e, praticamente, erigindo-a em dogma. Tudo se passava como se a distinção entre o *natural* e o *artificial* – entre o que depende e o que não depende da ação humana para existir – continuasse a ser pensada segundo alguma versão (bastante simplificada, em geral) da clássica distinção aristotélica (*Física*, II, 192b) e pudesse ignorar o desenvolvimento explosivo das ciências naturais na Idade Moderna e, mais especificamente, das ciências da vida, após a revolução darwinista no século xix com todos os desafios que colocavam ao antropomorfismo e ao “isencionalismo” (“*exemptionalism*”) (cf. Catton & Dunlap, 1978) mais ou menos evidentes implicados naquela distinção.

A retórica defensiva que a afirmação da especificidade das humanidades herdou de suas origens permaneceu, ao longo de seu desenvolvimento histórico, como uma de suas características distintivas. Ela encontrou seu antagonista – e, ao mesmo tempo, sua justificativa – na versão específica do naturalismo científico proposta pelo positivismo lógico (ou neopositivismo), cuja filosofia da ciência desfrutou de certa hegemonia entre as décadas de 1930 e 1960. Essa filosofia resgatava o programa positivista original de purificação das ciências dos resquícios de metafísica que ainda pudessem

trazer embutidos em suas teorias, fazendo da *demarcação* entre ciência e não-ciência (ou entre ciência e pseudociência) e do estabelecimento dos critérios para essa demarcação seus objetivos principais. Ela resgatava, ainda, uma concepção humeana da causalidade como regularidade natural contingente, excluía como resíduo metafísico toda proposição a respeito de entidades ou processos não passíveis de observação e propunha, como consequência, uma concepção lógico-sintática das teorias científicas, como sistemas de enunciados dedutivamente articulados, no qual as relações funcionais entre variáveis (referentes a particulares observáveis) pudessem ser subsumidas a leis gerais progressivamente mais abrangentes, até o limite ideal da universalidade. Essa visão da ciência era modelada sobre as ciências maduras – a física, basicamente – e utilizada, então, como parâmetro para a avaliação das pretensões de cientificidade das demais disciplinas. Como resultado, apresentava-se como um programa epistemologicamente reducionista (todas as ciências deveriam ser *reduzidas* à física) ou, nas suas versões mais extremas, eliminativo (todas as ciências deveriam ser *substituídas* pela física).

As pretensões desse programa tornam compreensíveis, até certo ponto, a atitude defensiva mencionada acima. Na distinção entre as disciplinas capazes ou incapazes de se encaixarem no modelo fornecido pela “concepção recebida” da ciência, as ciências humanas sempre ficaram em desvantagem, restando-lhes a estratégia de reivindicar o pertencimento a outra ordem de cientificidade, avaliável por outros critérios. Contudo, o questionamento e, por fim, a virtual dissolução do programa neopositivista, a partir do final da década de 1960, não conduziram, como talvez fosse de se esperar, a uma análise crítica e a um questionamento equiparável da dualidade epistêmica que se opunha ao seu projeto específico de unidade da ciência. Muito frequentemente, o debate entre naturalismo e anti-naturalismo – nas suas variedades metodológicas, epistemológicas e ontológicas – transcorreu, da parte das ciências humanas, como se a versão positivista do naturalismo científico fosse a única concebível, de tal modo que a “resistência” ao positivismo implicasse, por si só, a recusa do naturalismo. Não obstante, os desenvolvimentos recentes dentro das ciências naturais parecem ter tornado mais urgente a atualização dessa discussão, na medida em que elas avançam sobre áreas de conhecimento tradicionalmente reservados às humanidades – podem-se citar, como exemplos, o surgimento da *sociobiologia*, na sua relação com as ciências sociais, e a expansão das *neurociências*, com relação às ciências da mente. Quando se discutem as implicações do surgimento de novas subdisciplinas (ou especialidades), tais como a neuroética ou a ecologia humana, é possível começar-se a duvidar de que o pertencimento das mesmas ao campo das ciências humanas ou das ciências naturais seja ainda uma questão produtiva ou epistemologicamente fecunda.

Com relação à psicologia, em particular, essa dicotomia apresentou-se historicamente contraproducente. Desde suas origens, o *status* científico da psicologia – seu pertencimento a um ou outro dos campos opostos – permaneceu indefinido, como no debate que opôs Dilthey (que sustentava a psicologia como uma “ciência do espírito”) aos filósofos da escola de Baden (que lhe recusavam essa condição). Ao longo de seu desenvolvimento histórico, essa oscilação não foi um fator menor na fragmentação que afetou o campo da psicologia, no decorrer da qual ela se distribuiu por uma pluralidade de programas de investigação concorrentes, dos quais alguns se inclinavam mais pelo naturalismo (o funcionalismo, os diversos behaviorismos; mais recentemente, a psicologia cognitiva e a psicologia evolucionária), enquanto que outros se alinhavam de boa vontade com as humanidades (todo o elenco de psicologias humanistas e “fenomenológicas”, a psicologia cultural etc.).

Nesse contexto, a psicanálise freudiana apresenta-se como uma notável exceção, muito embora o desenvolvimento das correntes teóricas pós-freudianas tenha sido inevitavelmente afetado pelos mesmos dilemas da psicologia em geral, podendo encontrar-se aí tanto psicanálises antinaturalistas (o culturalismo norte-americano, a psicanálise existencial, a psicanálise lacaniana) quanto naturalistas (a psicologia do ego e, mais recentemente, a neuropsicanálise). Para Freud, ao contrário, a afinidade entre a psicanálise e as ciências da natureza sempre pareceu evidente e acima de qualquer dúvida. No entanto, certas consequências usualmente associadas a essa posição não pareceram ter sido igualmente assumidas por Freud, e seus esforços de teorização enveredaram muito cedo por áreas tradicionalmente reservadas à história, à estética, à política e às ciências da cultura em geral (o contrato e o laço social, a arte e a religião e, em menor escala, a educação e o trabalho). É essa singularidade que a torna epistemologicamente interessante. Na sequência, essa atitude freudiana é apresentada e ilustrada por um exemplo bastante representativo, discutindo-se ainda alguns de seus pressupostos e implicações.

2 FREUD E A UNIDADE DA CIÊNCIA

Uma coisa chama a atenção no naturalismo de Freud: essa nunca parece ter sido, para ele, uma tomada de posição dentro de uma alternativa considerada como válida. Ou seja, tudo se passa como se Freud jamais tivesse considerado a possibilidade de outro modelo de ciência que não fosse o das ciências da natureza (cf. Assoun, 1983). Assim, em um de seus últimos trabalhos, deixado incompleto e publicado apenas postumamente, podemos ler: “*A psicologia também é uma ciência natural. O que mais ela*

poderia ser?” (Freud, 1966g [1940], p. 282). Essa não é somente uma tomada de posição tardia, mas a reiteração de uma atitude epistemológica que remonta à sua formação como pesquisador, nas áreas da neuroanatomia e da neuropatologia clínica e que, ao contrário do que quis fazer crer uma boa parte da historiografia oficial da psicanálise, não foi abandonada nem significativamente alterada quando Freud imprimiu uma orientação mais psicológica às suas pesquisas. Podemos encontrar, dispersas ao longo de todo o percurso de sua obra, afirmações bastante taxativas e inequívocas de que a psicologia e, dentro dela, a psicanálise deveriam, em última instância, encontrar seu fundamento na neurologia e na biologia. Os modelos exclusivamente psicológicos para a explicação do mental – a cujo conjunto Freud denominou *metapsicologia* – deveriam ser, assim, considerados como construções provisórias, à espera que o avanço do conhecimento sobre o cérebro e o sistema nervoso tornasse possível sua substituição por uma teoria mais definitiva e mais próxima da realidade que se trata de conhecer (Freud, 1966a [1913], p. 179; 1966b [1914], p. 78; 1966c [1915], p. 175; 1966d [1920], p. 60, entre muitos outros).

No entanto, essa orientação epistemológica geral não impediu Freud de estender a aplicação dos conceitos psicanalíticos às questões culturais, e sua gama de interesses nesse campo foi sempre bastante abrangente. Isso, no entanto, jamais representou ou pareceu exigir um afastamento de suas posições naturalistas. Freud entendeu a arte como sublimação, um dos destinos possíveis dos impulsos ou instintos; abordou o surgimento da cultura mediante uma elaboração especulativa construída a partir de uma hipótese darwinista sobre a organização social primitiva dos hominídeos; aproximou religião e neurose obsessiva, estendendo à primeira o modelo explicativo da segunda; desenvolveu uma abordagem original da sociabilidade, explicando o laço social como resultado de uma transformação das escolhas libidinais em um sistema complexo de identificações cruzadas dos membros do grupo entre si e com seus líderes; formulou uma teoria social essencialmente antiutópica, justificando o mal-estar irremediável do ser humano na cultura por um ciclo vicioso, no qual a repressão dos instintos sexuais e agressivos produz frustração, que gera mais agressividade e exige mais repressão, e assim por diante. Apesar de um certo risco reducionista, mais ou menos inevitável, que resulta dessa aproximação entre temas biológicos e culturais, as produções de Freud nesse campo sempre foram, em geral, valorizadas, consideradas como originais e próximas dos estilos de teorização encontráveis no campo das humanidades. Contudo, essa mesma avaliação positiva pareceu frequentemente exigir uma desconsideração do contexto naturalista em que elas foram originalmente elaboradas, rebaixado a uma idiosincrasia ou excentricidade pessoal de Freud, um apego sentimental ao ideal epistêmico adquirido na juventude, tornado anacrônico pelo próprio caráter revolucionário e “subversivo” da teoria. Desse modo, Freud pôde ser apresen-

tado como um *teórico da ruptura entre natureza e cultura* – por exemplo, na sua reconstrução lacaniana, inspirada na antropologia estruturalista de Lévi-Strauss – apesar de suas explícitas manifestações em contrário. Apenas para dar um exemplo, num texto tardio, dedicado a uma especulação histórica sobre as origens do judaísmo – e, portanto, supostamente distante das construções mais biologizantes da metapsicologia – podemos ler:

Estamos diminuindo o abismo excessivamente largo que períodos anteriores da arrogância humana cavaram entre a humanidade e os animais. Se devemos encontrar alguma explicação para os assim chamados instintos dos animais (...), esta só pode ser que eles trazem as experiências de sua espécie com eles para dentro de sua nova existência (...). A posição do animal humano não seria, no fundo, diferente. Sua própria herança arcaica corresponde aos instintos dos animais, embora seja diferente em seu alcance e em seus conteúdos (Freud, 1966f [1939], p. 100, grifos nossos).

No entanto, sempre se pode argumentar que essa discrepância é apenas aparente, ou então que ela resulta, como pretendeu Habermas (1972), de um autoengano cientificista de Freud. O argumento padrão aqui é que Freud teria feito uma descoberta original – a imanência do sentido à vida mental, o papel transformador e emancipatório da linguagem e da interpretação – que pertenceria, por inteiro e por direito, à esfera das humanidades; contudo, seu apego a um modelo de cientificidade ultrapassado e com todos os defeitos de praxe (naturalista, fisicalista, positivista etc.) o teria constrangido a diversas tentativas infrutíferas e desencaminhadoras de traduzir sua descoberta nos termos aceitos pelas ciências da natureza. Disso teriam resultado as inconsistências internas e as aproximações bizarras que se mencionaram acima (entre arte e instinto, religião e neurose, laço social e libido, cultura e darwinismo).

Portanto, para contestar essa leitura, seria preciso argumentar que essas formulações aparentemente discrepantes podem ser compatíveis e se integrar numa totalidade teórica coerente, cujos princípios, no entanto, seria ainda necessário especificar. É impossível fazer isso sistematicamente no espaço disponível aqui. Por isso, para introduzir a discussão dessa possibilidade, examinemos apenas um exemplo ilustrativo, referente a duas formulações supostamente distintas, pertencentes a dois períodos da teorização freudiana bastante distanciados no tempo e a textos voltados para problemáticas, em princípio, divergentes – metapsicologia (ou neuropsicologia) e teoria social. Caso seja possível mostrar que, para além de suas diferenças de superfície, essas formulações são compatíveis – ou, melhor ainda, exigem-se mutuamente –, haveria aí um ponto de partida para sugerir-se a unidade do pensamento freudiano e a solidariedade deste último com a sua concepção de ciência.

É conhecida e muito comentada a passagem com a qual Freud abre seu trabalho *Psicologia das massas e análise do eu* (1966e [1921]), em que investiga as bases psicológicas do laço social a partir de um aprofundamento da reflexão sobre a gênese do eu e de seus correlatos ideais (*Ich-Ideal, Idealich*) pelas vicissitudes da relação de objeto e da identificação. Ele enuncia ali a impossibilidade de separar completamente a psicologia do indivíduo e a psicologia social, devido ao fato de que o “Outro” esteja sempre, de alguma forma, implicado na constituição do eu:

O contraste entre psicologia individual e psicologia social ou de grupo – que, à primeira vista, parece ser pleno de significação – perde uma grande parte de sua precisão quando é examinado mais de perto. (...) [A]penas raramente e sob certas condições, a psicologia individual está em posição de desconsiderar as relações desse indivíduo com os outros. Na vida mental do indivíduo, alguém mais [*ein Anderer*, “um outro”] está invariavelmente envolvido, seja como modelo, como objeto, como assistente ou como oponente; e assim, desde o princípio, a psicologia individual (...) é também, ao mesmo tempo, psicologia social (Freud, 1966e [1921], p. 69).

É fácil compreender que afirmações como esta tenham sido amplamente exploradas, por exemplo, pela psicanálise francesa (Lacan, Laplanche, entre outros), de inclinações radicalmente antinaturalistas. De fato, a psicanálise, a filosofia e as ciências humanas francesas do período estão como que saturadas desse discurso sobre a alteridade, oriundo do neo-hegelianismo propagado, desde as primeiras décadas do século, por pensadores como Koyré, Wahl, Hyppolite e Kojève. Este último, sobretudo, ao reinterpretar a fenomenologia do espírito de Hegel como uma teoria concreta e histórica da antropogênese, é levado a recusar um caráter dialético à natureza enquanto tal e a reservar a *negatividade* exclusivamente à história. A natureza converte-se, assim, no domínio da identidade e da passividade, razão pela qual o sujeito propriamente humano só adviria ao mundo por sua ação desejante e negadora do dado natural, fornecendo assim o aval filosófico para a tese da ruptura entre natureza e cultura que a antropologia posterior exploraria largamente. A relação com o Outro passa, com isso, para o primeiro plano: uma vez que o desejo pela “coisa” natural não é humanizante – não ultrapassa o registro da necessidade biológica –, só resta ao animal pré-humano, imerso num mundo que é todo ainda natureza, desejar outro desejo, isto é, o desejo do Outro, no duplo sentido de desejar o que o Outro deseja e de desejar ser desejado pelo Outro. A subjetividade humana só tomaria forma no âmbito desta “pluralidade de desejos desejados” (para usar as palavras de Kojève) e, portanto, somente num meio social, onde a referência à alteridade cumpriria um papel efetivamente constitutivo.

A fórmula freudiana pareceria, numa primeira aproximação, estar em perfeita continuidade com essa forma de reflexão. Contudo, se nos remetermos a um dos primeiros trabalhos teóricos de maior fôlego produzidos por Freud – o manuscrito neuropsicológico datado de 1895, publicado postumamente em 1950 como *Projeto de uma psicologia* (Freud, 1966h [1950]) –, podemos encontrar ali como que o fundamento metapsicológico dessa participação incontornável do outro na constituição do eu, mas em um contexto impregnado de um naturalismo psicológico totalmente alheio aos teóricos da alteridade mencionados acima.

Esse naturalismo psicológico é afirmado na abertura do trabalho, como constituindo o seu programa. Na visão de Freud, uma psicologia apresentada como uma ciência natural implicava uma atitude claramente materialista e reducionista: “A intenção é fornecer uma psicologia que seja uma ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis” (Freud, 1966h [1950], p. 295). Esse reducionismo, no entanto, não significava, para Freud, eliminar de seu projeto a referência à dimensão fenomenológica e qualitativa do mental – numa palavra, à *consciência* e à *experiência de um sujeito*. Muito antes pelo contrário, a necessidade de abordar essa dimensão apresentava-se como uma exigência muito claramente formulada:

Até aqui, nada foi dito a respeito do fato de que *toda teoria psicológica*, além de suas realizações do ponto de vista de uma ciência natural, deve satisfazer ainda uma outra exigência principal: ela deve nos explicar aquilo que chegamos a conhecer, da maneira mais enigmática, por meio de nossa ‘consciência’ (Freud, 1966h [1950], p. 307).

Freud é bem explícito ao distinguir entre a consciência, caracterizada como um conjunto de estados qualitativamente distintos, e os processos inconscientes, que seriam definidos de modo exclusivamente quantitativo: “a consciência nos fornece o que chamamos de *qualidades*” (Freud, 1966h [1950], p. 308, grifos do autor). Em uma passagem posterior, em que recusa uma visão exclusivamente mecanicista da mente, que excluiria a consciência, ele também explicita que, com esta última, surgem na vida mental a subjetividade e a experiência: “Aqui, a *consciência* é o *lado subjetivo* de uma parte dos processos físicos do sistema nervoso” (p. 311, grifos nossos). Diante dessas afirmações, não seria talvez exagero considerar Freud como um precursor dos programas contemporâneos de naturalização da consciência e da fenomenologia (cf. Petitot *et al.*, 1999).

Essa atenção à dimensão fenomenológica da mente reaparece no papel central desempenhado pelas duas vivências (*Erlebnisse*) fundamentais descritas no *Projeto* –

as vivências de satisfação e de dor – na estruturação do psiquismo. Na descrição das consequências dessas vivências, o papel constitutivo da relação com o Outro – o semelhante, o próximo (*Nebensmensch*) – na gênese do eu e na formação da identidade é detalhadamente discutido. Temas familiares à antropologia filosófica, como o desamparo (*Hilflosigkeit*) originário e sua significação existencial, reaparecem nesse contexto. Assim, na análise da *vivência de satisfação*, ao longo da qual é formulada a primeira definição do conceito psicanalítico de desejo, Freud considera como o surgimento de uma necessidade orgânica – a fome, por exemplo – e do desprazer que a acompanha encontra inicialmente um organismo despreparado para proporcionar-lhe satisfação, o qual tenta, inutilmente, descarregar o excesso de excitação pela via reflexa – agitação psicomotora, choros e gritos. No entanto, a remoção do estímulo endógeno perturbador causado pela necessidade exige outra forma de ação, que Freud denomina “ação específica”: uma série de operações coordenadas e adequadas a fins sobre o mundo externo, capaz de encontrar o alimento e colocá-lo ao alcance do organismo, pressupondo, assim, uma série de capacidades ainda não adquiridas, como motricidade voluntária, rememoração e reconhecimento de objetos, julgamento, exame da realidade etc. Mas, embora ineficientes, as ações reflexas de que o recém-nascido é capaz cumprem uma “função secundária”: elas servem de chamado para que outra pessoa preste ao infante desamparado a assistência de que ele necessita para sobreviver:

De início, o organismo humano é incapaz de realizar por si só a ação específica. Ela tem lugar, mediante uma ajuda externa, quando a atenção de uma pessoa experiente é atraída para o estado da criança pela descarga ao longo do caminho da alteração interna [p. ex., pelo choro da criança]. Desse modo, esse caminho de descarga adquire uma função secundária da mais alta importância – a da *comunicação* – e o desamparo inicial dos seres humanos torna-se a *fonte primária* de todos os *motivos morais* (Freud, 1966h [1950], p. 318, grifos do autor).

Uma série de importantes concepções freudianas condensa-se nessa passagem, tal como a origem da linguagem na experiência prototípica do choro reflexo, que adquire a função secundária de um chamado. Mas a afirmação de que o desamparo originário torna-se a fonte de todos os motivos morais é que fornece a chave para se compreender aquela presença incontornável do Outro na vida mental do indivíduo, a qual será afirmada vinte e seis anos depois, em *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 1966e [1921]). O naturalismo moral que se desprende dessas afirmações é mais do que evidente. Porque a própria sobrevivência do indivíduo depende absolutamente da existência de outro ser humano que se interesse o suficiente por ele para lhe prestar assistência, o bem supremo – consciente ou inconsciente – de todo o sistema de valores

pelo qual se pautará sua conduta e seu funcionamento mental no futuro será o de ser amado ou o de fazer-se amar pelo outro. Não é à toa que, em *Psicologia das massas*, Freud discorrerá longamente sobre o amor e a paixão nas suas tentativas de estabelecer o fundamento psicológico do vínculo social.

Mais adiante, ainda no texto do *Projeto*, Freud introduz uma série de noções para descrever como, a partir da experiência primordial de satisfação, um funcionamento psíquico primário, voltado para a descarga imediata das excitações, é substituído, por razões adaptativas, por um processo secundário, em que a descarga é adiada, de modo que se torna possível a inspeção e a exploração da realidade, o reconhecimento e o julgamento dos objetos percebidos e rememorados, que, em conjunto, constituem os *processos do pensar*. A *formação do eu* como estrutura intrapsíquica é apresentada como resultado das etapas iniciais desse processo – condicionadas por tendências inatas, evolutivamente fixadas, às quais Freud se refere como “leis biológicas” – e, a seguir, como condição para seu desenvolvimento posterior. O próprio pensamento vai ser definido como um rodeio que se intercala entre a percepção da necessidade e o desencadeamento da ação: embora Freud procure mostrar como ele vai pouco a pouco se distanciando de sua finalidade prática inicial (com o surgimento do “interesse teórico” no reconhecimento dos objetos), ele conservará sempre uma relação genética com ela. Aí, a construção progressiva e concomitante do Outro, como objeto externo, e do eu como instância psíquica, mediada pelas representações sensoriais do corpo próprio e do corpo alheio, ilustra bem como o papel constitutivo da alteridade é pensado por Freud, nesse contexto teórico em que dinâmica neuronal e intersubjetividade parecem compor-se sem conflitos em uma concepção sobre a gênese da estrutura da mente e do sujeito psíquico. Citemos mais longamente esse último trecho, a fim de deixar bem documentada essa atitude:

Suponhamos que o objeto que fornece a percepção se pareça com o sujeito – *um outro ser humano, um próximo*. Sendo assim, o interesse teórico (...) é também explicado pelo fato de que um objeto como esse foi simultaneamente (...) o primeiro objeto de satisfação e, além disso, o primeiro objeto hostil, assim como seu único poder auxiliar. Por essa razão, é em relação ao próximo que um ser humano aprende a conhecer. Então, os complexos perceptivos que provêm desse próximo serão, em parte, novos e não comparáveis – suas feições, por exemplo, na esfera visual. Mas outras percepções visuais – por exemplo, aquelas dos movimentos das mãos – *coincidirão, no sujeito, com memórias de impressões visuais muito similares dele mesmo, de seu próprio corpo, (...) que estão associadas com memórias de movimentos experienciados por ele próprio*. (...) Assim, o complexo do próximo divide-se em dois componentes, dos quais um impressiona por sua estru-

tura constante e permanece unido como uma coisa, enquanto que o outro pode ser compreendido pela atividade da memória – isto é, pode ser remontado à informação proveniente do próprio corpo [do sujeito] (Freud, 1966h [1950], p. 331, grifos nossos).

É claro que passagens como essa teriam que ser detalhadamente explicadas, para mostrar como Freud descreve aí a constituição do eu como um complexo associativo que reúne a informação sensorial proveniente do próprio corpo e aquela proveniente do mundo externo, onde ganha destaque a interação com o outro auxiliar do qual depende a própria sobrevivência do recém-nascido. O objetivo aqui, no entanto, era tão somente ilustrar como um tema típico das interpretações mais humanistas da psicanálise – o papel da alteridade e da intersubjetividade na constituição da identidade do sujeito – é abordado por Freud no contexto de seus trabalhos mais inequivocamente naturalistas, como a neuropsicologia especulativa apresentada no *Projeto*. Ao mesmo tempo, essas concepções parecem constituir o fundamento metapsicológico de desenvolvimentos posteriores no campo da teoria social e da explicação da cultura – como a afirmação na abertura de *Psicologia das massas* mencionada acima –, justamente as que são mais valorizadas pelos comentadores que procuram aproximar Freud das ciências humanas.

Cabe perguntar, assim, que tipo de naturalismo é esse que permite tais desenvolvimentos. Essa pergunta só pode ser respondida de modo muito preliminar aqui. Qualquer resposta mais conclusiva exigiria explorar mais exaustivamente o *corpus* freudiano, além de discutir de forma sistemática as questões epistemológicas mais gerais formuladas no início. Mesmo assim, talvez valha a pena avançar algumas considerações de caráter mais sugestivo a título de conclusão, como uma espécie de esboço de um programa de investigação com o qual se possa prosseguir futuramente.

3 DIRETRIZES PRELIMINARES PARA UM NATURALISMO INTEGRAL

A unidade do projeto freudiano, que se procurou evidenciar acima, permite que seja caracterizado como um *naturalismo integral*, no sentido de que pretende abarcar tanto o psiquismo individual quanto o social, tanto os aspectos psicodinâmicos e impulsivos da mente, quanto sua dimensão qualitativa, experiencial e subjetiva, tanto o emocional quanto o cognitivo. Mas é um projeto que se distancia do naturalismo positivista, com o qual foi frequentemente identificado, para o bem ou para o mal. É outra concepção de unidade da ciência que se deixa aí perceber: embora fique claro que, para Freud, ciência natural seja sinônimo de ciência *tout court*, não é o mesmo modelo importado

das chamadas ciências da matéria que ele procura assim generalizar. Ao contrário, seria preciso perguntar-se sob que condições Freud promove essa *naturalização do sentido* que caracteriza sua obra, de modo que interpretar não mais se distinga de explicar e que a significação de um ato mental possa ser plenamente assumida na sua função de causa. Se Freud é intransigentemente naturalista, caberia ainda perguntar-se: qual é o *conceito de natureza* pressuposto por esse naturalismo, que lhe confere sua especificidade e que torna possíveis suas realizações? Note-se que Freud atribui à natureza características usualmente atribuídas à história: conflito, finalidade, significação. Embora ele tenha sido inevitavelmente herdeiro da filosofia da natureza pressuposta pela ciência do seu tempo, com o fisicalismo e o mecanicismo que despontam de quando em quando em seus textos, é possível duvidar-se de que ele a tenha assumido apenas passivamente. A virtude epistemológica de Freud, ao contrário, parece ter sido sua disposição de permitir que a sua concepção de ciência se fosse modificando à medida que sua investigação avançava, sem prejuízo para sua convicção de que permanecia dentro das fronteiras das ciências da natureza. Em uma palavra, talvez seja possível sustentar a necessidade de um *naturalismo qualificado* – e de um *conceito qualificado de natureza* – para fazer justiça à atitude epistemológica freudiana e para captar plenamente a sua originalidade e explorar mais eficientemente os *insights* que ela tem a oferecer. De qualquer maneira, isso parece mais produtivo do que forçar a psicanálise no leito de Procusto, quer de um antinaturalismo humanista (com poucas esperanças de satisfazer critérios mínimos de cientificidade), quer de um naturalismo positivista (cuja visão demasiado estreita da ciência já foi fartamente criticada). Proceder assim seria insistir em uma categorização do campo da atividade científica que apresenta fortes sinais de esgotamento e cuja utilidade talvez se tenha tornado duvidosa, já que não mais representa aquilo que efetivamente se pratica nesse campo.

Essa reflexão sobre a natureza e sobre o sentido de uma concepção renovada do naturalismo científico já teve seus ensaios, embora não tenham sido ainda sistematicamente desenvolvidos – ou, pelo menos, não sistematicamente integrados na epistemologia e na filosofia das ciências. Apenas para dar alguns exemplos, Merleau-Ponty (1955) foi um filósofo que reencontrou a reflexão sobre a natureza, enquanto andava em busca de uma filosofia da história, movimento no qual se deparou, entre outras coisas, com a cosmologia de Whitehead e sua proposta de uma concepção da *natureza como processo*, e não mais como entidade ou mecanismo. Collingwood (1960) também tomou Whitehead, um dos representantes das cosmologias evolucionárias que, a seu ver, a partir do final do século XVIII e ao longo do século XIX, substituíram a metáfora da *máquina*, organizadora da cosmologia da ciência moderna, pela metáfora da *história*. É evidente o papel que a teoria darwinista da evolução desempenhou na consolidação de uma visão da natureza como história. Freud, por sua vez, talvez tenha sido influen-

ciado por Darwin em um grau muito maior do que aquele que é, em geral, reconhecido, de modo que haveria por aí um caminho para se começar a pensar as peculiaridades do naturalismo psicológico que ele advogou e praticou. Talvez no contexto de uma concepção da natureza como história, o problema de *como um ser natural pode vir a ser um sujeito sem deixar de ser parte da natureza* – crucial para a superação da dualidade entre ciências humanas e naturais – possa ser mais bem equacionado. Mais recentemente, uma filosofia das ciências sociais fundamentada em uma visão realista das ciências (cf. Bhaskar, 1989; Keat, 1981, entre outros) procurou resgatar um naturalismo qualificado capaz de promover a integração metodológica das ciências humanas e naturais e ultrapassar, eventualmente, a fratura ontológica que serve de base a essa dualidade. A ideia que se procurou sugerir aqui é que a consideração conjunta desses desenvolvimentos possa ser capaz de fornecer uma visão mais precisa e uma melhor compreensão da epistemologia freudiana. Esta, por sua vez, assim compreendida, poderia, então, fornecer um modelo ou, pelo menos, um caso exemplar concreto a partir do qual certas questões da filosofia das ciências contemporâneas pudessem ser consideradas com maior clareza.☞

Richard THEISEN SIMANKE

Professor Doutor do Departamento de Filosofia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia,
Universidade Federal de São Carlos, Brasil.
richardsimanke@uol.com.br

ABSTRACT

This paper discusses Freud's standing in favor of a naturalist epistemology. It seeks to circumscribe the specificity of the psychological naturalism claimed by him and, next, to evaluate the extent of Freudian epistemology as a model for challenging the duality which opposes natural and human sciences.

KEYWORDS • Freud. Metapsychology. Social theory. Natural sciences. Human sciences. Psychological naturalism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSOUN, P. L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BHASKAR, R. *The possibility of naturalism: a philosophical critique of contemporary human sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- CATTON, W. R. & DUNLAP, R. E. Environmental sociology: a new paradigm. *American Sociologist*, 13, p. 41-9, 1978.
- COLLINGWOOD, R. G. *The idea of nature*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- FREUD, S. The claims of psychoanalysis to scientific interest. In: STRACHEY, J. (Ed.): *Totem and taboo and others works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966a [1913]. p. 165-91. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 13).
- . On narcissism: an introduction. In: STRACHEY, J. (Ed.). *On the history of psycho-analytic movement, papers on metapsychology and others works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966b [1914]. p. 67-102. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 14).
- . The unconscious. In: STRACHEY, J. (Ed.). *On the history of psycho-analytic movement, papers on metapsychology and others works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966c [1915]. p. 159-204. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 14).
- . Beyond the pleasure principle. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Beyond the pleasure principle, group psychology and others works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966d [1920]. p. 1-66. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 18).
- . Group psychology and the analysis of the ego. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Beyond the pleasure principle, group psychology and others works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966e [1921]. p. 67-143. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 18).
- . Moses and monotheism: three essays. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Moses and the monotheism, an outline of psycho-analysis and others works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966f [1939]. p. 3-137. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 23).
- . Some elementary lessons of psychoanalysis. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Moses and the monotheism, an outline of psycho-analysis and others works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966g [1940]. p. 279-86. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 23).
- . Project for a scientific psychology. In: STRACHEY, J. (Ed.). *Pre-psycho-analytic publications and unpublished drafts*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966h [1950]. p. 283-398. (The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 1).
- HABERMAS, J. *Knowledge and human interest*. London: Heinemann, 1972.
- KEAT, R. *The politics of social science: Freud, Habermas and the critique of positivism*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- MERLEAU-PONTY, M. *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1955.
- PETITOT, J. et al. (Ed.). *Naturalizing phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- STRACHEY, J. (Ed.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966. 24v.