

A primazia do indivíduo como portador da lei moral: a psicanálise de Otto Rank e a ética de Immanuel Kant

Julio Roberto Costa, M. Sc.

Artigo aprovado para publicação na edição de 2017 do periódico do *Existential Psychoanalytic Institute* – *EPIS: Presencing EPIS*, EUA, Fall 2017: <http://episjournal.com/>, no prelo.

Resumo

Otto Rank colocou a questão humana da busca pela permanência por meio da vida simbólica, onde se inclui o pertencimento a um grupo com que o indivíduo se identifique. Historicamente, isso se constituiu na tribo, no clã, na nação etc., enquanto uma unidade que precisa ser afirmada em oposição aos outros grupos. Pelo fato de que essa afirmação do valor simbólico do pertencimento a um grupo necessitava negar o valor dos outros, Otto Rank via aí a origem real dos conflitos entre grupos, inclusive das guerras. Esse conceito foi desenvolvido por Ernest Becker. Porém, na medida em que se observa Rank como um expoente do idealismo alemão, observa-se igualmente que ele preserva um espaço de liberdade do indivíduo, que podemos conceber como fundamentado na filosofia moral kantiana. Assim, se o que caracteriza o sujeito humano são as escolhas feitas de modo livre pela razão, constatamos que o ser humano, nas obras de Rank, possui uma liberdade de escolha, que podemos identificar como influência de Kant, no ato de se agir conforme a razão em seu aspecto *prático*. Portanto, procuramos mostrar que os textos de Rank são coerentes com a herança da razão prática de Immanuel Kant, e, por meio dessas escolhas em relação ao agir, a afirmação do *ser* não necessita necessariamente da negação do outro, ou seja, pode prescindir da violência.

Introdução

A obra de Otto Rank traz muitos desafios para quem o lê. Embora seja altamente rica em significado e profundidade de análise, os conceitos de Rank estão difusos ao longo de toda a sua obra. Além disso, depois que Rank foi excluído da Sociedade Psicanalítica de Viena, realmente parece que ele sabia que não iria ser compreendido, tal como colocou E. James Lieberman, em sua biografia de Rank, *Acts of will*. Isso pode

ser pertinente ao fato de que ele não teve como formar uma escola, bem como ter os seus próprios alunos.

O que se torna visível na leitura de seus livros é a presença da filosofia, principalmente de Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche e Arthur Schopenhauer. Kant, mencionado como o grande nome da ética; Schopenhauer, como quem evidenciou o mundo como expressão da vontade; e o jovem Nietzsche, enquanto o grande pragmático, onde a necessidade de afirmação do *ser*, por sua vez fundamentada na *vontade* – único sujeito realmente existente – tinha primazia sobre a avaliação conceitual ou moral dessa expressão.

A questão da morte e da finitude, tal como colocada por Otto Rank, leva em consideração a busca de uma solução simbólica para o problema da permanência do indivíduo, visto que no mundo da natureza essa solução é impossível. Assim, segundo Rank, toda construção simbólica tem como tarefa primordial elevar o ser humano acima da natureza, o que inclui uma conexão com a simbologia de permanência dos grupos a que o indivíduo pertence. Esse pertencimento, tais como ao clã, à tribo ou à nação, funciona enquanto meio de se assegurar a permanência por meio de uma imortalidade coletiva, ou seja, no grupo. Essa imortalidade simbólica necessita colocar o grupo acima da natureza e acima dos outros grupos. A partir da obra de Rank, Ernest Becker irá enfatizar o aspecto, mencionado por Rank, do quanto a simbologia de permanência do *outro* pode ser um desafio para a simbologia de permanência de “nosso” grupo. Abre-se, portanto, um espaço para justificar a desqualificação, vitimização, e mesmo destruição do outro.

Os fundamentos da psicanálise de Otto Rank e a questão da permanência

Segundo Otto Rank, a expressão da vontade no ser humano, contrastando com a sua finitude e mortalidade, apenas encontra uma possível resolução por meio do repertório simbólico da cultura. O papel do indivíduo, no legítimo desenvolvimento de si próprio, é encontrar a sua expressão de forma criativa, onde ele soma a sua contribuição com o repertório da comunidade.

O indivíduo criador, o *artista*, produz significados que validam a sua própria expressão no mundo. Ele faz isso contra a pressão pela conformidade, e vivencia internamente toda uma dinâmica de vontade, culpa e afirmação, de forma a conseguir o seu objetivo. Porém, não irá se desassociar do pertencimento à comunidade.

Apesar da ênfase de Rank ser o indivíduo, a expressão do indivíduo subjaz em um ambiente preenchido pela cultura, e encontra um repertório simbólico que é coletivo, que acolhe o indivíduo. É justamente essa conexão com a comunidade que diferencia o indivíduo criativo e produtivo do indivíduo neurótico, a quem falta essa conexão (Rank, *Will Therapy*, p. 173). Igualmente, Rank nos coloca que a expressão artística se originou como coletiva; a obra de arte não era individual, mas social, e traduzia o compartilhamento comunitário da experiência prazerosa da afirmação da vontade humana no mundo (Rank, 1989, p. 397).

Assim, o indivíduo oferece conteúdos à comunidade, ressignificando e reelaborando a simbologia pré-existente, de forma a trazer significação legítima e sincera ao seu lugar no mundo. Ele se torna, cada vez mais, em *sujeito* que produz significados, em um mundo social que é preenchido por significados compartilhados. A simbologia é, assim, um fator de integração do indivíduo.

Observemos, porém, os rumos que a vontade pessoal pode tomar. Como uma resultante do pensamento kantiano, temos que o indivíduo necessita buscar a *autonomia*, o que significa afirmar o direito de fazer as suas próprias escolhas. Vemos que a heteronomia é a negação do sujeito, e a autonomia a sua afirmação. Torna-se necessário, portanto, negar tudo o que possa submeter a pessoa. Frequentemente, a tendência é se pensar essa forma de submissão como se impondo apenas do mundo exterior, mas, pela influência de Immanuel Kant, Rank coloca que os determinismos biológicos, na medida em que se apresentem semelhantes às *inclinações* da filosofia moral kantiana, também são vistos, pelo sujeito, como uma coerção contra a sua vontade livre.

Neste ponto, podemos introduzir algumas das posições de Ernest Becker. Na visão de Becker, essa afirmação do aspecto simbólico se constitui como a construção de um *alter-organismo*, de natureza simbólica, que se sobrepõe ao organismo biológico, de forma a afastar da consciência a lembrança do limite biológico à existência. Assim, visto que a perpetuação biológica é impossível, será necessária a busca pela perpetuação simbólica, e temos a negação da morte.

Um desdobramento importante da negação da morte serão os mecanismos de divisão social entre “nós” e “eles”, que terão a função de separar aqueles que supostamente merecem a imortalidade (“nós”), daqueles que, supostamente, têm pouca

importância no mundo, ou, até mesmo, merecem morrer, ou seja, “eles”. Becker se fundamenta em Otto Rank quando este nos diz que o desejo de permanência no ser humano procura uma simbologia de imortalidade *coletiva*, de modo que a imortalidade *pessoal* possa ser assegurada por meio da continuidade do clã, da tribo ou da nação. Sob o ponto de vista da necessidade de permanência simbólica, essa é a origem da vitimização de todos os grupos que são considerados *diferentes*, e igualmente, a origem real dos conflitos armados. Conforme Rank, quando um grupo sente a necessidade de se considerar um “povo escolhido”, que possui o destino de oferecer, de forma exclusiva, a permanência a seus iguais, torna-se coerente “excluir os diferentes das bênçãos da eternidade” (Rank, 1958, p. 41).

Longe de desmerecer Rank, esse mapeamento de sua posição na história intelectual nos ajuda a observar o alcance de suas contribuições, muitas ainda pouco exploradas, seja no campo da teoria, seja em sua aplicação para se procurar soluções para as demandas da sociedade. A contribuição da filosofia kantiana em sua obra, se melhor estudada, pode fornecer valiosa contribuição para as contingências apontadas por Ernest Becker, em relação à vitimização do outro, e a melhor forma de entendermos a liberdade em Rank é nos referirmos à liberdade na filosofia de Immanuel Kant, uma das raízes de seu pensamento.

Otto Rank, a filosofia e a herança de Kant

Como influência de Kant, Otto Rank não via como importante apenas a *vontade*, a partir de sua afirmação por Schopenhauer e Nietzsche. Ele via também como importantes os *atos de vontade*, capazes de serem feitos por um sujeito autônomo, que tem escolhas. A autonomia é a capacidade da razão em fazer escolhas, no momento em que se defronta consigo própria, e precisa obter respostas para a pergunta: “como devo agir? ”. No criticismo exercido nesse ponto, ou seja, dentro das fronteiras do que pode ser conhecido ou pensado pelo ser humano, Kant evidenciou a moral como um assunto *prático* da razão, colocando um limite à especulação metafísica, de forma coerente com o conhecimento possível.

Na filosofia kantiana, é básica a distinção entre o que pode ser conhecido e o que pode ser apenas pensado. Tudo o que pode ser conhecido pode ser pensado, porém, existem coisas que podem ser pensadas, mas não podem se conhecidas. O conhecimento provém do mundo sensível, e, assim, não podemos conhecer aquilo que não nos

provoca nenhuma impressão sensorial. Por essa via, Kant nos diz que a razão especulativa, quando procura conhecer aquilo que não produz experiência sensível, não encontra nada, e a partir daí tudo o que for dito será metafísica, ou seja, no dizer de Kant, engano e ilusão da razão, em seu aspecto especulativo.

Assim, é importante observar que quem cria as ilusões é a razão pura, na medida em que ela se ocupa de uma atividade da qual não possui uma experiência sensível, sendo, portanto, apenas especulação. Em contrapartida, quando a razão se defronta consigo própria, na medida em que se depara com a questão “como devo agir? ”, sem poder ser guiada por objetos da intuição sensível, ela terá de se colocar como a razão de um ser que faz escolhas. Nesse ponto, ela se torna razão *prática*, pois a ação será agora movida pelas escolhas, pela liberdade: “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, p.650).

Nesse ponto, viria a questão: mas essa escolha, aparentemente livre, não seria movida por forças a que o próprio sujeito não tem acesso? O que Kant nos coloca aqui é o problema da razão especulativa em relação a coisas das quais não se tem experiência sensível. Quando a razão especulativa procura entender aquilo de que não se tem essa experiência, o produto de sua atividade só pode ser a ilusão. Conforme Kant, quem criou as antigas metafísicas foi a razão especulativa. Portanto, se existe um motor para a escolha prática, do qual não se tem nenhuma experiência sensível, só é possível, nos termos da razão pura, especular sobre ele, o que equivaleria a criar uma nova metafísica da escolha moral. Em oposição a isso, Kant coloca em relevo o fato de que a razão, quando se pergunta “como devo agir? ”, se vê defrontada apenas consigo mesma, não pode se guiar por objetos de uma intuição inteligível, pois esses objetos puros não podem ser concebidos. Como Kant nos coloca, a razão:

“(…) presente objetos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático*. ” (Kant, p. 645).

Portanto, a necessidade prática sobrepuja a teorização especulativa, pois, se não temos como saber, continuamos sendo forçados a agir, e vemos a relevância da questão da *prática*. Vista a ausência de experiência sensível quando a razão se defronta com as escolhas do “como devo agir? ”, a liberdade desse espaço necessita ser postulada:

(…) saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se

chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez, natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático, pois apenas pedimos à razão, imediatamente, a *regra* de conduta; é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer. Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade (...). (Kant, Crítica da razão pura, p. 650).

Assim, na experiência, o ser humano, embora não tendo acesso ao *númeno* enquanto objeto, se fundamenta no mundo inteligível do *númeno* para a sua ação prática. Conforme Kant, aquilo que é prático é proporcionado pela liberdade, que existe independentemente das condições sensíveis e causais dos fenômenos. Assim, mesmo que o conceito seja, conforme Kant, “teoricamente vazio”, uma vez que ele pode ter uma utilidade moral, ou seja, uma aplicação prática, não pode ser negligenciado como motor da ação humana, devendo, portanto, ser *pensado* como real, mesmo que não possa ser *conhecido*:

[...] o conceito de um ente que possui vontade livre é o conceito de uma *causa noumeno*. [...] Ora, o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, na verdade, teoricamente vazio (sem uma intuição que lhe convenha), contudo sempre possível, e refere-se a um objeto indeterminado; em contrapartida, porém, lhe é dada significação na lei moral, portanto em uma relação prática, de modo que em verdade não possuo nenhuma intuição que lhe determinasse a realidade teórica objetiva, mas nem por isso ele deixa de ter uma aplicação efetiva, que pode apresentar-se *in concreto* em disposições ou máximas, isto é, ter realidade prática que pode ser indicada. (Kant, citado por Silva & Silva, *in Espaço Pedagógico*, Vol. 21, Nº. 1, p. 133).

Essas escolhas práticas evidenciarão, em todo momento, o quadro maior do pertencimento do sujeito a um universo que possui sentido pela ação do sujeito, sendo esse sentido compartilhado de forma ativa, ao se validar e revalidar os significados que o sujeito partilha com a comunidade, e que, por sua vez, a comunidade partilha com o sujeito. Assim, sendo um sentido que é, em grande parte, atribuído pelo sujeito, igualmente é validado pela comunidade, a qual necessita que cada sujeito em particular contribua com as suas criações de sentido.

A causação da liberdade, poder e redenção

A questão central será o tratamento dado à *autonomia* enquanto exercício da vontade pelo ser humano. Segundo a herança kantiana, Rank concede um papel real à autonomia, papel esse que precisa ser bem compreendido para situarmos o sentido da teorização de Rank dentro da história do pensamento.

Aqui, é relevante lembrar que, no prefácio de seu livro *Aurora*, Nietzsche, fazendo uma crítica a Kant, apontou o fato de que ele colocou tal a moral em um lugar onde ela estaria incólume, dependente de um mundo que seria indemonstrável:

[Kant] para dar lugar a seu “império moral”, viu-se obrigado a acrescentar um mundo indemonstrável, um “para além” lógico — é por isso que teve necessidade de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: ele não teria tido necessidade dela, se não houvesse uma coisa que lhe importasse mais que tudo — tornar o “mundo moral” inatacável (...) [Kant] acreditava na moral, não porque fosse demonstrada pela natureza e pela história, mas apesar de ser incessantemente contradita pela natureza e pela história. (Nietzsche, *Aurora*, pp. 17 – 18).

Porém, essa era uma posição que Kant colocava claramente, pertinente às características do fenômeno e do nùmeno, ou seja, enquanto que a razão percebe no mundo sensível o que *acontece* (fenômeno), no mundo inteligível a razão percebe o que *deve acontecer*, segundo as leis práticas da própria razão, e vai, portanto, se esforçar para que se suceda no mundo tal como a razão estabelece. A razão é, portanto, uma *razão legisladora*, e a vontade se torna o uso prático dessa razão conforme as leis da liberdade, ou seja, de forma *autônoma*, e não acionada por objetos do mundo sensível.

Assim, Kant acredita na moral não porque ela seja demonstrada pela natureza e pela história, mas justamente porque não é demonstrável pela natureza e pela história, ou seja, pela experiência sensível. Dessa forma, a vontade, coerente com a razão que necessita se expressar como *prática*, necessita afirmar o mundo moral dentro do mundo dos fenômenos. A vontade se torna o uso prático da razão, ou seja, a afirmação das escolhas autônomas do ser humano, tornando o mundo empírico, tanto quanto possível, um espaço para a afirmação e concretização desses valores:

Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode sê-lo*, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve sê-lo*, segundo as leis necessárias da *moralidade*). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível (...). Neste sentido é, pois, uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. (Kant, *Crítica da razão pura*, p. 653).

Podemos compreender que o mundo moral é realizado não como uma continuidade do mundo exterior dos fenômenos, mas justamente como uma afirmação da vontade interior, ou seja, do *nùmeno*, frente aos obstáculos que o mundo exterior oferece à essa expressão. Portanto, se o indivíduo possui a legitimidade de expressar um mundo interior que não é uma extensão do mundo dos fenômenos, mas, ao contrário, é algo que se define como uma oposição à coerção exterior, concluímos que ele possui um espaço de liberdade, que necessita ser levado em consideração também na questão

da permanência simbólica. Pode-se ver o quanto o pensamento de Rank torna-se acessível ao se levar em conta esse contexto kantiano.

Permanência e poder em Ernest Becker

Podemos dizer que Ernest Becker foi um dos grandes teóricos sobre a destrutividade humana dentro das ciências sociais, enfocando não o aspecto pulsional, concernente a um paradigma médico e biológico, mas sim o aspecto simbólico e cultural. Essa questão se inicia com o fato de que o ser humano é consciente de sua própria finitude, e, assim, possui a consciência da morte.

Essa consciência da finitude entra em choque com a própria capacidade humana de simbolização, na questão de criar a representação de seu próprio fim. O indivíduo se vê, nesse momento, com a tensão de ser, ao mesmo tempo, um ser biológico e um ser simbólico. Surge o desconforto com sua condição de ser um animal finito, mas que, ao mesmo tempo, é um ser que possui uma capacidade simbólica, e que assim pode construir um mundo de imagens sem limites determinados. Em todas as situações em que ele se vê confrontado com essa realidade paradoxal, ele a percebe como uma contradição e uma ameaça, e, por isso, tende a negar a sua condição finita, necessitando, portanto, negar a sua realidade biológica, e, por conseguinte, a morte.

Para o indivíduo, a questão não é apenas morrer, mas morrer e ser esquecido, ou seja, ser insignificante na história, não ter importância para um mundo que pode existir sem ele. Como Becker escreveu, “ter importância equivale a ser duradouro, a ter vida” (Becker, p. 35). Assim, seguindo o pensamento de Otto Rank, Becker irá colocar que os sistemas simbólicos existem para erguer o ser humano acima da natureza, de forma que o ser simbólico realize, pelo menos na consciência da vida cotidiana, uma superação do ser biológico. Para permitir isso, essa superação coloca significados necessários de *permanência e durabilidade* sobre o frágil e falível ser biológico. Com essa finalidade, Becker nos diz que a cultura reveste o indivíduo de um *alter-organismo* simbólico.

Portanto, os sistemas simbólicos compartilhados, legítimos em relação a um organismo que possui capacidade simbólica, estarão comprometidos também com a tarefa de negar a finitude. Porém, o que poderia ter sido, simplesmente, a sincera construção das representações simbólicas, pertinentes a um ser que possui essa faculdade, irá se tornar em uma falsificação da realidade. É necessário ressaltar que, sendo o *outro* diferenciado, seus sistemas simbólicos podem ser um desafio à afirmação

dos sistemas simbólicos a que o indivíduo atribui legitimidade. Nesse ponto, o outro se torna uma ameaça, pois ele pode afirmar o *ser* de uma forma diferente ou contrária, concernente a outra cultura ou outra visão de mundo, e assim ameaçar a validade da visão de mundo adotada pelo indivíduo.

A negação da morte terá consequências graves, pois continuamente o indivíduo nega a sua condição de criatura, e se considera como acima das contingências que regem toda criatura enquanto parte do mundo sensível. A partir desse momento, a sua relação com o outro e com a natureza já não poderá ser de compartilhamento e comunhão, pois ele não quer compartilhar o destino de decadência que ele presencia no mundo sensível, e que ele enfatiza na natureza e no outro de forma a esquecer esses aspectos em si próprio. Assim, ele tende a desprezar a natureza, como uma forma de negar a sua natureza biológica, ou seja, natural, valorizando apenas a capacidade simbólica.

Pode-se considerar que, nas sociedades primitivas, o sentimento de durabilidade era conseguido de forma relativamente inofensiva. Becker menciona John Huizinga, em seu livro *Homo Ludens*, o qual colocava que, para o homem primitivo, a vida era uma teatralização alegre, cotidiana, do valor de todas as pessoas, protegendo a sensação de valor de cada um junto com a comunidade, sendo “uma dramatização rica e alegre da vida” (Becker, 1992, p. 38). Como não havia nessas sociedades nada que se comparasse ao sistema legal, policial ou militar das sociedades contemporâneas, bastava que se exercesse um desencorajamento, por meio dos costumes, no sentido de que ninguém se tornasse por demais acima da média, e, conseqüentemente, um indivíduo excessivamente poderoso.

Becker irá associar o advento da grande estratificação social com o aumento da ênfase cultural no indivíduo. A razão disso é que, anteriormente, o ser humano possuía todo o universo como um palco para a afirmação de seu valor, mas, progressivamente, terá apenas o outro para validar ou invalidar a construção de sua própria autoestima. Devemos notar que, na natureza, ele encontrava sempre afirmação, não porque seus elementos (sol, lua, estrelas, floresta etc.) não pudessem falar e contradizer o indivíduo, mas porque *tudo na natureza é afirmação do ser*. Podemos compreender isso pelo pensamento de Schopenhauer, onde o mundo é a própria *vontade* se apresentando. Pela leitura de Rank, podemos concluir que *os verdadeiros valores humanos são os valores da afirmação do ser*. Sendo assim, o homem das sociedades antigas podia se sentir “em

casa” no mundo, porém se, e somente se, a capacidade simbólica de sua individualidade estivesse também respaldada.

No entanto, a partir da crescente divisão social do trabalho, Becker irá colocar que o aumento da assimetria do poder irá acompanhar a escala da construção da desigualdade social. Agora, cada vez se torna mais viável invalidar, desacreditar, desqualificar, ou mesmo destruir, o outro.

Podemos incluir, nesse aspecto, a construção social do *bode expiatório*, que deve ser sacrificado em prol da segurança da comunidade. Ernest Becker deu continuidade a esse aspecto da obra de Rank acrescentando novas contribuições, e construindo o caminho para o que é hoje a teoria da *saliência da morte*. Pode-se, assim, verificar a questão da exclusão do outro como uma forma de se realizar uma negação da mortalidade, conforme foi colocado por Otto Rank e depois desenvolvido por Ernest Becker.

Em relação à correta compreensão de Otto Rank, o problema que o entendimento de Becker oferece é a ausência de um espaço de liberdade. Em Rank, esse espaço de liberdade existe enquanto parte da influência de Immanuel Kant. Compreendendo-se Rank como um autor ligado à herança kantiana, e, conseqüentemente, ao idealismo alemão, verifica-se o quanto a compreensão de muitos aspectos torna-se mais clara dentro desse contexto da história das ideias.

A violência da negação da morte e sua possível superação

Segundo Vaihinger, a partir do texto *Verdade e mentira no sentido extramoral*, a dúvida radical de Nietzsche tem origem na concepção kantiana de que não se pode conhecer a *coisa em si*.

Podemos conceber, então, a magnitude dessa dúvida, conforme nos fala Nietzsche, e daremos aqui o seguinte exemplo acerca dessa incerteza sobre a realidade do mundo: supomos que exista, no mundo, um objeto com a cor vermelha. Mas, como o mundo possivelmente não se apresenta aos nossos sentidos como ele realmente é, esse objeto se apresenta aos nossos olhos como sendo amarelo. Por sua vez, nossos sentidos são imperfeitos, e os olhos percebem o objeto como sendo verde. O estímulo nervoso, dos olhos até o cérebro, falseia a percepção do objeto, e a nossa consciência o interpreta como sendo azul. Assim, com toda essa incerteza em relação ao mundo, pensemos

agora no relacionamento de duas pessoas, que denominaremos como indivíduo A e indivíduo B. Os dois estão dispostos a fazer desse relacionamento um encontro que possua ética. O indivíduo A, em certo momento, diz: “Eu também tenho dignidade, assim sendo você deve me tratar com respeito”. O indivíduo B poderia argumentar: “Espere, que eu vou buscar no mundo dos fenômenos uma evidência de que isso que você falou é verdadeiro”. Porém, no mundo dos fenômenos só se pode encontrar aquilo que produz uma experiência sensível, o que equivale a dizer que nada se pode encontrar do mundo moral. Com esse vazio, o indivíduo B pode duvidar do indivíduo A, e, assim, desacreditá-lo, desqualificá-lo, e, conseqüentemente, oprimi-lo.

A “blindagem” que Rank coloca pode nos colocar várias questões. Inicialmente, devemos entender pela ótica kantiana, onde temos a predominância da razão sobre a coerção exercida pelo mundo sensível. Além de tal concepção fazer pleno sentido dentro do idealismo alemão posterior a Kant, aonde Rank se encontra, temos que o próprio Rank classificou desse modo a sua psicanálise, ao colocá-la como uma afirmação da vontade do indivíduo, apesar dos constrangimentos exteriores contra a expressão dessa vontade.

Nesse ponto, é preciso adicionar a importante questão da sociedade e do indivíduo. O portador da vontade é o indivíduo, ou, no máximo, a comunidade, mas nunca a sociedade. A sociedade procura se legitimar a partir dos restos das ideologias de imortalidade que foram úteis ao indivíduo e à comunidade. Quando Rank escreve sobre a sociedade, nunca é de forma a legitimá-la em um movimento de oposição ao indivíduo, pois o indivíduo está em primeiro lugar, enquanto portador da vontade e da lei moral.

É possível, aqui, sentir a falta de uma colocação mais precisa, de um conceito semelhante ao de *grupos primários* e *grupos secundários*, tal como expostos por Peter Berger e Thomas Luckmann, ou de *socialidade*, de Michel Maffesoli, que contemplam os grupos mais imediatamente familiares e amigáveis ao indivíduo, de relações imediatas onde surge o consenso, em contraposição ao sistema socioeconômico. São os grupos com os quais o indivíduo pode contar em termos de apoio e proteção, diferenciando-se da sociedade mais ampla. Essa sociedade mais ampla, por sua vez, torna-se cada vez mais estranha e ameaçadora ao indivíduo, e assim toma os contornos do conceito de *sistema socioeconômico*. Rank deixa claro o quanto ele considerava que

a terapia não poderia, ao mesmo tempo, estar do lado do paciente e do lado da sociedade.

A sociedade, colocada como os grupos formais e impessoais, se constitui em uma força de conformação da pessoa e de anulação da individualidade. Temos que o indivíduo necessita expressar a si mesmo com a ajuda da cultura da comunidade, mas apesar da *normatividade* da sociedade. Assim, poderíamos colocar que a cultura da comunidade, sendo uma expressão da vontade, favorece a expressão do indivíduo, mas a grande sociedade, assumindo uma posição *legalista*, quer colocar ao indivíduo limitações que não se apoiam na lei moral, mas, como o próprio Rank coloca, se apoia em uma lei já instrumentalizada pelos grupos no poder.

Torna-se viável de ser pensado que Rank reconhece a sociedade como o conceito de Vaihinger de uma *aparência conscientemente intencionada*, a partir da necessidade de se afirmar uma ordem mesmo se tendo consciência que essa ordem é de natureza ficcional.

Pode-se concluir de Rank que ele assume que *a sociedade não tem razão*, mas isso não em relação a alguma sociedade em particular, de algum local ou de alguma época. Está claro em Rank que a vontade se apresenta ao mundo não por meio da sociedade, mas por meio do indivíduo, na medida em que este se expressa e é capaz de exercer essa vontade.

Rank coloca a oposição do indivíduo e da sociedade nos seguintes termos:

For against this parent-like representative of the social will is aroused the self will of the weakest patient although it is interpreted by the Freudian therapist as resistance on the basis of his own will and in terms of his own moral and social ideals; that is, something that must be overcome or even broken instead of being furthered and developed. (...) Individual therapy degenerates into a mass education which is based on the traditional world view and the Jewish-Christian morality. (Rank, 1978, pp. 22 – 23).¹

Vemos que o paciente está em uma posição de vulnerabilidade social, e, além disso, frente a uma vontade exercida por uma sociedade, que está situada historicamente dentro de uma tradição cultural específica (neste caso, judaico-cristã, mas poderia ser qualquer outra), e representada pelo terapeuta. Rank considerava que aqui se repetia o

¹ Contra esta representação paternal da vontade social se encontra a vontade individual do paciente vulnerável, porém essa vontade é interpretada pelo terapeuta freudiano como resistência, fundamentando-se em sua própria vontade e nos termos de seus próprios ideais morais e sociais; ou seja, como algo que precisa ser superado e mesmo rompido, em vez de ser apoiado e desenvolvido. (...) A terapia individual se degenera em uma educação de massa, fundamentada na visão de mundo tradicional e na moralidade judaico-cristã. (Rank, 1978, pp. 22—23).

pessimismo inicial perante a vontade, ou seja, ela é “má”, “inadequada”, “imoral” etc. Naquele contexto histórico, na medida em que Freud considerava que os homens deveriam viver debaixo de uma “ditadura da razão”, isso não estaria longe da verdade.

O problema com essa “ditadura da razão”, contrária à vontade, é que ela seria *heterônoma*, vinda das coerções exteriores, que precisariam controlar a vida pulsional. Porém, a moralidade kantiana necessita da autonomia do sujeito, justamente porque essa autonomia é a capacidade da vontade de determinar-se pela razão, o que equivale a dizer, pelo mundo moral, e assim fazendo, escolher, de forma autônoma, seguir o dever em vez de seguir as inclinações. Mas, o ponto central em se propor uma “ditadura da razão” é justamente se considerar que a verdade está em uma instância *fora do indivíduo*. Se essa instância é a sociedade tal como ela se apresenta hoje, ou como será no futuro, não importa tanto quanto ser uma desqualificação do indivíduo frente a poderes exteriores que, presumivelmente, possuem a razão, e têm, assim, o direito de submeter o indivíduo.

A valorização do indivíduo em Rank pode ser entendida enquanto a afirmação de que a vontade se expressa, por excelência, por meio do indivíduo, e não por meio da sociedade.

Somado a isso, temos que, pela influência de Schopenhauer, a vontade é a força da natureza no indivíduo, sendo a própria manifestação do ser do universo. Mas, além disso, Schopenhauer nos coloca que a vontade, no ser humano, é o fundamento da ética:

A partir desse ponto de vista, é inegável que um sistema que coloque a realidade de toda a existência e a raiz do conjunto da natureza na *vontade*, detectando nesta o coração do universo, terá uma grande vantagem a seu favor. Pois ele atinge, trilhando um caminho reto e simples, e até mesmo já tem em mãos, antes de partir à ética, aquilo que os outros buscam atingir somente com desvios longos e sempre enganosos. De fato, esse objetivo é verdadeiramente inatingível, senão por meio da noção de que a força que dirige a age na natureza, que apresenta este mundo intuitivo ao nosso intelecto, é idêntica à vontade em nós. Apenas aquela metafísica *que já é ela mesma originalmente ética*, sendo construída a partir de seu próprio material, a vontade, é o suporte efetivo e imediato da ética (...). (Schopenhauer, 2013, pp. 209 – 210).

Nesse sentido, existe uma grande mudança, pois a ética, e, conseqüentemente, a razão, se encontram no indivíduo. Portanto, decorre que é mais seguro confiar no indivíduo do que confiar nas estruturas sociais. A partir daqui podemos compreender a *lei moral*, como mencionada por Rank no livro *Beyond Psychology*, em oposição à *lei social*, que é, segundo Rank, instrumentalizada pelos grupos no poder. Portanto, a lei moral é “a expressão de nosso *eu moral*”, e como tal não precisa ser imposta do exterior,

é auto imposta visando à preservação da pessoa, tanto no aspecto físico como no simbólico, e se faz presente na cultura da comunidade; ou seja, é pertinente às relações face a face, relações próximas onde surge o consenso. Diferentemente dela, a lei social estará ligada à estratificação social e à assimetria do poder, e será imposta ao indivíduo a partir de grupos externos: “For the moral law from the beginning was common, that is, popular law, whereas social law was dictated by the group in power.” (“Porque a lei moral desde o início era comum, ou seja, do povo, enquanto a lei social era ditada pelo grupo no poder.”). (Rank, 1958, p. 146, tradução nossa).

Sociedade, heteronomia e autonomia

Temos, portanto, que o expoente da lei moral é o indivíduo. É nele que se apresenta a vontade, e, se expressando como organismo, necessita se preservar. Se preserva não apenas no aspecto físico, mas também no aspecto simbólico.

A questão que Rank nos apresenta é que, embora o indivíduo encontre na cultura um espaço acolhedor para o seu projeto de se desenvolver e de se expressar, a *sociedade*, enquanto grupo secundário e afastado do indivíduo, se mostra como hostil, pelo fato de que a sociedade não quer a expressão criativa, ela quer a conformidade. É contra ela que o *artista*, isto é, o indivíduo criativo, que afirma sua diferença de forma produtiva e construtiva, irá travar a sua luta mais dura.

Portanto, pode-se afirmar que a sociedade não é um reflexo da lei moral. Na verdade, os fatores que negam a autonomia do indivíduo, como a necessidade de se afirmar alguns grupos em detrimento de outros, a produção de bodes expiatórios, e o heroísmo que precisa ser feito contra alguém, possuem como agente a assimetria de poder condicionada pela estratificação social que, segundo Becker, acompanhou o surgimento das sociedades mais complexas e suas estruturas sociais. Igualmente, as sociedades primitivas, pouco estruturadas em termos de organização política, tinham mecanismos para impedir que alguma pessoa ou grupo acumulasse uma grande quantidade de poder. Se a assimetria não é realizada, menores são as condições de que um indivíduo possa querer afirmar a sua potência no mundo por meio da destruição de outro. Nas sociedades contemporâneas, altamente estratificadas, ocorre o oposto.

Além disso, Rank parece somar a esse quadro o ceticismo de Nietzsche ao afirmar que as pretensas *verdades* são no máximo metáforas, analogias, metonímias etc. Embora o aspecto pragmático do primeiro Nietzsche poderia ver nisso o valor de uma

afirmação da potência, essa afirmação só poderia ser feita a partir do indivíduo, na medida em que o organismo que expressa a potência necessariamente é o indivíduo. Então, na medida em que qualquer narrativa precisa acreditar na permanência, e, conseqüentemente, no ser, esse ser que necessita ser imaginado está mais próximo do indivíduo, o qual manifesta a potência pela sua própria condição de organismo que possui vida.

Mas, se formos afirmar que a lei moral é, por excelência, do indivíduo, parecemos tirar da sociedade aquilo que seria a maior legitimação de seu valor, ou seja, de ser o espaço de uma lei que se impõe ao indivíduo, e que, supostamente, seria moralmente legítima. Podemos observar que Kant realmente pensava dessa forma em termos da *sociedade civil*, que teria como organização ideal a *república*, como a forma dos seres humanos, enquanto seres dotados de racionalidade, se organizarem entre si de forma construtiva (Kant, 2012, p. 100). Da mesma forma, o ordenamento social precisava seguir uma razão reconhecida por todas as consciências, onde se tornava autônomo, e, portanto, moral, na medida em que era aceito pela liberdade da vontade de seres que possuem o uso da razão, em prol do bem comum:

Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetemos à coação das leis, que não limita a nossa liberdade senão para que possa conciliar-se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum. ... isto resulta do direito originário da razão humana de não conhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz; e porque desta deve vir todo o aperfeiçoamento de que o nosso estado é susceptível ... (Kant, Crítica da Razão Pura, pp. 616 – 617).

Lei moral, ficção e verdade

Kant estabeleceu que, no mundo dos fenômenos, não podemos ter contato com a coisa em si, mas, quando a razão está sozinha consigo própria no momento de se perguntar “como devo agir? ”, ela tem contato direto com o mundo inteligível, que se torna, para os fins práticos da razão, o mundo moral. Para esses fins práticos, o contato com a lei moral tem mais realidade do que o contato com o fenômeno.

Assim, a lei moral, conforme Kant, não é ilusão. Lembremos que, mesmo que ela seja determinada por algo que não produz experiência sensível, pensar sobre isso produziria apenas especulação, já que não é possível o dado empírico, e dessa forma seria inútil. Assim, vemos que esse seria o momento em que a razão pura, esta sim, produziria ilusões, tal como, no passado, produziu as metafísicas.

Essa abordagem kantiana está no contexto do pensamento de Rank, e sua obra ganha um sentido mais completo. Analisemos, em relação a isso, este pequeno trecho de seu livro *Psychology and the soul*:

The human psychological universal that has been passed down is after all the soul, our soul-belief – the old psychology we believe in at heart but keep out of mind in modern psychology.

This interpretation accords with the ethnological finding that unlike people with a “modern” world view, “primitives” are oriented towards a spiritual world, not one of reality. The laws of causality play a minor role in primitive mentality; the major role is played by all manner of celestial and supernatural forces that are not part of nature but are projected from self onto nature. As we have become more realistic, we have buried the soul deeper and deeper within, because there was no place for it in the external world. Unlike us, the first people acknowledged the soul, believed in it consciously, and filled the world with that soul-belief. They made the world less real, more like the self. (Rank, 1988, p. 8).²

De que forma um mundo “menos real” é mais fiel ao *self*? Podemos dizer que é assim na medida em que, principalmente no que diz respeito às escolhas do ser humano no mundo, essa realidade externa é igualmente constituída de metáforas, analogias e metonímias, e isso é ainda mais significativo na medida em que essas metáforas, analogias e metonímias produzem estratificação social, exclusão e bodes expiatórios. Na medida em que a realidade está à serviço do empoderamento de uns e do desempoderamento de muitos, ela cumpre uma função na assimetria do poder, e assim, pelo menos em termos morais, ela não é objetiva, “científica” ou neutra. Ela é ficcional e está orientada para cumprir o papel de vitimizar os que foram eleitos, pelo grupo hegemônico, para serem os párias.

A partir dos questionamentos do Nietzsche da primeira fase, Rank assume que não existe uma “realidade” em oposição completa a uma “ilusão”. O que se considera

² O componente universal humano herdado ao longo do tempo é, afinal, a alma, nossa crença na alma – a ancestral psicologia em que, de forma profunda, nós acreditamos, mas mantemos fora do debate na psicologia moderna.

Esta interpretação se coaduna com o achado etnológica de que, diferentemente de povos com uma visão de mundo “moderna”, os “primitivos” são mais orientados na direção de um mundo espiritual, não um mundo de realidade. As leis da causalidade possuem um papel menor na mentalidade primitiva; o papel principal é atuado por toda sorte de forças celestiais e sobrenaturais que não são parte da natureza, mas são projetadas do *self* para a natureza. Na medida em que nós nos tornamos mais realistas, nós acobertamos a alma de forma mais e mais profunda em nosso interior, pois não havia lugar para ela no mundo exterior. Diferentemente de nós, os povos antigos não negavam a alma, mas acreditavam nela conscientemente, e preencheram o mundo com essa crença na alma. Fizeram o mundo menos real, e mais de acordo com o *self*. (Rank, 1988, p. 8, tradução nossa).

como *realidade* também é uma construção humana, além de ser o material que vai se definir como aquilo que se deixa conhecer como sendo o obstáculo à expressão do ser (a “realidade”). Somado a isso, temos o elemento da produção da assimetria, onde aquele grupo que se considera como um “povo escolhido” precisa desqualificar os outros grupos, e, frequentemente, irá procurar destruir esses não-eleitos.

De forma a assegurar que estas colocações sejam *práticas*, tais como colocadas pela filosofia moral kantiana, nós estamos restringindo estas considerações ao âmbito das escolhas humanas, na medida em que elas se dão a partir de um ser que está consciente de que possui o uso da razão, e o exercício da razão é o uso prático da liberdade no mundo.

Com tudo isso, a *realidade*, no aspecto das escolhas humanas, será a ilusão do grupo no poder que é imposta ao restante da sociedade. Dessa forma, faz muito mais sentido para o indivíduo seguir a lei moral que a sua razão descortina dentro de si. Essa lei moral, igualmente, se constitui de escolhas que não podem ser verificadas no mundo empírico, porém se afirmam como uma afirmação dos valores da pessoa, que, a partir desse momento, são estendidas ao mundo, de forma que o mundo esteja preenchido por um sentido humano; como nos disse Rank, projetadas do *self* para o mundo.

Igualmente, é viável afirmar que a melhor denominação para essa certeza interior, em Rank, seria como uma *ficção*, conforme o sentido de Vaihinger. Torna-se uma afirmação dos valores do indivíduo, e não uma afirmação dos valores do sistema político, do sistema econômico etc. Por isso, deve-se considerar que existe mais coerência no fato de a pessoa viver pela sua ficção do que morrer pela ficção do sistema socioeconômico; por exemplo, nas guerras.

Porém, Rank só pôde firmar essa posição na medida em que pensou o indivíduo como tendo um espaço interior de liberdade, que nós podemos entender como derivado da filosofia moral de Kant. Se não fosse por isso, as determinações que movem a sociedade, entendidas enquanto o sistema socioeconômico, também moveriam o indivíduo, que, nesse paradigma, não teria nem autonomia nem liberdade.

Esse espaço interior da vontade e da ética, possibilitado por uma razão que, em seu aspecto prático, é autônoma, possibilita que os valores do *self* estejam presentes no mundo, e, dessa forma, é realizada a afirmação do sentido humano no mundo:

In a word, we encounter here for the first time the actual ground of psychology, the realm of willing and ethics in the purely psychic, not in the biological or [social] moral sense, therefore not in terms of any supra-individual force, but of freedom as Kant understood it metaphysically, that is, beyond external influences. (Rank, 1978, p. 71).³

Referências

- KANT, I. – **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, 294 p.
- KANT, I. – **Crítica da razão pura**. São Paulo: Ícone, 2014, 541 p.
- LIEBERMAN, E. J. – **Acts of will** – The life and work of Otto Rank – University of Massachusetts Press, 1993, 488 p.
- NIETZSCHE, F. – **A gaia ciência** – São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 362 p.
- NIETZSCHE, F. – **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres** – São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 349 p.
- NIETZSCHE, F. – **Ecce Homo** – São Paulo: Companhia das Letras, 1985, 153 p.
- NIETZSCHE, F. – **Assim falou Zaratustra** – Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1995, 8ª edição, 236 p.
- NIETZSCHE, F. – **O nascimento da tragédia** – São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 177 p.
- NIETZSCHE, F. (2013). **Escritos sobre psicologia**. Rio de Janeiro: Editora da PUC-RIO, 2013, 436 p.
- RANK, O. – **Art and artist** – New York: W.W. Norton & Company Inc., 1989, 431 p.
- RANK O. – **Truth and reality** – New York: W.W. Norton & Company Inc., 1978, 99 p.
- RANK, O. – **Psychology and the soul** – Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998, 148 p.
- RANK, O. – **Beyond psychology** – New York: Dover Publications Inc., 1958, 291 p.
- SCHOPENHAUER, A. – **O Mundo como vontade e como representação** – São Paulo: Editora UNESP, 2005, 695 p.
- SCHOPENHAUER, A. (2013). **Sobre a vontade na natureza**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013, 236 p.

³ Em uma palavra, encontramos aqui pela primeira vez a verdadeira base da psicologia, o âmbito da vontade e da ética no sentido puramente psíquico, e não no sentido biológico ou moral [social], portanto não em termos de uma força supra individual, mas de liberdade como Kant a entendeu metafisicamente, ou seja, livre de influências exteriores. (Rank, 1978, p. 71, tradução nossa).

SCHOPENHAUER, A. (2014). **Sobre a ética: parerga e paralipomena (v. II, t. II)**. São Paulo: Editora Hedra, 2014, 276 p.

VAIHINGER, H. **A filosofia do como se**. Chapecó: Argos Editora, 2011, 723 p.