

16	3	2	13
5	10	11	8
9	6	7	12
4	15	14	1

Joel Birman

ESTILO E
MODERNIDADE EM
PSICANÁLISE

editora ■ 34

EDITORA 34

Distribuição pela Códice Comércio Distribuição e Casa Editorial Ltda.
R. Simões Pinto, 120 Tel. (011) 240-8033 São Paulo - SP 04356-100

Copyright © Editora 34 Ltda., 1997
Estilo e modernidade em psicanálise © Joel Birman, 1997

A FOTOCÓPIA DE QUALQUER FOLHA DESTE LIVRO É ILEGAL, E CONFIGURA UMA
APROPRIAÇÃO INDEVIDA DOS DIREITOS INTELECTUAIS E PATRIMONIAIS DO AUTOR.

Imagem da capa:
*Francisco de Goya, Los disparates p. 13, c. 1820-24,
água forte e água tinta, 21,7 x 32,7 cm (detalhe)*

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica:
Bracher & Malta Produção Gráfica

Revisão:
Selma Caetano

1ª Edição - 1997

Editora 34 Ltda.
Rua Hungria, 592 Jardim Europa CEP 01455-000
São Paulo - SP Tel/Fax (011) 816-6777

Catálogo na Fonte do Departamento Nacional do Livro
(Fundação Biblioteca Nacional, RJ, Brasil)

Birman, Joel, 1946 -
B619e *Estilo e modernidade em psicanálise* / Joel
Birman. — São Paulo: Ed. 34, 1997.
240 p.

ISBN 85-7326-060-2

Inclui bibliografia.

1. Psicanálise e cultura. 2. Psicanálise.
I. Título.

CDD - 150.195

ESTILO E MODERNIDADE EM PSICANÁLISE

Apresentação:	
SOBRE O MAL-ESTAR NA MODERNIDADE	9
1. O SUJEITO NO DISCURSO FREUDIANO	
A crítica da representação e o critério da diferença	15
2. SUJEITO E ESTILO EM PSICANÁLISE	
Sobre o inderteminismo da pulsão no discurso freudiano	43
3. DESAMPARO, HORROR E SUBLIMAÇÃO	
Uma leitura das formações ilusórias e sublimatórias no discurso freudiano	71
4. RETÓRICA E FORÇA NA GOVERNABILIDADE	
Sobre a política e o poder no discurso freudiano	103
5. UM FUTURO PARA A PSICANÁLISE?	
Sobre os impasses atuais do psicanalisar	141
6. O FUTURO DE TODOS NÓS	
Temporalidade, memória e terceira idade na psicanálise	191
7. ENTRE O GOZO CIBERNÉTICO E A INTENSIDADE AINDA POSSÍVEL	
Sobre <i>Denise está chamando</i> , de Hal Salwen	211

ESTILO E
MODERNIDADE EM
PSICANÁLISE

*Para Pedro,
meu filho*

Apresentação
SOBRE O MAL-ESTAR NA MODERNIDADE

I. FREUD E A MODERNIDADE

Este livro se organizou pela reunião de um conjunto de ensaios recentes, que foram construídos tendo como perspectiva teórica a elaboração da problemática do *sujeito e da cultura em psicanálise*.¹ Entretanto, não pretendemos ser exaustivos na tematização desta problemática de pesquisa, mas apenas explicitar os seus fundamentos teóricos e algumas de suas ressonâncias atuais, que nos remetem não apenas para as condições presentes no campo psicanalítico, onde se discute a modalidade de saber representada pela psicanálise e o confronto desta com as novas condições do mal-estar na civilização, mas também para o diálogo interdisciplinar da psicanálise com os outros saberes, principalmente com as demais ciências humanas.

Em psicanálise, enunciar qualquer proposição teórica e crítica sobre a questão do sujeito na cultura implica sublinhar, logo de início, que é impensável para o discurso psicanalítico qualquer tematização sobre o sujeito na exterioridade do campo da cultura. Desta maneira, a cultura é o outro do sujeito, sem a qual é impossível pensar nas condições de possibilidade para a constituição do sujeito. Além disso, no discurso freudiano essa relação é marcada essencialmente pelo mal-estar, pois a inserção do sujeito na cultura é permeada pelo conflito e pela impossibilidade do sujeito em solucioná-lo de forma absoluta.

Porém, é preciso destacar que as referências psicanalíticas sobre a cultura são bastante precisas. Não é de qualquer cultura que ela fala, mas da tradição histórica ocidental, que construiu há dois séculos, pelo menos, a problemática da civilização. Quan-

to a isso, o título da obra de Freud é bastante evidente, não deixando margem para dúvidas: *Mal-estar na civilização*.² Os comentários freudianos sobre a posição e os impasses do sujeito na cultura se inscrevem como sendo a leitura freudiana da modernidade. Enfim, a leitura freudiana sobre o sujeito na cultura é uma elaboração psicanalítica sobre os impasses do sujeito na modernidade.

II. A TRAGICIDADE NO DESAMPARO

Nesta perspectiva, a nossa preocupação fundamental é a de tematizar as relações do sujeito e da cultura em psicanálise, tendo como referência crucial o discurso freudiano. Assim, nos voltamos inicialmente para pensar no estatuto do sujeito, destacando que a categoria de sujeito se construiu no discurso freudiano tendo como referentes decisivos os pólos da pulsão e da cultura. Com isso, o conceito de sujeito se constitui *entre* esses pólos, de forma que como modalidade de saber a psicanálise é irreduzível aos registros teóricos da biologia e da sociologia, evidenciando então a sua originalidade epistemológica.

Desta maneira, o sujeito do inconsciente é uma produção simbólica e desejante que se delinea entre os pólos da pulsão e da cultura. É preciso sublinhar o lugar teórico do conceito de pulsão em psicanálise, para que se possa fundamentar o conceito de sujeito do inconsciente. Foi isso que Freud realizou nos seus ensaios metapsicológicos, ao colocar o ensaio inaugural sobre as pulsões como condição de possibilidade para se fundar os conceitos de recalque e de inconsciente.

Portanto, o sujeito do inconsciente é *um* dos *destinos* das pulsões, destino privilegiado, certamente, ao lado do “retorno sobre o próprio corpo”, da “transformação da atividade em passividade” e da “sublimação”. É neste contexto, então, que o sujeito do inconsciente se constitui no psiquismo, como um desdobramento das vicissitudes das pulsões no campo do outro.³

O sujeito do inconsciente em psicanálise é marcado essencialmente pelo *conflito*, que é incontornável e constitutivo da

condição subjetiva. Foi em torno da problemática do conflito que o discurso freudiano sempre construiu o saber psicanalítico, desde os seus primórdios no final do século XIX até as suas produções teóricas finais. Entretanto, os impasses colocados para a resolução dos conflitos psíquicos pelo sujeito se acentuaram progressivamente ao longo do percurso freudiano e tiveram uma inflexão crucial no final da obra de Freud. Os impasses e impossibilidades colocados para o sujeito no ensaio tardio de Freud, “Análise com fim e análise sem fim”,⁴ apenas evidenciam o que estamos enunciando.

Contudo, a elaboração teórica do conceito de pulsão de morte⁵ possibilitou essa inflexão crucial da obra de Freud. Quando Freud concebeu a existência de uma pulsão sem representação, como a pulsão de morte, a questão da *representação* perdeu o privilégio teórico que detinha anteriormente na metapsicologia freudiana. Com isso, se deslocou para o primeiro plano do discurso psicanalítico o conceito de pulsão como *força* e como *exigência de trabalho* que é realizada sobre o outro e sobre o psiquismo, que é uma exigência de ligação, de regulação da estesia e da subjetivação da força pulsional. Enfim, a força pulsional se insere na exterioridade do sistema de representações e da linguagem, mas é o que coloca em movimento as estratégias possíveis para o seu domínio realizadas pelo psiquismo e pelo outro.

Nesse contexto, a relação da psicanálise com o discurso da ciência transformou-se, pois, se inicialmente Freud pensou em inscrever a psicanálise no campo da ciência, essa inscrição se tornou problemática desde a elaboração do conceito de pulsão de morte. Da mesma maneira, se transformou também a relação crucial do sujeito com a rememoração, tal como era preconizada por Freud como uma exigência incontornável no registro clínico.⁶ Portanto, a relativização do lugar da representação teve como *um* de seus efeitos o deslocamento do lugar da rememoração na experiência psicanalítica.

A dimensão científica do discurso psicanalítico foi colocada assim em questão. Com isso, se deslocaram para o primeiro

plano da teoria psicanalítica as dimensões *ética* e *estética* da psicanálise. Portanto, o que se impõe na experiência psicanalítica não é primordialmente o ideal de cura, mas a finalidade de constituição de um *estilo* para o sujeito, que seria regulada nos registros ético e estético.

Foi nesse contexto teórico que o discurso freudiano pôde enunciar o que existe de *trágico* na condição do sujeito para a psicanálise, que se formulou nas obras tardias de Freud sobre a cultura, principalmente em *Mal-estar na civilização*. Assim, é no contexto da cultura que o mal-estar do sujeito se impõe como estrutural, onde as oposições e os impasses entre a pulsão e a cultura atingem o seu cume. Com isso, Freud pôde destacar a posição estratégica do conceito de *desamparo* no psiquismo, indicando que face ao desamparo do sujeito na cultura não existe cura possível, mas somente a perspectiva de constituir um estilo subjetivo que seja capaz de lidar com os conflitos insuperáveis.

O mal-estar na civilização é uma leitura da modernidade realizada pelo discurso freudiano, sendo pois a contrapartida psicanalítica para a interpretação da modernidade. Colocou-se em pauta na interpretação de Freud os impasses do ideal iluminista de conquista da felicidade humana pela mediação da ciência e dos ideais da justiça social. Desta maneira, a leitura freudiana sobre a modernidade estabelece necessariamente um diálogo em surdina com as leituras de Heidegger e de Weber, onde o primeiro se refere ao mundo sem Deus⁷ e o segundo ao mundo desencantado.⁸ São certamente leituras diferentes sobre a modernidade, mas em todas elas se destaca o que existe de trágico na condição do sujeito na modernidade.

NOTAS

¹ Esta problemática se constituiu numa linha de pesquisa realizada no Mestrado e Doutorado de Teoria Psicanalítica, do Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que contou com o apoio do CNPq e

da CAPES e que se desdobrou no Instituto de Medicina Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, no Mestrado e Doutorado em Saúde Coletiva.

² Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.

³ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métopsiologie*. Paris, Gallimard, 1968.

⁴ Freud, S. “Analysis terminable and interminable” (1937). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXIII. London, Hogarth Press, 1978.

⁵ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In Freud, S. *Essais de Psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1981.

⁶ Freud, S. “Rémémoration, Répétition et Élaboration” (1914). In Freud, S. *La technique psychanalytique*. Paris, PUF, 1972.

⁷ Heidegger, M. *Chemins qui ne menent nulle part*. Paris, Gallimard, 1962, p. 69.

⁸ Weber, M. *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1966.

1.

O SUJEITO NO DISCURSO FREUDIANO¹

A crítica da representação e o critério da diferença

I. PSICANÁLISE E FILOSOFIA DO SUJEITO

A problemática do sujeito em psicanálise é fundamental, na medida em que a experiência psicanalítica se realiza através da interlocução entre sujeitos. *Quem* fala? *Quem* escuta? Estas questões são essenciais para que se possa discriminar os *agentes* da produção e da recepção das torrentes discursivas que se materializam na interlocução psicanalítica: o inconsciente? o eu? Nestas questões se impõe necessariamente uma indagação sobre a *tópica do sujeito: de onde se fala? de onde se escuta?*

Neste contexto, a prática psicanalítica pretende realizar a decifração da verdade singular de uma individualidade, supondo que exista uma verdade latente no psiquismo que fundaria as apresentações patentes do indivíduo.² Porém, se a verdade é latente e não manifesta, isso implica formular que existe um *enigma* na individualidade, pois esta não se manifesta na sua transparência.³ Enunciar que a individualidade é enigmática implica o reconhecimento de sua opacidade radical.

Essa opacidade se desvenda no campo da transferência, isto é, num espaço eminentemente intersubjetivo, não obstante a assimetria que marca a inserção do analista e do analisando na experiência psicanalítica. No campo da transferência, se destacam as dimensões da fala e da ação como os seus suportes fundamentais. Com isso, se evidencia que a experiência analítica transcende em muito a dimensão cognitiva do psiquismo, não se realizando pelos caminhos da introspecção interiorizante, e se aproximando assintoticamente do que os teóricos denominam afeto (Freud)⁴ e gozo (Lacan).⁵ Enfim, o que está em pauta é o

estatuto desejante da verdade na tópica do sujeito e no campo da individualidade.

Nesta perspectiva, o pressuposto é de que o processo psicanalítico seja uma prática de subjetivação, com as implicações ética e estética que admitem esta proposição axial. Vale dizer, a experiência analítica pretende realizar a produção de novas modalidades de existência de uma individualidade dada, na medida em que a suposta verdade do desejo possa ser reconhecida e apropriada pela individualidade. Essas modalidades específicas de reconhecimento e de apropriação foram enunciadas no discurso freudiano sob a forma do conceito de perlaboração.⁶

Propositalmente, ao longo deste ensaio, nos valem de termos diferentes para indicarmos o campo teórico onde alguns problemas podem ser delineados. Assim, nos referimos ao sujeito, ao indivíduo e à subjetivação. Não nos parece que esses termos sejam equivalentes, que se refiram ao mesmo conceito, pelo uso inicial que fizemos deles. Não obstante isso, é evidente que participam de uma mesma família, tendo interligações cruciais, onde se reenviam reciprocamente. Suas interligações constituem aquilo que Wittgenstein denominava *jogo de linguagem*.⁷ Essa família de conceitos se constituiu historicamente, iniciando-se na tradição ocidental desde o Cristianismo, e recebendo sua caução filosófica no século XVII, com a emergência da filosofia do sujeito.

Podemos enunciar que foi a instauração da filosofia do sujeito, com Descartes no século XVII, que se encontrou na origem dessa família de conceitos. Evidentemente, ela não se constituiu de forma plena e acabada, pois novos conceitos se introduziram no seu campo de maneira a transformá-la. Encontramos já na própria tradição cartesiana as primeiras modificações importantes na filosofia de Descartes, além das críticas que foram lançadas ao discurso cartesiano.

Para Heidegger, a verdade da filosofia do sujeito não se enuncia com Descartes, mas com Leibniz. Assim, seria com a monologia leibniziana que se teria enunciado a verdade da filosofia do sujeito, que, como um paradigma da filosofia moderna, incidirá no Ocidente até o século XX.⁸

A filosofia contemporânea, em alguns de seus representantes mais importantes, pretende realizar a crítica da filosofia do sujeito. A começar com a crítica heideggeriana da metafísica e da filosofia do sujeito, com a tentativa de fundar a ontologia no *Dasein* e não no sujeito,⁹ inicia-se a desconstrução do lugar fundamental conferido ao sujeito desde Descartes. Da mesma forma, o estruturalismo francês dos anos 50 e 60 realizou essa crítica, ao deslocar suas preocupações do registro do eu para o das estruturas (lingüísticas, psíquicas, sociais, econômicas, etc.) do real, assim como ao conferir ênfase aos processos inconscientes do espírito no lugar dos processos conscientes.

Não pretendemos nos estender mais nestas considerações filosóficas iniciais, pois não incidem diretamente na problemática deste ensaio, que é a de delinear o lugar do sujeito na psicanálise. Porém, nos referirmos ao seu campo, à guisa de introdução, é importante para que possamos nos localizar no espaço teórico da família de conceitos que mencionamos inicialmente.

Vale dizer, essa família de conceitos se produziu na tradição do Ocidente tendo como referência fundamental a filosofia do sujeito. Esta tradição se desenvolveu de maneira fecunda, no que tange à problemática do sujeito, no romantismo, no idealismo alemão e na fenomenologia. Como modelos teóricos do pensamento, o romantismo e o idealismo alemão incidiram de forma direta e indireta na constituição da psicanálise. Não podemos dizer o mesmo da fenomenologia, não obstante as releituras posteriores da obra freudiana fundadas na fenomenologia.¹⁰

Porém, enunciar que a psicanálise se constituiu historicamente tendo como *um* de seus referentes o campo da filosofia do sujeito não implica dizer que ela seja uma representante da filosofia do sujeito no século XX. A relação do discurso freudiano com as teses da filosofia do sujeito é de apropriação e de crítica, com a predominância da crítica teórica. Com efeito, temos boas razões para supor que o discurso freudiano se constituiu pela crítica dos pressupostos da filosofia do sujeito, não obstante a apropriação de temas e de problemáticas oriundas desta filosofia. Pretendemos

sustentar que a psicanálise é uma crítica teórica radical da filosofia do sujeito, apesar das tentativas freqüentes de recondução da psicanálise para o campo desta filosofia, empreendidas nos discursos psicanalítico e filosófico. Portanto, existem versões da psicanálise onde a crítica radical da filosofia do sujeito se encontra presente, assim como existem outras versões onde a crítica tende ao desaparecimento e as proposições da filosofia do sujeito são realocadas na psicanálise com toda a sua pompa.

Para indicar referentes cruciais dessas diferentes versões, podemos dizer que as leituras da psicanálise fundadas na tese do *descentramento* do sujeito são os caminhos centrais da crítica da filosofia do sujeito, enquanto as leituras fundadas na *interiorização* e no *intimismo* do sujeito vão na direção de reenviar a psicanálise para o campo da filosofia do sujeito.

Para enunciar então uma leitura da psicanálise onde se realiza uma crítica da filosofia do sujeito, vamos nos propor a realizar uma leitura do discurso freudiano no sentido estrito, onde se indica uma tese radical sobre o descentramento do sujeito. Poderemos registrar como a tese do descentramento do sujeito é *polivalente*, não assumindo pois uma versão unívoca. Além disso, a polivalência do descentramento se constitui em diferentes momentos desse discurso, de forma que é importante indicar os sentidos diferentes que a problemática do descentramento assume em psicanálise. Finalmente, ao realizarmos a decupagem do discurso freudiano em busca dos diferentes sentidos para o descentramento do sujeito, faremos alusão à releitura dos comentadores, isto é, de como os comentários se centraram em determinados contextos desse discurso.

II. AS DIFERENTES MODALIDADES DO DESCENTRAMENTO

Em “Uma dificuldade da psicanálise”, ensaio publicado em 1917 na Hungria, Freud enuncia que a psicanálise produziria resistências nas individualidades de ordem estrutural, e não contingente.¹¹ Assim, não seriam dimensões de ordens conjuntural e histórica, referentes à juventude do saber psicanalítico e às suas alu-

sões ao sexual, que seriam responsáveis pela resistência à psicanálise, mas razões fundadas na pretensão do eu e da consciência de dominarem inteiramente o universo psíquico do indivíduo. Nesta medida, a psicanálise implicaria uma “ferida narcísica” para a humanidade, devido ao descentramento do psiquismo da consciência e do eu para o registro do inconsciente.¹²

A leitura do ensaio citado é decisiva para esta problemática, por diversas razões. Antes de mais nada, porque é um ensaio relativamente tardio da obra freudiana, onde se condensam diversos sentidos da palavra “descentramento”. Em seguida, porque a problemática do descentramento foi inscrita por Freud na esteira de outros descentramentos importantes do homem na história do Ocidente. Finalmente, esses descentramentos se realizaram no campo do discurso científico e funcionaram como críticas do discurso religioso, de maneira que inserir a psicanálise na problemática do descentramento possibilitaria simultaneamente sua inclusão no campo da razão científica do Ocidente e na crítica do discurso religioso.

Assim, a psicanálise representaria a terceira grande “ferida narcísica” da humanidade, que teria sido precedida historicamente pela revolução copernicana na cosmologia e pela revolução darwiniana na biologia. A proposição do descentramento do sujeito é uma “ferida narcísica” para o eu e para o indivíduo, na medida em que retira destes o suposto domínio sobre as suas operações intelectuais e sobre as suas ações. Porém, esse novo descentramento não é de natureza diferente daqueles que retiraram o homem do centro das ordens do cosmo e da vida, que representaram também “feridas narcísicas” para a humanidade.¹³

Com efeito, se com Copérnico a Terra foi deslocada do centro do cosmo e inserida na posição secundária de ser um dos diversos planetas que giram ao redor do Sol,¹⁴ com Darwin o homem perdeu o seu lugar privilegiado na ordem da natureza e se inscreveu nesta como uma espécie derivada de outras espécies na evolução biológica.¹⁵ Assim, se o homem acreditava ocupar um lugar destacado no cosmo e no campo do olhar divino, com a

teoria heliocêntrica de Copérnico essa pretensão teria caído por terra, delineando-se então um universo infinito, no interior do qual se inseria o homem amedrontado. Da mesma forma, o homem podia se representar como um ser superior aos demais e ao olhar divino, ao supor a sua superioridade no mundo da natureza. Porém, a leitura darwiniana da evolução das espécies teria remetido definitivamente o homem para as suas dimensões animais, inserindo-o na escala evolutiva das espécies.

Para Freud, a psicanálise teria retirado a última ancoragem da pretensão humana, o último reduto da superioridade do homem, ao enunciar que a *consciência* não é soberana no psiquismo do indivíduo e que o *eu* não é autônomo no funcionamento psíquico.¹⁶ Vale dizer, o ser do psíquico se desloca da consciência e do eu para os registros do *inconsciente* e da *pulsão*, que passam a regular materialmente o ser do psiquismo.

Portanto, esse ensaio freudiano enuncia a proposição do descentramento do sujeito em psicanálise, onde os registros do eu e da consciência não se definem como sendo o ser do psíquico, mas apenas como uma modalidade de sua existência. Entretanto, é importante sublinhar que essa proposição condensada do descentramento do sujeito implica pelo menos três descentramentos, se considerarmos diferentes suportes para a função sujeito:

1. descentramento da consciência para o inconsciente;
2. descentramento do eu para o outro;
3. descentramento da consciência, do eu e do inconsciente para as pulsões.

Parece-nos fundamental indicar estes diferentes sentidos de descentramento, na medida em que neles se transforma o sentido do descentramento. Entretanto, esses diversos registros não são incompatíveis entre si, mas complementares. O que está em pauta é a *radicalização* da concepção do descentramento do sujeito, pois, quando nos destacamos do primeiro para o terceiro nível do descentramento, o radicalismo da crítica dos pressupostos da filosofia do sujeito se acentua e se transforma em qualidade. Isso porque, se nos dois registros iniciais a crítica do centramento do

sujeito se empreende no *campo da representação*, no terceiro registro o descentramento do sujeito pretende se fundar no exterior da representação.

Do ponto de vista teórico e metodológico, é importante considerar que essas diferentes modalidades de descentramento correspondem a momentos diferentes do discurso freudiano, desde a descoberta da psicanálise, no final do século XIX, até os anos finais da construção do saber psicanalítico nos anos 30 de nosso século. O que implica dizer que a crítica dos pressupostos da filosofia do sujeito pelo discurso freudiano se radicalizou com a construção da psicanálise, se enunciando de formas mais agudas ao se deslocar do campo da representação para a exterioridade desse campo.

III. DESCENTRAMENTO E DESAMPARO

A radicalização da concepção do descentramento no discurso freudiano tem dimensões ética e religiosa particulares, além de sua dimensão simbólica e propriamente cognitiva. Como podemos depreender da leitura do ensaio de Freud, o descentramento do sujeito nas revoluções cosmológica, biológica e psicanalítica implicava “feridas narcísicas” para a humanidade, que se representou “humilhada” ao ser deslocada da posição de soberania que pretendia ocupar no registro do cosmo, da vida e do psiquismo. Essa “humilhação”¹⁷ tem um sentido ético e religioso, na medida em que está em pauta não somente a perda de um poder cognoscível privilegiado, mas o deslocamento do homem do centro do universo, da natureza e do psiquismo, onde gozava supostamente de um lugar privilegiado no mundo divino. Portanto, pelos três registros heterogêneos do descentramento, o homem teria perdido as benesses do divino e teria sido lançado à sua própria sorte, aos efeitos imponderáveis das forças cegas do destino. Seria este, então, o cenário crucial que está implicado na proposição radical do descentramento do sujeito.

Evidentemente, o primeiro comentário que se impõe aqui nesse cenário é enunciar a figura do desamparo (*Hilflosigkeit*) do

homem¹⁸ num mundo sem a proteção divina, onde ele é colocado face às *potências do destino*. Essa figura do desamparo do sujeito se colocou tardiamente para Freud, com a radicalização da tese do descentramento. Seu enunciado decisivo foi o da existência estrutural do *mal-estar na civilização*, nos anos 30.¹⁹ Nesse contexto, foi o olhar de Deus e do outro que foram perdidos para o sujeito, que não pode mais contar com a proteção da figura do pai.²⁰ Parece-nos que a figura do desamparo é a versão freudiana do “mundo sem Deus” de Heidegger²¹ e do “mundo desencantado” de Weber.²² Enfim, essa é a conseqüência inicial da radicalização da proposição do descentramento do sujeito.

Em seguida, é preciso ressaltar que, se Freud supunha que a ciência era o melhor instrumento de que o homem dispunha frente ao seu desamparo no mundo — já que a religião não seria de nenhuma valia —, nos parece que o iluminismo freudiano é incompatível com a proposição do descentramento radical do sujeito. Os apelos de Freud às figuras da razão e da ciência, que aparecem até mesmo em textos tardios,²³ são resíduos de suas proposições menos radicais do descentramento. Portanto, não obstante as referências freudianas à ciência na sua crítica da religião, não nos parece que o centro da crítica da religião tenha como suporte o discurso iluminista da ciência, pois o que está em pauta agora no discurso freudiano é o desamparo e a singularidade das soluções para que se possa atingir a palavra de ordem iluminista de conquista da “felicidade humana”.²⁴ Enfim, a segunda conseqüência importante do descentramento radicalizado é o não universalismo da razão e da ciência, o que impõe uma crítica às pretensões iluministas de Freud.

O que está em causa na “humilhação” do descentramento do sujeito é a dimensão de imponderável no domínio do desamparo e da morte pelos caminhos do desejo. Levada às últimas conseqüências, a tese freudiana do descentramento tem implicações éticas, além de cognitivas, onde a *figura do desamparo* do sujeito passa a ocupar um lugar crucial na retórica freudiana. Entretanto, apenas no terceiro registro freudiano do desamparo, essa figura retórica se inscreve no campo teórico dessa problemática.

Para acompanharmos a radicalização progressiva da problemática do descentramento do sujeito no discurso freudiano, vamos nos voltar agora para a leitura dos diferentes momentos desse discurso onde se indicam essas transformações do descentramento.

IV. DA CONSCIÊNCIA AO INCONSCIENTE

O deslocamento do ser do psíquico do campo da consciência para o registro do inconsciente se revela como a figuração mais brilhante da descoberta da psicanálise. Essa seria caracterizada como uma forma de saber que teria como correlato a constituição de um campo clínico e experimental que evidenciaria que o psiquismo transcenderia o campo da consciência, pois existiriam também representações inconscientes. Essas representações seriam caracterizadas pela *efetividade*, já que, investidas economicamente, poderiam ter acesso aos campos da consciência e da motilidade, caso não fossem impedidas na sua pretensão por tendências contrárias presentes no psiquismo.²⁵

O campo clínico construído pela hipnose e pela sugestão, que antecedeu a descoberta freudiana na segunda metade do século XIX, já indicava a existência de outras representações no psiquismo que ultrapassavam o campo da consciência. Contudo, essas representações eram consideradas originariamente conscientes, mas teriam sido afastadas do campo da consciência por uma divisão patológica desta última. O que Freud encontrou estabelecido no campo científico que lhe antecedeu foi o reconhecimento de que existiam fenômenos de *divisão da consciência* onde o sujeito se fragmentaria em várias unidades e poderia apresentar diferentes formas de *persona* na sua existência.

Para essas modalidades patológicas de divisão da consciência, a explicação preferencial era de ordem biológica e hereditária. Vale dizer, a consciência definia o ser do psiquismo e, caso isso não acontecesse, a explicação era atribuída à disfunção biológica do organismo. Uma das hipóteses mais em voga, enunciada por Janet, discípulo de Charcot, enfatizava a existência de uma perturbação da vontade, que por sua “fraqueza” não conseguia

manter a unidade do campo da consciência.²⁶ De maneira próxima, Breuer supunha que na histeria o sujeito seria subvertido por estados hipnóides, similares aos da hipnose, que perturbariam a sua unidade no campo da consciência.²⁷

Assim, a grande crise histérica com fulgurante colorido teatral, as experiências de dissociação maciça da consciência e das múltiplas formas de personalização da individualidade eram os referenciais clínicos preferidos para a construção dessas hipóteses teóricas. O que podemos destacar é que Freud encontrou um espaço experimental onde o sujeito perdia a sua unidade no campo da consciência e estava impossibilitado de agir como um ser unificado, e, portanto, impedido de realizar ações conseqüentes nas suas relações com o mundo. Enfim, as perturbações da consciência implicavam alterações graves da vontade, de maneira a se articular no registro teórico e clínico as dimensões da representação e da vontade.

A inovação freudiana foi a concepção de um psiquismo inconsciente, de maneira que o sujeito não se restringia ao registro da consciência. Não obstante a constituição da psicanálise estar vinculada aos campos da sugestão e da hipnose, a ousadia da hipótese freudiana admitia a existência de representações inconscientes além das conscientes, de forma que a consciência seria uma qualidade do psíquico fundamentalmente inconsciente.

Portanto, podemos registrar uma inversão crucial da descoberta psicanalítica face à tradição da filosofia do sujeito. Se para esta a consciência seria o ser do sujeito e o seu suporte, para a psicanálise o inconsciente definiria o ser do psiquismo, e a consciência seria um dos atributos do psíquico. O que o discurso freudiano denominava realidade psíquica, em contraposição à realidade material, remetia ao inconsciente.

Para estabelecer essa leitura do psiquismo, Freud teve que enunciar que a consciência não era contínua, como estava então estabelecido no campo da filosofia do sujeito, mas *descontínua*. No contexto dessa descontinuidade, o inconsciente se apresentava de maneira episódica, mas constante, no *campo lacunar* da

consciência. O inconsciente não é a inconsciência, isto é, uma experiência paralela da consciência e uma segunda consciência, pois se manifestaria nas lacunas da descontinuidade da consciência pelas formações do inconsciente (o sonho, o lapso, o sintoma, etc). A hipótese do inconsciente pressupunha, então, uma *divisão do sujeito* de caráter estrutural, pois transcenderia o campo da patologia mental e se evidenciaria na experiência psíquica normal através das formações do inconsciente.

A primeira formulação do descentramento do sujeito se enunciava pela existência de diferentes modalidades de representações mentais (inconsciente, pré-consciente e consciente), pelas quais se evidenciava a divisão do sujeito e do psíquico. Para a fundamentação teórica dessa hipótese seria preciso demonstrar que essas diferentes modalidades de representações estariam submetidas a leis diferenciadas, de forma a não se inscreverem no mesmo *sistema psíquico*. Enunciar a existência de processos psíquicos primário e secundário, que se contrapunham em todos os pontos, era a exigência lógica para fundar a consistência teórica do modelo proposto.²⁸ Dessa maneira, seria possível demonstrar que existiria um sistema psíquico inconsciente que se contraporía ao sistema pré-consciente/consciente.

A ordenação desse campo teórico se realizou paulatinamente desde *A interpretação dos sonhos*²⁹ e se consolidou nos ensaios metapsicológicos de 1915, onde em “O recalque”³⁰ e “O inconsciente” se formalizou o que se denominou a primeira tópica freudiana. O que está em causa é uma teoria dos lugares psíquicos (*tópica*), onde o recalque originário constituiria uma divisão do psíquico entre o inconsciente e o pré-consciente/consciente. Essa tópica de representações se inscreveria numa *dinâmica*, na medida em que as representações seriam investidas *economicamente*. Entretanto, no fundamental, a teoria freudiana se centra num sistema de representações que se aloca em sistemas psíquicos diferenciados.

Nesse contexto, o inconsciente seria regulado pelo princípio do prazer e o pré-consciente/consciente pelo princípio da realidade.

O inconsciente teria a marca do sexual e da perversidade polimorfa, sendo o espaço de ordenação dos fantasmas. Em contraposição, a consciência seria o espaço da autoconservação do indivíduo.

Esse registro inaugural do descentramento do sujeito em psicanálise foi retomado no discurso filosófico em diferentes leituras teóricas. Porém, em todas essas leituras, Freud foi colocado ao lado de Marx e Nietzsche no campo da crítica da filosofia do sujeito e promotor do descentramento do sujeito. Assim, Ricoeur denominou essa emergência do descentramento do sujeito indicadora do surgimento histórico de uma *filosofia da suspeita*, na medida em que a consciência não seria mais um lugar absoluto para o enunciado da verdade.³¹ Da mesma forma, Rosset sublinhou a emergência de uma *filosofia trágica*, pois a verdade também se eclipsaria do campo da consciência. Mas inclui Schopenhauer na sua lista de teóricos do trágico, ao lado de Freud, Marx e Nietzsche.³² Finalmente, Foucault destaca, na proposição do descentramento do sujeito, a emergência histórica da *hermenêutica* em contraposição à *semiologia* da Idade Clássica, já que é a emergência da figura de um *sujeito da interpretação* que se constitui no lugar do sujeito cartesiano da consciência.³³

Entretanto, essa formulação inicial do descentramento do sujeito, restrita ao deslocamento da consciência para o inconsciente, não implicou absolutamente o descentramento radical do sujeito. O discurso freudiano não problematizou o funcionamento e o lugar do eu no psiquismo. Com isso, o discurso freudiano levará muito tempo para descentrar radicalmente o sujeito, pois admitiu, ainda durante um longo período, a instância psíquica do eu como passível de aceder de maneira transparente ao mundo, nos registros das realidades material e psíquica.

V. O CENTRAMENTO DO EU

Existe uma decalagem evidente na teoria freudiana entre a tópica do inconsciente e a instância do eu. O deslocamento do psiquismo da consciência para o inconsciente não implicou o descentramento completo do sujeito, na medida em que na teoria psi-

canalítica só se colocou tardiamente a problemática do eu. Com efeito, foi apenas em “Para introduzir o narcisismo” (1914)³⁴ que uma teoria do eu começou a se constituir em psicanálise, marcando a sua ruptura com as formulações da filosofia do sujeito. Essa teoria se completou em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921)³⁵ e em “O ego e o id” (1923).³⁶

A inexistência de uma teoria do eu, articulada a uma tópica do inconsciente, se vincula à primeira teoria freudiana das pulsões, na qual se funda uma modalidade soberana do eu que regularia o psiquismo. A constituição de uma nova teoria do eu no discurso freudiano implicou a reformulação da teoria das pulsões, pois na teoria das pulsões inicial se mantém a modelagem clássica da subjetividade.

Vejam os de maneira esquemática os passos cruciais que delinearam a primeira teoria das pulsões e estabeleceram a sua crise teórica na teoria psicanalítica. No quadro da primeira teoria das pulsões, o discurso freudiano figurava o conflito psíquico como se realizando entre as pulsões sexuais e as de autoconservação.³⁷ As sexuais seriam reguladas pelo princípio do prazer, e as pulsões de autoconservação, pelo princípio da realidade.

Nesse contexto, as pulsões de autoconservação eram denominadas pulsões do eu, de forma que o eu como estrutura psíquica era figurado como fundando a autoconservação do indivíduo. Portanto, o eu seria um *espaço mental autônomo*, que teria acesso ao mundo das coisas materiais e aos objetos da realidade, capazes de produzir e de reproduzir os interesses vitais das individualidades. Não obstante o assédio do eu pelas pulsões sexuais, o eu poderia manter os interesses vitais dos indivíduos. Daí porque o eu era o agente do recalque, o representante da censura e dos valores morais que, centrado na manutenção do indivíduo, poderia repelir as tentativas de subversão da individualidade pelo sexual.

Freud pôde representar a sua oposição pulsional como o conflito entre a *fome* e o *amor*, parafraseando Schiller.³⁸ As pulsões do eu pretendiam apaziguar a fome e funcionariam como uma instância autônoma no conflito psíquico, enquanto as pulsões

sexuais pretendiam a realização do desejo. O que implica dizer que as pulsões de autoconservação e o seu correlato, o eu, poderiam deter uma *soberania* no psíquico, pois essas pulsões estariam salvaguardadas da sexualidade perverso-polimorfa.

É essa concepção do eu que vincula o discurso freudiano ao modelo clássico de subjetividade, em diferentes aspectos. Não obstante a *naturalização* do eu, o que é evidente na sua identificação com o valor da autoconservação, o eu é o lugar da razão a serviço dos interesses vitais do organismo e do indivíduo. Para isso é preciso disciplinar a sexualidade, mesmo oferecendo outras possibilidades de satisfação para a perversidade polimorfa do sexual, pois o eu é soberano nesse processo. Portanto, o discurso freudiano pressupõe que o eu poderia ter acesso a valores transcendentais, capazes de fundar os interesses dos indivíduos, na medida em que seria uma instância psíquica autônoma.

Podemos destacar aqui a marca insofismável do iluminismo freudiano, na medida em que supõe que pela razão e pelo eu seria possível contornar os obstáculos da sexualidade e oferecer para esta outros destinos possíveis. Nesse contraponto, teríamos, por um lado, a interioridade dos fantasmas sexuais regulada pelo princípio do prazer e, por outro, o eu como representante da transcendência dos valores regulado pelo princípio da realidade. Portanto, regulando o sexual pelo recalque, o eu poderia entreabrir possibilidades para a satisfação das pulsões sexuais, contornando os rígidos códigos morais instituídos, sem que isso ameaçasse a ordem vital e a ordem social. Foi nesse contexto teórico que se enunciou o reformismo freudiano da “moral sexual civilizada”.³⁹

A concepção clássica do eu pode se evidenciar pela leitura freudiana da civilização e pela concepção do processo psicanalítico. Freud supõe que o processo civilizatório é uma realização do eu, que se empreende à custa da sexualidade. Entretanto, a oposição desses pólos é relativa, e não absoluta, na medida em que seria possível oferecer mais espaço de satisfação para o sexual sem que isso implicasse a destruição da civilização. Ao contrário, Freud enunciava que a “doença nervosa dos tempos modernos” se pro-

duzia justamente porque a civilização exigia excessivamente da sexualidade do indivíduo e que seria possível manter o “progresso civilizatório” sem que isso implicasse o sacrifício desmedido do sexual.⁴⁰ Portanto, o discurso freudiano sugere a possibilidade de uma reforma da civilização pelo eu, onde os valores sociais não seriam ameaçados pela inscrição de novas exigências eróticas.

No campo da experiência psicanalítica, a formulação freudiana básica é a de tornar consciente o inconsciente. A proposição axial é a de transformar o processo primário em secundário, de forma a garantir a hegemonia do eu sobre a sexualidade. Para isso, o eu do analista psicanalisa o inconsciente/sexual do analisando, de maneira a se contrapor o mundo da desrazão ao mundo da razão. A figura do analista seria neutra no processo psicanalítico, e a psicanálise seria similar a um experimento científico,⁴¹ isso porque o analista seria um pesquisador orientado pela razão. Quanto a isso, é importante destacar a assimetria presente no espaço analítico, pois, se ao analisando era exigida a livre associação, ao analista não se demandava ainda a atenção flutuante. A exigência desta apenas se imporá quando o discurso freudiano romper com a sua concepção inicial do eu. Finalmente, a interpretação do analista tem como critério de verdade um signo de memória oferecido pelo analisando. A *rememoração* seria a confirmação irrefutável que sustentaria, no mundo da representação, a veracidade da interpretação do analista, sem a qual a razão deste fica num mundo sem indicadores seguros.

É esta concepção do eu em psicanálise que orientou e ainda orienta leituras importantes da psicanálise. Antes de mais nada, a psicologia do ego. Para esta, o eu seria uma instância *neutra, autônoma e livre de conflitos*. Vale dizer, o eu não seria atravessado pelas demandas eróticas e, por isso mesmo, poderia ser o instrumento crucial dos valores vitais e sociais para possibilitar a adaptação das individualidades no espaço social.⁴²

Foi com esta concepção clássica do eu e da razão que o discurso freudiano rompeu definitivamente em 1914, na medida em que, com o “Para introduzir o narcisismo”,⁴³ os valores da auto-

nomia e da soberania da razão não ficarão mais em pauta, já que o eu passou a ser marcado também pelas incidências do sexual. Foi esse o sentido capital na emergência do conceito de narcisismo que teve como consequência maior o descentramento do eu em psicanálise.

VI. O EU E O OUTRO

Enunciar o conceito de narcisismo é formular que o eu é uma instância psíquica erotizada e regulada pelo princípio do prazer. Dessa maneira, as pulsões do eu passam a ser consideradas pulsões sexuais. A função adaptativa, transcendente e autônoma do eu é colocada em questão, justamente porque o que é enunciado no primeiro plano da teoria é a inserção do eu na balança energética libidinal, que oscila entre o eu e os objetos. Vale dizer, a libido é a única substância em causa, a única coisa que poderia ser considerada sujeito e se inserir no campo do eu e dos objetos: libido *do* eu e libido *do* objeto. É o *locus* do investimento que a qualifica, mas sua regulação é realizada pelo princípio do prazer. Portanto, se existe transcendência em pauta, esta é regulada pelo valor do prazer. Enfim, o investimento do prazer se realiza nos campos dos objetos e do eu, em função das demandas da satisfação.

A concepção do objeto passa a admitir um duplo sentido. Por um lado, o objeto se refere ao campo da pulsão, sendo objeto parcial, objeto da pulsão por excelência desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.⁴⁴ Por outro, o objeto é figurado no campo da oposição sujeito/objeto, enunciando-se então a relação do sujeito com o outro, isto é, a relação entre sujeitos. A questão maior que se delinea é a de como se inscreve o circuito da pulsão no campo da relação do sujeito com o outro, na medida em que o objeto da pulsão se inscreve nos campos do sujeito e do outro.

Nesse contexto, o que se impõe no discurso freudiano são as múltiplas formas de relação do sujeito com a *alteridade* e os impasses na constituição da alteridade, que se apresentam como novidades no campo psicanalítico. Portanto, a maior inovação teó-

rica é a emergência de um sujeito alteritário se contrapondo a um sujeito não-alteritário. Enfim, se clivagem e divisão se apresentam ao campo do sujeito, estas se esboçam como a oposição entre um sujeito alteritário e um não-alteritário.

Com o narcisismo, se formula que o corpo e o sujeito se constituem a partir do outro. Sem o outro não existe sujeito possível, na medida em que este se constitui a partir do outro como pólo crucial de sua *transmissão*. Sem o outro não existe o eu. No capítulo inicial do ensaio sobre o narcisismo, Freud enuncia que o eu não é originário, isto é, que no início não existe a *unidade* denominada eu, mas apenas a dispersão e o pluralismo das pulsões auto-eróticas. Então, para se conceber a transformação das pulsões auto-eróticas na unidade narcísica denominada eu, seria preciso “uma nova ação psíquica”.⁴⁵ Dessa maneira, se o eu não é originário, cristalização inaugural da autoconservação, ele se constituiria a partir do outro. Seria o outro, pela sua *antecipação*, que tornaria possível a emergência do eu.⁴⁶ Enfim, para o discurso freudiano, a constituição do eu se realizaria apenas pela antecipação e pelo investimento das figuras parentais no organismo infantil, de forma a transformar o auto-erotismo em narcisismo.

Não obstante a sua origem no outro e a impossibilidade de um eu monadológico que se abre para o mundo num momento posterior, o eu constituído se acredita na condição de instituir suas próprias origens e de se estabelecer como sendo o seu próprio ideal. A essa instância do eu, Freud denominou *eu ideal*. Um longo processo histórico e psíquico será necessário para que o eu ideal se transforme no *ideal do eu*, isto é, que o eu não se estabeleça como sendo a sua própria origem, reconhecendo as suas *insuficiências* e *finitude* face a um ideal colocado como alvo e meta a ser atingido.⁴⁷ Esse processo de transformação do eu ideal em ideal do eu define o que Freud denominou de complexo de Édipo, que se regularia pela angústia da castração.

Neste contexto, o que nos interessa frisar é o desenho entre duas modalidades conflitantes de subjetividade: uma que se acredita *autocentrada* (eu ideal) e outra que se representa *descentra-*

da (ideal do eu), pois orientada pela alteridade. Posteriormente, o discurso freudiano delineou uma outra instância de alteridade do sujeito e que acentuava mais ainda o seu descentramento: o *super eu*.⁴⁸ O que evidencia esse conjunto de figuras do sujeito não é apenas a multiplicidade e diversidade de sujeitos no interior do indivíduo, mas também a ênfase de que a produção do sujeito se realiza pelo outro, mesmo que exista o autocentramento do eu como um de seus efeitos e cristalizações no psiquismo.

Essa concepção alteritária da origem do eu, que admite o autocentramento como um de seus desdobramentos, está na origem de um dos conceitos mais fecundos da leitura freudiana do sujeito. Referimo-nos ao conceito de *identificação*. É justamente porque o sujeito se constitui no e pelo outro que o seu ser é a marca indelével que o outro traça no seu corpo nas experiências de satisfação.

Assim, se inicialmente se acreditava apenas na existência da identificação histérica como um resíduo patológico, noção perfeitamente coerente com a figuração de um eu autônomo, agora o que se impõe é que é impossível pensar no eu na exclusão do outro. Com isso, a identificação passa a ser concebida como um mecanismo psíquico normal, constitutivo do eu. Em 1923, em “O ego e o id”, Freud enuncia canonicamente essa tese sob a forma de que o eu seria um conjunto de identificações, a resultante e o precipitado das relações do corpo e do outro.⁴⁹ Podemos dizer que a identificação indica não apenas a presença, mas também a efetividade do outro no sujeito e no corpo, de maneira que podemos dizer que “eu sou o outro”.

Nessa perspectiva, o discurso freudiano pôde enunciar que não existe oposição entre psicologia individual e coletiva, justamente porque enuncia o campo possível de emergência do sujeito no registro da alteridade. É interessante registrar que Freud pôde formular que não se opõem rigorosamente individualidade e sociedade, mas que a oposição efetiva se daria entre processos narcísicos e intersubjetivos.⁵⁰ Vale dizer, a oposição no campo do sujeito se daria entre interioridade e exterioridade, entre o sujeito regulado pelo eu ideal e o sujeito figurado como ideal do eu e

supereu. Seria esse contraponto que marcaria os destinos do sujeito entre os pólos do *dentro* e do *fora*, entre a *interioridade* e a *exterioridade*, indicando a dialética fundamental de produção e de reprodução do sujeito entre as pulsões e o outro. Enfim, o sujeito não seria a causa de si mesmo, pois o dentro se constitui pelo fora, a interioridade pela exterioridade.

Finalmente, apenas agora se impõem no discurso freudiano uma teoria e uma ética da *dívida simbólica*, na medida em que o estatuto do sujeito se funda na *transmissão*. A constituição do sujeito implica a assunção de uma dívida face ao outro, sem o qual o sujeito não teria condições de existir. De fato, se o sujeito não é a causa de si mesmo e apenas pode advir a partir do outro, sendo um conjunto de identificações, então a constituição do sujeito implica o estabelecimento de uma dívida inefável com as potências que lhe ofereceram as possibilidades de ser produzido.

Por isso mesmo, o discurso freudiano é marcado nesse contexto pela apropriação de figuras de biologia de Weissmann, que apresentam uma transformação metafórica ao se inscreverem no discurso psicanalítico. Assim, a oposição biológica entre células não-sexuais e sexuais, que evidenciariam os processos de manutenção do organismo e de reprodução da espécie, se transforma na oposição entre uma modalidade de prazer restrita apenas ao eu e uma forma de prazer compartilhada com o outro.⁵¹ Dessa forma, esboça-se aqui a oposição entre *amor de si* e *amor de outro*, outra maneira de se referir às figuras metapsicológicas do eu ideal e do ideal do eu, assim como à oposição entre processos psíquicos narcísicos e alteritários.

Nessa perspectiva, a nova figuração do sujeito que se apresenta implica uma tópica psíquica em que o outro se introduz desde as origens do sujeito, de maneira a se configurar um conflito insuperável entre amor de si e amor do outro, onde a questão da dívida simbólica é um valor impagável para o sujeito. Com isso, o sujeito não se restringe jamais à figuração de uma individualidade fechada sobre si mesma, como uma mônada incomunicável com o mundo e com o outro, sendo essa uma das faces de um sujeito originariamente alteritário.

Esta outra figura do sujeito no discurso freudiano teve muitos herdeiros ao longo da história da psicanálise. É sobre a fortuna e os desdobramentos desta concepção do sujeito que falaremos a seguir, de maneira sucinta.

VII. O SUJEITO DA ALTERIDADE E SEUS DESTINOS

Indicamos antes que o modelo inicial do eu no discurso freudiano se vinculava ainda a uma certa concepção do sujeito na razão clássica, onde se destacava a marca da mônada. Em seguida, com a leitura do eu produzido pelo outro, podemos registrar a emergência de uma subjetividade dialógica, mas que se conflita no seu próprio campo com uma figura monológica de sujeito. Na primeira versão freudiana do sujeito encontramos desdobramentos na psicologia do eu, enquanto na segunda versão registramos a apropriação da psicanálise pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pelo estruturalismo lacaniano e pela teoria crítica de Habermas.

A leitura francesa da psicanálise insistirá desde o seu início, no final dos anos 20, na interpretação de Freud pelas vias de uma filosofia do sujeito renovada, onde a inovação se marca pela consideração do sujeito nos registros da história, da alteridade e da linguagem. Essa problemática se delineava desde a obra inaugural de Politzer, pois este insistiu na tese de que a psicanálise colocou em pauta uma crítica do cartesianismo e da psicologia da introspecção.⁵² Assim, na psicanálise, o sujeito se inscreve na experiência analítica na mesma posição em que se insere na realidade sócio-histórica, isto é, como um sujeito que fala e se relaciona com outros sujeitos. Portanto, o sujeito não se restringe a uma posição de ser pensante que encontra no pensamento o seu referencial de existência, mas se posiciona como um ser que se referencia na relação com o outro num cenário definido como sendo um “drama”. Em contraposição à psicologia clássica, fundada em Descartes e materializada nas práticas de interpretação, a psicanálise coloca o sujeito no campo da alteridade e de seus impasses, mediante a experiência da transferência.

O que se apresenta é sua inserção no campo da interpretação e da hermenêutica, onde se critica incisivamente a energética e a metapsicologia freudiana como resíduos da psicologia clássica. Conseqüentemente, se realiza um elogio do método e da experiência analíticos, fundados na linguagem e na transferência, e se criticam as formalizações metapsicológicas da teoria freudiana. A crítica inicial de Politzer se desdobrou na oposição estabelecida por Dalbiez entre “método” e “doutrina” psicanalíticos, onde se valorizou a inovação metodológica como hermenêutica e se criticou a doutrina metapsicológica.⁵³ Da mesma forma, essa leitura se reapresentou nos anos 60 com Ricoeur, que pretendeu inscrever o discurso freudiano na tradição hermenêutica das ciências da cultura e que refutou o seu energetismo como sendo ainda tributário das ciências naturais.⁵⁴

Entretanto, foi a leitura psicanalítica de Lacan que representou a construção teórica mais desenvolvida nesse campo. Com Lacan se marca o deslocamento da figura do sujeito centrada em Descartes para Hegel, onde de uma *subjetividade monológica* se delinea o horizonte de um *sujeito dialógico* e alteritário. Nessa concepção se valoriza a *dialética do senhor e do escravo* como momento crucial da constituição do sujeito, na qual o risco existencial da *morte* se anuncia como condição fundante do sujeito e do reconhecimento.⁵⁵

Foi fundamentado nesse modelo teórico que Lacan empreendeu sua leitura inaugural. A experiência da transferência foi interpretada pela luta de vida e de morte entre o senhor e o escravo, dimensão crucial para a emergência dos processos de simbolização e de reconhecimento do desejo. Seria então a desconstrução do eu ideal que possibilitaria a emergência do ideal do eu, indicando a passagem do sujeito monológico para o sujeito alteritário.⁵⁶

Nos anos 50, esse modelo tomou nova forma com a introdução das formulações estruturalistas na pesquisa de Lacan. Contudo, a dimensão alteritária do sujeito e a sua constituição pelo outro foram enfatizadas pela interpretação do inconsciente como sendo uma linguagem, na medida em que o campo do inconsciente

foi definido como sendo “transindividual” e marcadamente anti-realista.⁵⁷

Finalmente, a interpretação iluminista de Habermas enfatiza a dimensão da intersubjetividade do reconhecimento, baseando-se para isso num ideal da comunicação. Nesse contexto, a psicanálise como uma modalidade de interpretação possibilitaria a transformação da *linguagem privada* do sintoma em *linguagem pública* da comunicação, propiciando o reconhecimento do sujeito na sua alteridade radical.⁵⁸

VIII. PULSÃO E DESCENTRAMENTO

Contudo, o discurso freudiano apresenta uma outra inflexão crucial, colocando no primeiro plano o conceito de pulsão. O que está em pauta agora são a crítica e os limites da representação. Com isso, o descentramento implica o deslocamento de formações psíquicas inseridas na representação (a consciência, o inconsciente e o eu), para aquilo que estaria em seu exterior (a pulsão). Nesse contexto, o discurso psicanalítico se contrapõe ao campo da filosofia da representação, na medida em que as representações e o sujeito são figurados como *destinos* das pulsões, e não *origem*. Enfim, o inconsciente e o sujeito do inconsciente são destinos privilegiados de pulsões originariamente caóticas e irrepresentáveis.

Desde “As pulsões e seus destinos”⁵⁹, o discurso psicanalítico já colocava as questões que foram formalizadas em “Além do princípio do prazer”, com o enunciado do conceito de pulsão de morte.⁶⁰ O que está em pauta é a desvinculação dos conceitos de pulsão e de representação, que estavam articulados, desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*,⁶¹ no conceito de pulsão sexual e fundados, desde o “Projeto de uma psicologia científica”,⁶² no primado dos princípios da constância e do prazer. O que passa a ser considerado agora é a posição entre a força pulsional (*Drang*) e a inscrição dessa força no mundo das representações através de seus representantes (representante-representação e afeto).⁶³ Portanto, o conceito de pulsão de

morte como indicando a existência de uma pulsão sem representação foi precedido historicamente pela idéia de pulsão como força e como exigência de trabalho.

O que Freud realiza aqui é a crítica de alguns de seus passos teóricos anteriores. Vale dizer, o programa psíquico do princípio do prazer e a constituição imediata do sujeito no universo da representação são destinos das pulsões, que não estão estabelecidos nas origens e que podem nunca se realizar (a psicose). A força pulsional seria aquilo que se contrapõe ao outro simbólico, que pretende inseri-la no registro da representação pelo oferecimento de objetos capazes de possibilitar experiências de satisfação. Somente com a construção do circuito pulsional de satisfação é que se constitui o sujeito regulado pelo princípio do prazer, delineando pois o sujeito como sendo destino na representação.

Porém, a força pulsional não é absorvida totalmente pelo universo da representação, mas demanda do outro um trabalho de interpretação incessante, infinito e interminável. Com isso, o sujeito como destino é sempre um projeto inacabado, se produzindo de maneira interminável, se apresentando sempre como uma finitude face aos seus impasses, confrontado ao que lhe falta e ao que não é. Nessa figuração, seria a pulsão que desordenaria as formas estabelecidas de representação e de subjetivação, já que o mundo instituído de objetos de satisfação e de representações fica sempre aquém das exigências pulsionais.

Nesse contexto, se impõem várias pontuações. Primeiro, a idéia de que o sujeito se define pelo valor do desamparo, que é a maneira de Freud se referir à *finitude do sujeito*, pois não existiria qualquer sistema de representações e de objetos capaz de conferir unidade e constância para as formas estabelecidas de subjetivação. Segundo, a idéia de um mal-estar na civilização apenas agora se impõe, na medida em que, se a civilização é a garantia de um mundo alteritário e pretensamente universalista, a existência da pulsão sem representação é a exigência de singularidade face às formas consagradas de simbolização e à busca de novas possibilidades de subjetivação. Dessa maneira, o campo social seria

marcado pelo *intervalo* entre as exigências pulsionais e as formas constituídas de subjetivação. Por isso mesmo, essa figuração do sujeito fundado na pulsão não admite uma hermenêutica, pois o que se impõe é a possibilidade de novas formas de produção do sujeito pelo contraponto aos códigos hermenêuticos estabelecidos.

O que está em pauta é a figuração de um *sujeito da diferença* que se confronta permanentemente com as formas existentes de subjetivação, em busca da possibilidade de se constituir como singularidade. Por isso mesmo, se enuncia no discurso freudiano um novo conceito de *sublimação*, onde o que está agora em questão não é apenas a mudança de *alvo* num mundo de objetos preexistentes para as pulsões, como Freud enunciara inicialmente no seu primeiro modelo do eu.⁶⁴ Com efeito, o que se impõe agora na sublimação é a mudança de alvo e de objeto da força pulsional, pois o sujeito da diferença somente advém com a constituição de outros objetos possíveis para a sua emergência na cena do mundo.⁶⁵

IX. DERIVAÇÕES PONTUAIS DO SUJEITO DA DIFERENÇA

A crítica de Lacan de uma concepção do sujeito centrado no primado da ordem simbólica, sustentada no momento estruturalista do seu pensamento, orientou-o para delinear uma concepção de sujeito da diferença, onde as preocupações com o registro do gozo e do real foram colocadas no primeiro plano de sua pesquisa.⁶⁶ Com isso, radicaliza-se a crítica de uma figura do sujeito centrado na linguagem e no campo hermenêutico da significação.

A pesquisa de alguns filósofos, como M. Henry, busca reler os impasses da filosofia do sujeito e da psicanálise quando estas se centram na categoria de representação. A hipótese em pauta é a de reler a filosofia do sujeito, desde Descartes, pela dimensão do afeto e das paixões, a fim de direcionar o sujeito para a sua dimensão de *intensidade* que se enunciou com as categorias de vida e de vontade de potência de Nietzsche.⁶⁷

Outra possibilidade interessante de indagação é a de considerar a crítica da filosofia do sujeito desde o século XIX pela crítica da idéia de representação através da categoria de vontade.⁶⁸

A crítica da idéia de verdade na representação e a sua fundação na vontade, que se enunciaram nas filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche, delineiam uma figuração do sujeito centrado na vontade. O descentramento do sujeito na pulsão, que destacamos no último Freud, pode ser interpretado também na linha dessa leitura do sujeito que se inaugurou no século XIX.

Reconhecemos nessas diferentes linhas de trabalho um outro registro possível para a interpretação do descentramento radical do sujeito implicado na descoberta psicanalítica. Nesse registro, o que está em causa é a constituição do sujeito da diferença, onde psicanálise e filosofia, com os conceitos que lhes são próprios, buscam repensar o campo da subjetividade numa direção bem diversa da que foi estabelecida pela tradição da filosofia do sujeito. Enfim, o que é crucial agora é a dimensão da intensidade na subjetividade, onde a fala e a linguagem se inserem num campo de forças imanente ao corpo, aos seus objetos de satisfação/repulsa e ao outro, de maneira que os registros ético e estético se articulam de maneira inextricável na fundação do sujeito descentrado nas pulsões.

NOTAS

¹ Exposição realizada no seminário “A religião e a questão do sujeito no Ocidente”, promovido pelo Centro João XXIII de Investigação e Ação Social, entre 7 e 10 de outubro de 1993, em Paulo de Frontin, RJ.

² Freud, S. *L'Interprétation des rêves* (1900). Paris, PUF, 1976.

³ Freud, S. Idem, capítulo II.

⁴ Freud, S. “L'inconscient” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.

⁵ Lacan, J. *Encore*. Le Séminaire. Livre XX. Paris, Seuil, 1975.

⁶ Freud, S. *Inhibition, Symptôme et Angoisse* (1926). Paris, PUF, 1973.

⁷ Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Editora Abril.

⁸ Heidegger, M. *Nietzsche*. Volumes I e II. Paris, Gallimard, 1971.

⁹ Heidegger, M. *Ser e Tempo* (1927). Volumes I e II. Rio de Janeiro, Vozes, 1988.

- ¹⁰ Sobre isso, vide: Lacan, J. “Au-delà du principe de réalité” (1936). In Lacan, J. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966. E Lacan, J. “L’agressivité en psychanalyse”. Idem.
- ¹¹ Freud, S. “Une difficulté de la psychanalyse” (1917). In Freud, S. *Essais de Psychanalyse Appliquée*. Paris, Gallimard, 1933, pp. 137-147.
- ¹² Idem.
- ¹³ Idem.
- ¹⁴ Idem, pp. 141-142.
- ¹⁵ Idem, pp. 142-143.
- ¹⁶ Idem, pp. 143-147.
- ¹⁷ Idem.
- ¹⁸ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse*. Op. cit.
- ¹⁹ Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.
- ²⁰ Freud, S. *L’Avenir d’une illusion* (1927). Capítulos I e II. Paris, PUF, 1973.
- ²¹ Heidegger, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1962, p. 89.
- ²² Weber, M. *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964.
- ²³ Freud, S. *L’Avenir d’une illusion*. Op. cit.
- ²⁴ Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Capítulo II. Op. cit.
- ²⁵ Freud, S. “L’inconscient” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.
- ²⁶ Freud, S. “Les psychonévroses de défense” (1894). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1973.
- ²⁷ Freud, S. & Breuer, J. *Études sur l’hystérie* (1895). Paris, PUF, 1971.
- ²⁸ Freud, S. “L’inconscient”. In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.
- ²⁹ Freud, S. *L’Interprétation des rêves*. Capítulo VII. Op. cit.
- ³⁰ Freud, S. “Le refoulement” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.
- ³¹ Ricoeur, P. *De l’interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965.
- ³² Rosset, C. *Schopenhauer, philosophe de l’absurde*. Paris, PUF, 1967.
- ³³ Foucault, M. “Nietzsche, Freud, Marx”. In *Nietzsche*. Paris, Minuit, 1967.
- ³⁴ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme” (1914). In Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973.
- ³⁵ Freud, S. “Psychologie des foules et analyse du moi” (1921). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1981.
- ³⁶ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). Idem.
- ³⁷ Freud, S. “Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique” (1910). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit.

- ³⁸ Freud, S. Idem.
- ³⁹ Freud, S. “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes”. In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.
- ⁴⁰ Idem.
- ⁴¹ Cherkov, L. & Stengers, I. *O coração e a razão. A hipnose de Lavoisier a Lacan*. Capítulo I. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- ⁴² Hartmann, H. *Essays on Ego Psychology*. New York, International Universities Press, 1976.
- ⁴³ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme”. In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.
- ⁴⁴ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). 1^o ensaio. Paris, Gallimard, 1962.
- ⁴⁵ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme.” Capítulo I. In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.
- ⁴⁶ Idem, capítulo II.
- ⁴⁷ Idem, capítulo I.
- ⁴⁸ Freud, S. “Le moi et le ça”. Capítulo II. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.
- ⁴⁹ Idem, capítulos II e III.
- ⁵⁰ Freud, S. “Psychologie des foules et analyse du moi.” Introdução. In Freud, S. *Essais de Psychanalyse*. Op. cit.
- ⁵¹ Sobre isso, vide: Freud, S. “Pour introduire le narcissisme.” 1^o capítulo. In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.; Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir.” In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.
- ⁵² Politzer, G. *Critique des fondements de la psychologie*. (1928). Paris, PUF, 1968.
- ⁵³ Dalbiez, R. *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Paris, Desclée de Brouwer, 1936.
- ⁵⁴ Ricoeur, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Op. cit.
- ⁵⁵ Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l'Esprit* (1807). Volume I. Paris, Aubier, 1941.
- ⁵⁶ Lacan, J. “L’agressivité en psychanalyse” (1948). In Lacan, J. *Écrits*. Op. cit.; Lacan, J. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je”. Idem.
- ⁵⁷ Lacan, J. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. Idem.
- ⁵⁸ Habermas, J. *Connaissance et intérêt*. Paris, Gallimard, 1976.
- ⁵⁹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions.” In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.
- ⁶⁰ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir.” (1920). In *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

⁶¹ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. 1^o e 2^o ensaios. Op. cit.

⁶² Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895). 1^o ensaio. In Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1973.

⁶³ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

⁶⁴ Freud, S. “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes.” In Freud, S. *La vie sexuelle*, op. cit.

⁶⁵ Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932). Paris, Gallimard, 1936.

⁶⁶ Lacan, J. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). *Le Séminaire. Livre XI*. Paris, Seuil, 1973.

⁶⁷ Henry, M. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1985.

⁶⁸ Renault, A. *L’Ère de l’individu*. Paris, Gallimard, 1989.

2.

SUJEITO E ESTILO EM PSICANÁLISE¹

Sobre o indeterminismo da pulsão no discurso freudiano

I. ENTRE A CURA E O ESTILO

Pretendemos indicar, de maneira sumária, alguns tópicos fundamentais para sustentar que a experiência psicanalítica se desenvolve no sentido de possibilitar ao sujeito a *produção de um estilo* para a sua existência. Evidentemente, esse alinhamento de tópicos se desdobra numa articulação conceitual, na medida em que pretendemos construir um argumento teórico e uma grade de leitura para a interpretação do discurso freudiano.

Dissemos indicar e não demonstrar, de maneira precisa e intencional, já que, considerando as dimensões restritas deste texto, não seria possível inserir no seu corpo a totalidade das provas de que dispomos para transformá-lo num escrito eminentemente demonstrativo. Entretanto, apesar de ser relativamente minucioso, este texto não perde a sua consistência teórica. Isso porque pretendemos evidenciar com bastante clareza a linha fundamental de nossa argumentação, no seu desenho básico e nos seus passos cruciais, de forma que, para a demonstração cabal do argumento em pauta, seria necessário somente a inserção de algumas provas complementares, retiradas do discurso freudiano.

Enunciar que a experiência psicanalítica pretende ser a condição de possibilidade para que o sujeito possa construir um estilo para a sua existência, implica formular e reconhecer, como o seu corolário, que o *ideal de cura* em psicanálise fracassou, de fato e de direito, como hipótese teórica e clínica de trabalho. Esse ideal estava presente nos primórdios da história da psicanálise, de forma irrefutável, não obstante a astúcia retórica da crítica freudiana, precoce ao discurso da medicina e à enunciação correlata da originalidade do saber psicanalítico.²

Contudo, devemos nos entender bem no que concerne ao alcance dessa proposição polêmica, para evitar confusões e mal-entendidos. Com essa formulação crítica, não pretendemos dizer que a psicanálise não transforme o funcionamento psíquico das individualidades e que produza, conseqüentemente, uma inflexão decisiva na existência dos sujeitos. Mas sim enunciar que essas transformações e inflexões não são da ordem da cura e da terapêutica.

O que estamos denominando aqui de produção de um estilo não seria apenas um acréscimo secundário e de superfície na *forma de ser* do sujeito, cuja inflexão básica, transformadora do seu *ser*, seria produzida pela cura. Pelo contrário, estamos propondo como perspectiva teórica que a incidência fundamental da experiência psicanalítica se realizaria no horizonte de produção de um estilo para o sujeito. Portanto, estamos enunciando que, no que concerne ao campo do sujeito, não existe qualquer diferença entre o ser e a forma de ser, entre o gênero e a espécie, ou mesmo entre o gênero e o estilo. Isso porque o que caracteriza fundamentalmente o sujeito é a sua *singularidade*. O sujeito é um universal concreto, cujo ser se funda nas marcas singulares que o sustentam e que se revelam imediatamente no seu estilo de existência.

Porém, ao encaminharmos essa possibilidade de leitura para a experiência psicanalítica, não podemos ser ingênuos. Pelo contrário, temos a obrigação de sublinhar as conseqüências da interpretação que estamos esboçando. Assim, descartar a perspectiva teórica da cura pela psicanálise e formular, ao mesmo tempo, a proposta de construção de um estilo para o sujeito implica enunciar que o discurso psicanalítico não é fundado na causalidade e na cientificidade. Vale dizer, a psicanálise como saber não se inscreve no discurso da ciência, mas se aproxima dos discursos inseridos nos campos da ética e da estética.

A categoria de estilo é originária das teorias da literatura e da arte, não sendo, portanto, derivada do discurso científico. O estilo não é uma categoria da ciência. As teorias da literatura e da estética podem dizer rigorosamente que existe um estilo nos escritos científicos. Ou mesmo que existem diversas modalidades

de estilo, de acordo com as diferentes formas de racionalidade científica. Entretanto, a preocupação com o estilo é estranha ao discurso da ciência, pois é alheia ao campo da ciência uma reflexão teórica sobre os estilos.

Com efeito, na tradição ocidental, o discurso da ciência pretende ser a realização concreta da universalidade conceitual, promovendo para isso a ruptura das fronteiras simbólicas e o silenciamento da autoria. A literatura e a arte são as herdeiras irrefutáveis das marcas singularizantes do *discurso do autor*, enquanto a ciência tem a pretensão de enunciar um discurso sobre o universal. Recentemente, Deleuze e Guattari pretenderam polemizar sobre isso de maneira criativa e exuberante, argumentando que, como existe autoria e assinatura dos conceitos, estes ficam inevitavelmente marcados pelos nomes de seus criadores.³ Nessa perspectiva, existiria uma autoria inegável nos campos discursivos da filosofia e da ciência.

Porém, para avaliar corretamente o alcance teórico dessa formulação polêmica, seria necessário inserir os seus enunciados no campo mais abrangente da crise da ciência deste final de século, onde o ceticismo sobre o poder da racionalidade científica se articula ao ressurgimento em escala planetária do discurso religioso. Portanto, a estetização do discurso da ciência poderia ser um dos efeitos cruciais desse contexto histórico. Apenas seria preciso aguardar as transformações teóricas que se anunciam no nosso horizonte histórico e cultural. Não obstante esse comentário polêmico, a singularidade como um valor simbólico permanece no Ocidente como sendo um legado irrefutável da literatura e da arte, sustentáculo por excelência da singularidade do sujeito.

Assim, a categoria de estilo nos reenvia à idéia de singularidade do sujeito. A concepção de estilo se funda num *valor diferencial*, que tem como conseqüência imediata a avaliação crítica da singularidade de uma obra e de um autor. Portanto, o estilo remete ao que caracteriza fundamentalmente uma escola literária e artística *face a outras* escolas. Ou, então, ao que caracteriza diferencialmente um autor face a outros de um mesmo contexto histórico

e de uma mesma tradição artística e literária. Enfim, dizer que alguém ou que uma obra é portador de um estilo é um elogio, pois é enunciar e reconhecer que esse personagem e essa obra se diferenciam, não se confundindo absolutamente com os seus similares.

A problemática do estilo envolve as idéias de autoria e de singularidade diferencial. Nesse contexto, enunciar que a experiência psicanalítica pretende empreender a produção de um estilo para a existência do sujeito, implica dizer que a psicanálise é uma modalidade de saber que pretende reconhecer a singularidade do sujeito como finalidade fundamental. Entretanto, é preciso que nos indagemos sobre os eixos constitutivos do discurso psicanalítico, para que a experiência analítica possa promover a produção de um estilo para o sujeito.

Podemos enunciar esquematicamente que, para que possa ser a condição de possibilidade para a produção de um estilo para o sujeito, a psicanálise se funda num duplo eixo teórico, sendo o primeiro de *ordem ética* e o segundo de *ordem estética*. Pelo eixo de ordem ética, o sujeito, para se singularizar e se diferenciar, tem que se defrontar com a *lei da proibição do incesto* e com a *experiência da castração*. Essas regularidades são estruturantes para o sujeito, pois são a condição de possibilidade para que este se constitua no *registro do desejo*. Entretanto, é preciso considerar, em contrapartida, que o sujeito se compõe e se recompõe permanentemente pela *estese da economia do narcisismo*, indicando isso o eixo de ordem estética na fundação do sujeito. A regulação da estese narcísica representa um limite fundamental para a produção e a reprodução do sujeito do inconsciente.

Enfim, entre os eixos de ordem ética e estética se constitui o sujeito do inconsciente, que se caracteriza pela sua singularidade e pelo seu valor diferencial. A experiência psicanalítica pretende ser a condição de possibilidade para a sua produção no registro do estilo.

II. ITINERÁRIO DE LEITURA

Considerando o campo da problemática teórica assim deli-

neado, vamos definir agora os caminhos do nosso percurso no interior do discurso psicanalítico, assim como o nosso itinerário metodológico. Quais são os nossos indicadores fundamentais de leitura e os nossos referenciais discursivos privilegiados nesse percurso teórico? Qual é a matéria-prima de nosso itinerário crítico?

Antes de mais nada, a nossa leitura crítica vai se realizar pela interpretação do discurso freudiano. Vamos nos apoiar diretamente nesse discurso, considerando-o como sendo ainda o *paradigma* do saber psicanalítico. Para a construção deste itinerário crítico vamos sublinhar, nas suas inflexões conceitual e metapsicológica, a produção de uma teoria do ato psicanalítico, na qual se abandona paulatinamente a concepção de cura pela psicanálise e se perfila um outro destino possível para a experiência analítica. O estatuto desse outro destino teórico sempre permaneceu como sendo algo relativamente confuso em Freud. O mesmo destino ambíguo e confuso tiveram também algumas das leituras críticas sobre o discurso freudiano, quando se pretendeu definir o estatuto teórico da psicanálise na exterioridade da idéia de cura.

Com efeito, diante da constatação da impossibilidade de se fundar os efeitos cruciais da experiência analítica no sujeito no ideal de cura, a comunidade psicanalítica ficava no vazio, não sabendo bem como se poderia sustentar o que se produzia inequivocamente na clínica com os analisandos. Portanto, diante da impossibilidade de se sustentar a cura como sendo o ideal e a finalidade da experiência analítica, os analistas se reconheciam diante de um impasse, não apenas teórico, mas principalmente ético. A questão se impunha, afinal de contas, sem sofismas: o que se pretende e o que se realiza de fato com a experiência psicanalítica, quando assumimos a responsabilidade de colocar alguém em análise?

Empreender a crítica sistemática da experiência psicanalítica como estando fundada no ideal da cura, e se deslocar para o ideal da produção de um estilo para o sujeito implica enunciar algo que supomos presente no discurso freudiano, mas que não foi assim denominado no campo desse discurso. Entretanto, pressu-

posamos as suas condições de possibilidade, e portanto a sua imanenência, em função das articulações conceituais presentes no discurso freudiano tardio. A escuta acurada dessas condições de possibilidade, através da leitura da metapsicologia freudiana e dos textos clínicos, fornece os indicadores insofismáveis para a interpretação que realizamos da escritura freudiana, única garantia teórica que possuímos para não sermos arbitrários nesta leitura que estamos propondo.

Quais os signos que nos apresenta o discurso freudiano, para avançarmos na nossa indagação crítica? Podemos alinhar de forma sumária os seguintes indicadores teóricos, presentes na metapsicologia freudiana, que pretendemos retomar posteriormente. Antes de mais nada, a constituição do conceito de pulsão, estabelecendo a diferença entre a sua elaboração teórica nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*⁴ e a sua transformação nos escritos metapsicológicos de 1915.⁵ Em seguida, o desdobramento da concepção de pulsão no conceito de pulsão de morte, estabelecido no ensaio “Além do princípio do prazer”, de 1920.⁶ O próximo passo será o de destacar o significado metapsicológico dos princípios da constância e da inércia, com a finalidade de problematizar o lugar teórico do princípio do prazer no psiquismo. Finalmente, pretendemos indicar que a dimensão econômica, na metapsicologia freudiana, passa paulatinamente a ter a hegemonia teórica, na leitura do psiquismo, face às dimensões tópica e dinâmica.

Os contrapontos desses indicadores metapsicológicos são diversos e de diferentes ordens teóricas de grandeza. Antes de mais nada, o limite que a psicanálise impõe no seu discurso à questão do *determinismo*. Em seguida, a impossibilidade da experiência psicanalítica se manter nos limites metodológicos de uma “arte da interpretação” e de uma analítica das resistências. A consequência imediata disso é que a experiência analítica se realiza como uma prática fundada na palavra. De maneira mediata, a indagação que se impõe é sobre a concepção de verdade que se revela pela experiência psicanalítica. Finalmente, o questionamento teó-

rico sobre os instrumentos de que dispõe a figura do analista para que se produza, pela experiência analítica, efeitos cruciais no funcionamento psíquico do sujeito e para que se possa realizar a inflexão decisiva que denominamos produção de um estilo.

Considerando essas indicações sumárias, vamos desenvolver em seguida as articulações internas entre esses diversos tópicos, para que possamos sustentar a consistência de nosso argumento fundamental.

III. INDETERMINISMO E INTERPRETAÇÃO

Vamos iniciar o percurso crítico no discurso freudiano pela leitura de referências clínicas, antes de empreender a leitura da metapsicologia. Essa aparente inversão é fundamental para a nossa pesquisa, do ponto de vista metodológico, na medida em que inscreve de imediato os impasses da psicanálise no registro da experiência psicanalítica. A elaboração metapsicológica é uma tentativa de solucionar, no registro conceitual, o que se coloca como obstáculo no plano da clínica. Parece que sempre foi esse o caminho privilegiado da indagação freudiana, em que os problemas cruciais para a construção teórica eram formulados a partir dos impasses da clínica analítica. A experiência psicanalítica, fundada no diapasão da transferência, é a condição de possibilidade da metapsicologia.

Nessa perspectiva, vamos destacar inicialmente um pequeno fragmento clínico do discurso freudiano, retirado de um ensaio de 1920 intitulado “Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina”. No preâmbulo da parte IV desse ensaio, Freud sublinha de maneira concisa, após uma leitura acurada da história da jovem analisanda e das inflexões principais de sua experiência transferencial, a impossibilidade teórica de se estabelecer uma articulação causal rigorosa entre a sua estrutura clínica e os impasses de sua trajetória libidinal, mesmo que essa leitura se realize pela escuta atenta dos fenômenos inconscientes.

Vale dizer, a reconstrução histórica realizada pelo discurso freudiano se empreendeu pela consideração rigorosa dos eixos

norteadores da concepção psicanalítica, onde se sublinha atentamente o que não é enunciado pelo discurso da consciência e o que se apresenta de forma deslocada no registro da transferência. Portanto, o discurso freudiano não é marcado, nessa reconstrução, pelas ilusões e ingenuidades da filosofia da consciência. Não obstante isso, é difícil imaginar como, do *a priori* da estrutura libidinal em pauta e da série de acontecimentos históricos da existência dessa jovem, a resultante pudesse ser essa estrutura clínica e não uma outra qualquer. E que dessas condições básicas do psiquismo, não se constituísse qualquer produção sintomática.

Acompanhemos com atenção a referida passagem do texto freudiano:

Mas aqui nos tornamos atentos para um estado de coisas que já se apresentou em muitos outros exemplos de elucidação psicanalítica de um processo psíquico. Enquanto perseguimos o desenvolvimento a partir do seu resultado final, ascendendo pois a isso, o que se constitui aos nossos olhos é uma conexão sem lacunas, e ficamos com a impressão de estarmos completamente satisfeitos, até mesmo de termos sido exaustivos. Mas, se tomamos a via inversa, se partirmos dos pressupostos descobertos pela análise e os seguimos até o seu resultado, então a impressão de um encadeamento necessário, e de que seria impossível determinar de outra maneira, nos abandona completamente. Notamos logo que teria podido resultar disso igualmente alguma outra coisa, e esse outro resultado poderíamos do mesmo modo compreendê-lo e explicá-lo. A síntese não é pois tão satisfatória como a análise; em outros termos, não estamos na condição, a partir do conhecimento dos pressupostos, de prever a natureza do resultado.⁷

A questão que se coloca no comentário de Freud é justamente sobre esse *gap*, do intervalo abismal existente entre as condições

libidinais de possibilidade para a constituição de uma história subjetiva e o seu desdobramento como uma estrutura clínica. Certamente, não é a primeira vez que Freud se defronta com esse *mistério*, como comenta no texto, mas dessa vez resolve destacá-lo como um problema, não o deixando de lado como em outras ocasiões. Esse mistério se circunscreve inicialmente como sendo a diferença radical existente entre a “análise” e a “síntese”, como nos diz Freud pontualmente.

Sem dúvida, é esse estranho mistério que sempre alimentou o fascínio provocado pela psicanálise e o seu poder de sedução, pela sua pretensão em estabelecer ligações no universo da invisibilidade. Além disso, é esse mesmo mistério que demanda um querer saber e um desejar descobrir pelo sujeito como esse resultado se tornou possível. Com isso, o mistério se transforma em *enigma* pela implicação do sujeito no *desejo de saber*, revelando pois que a mistura inextricável entre “pulsão epistemofílica” (Freud) e *voyeurismo* constitui a alquimia básica da pesquisa psicanalítica. Finalmente, a inquietação provocada no sujeito por esse enigma é a condição de possibilidade da psicanálise, considerando esta como sendo uma modalidade de *deciframento*.⁸

Com efeito, o deciframento analítico se funda na existência de um enigma, devendo este ser explicitado nos termos de suas condições libidinais de possibilidade. Portanto, decifrar um enigma implica não apenas revelar as suas condições históricas de produção na constituição do sujeito, mas também avaliar as condições de sua reprodução ao longo de sua história. A experiência da transferência, onde se tecem os processos de repetição, é o cenário crucial onde se pode realizar a leitura dessas condições de produção e de reprodução do sujeito.

Não obstante isso, é evidente, no fragmento freudiano citado, a impossibilidade de se fundar a psicanálise na lógica do determinismo. O que esse *gap* enigmático revela é justamente a falência absoluta de qualquer perspectiva determinista em psicanálise, mediante os impasses que coloca, de maneira brutal, na reconstrução clínica de uma história. O que fulgura no comentário

freudiano é a *problemática do indeterminismo*, nos seus efeitos inesperados na constituição do sujeito do inconsciente.

A problemática do indeterminismo coloca a questão do deslizamento e da constituição do sentido pelo sujeito no primeiro plano das preocupações psicanalíticas. Com isso, a duplicidade do sentido do discurso, com a polissemia constituinte da linguagem, se desdobra na *questão do indecيدido e do indeterminável*. Portanto, se repõe na cena teórica com toda a sua crueza, a partir dos impasses da reconstrução clínica e da conseqüente direção a ser imprimida ao ato psicanalítico, o que quer dizer interpretar em análise, isto é, qual o significado que isso assume na teoria e na prática psicanalíticas.

O comentário freudiano é inquietante, pois de repente o que é interpretar em análise se transforma novamente numa questão crucial, quando se pensava que já tivesse sido resolvida desde as páginas inaugurais de *A interpretação dos sonhos*. Entretanto, se pudermos ficar abertos para a inquietação que essa questão recoloca e se pudermos suportá-la, podemos reconhecer que o enigma em pauta remete para a concepção teórica de *posterioridade* (*Nachträglich*) e para o seu lugar estratégico no conceito freudiano inicial da interpretação.

Contudo, se retomarmos agora o texto freudiano citado, no seu desdobramento imediatamente posterior, podemos registrar como Freud recoloca em pauta as relações equívocas entre os registros *quantitativo* e *qualitativo* na metapsicologia, para repensar a produção da interpretação e da reconstrução clínica no processo psicanalítico:

É muito fácil de reconduzir às suas causas essa constatação desconcertante. Supondo que mesmo os fatores etiológicos que são determinantes para produzir esse resultado sejam inteiramente conhecidos, no entanto somente os conhecemos segundo sua particularidade qualitativa e não segundo sua força relativa. Alguns desses fatores, sendo muito fracos, serão repri-

midos por outros e não entrarão em linha de conta para o resultado final. Mas não sabemos nunca de antemão quais desses fatores determinantes se mostrarão mais fracos ou mais fortes. É somente no final que nós dizemos, daqueles que se impuseram, que eles eram os mais fortes. De maneira que a causalidade na direção da análise pode ser seguramente conhecida em cada ocasião, enquanto que a sua predição na direção da síntese é impossível.⁹

Desta maneira, a problemática do indeterminismo coloca o discurso freudiano diante da impossibilidade da predição dos acontecimentos psíquicos e dos seus efeitos. A indeterminação anuncia a imprevisibilidade das reestruturações mentais, na medida em que essas são reguladas por diferenças quantitativas importantes, mas inapreensíveis no registro da escuta. Enfim, somente no final do processo é possível enunciar algo de positivo sobre a relatividade das forças em confronto.

Entretanto, se o discurso freudiano precisa se referir agora a essa impossibilidade, a ponto de caracterizá-la como sendo uma constatação “desconcertante”, é porque esse discurso já se comprometeu, em algum momento, não apenas com a retórica do determinismo, mas também com uma concepção determinista do inconsciente. Parece que essa questão se impõe no centro dessa reavaliação polêmica, colocando em pauta as relações fundamentais da experiência psicanalítica com a metapsicologia.

IV. AS CONCEPÇÕES DO PSICANALISAR

Antes de realizarmos a articulação da experiência analítica com o discurso metapsicológico, nesse contexto polêmico, vamos empreender um comentário sobre as diferentes concepções do ato psicanalítico presentes no discurso freudiano. Para isso, vamos aproximar a problemática teórica acima referida, colocada pelo fragmento clínico, com as diferentes representações freudianas do ato de psicanalisar.

Assim, vamos comentar a abertura do capítulo III de “Além do princípio do prazer”, no qual de maneira sintética Freud recapitula diferentes momentos da história do ato psicanalítico, indicando os seus impasses. Com efeito, o discurso freudiano enunciava que inicialmente a prática analítica se fundava na arte da interpretação, que se transformou em seguida numa analítica das resistências e desembocou finalmente na questão da repetição. Essa se transformou, então, na matéria-prima por excelência do ato de psicanalisar:

Vinte e cinco anos de trabalho intensivo tiveram como resultado que as finalidades próximas, às quais tende a técnica psicanalítica, são hoje muito diferentes do que no começo. Antes de tudo, o médico-analista não podia visar senão a adivinhar o inconsciente que estava oculto ao enfermo, reunindo os elementos e comunicando-os no momento oportuno. A psicanálise era, antes de tudo, uma arte de interpretação. Como a tarefa terapêutica não estava no entanto liquidada, deu-se logo um passo a mais, se propondo a obrigar o enfermo a confirmar por suas próprias lembranças a construção do analista. Para esse esforço o acento se deslocou para as resistências do enfermo; a arte era então descobrir essas resistências o mais cedo possível, mostrá-las ao enfermo e incitá-lo a abandoná-las, usando a influência que um homem pode exercer sobre o outro (é aí que intervém a sugestão operando como “transferência”).

Mas, então, torna-se cada vez mais claro que a finalidade fixada — tornar consciente o inconsciente — não podia ser plenamente atingida, mesmo por essa via. O enfermo não pode se recordar de tudo o que está recalçado e talvez precisamente do essencial, de maneira que ele não adquire a convicção do bem-fundado da construção que lhe foi comunicada. Ele é obrigado a

repetir o recalcado, como experiência vivida no presente, no lugar de rememorá-lo, como um fragmento do passado, o que preferiria o médico. Essa reprodução, que ocorre com uma fidelidade que não se teria desejado, tem sempre por conteúdo um fragmento da vida sexual infantil, portanto do complexo de Édipo e de suas ramificações; ela se joga regularmente no domínio da transferência, isto é, da relação com o médico [...].¹⁰

Assim, nos seus primórdios, a psicanálise pretendia ser um saber da interpretação, mediante o qual a figura do analista como intérprete seria detentora de um discurso soberano, sendo capaz de trazer para o campo da consciência a representação ausente e restabelecer então a continuidade da história do sujeito. A verdade do sujeito estaria condensada nessa representação ausente, à qual caberia ser restaurada pela interpretação psicanalítica. Certamente, o determinismo psicanalítico encontrava-se aqui no seu apogeu. Nesse contexto, a metapsicologia se realizava no registro eminentemente tópico, apesar de implicar também os registros dinâmico e econômico.

A leitura freudiana da experiência psicanalítica nos “Estudos sobre a histeria”¹¹ se fundava essencialmente nessa linha de trabalho. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud pretendeu remodelar aquela concepção originária, se inscrevendo então nos registros do desejo e do fantasma,¹² de forma a repensar a especificidade da interpretação psicanalítica. Esta seria uma modalidade de deciframento, fundando-se numa concepção diferencial da linguagem e da significação.¹³ Não obstante isso, a psicanálise continuava a ser representada como sendo detentora de um método racional de leitura dos atos psíquicos, fundado na hipótese do inconsciente, de maneira que a figura do analista como intérprete soberano seria capaz de revelar a verdade do sujeito.

Porém, o fracasso clínico de Freud na análise de Dora indicou dramaticamente os limites desse método racional da leitura dos atos psíquicos e colocou para este a exigência de se conside-

rar também o impacto da experiência da transferência no ato psicanalítico.¹⁴ Com efeito, na sua leitura crítica dos impasses clínicos com Dora, Freud descobre que a transferência não era apenas um fragmento “periférico” da experiência analítica¹⁵, mas ocupava o eixo central do processo psicanalítico. Isso implicava reconhecer que a figura do analisando colocava em atos, na relação com a figura do analista, o que não podia enunciar em palavras, pelo discurso das livres associações.

Dessa maneira, o discurso freudiano passou a se centrar na análise da resistência, supondo que, pela superação dessas, seria possível enunciar em palavras o que eclodia na experiência da transferência. Nesse contexto, a relação do analisando com o analista passou a ocupar uma posição estratégica no campo da análise, na medida em que seria nesse eixo que se condensariam principalmente as resistências no processo analítico.

O discurso freudiano continuava apostando na existência da representação oculta, que se encontraria inconsciente nas diferentes formas de atos psíquicos do sujeito, mas que poderia ser trazida ao campo da consciência desde que fossem afastados os obstáculos da resistência. A representação inconsciente estaria submetida agora ao inter-jogo de investimentos e de contra-investimentos, de forma que o seu lugar e os seus destinos no psiquismo estariam submetidos à lógica do conflito de forças. Nesse contexto, o registro dinâmico da metapsicologia passou a ocupar a posição hegemônica na leitura do funcionamento psíquico, sendo o registro metapsicológico que daria a possibilidade de acesso ao registro tópico, invertendo então a equação teórica dos primórdios da psicanálise.

Entretanto, uma década depois, as incertezas retornaram ao campo psicanalítico. Com efeito, em “Rememoração, repetição e perlaboração”¹⁶, ensaio escrito em 1914, o discurso freudiano indica os limites insuperáveis do processo de rememoração em análise e o impacto da repetição na cena psicanalítica. A experiência analítica passou a ser concebida como sendo permeada pela repetição, que a impregna nos seus menores detalhes.

Assim, mesmo que se considere que a repetição seja uma modalidade de rememoração, sob a forma de atos, não é certamente a mesma coisa rememorar por meio de atos e pela mediação de palavras. Foi esse reconhecimento que finalmente o discurso freudiano teve que realizar, após ter evitado essa diferença durante um longo período. Portanto, o que esse ensaio indica de forma decisiva são os limites do processo de representação em análise e no psíquico, abrindo-se o discurso freudiano para a indagação fundamental sobre o que seria a atividade representativa em psicanálise. Enfim, se constitui o conceito de perlaboração como sendo o contraponto ao de repetição, já que num trabalho através daquilo que se repete seria possível encontrar um outro destino para a compulsão de repetição.

V. ATO PSICANALÍTICO E METAPSICOLOGIA

Em seguida, o passo teórico do discurso freudiano foi o de realizar a reflexão metapsicológica dessas diferentes concepções do ato psicanalítico. Em “O inconsciente”, ensaio metapsicológico de 1915, o discurso freudiano empreendeu a sua crítica teórica dos dois modelos iniciais do ato psicanalítico e indicou a possibilidade de uma terceira concepção do trabalho analítico. Porém, nesse ensaio a crítica foi realizada de maneira indireta, mediante a desconstrução freudiana de suas concepções anteriores do inconsciente e a sua nova proposta de leitura do inconsciente.¹⁷

Com efeito, Freud realizou a crítica sistemática da concepção tópica do inconsciente, indicando a sua inconsistência teórica, na medida em que não conseguia interpretar o que era crucial, qual seja, o levantamento do processo do recalque. Porém, crítica também como insustentável a concepção funcional do inconsciente, já que não seria no equilíbrio dos investimentos que se poderia solucionar os impasses das relações entre o inconsciente e o pré-consciente/consciente. A proposta freudiana pretendeu solucionar a relação entre os dois sistemas psíquicos — superando os impasses anteriores — enunciando a relação entre representações de coisa e de palavra.

Portanto, a solução freudiana supõe que a relação entre representação de coisa e de palavra seria plurívoca e não unívoca, como já pensara Freud inicialmente na sua concepção tópica. Nesse contexto, o processo de suspensão do recalque implicaria que a representação de coisa passaria agora por um conjunto de cadeias de representações de palavra, num processo denominado perlaboração.

O que a totalidade desse percurso teórico-clínico indica é a desestruturação do determinismo psicanalítico, nas reformulações das concepções do ato de psicanalisar. Esse determinismo relativizado tem como seu correlato a colocação no primeiro plano do registro econômico, na leitura metapsicológica do psiquismo. O que passa a se impor como problemática na pesquisa psicanalítica, nos níveis teórico e clínico, não é mais como se realiza a transformação do registro inconsciente no registro do pré-consciente/consciente, mas como se empreende a produção de qualquer representação, principalmente da representação inconsciente.

Dessa maneira, nos aproximamos da concepção econômica do processo psicanalítico, que foi se impondo paulatinamente como sendo o modelo metapsicológico dominante do ato de psicanalisar. Assim, a problemática que já se enunciava de forma bastante elaborada em “Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina” teve uma longa preparação teórica no percurso freudiano, onde impasses clínicos tiveram que ser reconhecidos e superados no discurso metapsicológico. Com isso, foi se esboçando e se impondo a leitura econômica do ato de psicanalisar, que se transformou no registro hegemônico da metapsicologia nos anos 20.

Em “Análise com fim e análise sem fim”, ensaio publicado em 1937, Freud sublinhou a importância decisiva desse modelo na leitura dos acontecimentos clínicos na análise. Assim, o desenho do processo analítico se formalizaria pelo confronto entre forças e quantidades, onde a evolução da análise se realizaria no *registro das intensidades*. A figura do analista se inscreveria também no registro das intensidades, pois seria nesse confronto de

forças que o analista teria que se introduzir, para ter a pretensão de influenciar no conflito do sujeito.

Nesse contexto, o confronto das intensidades foi enunciado nos registros político e militar, de maneira que no conflito psíquico a “vitória” estava do lado de quem tivesse mais força no embate:

Vemo-nos de novo confrontados com a importância do fator quantitativo e novamente advertidos de que a análise não pode colocar em ação senão quantidades determinadas e limitadas de energias que têm que se medir às forças hostis. É como se a maior parte do tempo, verdadeiramente, a vitória estivesse do lado dos batalhões mais fortes.¹⁸

VI. PULSÃO E INCONSCIENTE

A problemática que se delineia paulatinamente no percurso freudiano é como o registro da qualidade se constitui a partir do registro da quantidade. Dito de uma outra maneira, como é que se constitui a produção de representações no aparelho psíquico, considerando-se o primado do registro econômico na metapsicologia.

Com efeito, considerando-se a existência primordial do aparelho psíquico no registro das intensidades, quais seriam as condições de possibilidade para a constituição e o advento do sujeito? Além disso, se a representação não é originária no aparelho psíquico, como é que o sujeito se institui no registro da representação e da verdade? O que isso tudo nos indica é que o conceito de inconsciente precisa ser pensado a partir do registro das intensidades. Nesse solo, se revelam os limites do determinismo em psicanálise.

Nessa perspectiva, nos parece que o enunciado do conceito de pulsão pretende responder a esse tipo de indagação, desde o ensaio metapsicológico “As pulsões e seus destinos”.¹⁹ O enunciado conceitual posterior, sobre a existência de uma pulsão sem representação, denominada pulsão de morte, circunscreve apenas essa problemática com maior rigor.²⁰ Portanto, as proposições

teóricas de “Além do princípio do prazer” seriam as conseqüências necessárias e radicais daquilo que já fora esboçado em “As pulsões e seus destinos”.

Entretanto, é preciso enfatizar, antes de mais nada, a posição epistemológica ocupada pelo conceito de pulsão nos ensaios metapsicológicos de 1915. Nesses ensaios, a pulsão ocupa a posição estratégica de *conceito fundamental da teoria psicanalítica*, isto é, do conceito fundador dos demais conceitos metapsicológicos. Vale dizer, a pulsão é a condição de possibilidade para a constituição dos outros conceitos da metapsicologia freudiana. Com isso, os conceitos de inconsciente e de recalque se ordenariam como derivações do conceito de pulsão, como sendo “destinos” das pulsões, sem as quais aqueles seriam impensáveis.²¹

Portanto, esboça-se uma reformulação epistemológica essencial na teoria psicanalítica, na medida em que os seus fundamentos estão sendo recompostos. O inconsciente não seria mais, como estava estabelecido até então, o conceito fundamental da psicanálise. Agora, a pulsão ocuparia tal lugar e o inconsciente seria um conceito derivado na metapsicologia freudiana. Essa seria a razão crucial pela qual os ensaios metapsicológicos de 1915, justamente através do texto “As pulsões e seus destinos”, se iniciam com a tematização do conceito de pulsão.

Esse descentramento do conceito de inconsciente na metapsicologia, girando agora no cosmo epistêmico regulado pelo conceito de pulsão, nos aponta para o lugar dominante que o registro econômico passou a ocupar na metapsicologia face aos outros registros. É justamente esse deslocamento do lugar do inconsciente que está em pauta nesta discussão, pois recoloca novamente na cena da teoria as relações cruciais entre os registros da quantidade e da qualidade na metapsicologia freudiana. Essa problemática obcecava o pensamento psicanalítico desde os seus primórdios e, como destacamos nos textos acima comentados, se recolocava também de forma dramática no percurso freudiano tardio. É essa problemática teórica que pretendemos circunscrever agora, pois nos aponta para a exigência de tematizar as relações entre pulsão e representação.

VII. FORÇA E REPRESENTAÇÃO

Como sabemos, o conceito de pulsão foi enunciado no discurso freudiano somente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.²² Entretanto, as condições de possibilidade para a constituição do conceito já se articulavam na escritura freudiana desde os anos 90 do século XIX, em diferentes trabalhos teóricos e clínicos. Com efeito, as condições de emergência do conceito de pulsão já se faziam presentes quando Freud trabalhava a dimensão energética do aparelho psíquico. Portanto, é desse lugar virtual que falaremos do conceito de pulsão nos primórdios da psicanálise, denominando pulsão aquilo que não tinha ainda sido assim denominado no discurso freudiano.

No “Projeto de uma psicologia científica”, o discurso freudiano enfatiza que se o movimento básico do “organismo” fosse para a descarga total das “excitações”, essa possibilidade inviabilizaria a ordem da vida e, conseqüentemente, a ordem psíquica, pois o “organismo” precisaria de um mínimo de energia para a sua conservação. Portanto, a descarga não poderia ser absoluta, mas apenas parcial e incompleta, na medida em que seria crucial a manutenção do mínimo de “excitação” no “organismo”, para a preservação da ordem da vida e a constituição do psiquismo.²³

Nessa perspectiva, o discurso freudiano estabeleceu a vigência do princípio da constância e do seu correlato que seria o princípio do prazer/desprazer no psiquismo. Em contrapartida, foi descartada a possibilidade do princípio da inércia, pois com sua existência estaria ameaçada a ordem da vida.

Quais as conseqüências desses pressupostos teóricos na concepção do psiquismo? Antes de mais nada, o discurso freudiano representa que o psíquico, desde as suas origens, seria capaz de articular as “excitações” pulsionais com objetos passíveis de satisfação, na medida em que o princípio do prazer/desprazer seria também originário. Essa derivação teórica é imediata, em conseqüência da vigência do princípio da constância. O correlato disso, no plano das representações, seria que as “excitações” pulsionais se derivariam imediatamente em seus representantes, en-

contrando então os lugares para os seus delegados no registro psíquico.

Portanto, as “excitações” pulsionais seriam reguladas em circuitos de satisfação, mediatizadas por objetos que apaziguariam as fontes corpóreas de “excitação”. Para isso, necessário seria que as “excitações” se inscrevessem no registro das representações, que indicaria o universo dos objetos. Dessa maneira, a pulsão seria concebida como sendo um circuito organizado desde os seus primórdios, no qual os objetos estariam presentes e, conseqüentemente, a sua inscrição psíquica. Por isso mesmo, a totalidade do processo seria regulada imediatamente pelo princípio do prazer.

Evidentemente, desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o discurso freudiano enuncia que o objeto seria o que existe de mais variável na pulsão.²⁴ Portanto, existiriam múltiplos percursos possíveis para que as pulsões pudessem atingir a sua finalidade, que seria sempre a satisfação. A concepção polimorfa de sexualidade fundaria o arcabouço libidinal do psíquico, indicando assim a relatividade dos objetos para a promoção da experiência da satisfação. Portanto, seriam os impactos e os acasos dos acontecimentos históricos, marcados na experiência pulsional do sujeito, que poderiam evidenciar as razões pelas quais, para um dado sujeito singular, a satisfação se realizaria apenas num certo campo de objetos e não em outros.

De qualquer forma, o conceito de pulsão foi enunciado de maneira ambígua, misturando ao bel-prazer os registros quantitativo e qualitativo, mas nessa alquimia a dinâmica se revela inequivocamente no registro qualitativo. Por isso mesmo, a pulsão se inscreve imediatamente no campo das representações, articulando a estrutura do inconsciente. Portanto, a pulsão e os seus destinos se superpõem, não existindo qualquer diferença de temporalidade entre esses registros da pulsionalidade. Enfim, a psicanálise se constituiu necessariamente como um saber da interpretação, isto é, como uma modalidade de saber que teria como finalidade a revelação das representações que se articulariam num circuito pulsional.

Foi essa concepção que começou paulatinamente a se romper, no registro metapsicológico, com “As pulsões e seus destinos”. Nesse ensaio, a pulsão foi definida eminentemente como se inscrevendo no registro quantitativo, como “uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em conseqüência de sua ligação ao corporal”.²⁵ Portanto, a pulsão é uma força (*Drang*), antes de mais nada, que precisa ser submetida a um trabalho de ligação e de simbolização para que possa se inscrever no psiquismo propriamente dito. Esse processo foi denominado domínio da força pulsional, que se realizaria simultaneamente nos registros do objeto e da representação, de forma a se constituir o circuito pulsional.²⁶

Nesse contexto, a pulsão visa primordialmente a descarga, já que como força pretende somente se esvaziar de uma fonte de excitação pela descarga imediata.²⁷ Entretanto, essa possibilidade seria inviável para a constituição da ordem psíquica. Para que o psiquismo se constitua é fundamental que a força pulsional possa se transformar num circuito pulsional, de maneira a se introduzir em formas de mediação que evitem o imediatismo da descarga.

Assim, para que a pulsão como força se transforme num circuito pulsional, isto é, para que se articule num campo de objetos através dos quais se realize a satisfação e para que se inscreva num campo de representações, é preciso que se realize um trabalho. Esse trabalho é agenciado pelo outro, que oferece possibilidades de satisfação para a força pulsional, de forma que esta não precisa se descarregar imediatamente. Evidentemente, essa oferta de possibilidades de satisfação pelo outro se constitui como uma modalidade de *sedução*, pois seria pela mediação dessa operação crucial que a força pulsional seria introduzida no campo do sexual, no qual passaria a ser regulada pelo princípio do prazer/desprazer.

Seria esse *gap* estrutural no ser da pulsão, em que se contrapõem a força pulsional e a representação da pulsão no psíquico, indicando o intervalo descontínuo entre os registros quantitativo e qualitativo do ser, que colocaria o psiquismo como uma espécie de irradiação fundada no ser da pulsão. Com efeito, o psiquis-

mo e o sujeito do inconsciente seriam destinos das pulsões, desde que estas sejam concebidas no registro da força como “exigência de trabalho”.²⁸

Nessa perspectiva, o indeterminismo em psicanálise seria a contrapartida necessária dessa concepção do aparelho psíquico, na medida em que o psiquismo seria pensado pelos destinos das forças pulsionais nos universos da representação e da alteridade. Portanto, se a relação entre a força pulsional e o psiquismo propriamente dito pode ser figurada pela oposição entre o *caos* e a *ordem*, o indeterminismo seria o correlato do caos pulsional de onde adviria, num segundo momento lógico e histórico, a ordem do psiquismo. Enfim, a ordem psíquica seria articulada nos diferentes registros do objeto, da representação e da alteridade, tendo na oposição prazer/desprazer e nos processos de simbolização os seus eixos fundamentais de regulação.

Dessa maneira, o conceito de pulsão de morte²⁹ foi a consequência necessária dessa concepção de pulsão como força, pois ao enunciar a existência de uma modalidade de pulsão sem representação, o discurso freudiano sublinhou radicalmente o que estava em questão no seu novo conceito de pulsão, que tem na descarga a sua finalidade originária. Além disso, o que a construção do conceito de pulsão de morte indica é que, antes de mais nada, a pulsão é sempre de morte, pois como força o que busca é a quietude absoluta possibilitada pela descarga. Para que a pulsão seja transformada, remodelando o seu estatuto primordial como força, é necessário um trabalho de ligação aos objetos e a sua inscrição no campo da representação, de maneira a se constituir um circuito pulsional. Porém, essa transformação fica na dependência do outro, mediante o qual a pulsão passará a ter “destinos” no psiquismo, pelos quais se constituirá o sujeito. Enfim, com essa transformação indicada no ser da pulsão, nesses dois tempos de sua existência, nos deslocamos da regulação do aparelho psíquico pelo princípio do nirvana para a sua regulação pelo princípio do prazer/desprazer, isto é, se realiza a passagem do “além” do princípio do prazer para o registro econômico do princípio do prazer.

Enfatizamos até agora as reformulações realizadas no conceito de pulsão no espaço teórico da teoria das pulsões. Entretanto, por essa nova posição conferida à pulsão no aparelho psíquico, na qual o conceito de pulsão ocupa o lugar de solo fundador da metapsicologia, a leitura da tópica passou também por uma reformulação fundamental no discurso freudiano. Assim, ao articular a nova tópica em 1923, com “O ego e o id”,³⁰ Freud define o *id* como sendo o pólo pulsional do aparelho psíquico, pólo esse inexistente na primeira tópica. Além disso, enquanto a primeira tópica se baseia no campo de representações, indicando diferentes modalidades de representação psíquica — inconsciente, pré-consciente e consciente —, a segunda pretende ir “além” do campo de representações, sublinhando a existência de um pólo pulsional do psiquismo.³¹ Para isso, foi necessário autonomizar o conceito de pulsão do registro da representação, de maneira a posicionar força e representação como sendo dois pólos antinômicos do aparelho psíquico.

Com a publicação de “O problema econômico do masoquismo”, em 1924, o discurso freudiano fecha o círculo crítico, na medida em que enuncia conceitualmente, nos termos dos princípios do funcionamento psíquico, aquilo que já estava em questão desde os escritos metapsicológicos de 1915. Com efeito, nesse ensaio o discurso freudiano inverte a fórmula inaugural do “Projeto de uma psicologia científica”, ao enunciar que o princípio do prazer é secundário, na genealogia do aparelho psíquico, ao princípio do nirvana, já que o movimento originário da pulsão seria para a descarga e para a morte.³² A hegemonia do princípio do prazer implica na transformação da força pulsional no circuito pulsional, onde a intensidade da força passa a ser regulada pelos objetos de satisfação e pela sua inscrição no universo da representação.

VIII. ESTILO, TRAGICIDADE E DESAMPARO

No final deste percurso, realizado nos registros da metapsicologia e da teoria da prática psicanalítica, é necessário reto-

mar os fios iniciais, que foram lançados no começo deste ensaio. O nosso objetivo é amarrar os fios inaugurais com os outros que forem puxados ao longo deste desenvolvimento, para indicar a coesão da tessitura que apresentamos. Para isso, cabe sublinhar somente a direção geral das articulações propostas, de maneira que os fios possam formar uma figura coerente e consistente, revelando a solidez da formalização conceitual e da argumentação apresentada.

A reformulação teórica encaminhada ao longo do discurso freudiano, na qual procuramos indicar os pontos da ruptura e costurar as passagens significativas com comentários pontuais, coloca a psicanálise diante dos impasses do indeterminismo. Essa problemática se funda no registro caótico das pulsões. O comentário citado de Freud, retirado de “Análise com fim e análise sem fim”, indica de forma eloqüente o indeterminismo e as incertezas das construções psicanalíticas, em função dos impasses colocados para o sujeito pela energética pulsional. Diante do confronto de forças em questão, na sua radicalidade, o discurso freudiano é obrigado a lançar mão de uma metáfora política e militar, mediante a qual se revela a figura da guerra no campo do conflito psíquico.

Assim, se a pulsão é fundamentalmente uma força que busca a descarga e se a sua organização num circuito implica um trabalho fundado no outro, o sujeito está lançado no horizonte da imprevisibilidade. Diante do imprevisível, o futuro é uma *construção* e uma *aposta* para o sujeito, que deve ser tecido a cada passo, considerando que as escolhas possíveis estão na dependência estreita da estesia necessária para a produção do prazer.

Nesse contexto, o ato psicanalítico implica que a figura do analista possa, junto com a figura do analisando, constituir destinos possíveis para as forças pulsionais, ordenando circuitos pulsionais e inscrevendo a pulsão no registro da simbolização. Nesse campo de incertezas, a guerra contra o imprevisível se trava a cada momento, tendo sempre para o sujeito um horizonte indeterminado no que concerne a sua solução, na medida em que é sempre insuficiente o sistema de simbolização do sujeito.

Com efeito, enquanto “exigência de trabalho” para o psíquico, a força pulsional revela insistentemente a insuficiência dos processos de simbolização instituídos e demanda a produção de outras possibilidades de simbolização. É rigorosamente esse intervalo radical, que se estabelece entre as exigências incontornáveis da pulsão e os instrumentos de simbolização insuficientes disponíveis para o sujeito, que o discurso freudiano tardio denominava desamparo (*Hilflosigkeit*).³³ É essa condição de desamparo estrutural do sujeito, posicionado entre a pressão contínua da força pulsional e a insuficiência do sistema simbólico, que funda a ética trágica do discurso freudiano no seu fechamento. Com isso, a concepção da existência de um “mal-estar na civilização” pode se apresentar, de fato e de direito,³⁴ em toda a sua radicalidade e rudeza, fundada nesse intervalo estrutural constitutivo do sujeito.

Vale dizer, a problemática que se anuncia para os analistas, no exercício do ato de psicanalisar, é de como construir caminhos possíveis para que as forças pulsionais encontrem percursos de satisfação no universo psíquico e no campo da alteridade. A invenção dessas possibilidades implica, para o sujeito, uma dimensão ética e estética, na medida em que estão em pauta escolhas fundamentais no encaminhamento de sua existência no presente e no futuro, escolhas reguladas pela estesia do prazer. Portanto, o que está em pauta para o sujeito, além da revelação da verdade do seu desejo, é a inflexão crucial que pode realizar na construção do seu destino. Essa inflexão implica a direção do seu desejo, com as conseqüências éticas que isso impõe num contexto de regulação estética para o sujeito.

A totalidade desse processo é o que denominamos aqui de produção de um estilo existencial para o sujeito, fundado nos eixos éticos e estético. A constituição de um estilo para o sujeito, como pressuposto e como finalidade do ato psicanalítico, implica necessariamente uma concepção ética e estética do sujeito presente no discurso psicanalítico.

NOTAS

¹ Este texto é a condensação das principais proposições teóricas que apresentamos oralmente no seminário sobre “Interpretação e comunicação em psicanálise”, realizado pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, em dezembro de 1991.

² Birman, J. *Freud e a experiência psicanalítica. A constituição da psicanálise*. Volume I. Rio de Janeiro, Taurus-Timbre, 1989.

³ Deleuze, G. & Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris, Minuit, 1991.

⁴ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). 1º ensaio. Paris, Gallimard, 1962, pp. 56-57.

⁵ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968, pp. 11-25

⁶ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1981.

⁷ Freud, S. “Sur la psychogenèse d’un cas d’homosexualité féminine” (1920). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1973, p. 266. O grifo é nosso.

⁸ Freud, S. *L’interprétation des rêves* (1900). Capítulo II. Paris, PUF, 1976.

⁹ Freud, S. “Sur la psychogenèse d’un cas d’homosexualité féminine”. In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit., p. 266. O grifo é nosso.

¹⁰ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir”. Capítulo III. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit., p. 57.

¹¹ Freud, S. “The psychotherapy of hysteria”. In Freud, S. & Breuer, J. “Studies on hysteria” (1895). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Volume II. London, Hogarth Press, 1978.

¹² Freud, S. *L’interprétation des rêves*. Capítulo VII. Op. cit.

¹³ Idem, capítulo II.

¹⁴ Freud, S. “Fragments d’une analyse d’hystérie” (Dora) (1905). In Freud, S. *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1975.

¹⁵ Freud, S. “The psychotherapy of hysteria”. In Freud, S. & Breuer, J. “Studies on hysteria”. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Volume II. Op. cit.

¹⁶ Freud, S. “Remémoration, répétition et élaboration” (1914). In Freud, S. *La technique psychanalytique*. Paris, PUF, 1972.

¹⁷ Freud, S. “L’inconscient” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.

¹⁸ Freud, S. “L’analyse avec fin et analyse sans fin” (1937). In Freud, S. *Résultats, idées, problèmes*. Paris, PUF, 1985, p. 255.

¹⁹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

²⁰ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir”. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

²¹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

²² Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. 1^o ensaio. Op. cit.

²³ Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895). 1^a partie, I. In Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1973, pp. 316-317.

²⁴ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. 1^o ensaio. Op. cit.

²⁵ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit., p. 18.

²⁶ Idem, pp. 11-20.

²⁷ Idem.

²⁸ Idem, p. 18.

²⁹ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir”. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

³⁰ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). Idem.

³¹ Idem, capítulo II.

³² Freud, S. “Le problème économique du masochisme” (1924). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit., p. 288.

³³ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Paris, PUF, 1973.

³⁴ Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1830). Paris, PUF, 1971.

3.

DESAMPARO, HORROR E SUBLIMAÇÃO¹

Uma leitura das formações ilusórias e sublimatórias no discurso freudiano

I. QUARTETO RETÓRICO

A leitura freudiana do discurso religioso é impensável se não a considerarmos no interior do projeto teórico que a cauciona, isto é, o *projeto iluminista*. Entretanto, enunciar que a interpretação freudiana da religião se funda no campo do discurso iluminista não implica afirmar que seja uma retomada literal daquele, sem que se introduzam questões cruciais que subvertam os pressupostos teóricos do Iluminismo. Porém, implica reconhecer que o discurso iluminista é seu campo fundamental de referência. Conseqüentemente, não considerar a referência teórica desse campo provoca, como um de seus efeitos marcantes, a impossibilidade de se poder pensar nas transformações impressas pelo discurso freudiano no seu paradigma teórico de origem.

É preciso reconhecer, antes de mais nada, que se encontra em pauta uma problemática fundamental, que não pode nos deixar incólumes de seus efeitos na atualidade. Isso porque o projeto iluminista é constitutivo da modernidade. Vale dizer, a modernidade é a produção histórica e a revelação maior dos valores investidos pelo Iluminismo. Valores éticos e políticos, certamente, que materializaram o ideário iluminista e que transformaram radicalmente a face do mundo. Fundado nesses valores, o Iluminismo enunciou discursos sobre a ciência e a religião que traçaram uma concepção de cultura na qual nos inserimos desde o século XIX.

O ideário iluminista se encontra em crise, nos seus fundamentos, no final do século XX. Não obstante estarmos inseridos num mundo perpassado inteiramente pela racionalidade científi-

ca, os valores fundantes dessa racionalidade se encontram em crise desde os anos 70. O ceticismo face às promessas da ciência se incrementa e se diversifica, de forma que podemos registrar na atualidade uma retomada marcante da religiosidade, que assume modalidades diferentes das que existiam no século XIX e na primeira metade do século XX. Nesse contexto, encontramos também indicações seguras de novas formas de mal-estar na civilização, das quais a falência dos valores e das utopias do Iluminismo constituem as condições de possibilidade.

Com efeito, a difusão e o consumo massivo de drogas, ao lado da produção de discursos fundamentalistas em larga escala, evidenciam as respostas sociais imediatamente visíveis face às novas condições históricas do mal-estar na civilização. Entretanto, é preciso que se diga que, por difusão e consumo de drogas, não entendemos apenas a existência de drogas pesadas e estimulantes administradas, comercial e politicamente, pelo narcotráfico. Mas, também, a presença avassaladora dos psicofármacos, nas práticas médica e psiquiátrica, se transformando numa sedação generalizada da angústia humana. A resultante desses diferentes processos é a *homogeneização das subjetividades, o silenciamento das diferenças*.

A descrença no projeto iluminista é a condição histórica de possibilidade dessa moral e dessas tecnologias de se defrontarem com a dor. A busca de soluções homogeneizantes e anti-singularizantes são as características maiores desse ideário pós-iluminista. O desinteresse crescente pela psicanálise, iniciado nos Estados Unidos nos anos 60 e na Europa nos anos 70, é um dos efeitos cruciais desse campo caracterizado pelo silenciamento da singularidade.

Neste ensaio, não pretendemos desenvolver essa problemática, mas apenas indicar a importância decisiva da relação entre psicanálise e Iluminismo, para enunciarmos o discurso freudiano sobre a religião. Contudo, esta posterioridade histórica do Iluminismo e sua relação tensa com a psicanálise revelam onde devemos nos situar para empreender a leitura freudiana da religião, de maneira a sublinhar os pressupostos da crítica freudiana.

Assim, é preciso considerar que a interpretação freudiana da religião tem como contrapartida a leitura freudiana da civilização. Essas leituras críticas indicam as contradições insuperáveis do projeto iluminista e os seus limites, no que diz respeito às possibilidades entreabertas para o sujeito. No registro teórico, os conceitos fundamentais enunciados pelo discurso freudiano, na sua crítica do Iluminismo, foram o de *ilusão* e o de *mal-estar na civilização*.

Entretanto, a leitura freudiana da religião implica na interpretação freudiana da ciência, contraponto fundamental da formação religiosa. Para se articular esse campo crítico é preciso contrastar a oposição entre ciência e religião, num contexto onde operam também as figuras da arte e da filosofia. Portanto, articulam-se nesse campo quatro *figuras* básicas — a religião, a ciência, a arte e a filosofia —, mediadas por uma lógica que regula as suas relações. Essa figuração retórica complexa, orquestrada a quatro vozes, constitui um campo perpassado pela oposição entre *ilusão* e *sublimação*.

Desta maneira, esboçamos a problemática, as figuras retóricas e os conceitos fundamentais que pretendemos comentar nesta escritura. A pretensão deste trabalho é tecer as articulações entre os enunciados destacados, no contexto do discurso freudiano, com o objetivo imediato de circunscrever as relações entre psicanálise e religião. O objetivo imediato é destacar o conceito freudiano de sublimação. Enfim, neste percurso teórico vamos realizar comentários condensados sobre os enunciados delineados, para que a costura entre eles possa se realizar de forma paulatina.

II. RELIGIÃO E CIÊNCIA

A leitura freudiana mais importante sobre a religião se realizou em *O futuro de uma ilusão*, ensaio publicado em 1927.² É uma longa obra inteiramente voltada para a religião, acontecimento inédito no percurso freudiano. Trata-se de um ensaio crítico e polêmico, com um tom marcadamente publicista e quase militante, não obstante a sagacidade dos argumentos de Freud no seu diálogo forjado com um possível interlocutor.

Em favor de que milita Freud? Indubitavelmente, existe uma militância de investimento na ciência face ao poder da religião. Freud se revela aqui integralmente um teórico iluminista, isto é, um autor que investe no horizonte aberto pela razão científica para a construção do mundo, e, para isso, é necessário a superação das ilusões humanas.

Nesse contexto, a religião representaria o paradigma da ilusão, o sistema de crenças privilegiado da história do Ocidente, através do qual se poderiam desvendar os demais sistemas ilusórios construídos pelo sujeito. Isso porque, se as ilusões pretendem proteger o sujeito da experiência originária do *desamparo*, a crença numa figura onipotente divinizada tem a função de proteger o sujeito do *horror* do desamparo. A figura da divindade seria a materialização dessa demanda, que impediria o sujeito de seu confronto com o desamparo.³

Assim, a ciência seria o outro da religião. O exercício da atividade científica e do conhecimento pressuporiam, da parte do sujeito, o reconhecimento de seu desamparo e de sua falibilidade. O saber somente se tornaria possível considerando o fundo primordial de desamparo, que seria a condição de possibilidade do *desejo de saber*.

Não obstante isso, devemos nos indagar sobre o estatuto teórico da ciência, no seu contraponto à religião. O discurso sobre a ciência que se enuncia aqui revela a concepção iluminista do século XVIII, pois foi nesse contexto histórico que se estabeleceu a oposição sistemática entre os discursos científico e religioso. Nessa perspectiva, a ciência seria o instrumento racional para a construção do futuro, enquanto a religião seria a sustentação do passado e da antiga ordem tradicional. Enfim, é esse modelo de oposição de valores que podemos depreender numa primeira camada de enunciados do discurso freudiano.

Porém, é preciso se perguntar se o que o discurso freudiano denomina ciência não tem como referência efetiva o saber psicanalítico, isto é, se quando Freud evoca a ciência o que está em pauta não é a psicanálise. Isso porque, se o valor crucial que mar-

ca a diferença entre a religião e a ciência é o desamparo, a psicanálise seria a condição de possibilidade de acesso do sujeito ao desamparo.

Além disso, este último argumento se reforça se compararmos esse ensaio de 1927 sobre a religião com o *Mal-estar na civilização*,⁴ publicado pouco depois, em 1930. Nesse ensaio, podemos destacar a ênfase menor conferida por Freud à ciência, à sua impossibilidade de se confrontar com o mal-estar civilizatório e de possibilitar ao sujeito a realização do valor supremo da *felicidade*. Isso porque a felicidade era o valor fundamental, prometido aos homens pelo projeto iluminista de transformação da natureza e de construção de uma sociedade igualitária, pela via da razão científica.⁵

Evidentemente, o discurso freudiano retoma a defesa da razão científica no ensaio sobre a *Weltanschauung*, de 1932, onde a psicanálise foi inscrita no território da ciência.⁶ Nesse contexto, a psicanálise e a ciência foram contrapostas à religião e à filosofia. De qualquer maneira, o projeto iluminista foi ferido de morte em o *Mal-estar na civilização*, considerando-se a constatação irrefutável do mal-estar, de forma que a ciência pode promover o desenvolvimento civilizatório, mas às custas da felicidade humana. Essa conclusão é uma revelação fulgurante dos limites do ideário iluminista para o sujeito, assim como dos impasses da ciência para a construção do mundo.

É esse descompasso entre níveis diferentes de significados que cabe ser questionado, pois evidencia a existência de um *enigma* na escritura freudiana. E, face a qualquer enigma, se impõe aqui um longo trabalho de decifração para contornarmos os obstáculos e captarmos o que se enuncia no discurso freudiano. Talvez seja esse o desafio maior neste ensaio.

III. HOBBS, ROUSSEAU E SÃO PAULO

Encaminhemos a problemática em pauta com mais vagar. Num primeiro nível de leitura nos encontramos no plano dos enunciados do discurso freudiano, enquanto que no segundo es-

tamos indagando o discurso freudiano nas suas condições de possibilidade de produção de enunciados. Nessa passagem de nível semântico nos deslocamos do registro dos enunciados para o das enunciações, isto é, para o que possibilita a constituição do discurso freudiano. A consideração rigorosa dessa duplicidade de sentidos é fundamental para não banalizarmos a complexidade teórica dos textos em questão, nem tampouco os eixos centrais do discurso freudiano.

Assim, o discurso freudiano investe incisivamente contra a religião, como valor, para indicar que esta não é a responsável pela civilização, já que, se o “progresso” civilizatório existe, este se realizaria apesar da religião. Em contrapartida, a ciência é o instrumento básico para esse suposto “progresso”, pelo que possibilita ao homem no seu domínio sobre o real. Vale dizer, seria possível retirar a religião do mundo civilizado e este se manteria incólume. Mais do que isso, já que essa retirada permitiria uma maior responsabilidade humana nas transformações sobre o real e um incremento do processo civilizatório. Certamente, essa é *uma* das dimensões cruciais da tese freudiana.⁷

O que o discurso freudiano concebe como sendo a religião é o conjunto de enunciados e de valores condensados pela tradição judaico-cristã. O que está em pauta na crítica freudiana é a moral do Cristianismo, onde se destaca o amor como sendo o valor fundamental, que se enuncia pela máxima “ame ao próximo como a si mesmo” (São Paulo). É a impossibilidade de existência e de exercício desse valor que está em causa para Freud, que se funda na sua descrença pelo que se revela sobre o sujeito na experiência psicanalítica, no que concerne ao narcisismo e à sexualidade perverso-polimorfa.⁸

A descrença freudiana articula o que se revela do sujeito no processo psicanalítico — o narcisismo e o funcionamento da sexualidade —, mediante a retomada do argumento de Hobbes.⁹ Com efeito, o sujeito somente abre mão da realização do seu desejo quando se defronta com a possibilidade da *morte*. Portanto, seria a morte, como valor crucial e como possibilidade iminente,

o que poderia conduzir o sujeito a se afastar da realização do seu desejo, e nunca o amor ao próximo.¹⁰

Contrapõem-se, então, *desejo e amor* de maneira radical no discurso freudiano, no qual a morte como possibilidade funciona como intermediação inequívoca. O que implica dizer que é o temor da morte que limita radicalmente o campo do desejo, levando os homens a se constituírem como uma associação num projeto denominado sociedade, e que se basearia no amor. O amor não é o que impulsiona primordialmente os homens a se vincularem entre si, mas o terror da morte, de maneira que o amor é o resultante de uma imposição. Portanto, a máxima “ame ao próximo como a si mesmo” é uma exigência impossível de se realizar, pois o sujeito é obrigado a amar somente para não ser destruído. Enfim, o amor é sempre permeado pelo ódio, a relação do sujeito com o outro é marcada pela ambivalência e a resultante disso é o mal-estar civilizatório.

Dessa maneira, a psicanálise como saber e como prática clínica se inscreve no campo do argumento hobbesiano, na medida em que, com a teoria pulsional dos anos 20 e o enunciado da existência da pulsão de morte,¹¹ a máxima moral de Hobbes — “o homem é o lobo do homem” — pulula como enunciado florescente em diferentes textos freudianos.¹² É importante destacar essa referência teórica, pois existe aqui uma inflexão crucial, já que até 1915, em “As pulsões e seus destinos”,¹³ Freud sustentava a tese de Rousseau sobre a piedade. Esta seria responsável pela transformação da violência, de forma que a tese de Rousseau pudesse ser talvez compatível com a máxima de São Paulo.

Com efeito, para Rousseau a piedade seria o valor que transformaria o impulso originário para destruir o outro em amor ao próximo.¹⁴ O discurso freudiano incorporou a tese de Rousseau para pensar as transformações das pulsões perverso-polimorfas, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*,¹⁵ e as manteve ainda nos escritos metapsicológicos de 1915. Por este viés, a piedade seria a condição de possibilidade do amor. Porém, o discurso freudiano se deslocou do argumento de Rousseau para o de

Hobbes, com a constituição do conceito de pulsão de morte. Enfim, é essa inflexão que está presente na crítica da religião e do Cristianismo.

É importante que se diga que Freud pretendeu contestar a explicação de Hobbes para enunciar o seu discurso teórico sobre as origens do sujeito e da cultura, com a teoria do assassinato primordial da horda primitiva.¹⁶ Não obstante isso, o discurso freudiano continua a circular no interior do argumento hobbesiano, apesar da diferença explicativa do próprio argumento em causa.

IV. ILUSÃO, VISÃO DE MUNDO E CIENTIFICIDADE

É nesse contexto que se enuncia o conceito de ilusão no discurso freudiano. A ilusão seria uma produção psíquica fundada no desejo. Dessa maneira, a ilusão não seria um erro da razão, mas seria algo plausível de existência na realidade, na medida em que o desejo constituiria a certeza da crença.¹⁷

A religião seria uma forma de ilusão, fundando-se no desejo. Mais do que isso, seria o modelo por excelência da ilusão, o paradigma para se avaliar as demais ilusões coletivas produzidas pela sociedade. Isso porque a religião seria uma produção coletiva e não individual, analisada metapsicologicamente na sua estrutura como os sonhos, os lapsos, os sintomas e as demais formações do inconsciente.

Nessa perspectiva, as ideologias seriam também ilusões coletivas, tendo a mesma consistência que o discurso religioso, já que as ideologias seriam fundadas no desejo. A conclusão que se impõe no texto freudiano é que as religiões e as ideologias seriam formas de visão de mundo (*Weltanschauung*).

O que caracterizaria uma visão de mundo no contexto do discurso freudiano? A visão de mundo seria uma interpretação do cosmo e do mundo marcada pelo *valor da totalidade*. A pretensão *totalizante* seria uma marca distintiva na construção empreendida pela visão de mundo. Nada poderia ficar de fora e sobrar na leitura empreendida por uma visão de mundo, que abarcaria a totalidade do universo e do mundo. Portanto, não existiria qual-

quer vazio nesse império do sentido, que produziria sentidos incessantemente diante das falhas que se evidenciariam inevitavelmente no campo do real.¹⁸

A pretensão totalizante da construção em pauta teria, em princípio, uma possível implicação *totalitária*, pois a exigência de preenchimento das brechas pela interpretação em curso implicaria a adesão absoluta pelo sujeito ao código interpretativo. A consequência totalitária pode se realizar ou não, estando essa possibilidade na dependência de contingências históricas e políticas. Porém, a lógica do sistema admite como possibilidade a passagem da intenção totalizante para a sua plena assunção totalitária.

Nesse contexto, o discurso freudiano pôde opor os discursos da ciência e das visões de mundo. A pretensão da ciência seria a de realizar sempre uma leitura *parcial* do real, restrita a campos experimentais e fenomênicos bem delimitados.¹⁹ Estaria implícito no discurso científico o reconhecimento da impossibilidade de uma interpretação totalizante do real, sendo pois um contra-senso uma concepção totalizante da ciência.

Dessa maneira, o discurso científico pressuporia a existência de um sujeito que se defronta com os enigmas do real. Com isso, a ciência exigiria do sujeito uma produção infinita de saber, pois este se desdobraria na indicação de novos enigmas. Portanto, a condição do sujeito nesse campo seria a de desamparo face ao real, já que destituído de qualquer discurso totalizante e absoluto que poderia tamponar as brechas por onde se constituem os enigmas. Em contrapartida, seria essa posição de desamparo do sujeito a condição de possibilidade para a produção e a reprodução do *desejo de saber*.

Nessa perspectiva, as descobertas científicas primordiais estariam nas origens das feridas narcísicas cruciais inflingidas na memória coletiva, rasurando o sonho totalizante que caracterizaria as visões de mundo. A religião era o suporte desse sonho totalizante e o modelo das visões de mundo que foram deslocados pela invenção científica. Assim, a revolução galileana retirou a Terra do centro do cosmo e estabeleceu a existência de um universo in-

finito, deslocando o homem do lugar privilegiado para onde se exercia o olhar divino, descentrando o universo da terra e fixando-o em torno da luz solar. Da mesma forma, a revolução darwiniana retirou o homem da posição excêntrica que ocupava no universo biológico, de forma a inseri-lo na ordem da vida e da animalidade.²⁰

Foi nessa série de rupturas científicas com as visões de mundo que o discurso freudiano inscreveu a descoberta psicanalítica, que retirou o fundamento do psiquismo dos registros da consciência e do eu, deslocando-o para o inconsciente. Com isso, o eu e a consciência não teriam mais domínio e controle sobre a totalidade dos processos mentais, passando a estarem submetidos aos efeitos imponderáveis do inconsciente e das pulsões. Portanto, com a psicanálise o sujeito se encontra lançado na sua condição originária de desamparo, sem poder se acreditar mais no centro do mundo psíquico.²¹

Dessa maneira, seria a *onipotência narcísica* do eu que fundaria as visões de mundo totalizantes, impedindo que o sujeito se defronte com o seu desamparo. A psicanálise seria então a terceira ferida narcísica provocada na história humana moderna, se inscrevendo na série de “humilhações” inflingidas ao indivíduo, que se acreditava no centro do cosmo, em superioridade frente à vida e no centrado do eu.

V. KANT, HEGEL E O NEOPOSITIVISMO

É preciso considerar agora as dimensões históricas e conjunturais que estão implicadas na leitura freudiana, para circunscrever melhor a oposição entre religião e ciência.

Antes de mais nada, é preciso destacar o lugar ocupado pela filosofia no discurso freudiano. A filosofia é representada aqui como a metafísica, que se contraporria ao discurso da ciência. A filosofia de Hegel seria o modelo do discurso filosófico,²² sendo representado na segunda metade do século XIX como um panlogismo, centrado na pretensão absolutizante da “Ciência da lógica”.²³ Portanto, a filosofia de Hegel seria a representante privilegiada de uma visão de mundo, pela pretensão de propor uma

leitura totalizante sobre o real, de forma a oferecer ao sujeito um quadro absoluto de referência para a sua circulação no mundo. O seu contraponto seria a proteção do sujeito contra o desamparo, sendo esse o seu ganho ilusório.

Nesse contexto, é importante sublinhar o lugar ocupado pelo discurso hegeliano no pensamento científico alemão da segunda metade do século XIX. Nesse período histórico, a realização do desenvolvimento científico na Alemanha teve como contraponto crucial a crítica sistemática da filosofia hegeliana, que era justamente representada como uma leitura totalizante do real. Os discursos científicos se voltaram para um referencial filosófico centrado em Kant, na medida em que possibilitava uma leitura parcial e delimitada do real.²⁴ Como filosofia crítica, que procurava fundar as condições de possibilidade da razão pura e da razão prática, o discurso kantiano permitia delinear os limites dos conhecimentos científico e metafísico. Enfim, a filosofia crítica possibilitava a crítica da metafísica e das visões de mundo, circunscrevendo os limites da razão científica.

Foi nesse campo teórico que Freud se formou como pesquisador em ciências naturais e constituiu em seguida a psicanálise. Dessa maneira, o discurso da ciência se contrapunha a um discurso filosófico totalizante (Kant *versus* Hegel) e a qualquer outra visão de mundo (ciência *versus* religião). Entretanto, impõe-se aqui uma outra inflexão teórica que acentua mais ainda as linhas de força imanentes nesse campo de oposições. É preciso destacar a incidência marcante que tiveram sobre o pensamento freudiano as exigências científicas do Círculo de Viena.

Com efeito, a crítica dos teóricos do Círculo de Viena à metafísica, onde se pode contrapor os discursos científico e metafísico, tiveram um efeito crucial no pensamento freudiano. Assim, enquanto a ciência construía *enunciados com sentido*, com referentes no real, a metafísica constituía *enunciados sem sentido*, na medida em que não circunscrevia esses referentes para sustentar as suas proposições.²⁵ Dessa maneira, Freud formulava que enquanto a ciência procurava articular as representações de coisa e

as representações de palavra, a metafísica se baseava na representações de palavra, de forma a confundir as palavras com as coisas. Com isso, o discurso da metafísica seria equivalente ao da paranóia e da esquizofrenia, onde se constrói uma cartografia delirante do real pela mistura indiscriminada entre as palavras e as coisas.²⁶

Nessa perspectiva, a leitura freudiana da filosofia e da ciência articulava uma dupla tendência teórica, no contexto existente na cultura alemã: uma kantiana, crítica de Hegel, outra neopositivista. Contudo, para ambas a ruptura entre a metafísica e a ciência era absoluta, de maneira que a filosofia como metafísica se apresentava como uma visão de mundo construída por enunciados sem sentido. Com isso a filosofia se aproximava da religião, sendo ambas produções ilusórias.

VI. ILUMINISMO DESENCANTADO

É por esse viés que a leitura freudiana se encontra com o ideário do Iluminismo, onde se contrapunham os discursos da ciência e da religião. A ciência permitiria ao homem a possibilidade de ser artífice da sociedade e do mundo, pelas transformações que imprimiria à natureza e pela constituição de uma sociedade igualitária. Enfim, a produção da felicidade humana poderia se realizar pela mediação da razão científica.

Entretanto, é justamente a possibilidade de construção da felicidade humana que se encontra em questão no discurso freudiano tardio, principalmente no *Mal-estar na civilização*. Esse é o ponto crucial da ruptura freudiana com o projeto iluminista e do valor desmedido atribuído às virtudes da ciência. Podemos afirmar que durante uma parte significativa do seu itinerário o discurso freudiano acreditava nessa possibilidade, mas que a virada teórica dos anos 20 foi decisiva para uma mudança de rumo da psicanálise no ideário iluminista.

Com efeito, a constituição da civilização ocidental possibilitou melhorias efetivas nas condições materiais da existência humana, na medida em que o discurso científico seria constitutivo

do “progresso” civilizatório. Porém, a civilização não implicou a produção da felicidade humana. Ao contrário, o desenvolvimento civilizatório seria a condição de possibilidade para a produção crescente do mal-estar na civilização, isto é, quanto mais se incrementa o mundo civilizado mais se produz também mal-estar nas individualidades.²⁷

Vale dizer, o discurso freudiano rompe criticamente com a concepção de “progresso” na civilização. Conseqüentemente, rompe também com o seu correlato no ideário do Iluminismo, com a crença na conquista da felicidade humana pela razão científica. A ciência possibilitaria somente o aumento do domínio humano sobre a natureza, mas não conduziria absolutamente à construção de uma sociedade igualitária e à promoção da felicidade. Enfim, se apresenta no discurso freudiano uma ruptura radical com o ideário iluminista, que implica descrença nos valores do “progresso” na civilização e nas possibilidades da felicidade humana no contexto da civilização ocidental.

É nesse contexto estrito que é preciso inserir a crítica freudiana do então recente projeto socialista na União Soviética. A revolução socialista poderia vir a oferecer melhores condições econômicas de existência para a população soviética, mas seria difícil supor que possibilitaria a construção de uma sociedade igualitária e menos ainda que promoveria a felicidade humana.²⁸ A visão apocalíptica de mundo do stalinismo triunfante é o objeto da crítica mordaz de Freud, pois promete uma ilusão inatingível. Com isso se renova a descrença freudiana com a concepção de “progresso” na civilização.

Esse desencantamento com o Iluminismo e com a idéia de “progresso” na civilização se constituiu desde as reflexões críticas de Freud sobre a Primeira Guerra Mundial, quando teve que se defrontar com a barbárie sangrenta entre os representantes maiores da cultura ocidental.²⁹ A questão que se colocou dramaticamente para Freud foi que civilização é essa que se destrói e vilipendia o outro impiedosamente, sem que se considere qualquer ética e se submeta a qualquer valor da razão civilizada? Se, até

então, Freud era um iluminista convicto,³⁰ a partir de agora o desencantamento com o projeto iluminista caminha paralelo à importância crescente que o valor da morte passará a ocupar na sua leitura do sujeito.

Dessa maneira, Freud teve que constatar a contragosto que os denominados “povos primitivos”, no registro dos valores, se apresentavam como sendo mais éticos do que os “povos civilizados”, não obstante o desenvolvimento científico destes últimos. Os ditos “primitivos” se mostravam mais éticos do que os ocidentais, pois reconheciam a transcendência de valores básicos da cultura humana, como o respeito pela morte e pelo outro. Esse reconhecimento se evidenciava nas práticas sociais e rituais dos “primitivos”, e era silenciado nos horrores da civilização européia.³¹

Assim, se revela a ruptura freudiana com a concepção de “progresso” da civilização, que se originou no Iluminismo e que marcou profundamente a cultura européia no século XIX. Com essa ruptura crucial, o discurso freudiano se deslocou para uma *leitura diferencial das culturas*, não tendo mais lugar nesse discurso para se acreditar em etapas no “progresso” civilizatório, assim como na evidência ilusória da existência de formas inferiores e superiores de cultura.³²

Na história ocidental, o desenvolvimento civilizatório implicou inequivocamente o incremento do mal-estar, pois é exigido do indivíduo a *renúncia pulsional*, que tem como contrapartida a produção da *culpa*. Nesse contexto, o sujeito aceita o pacto civilizatório para não ficar na condição de desamparo. Com isso, se inscreve na moral cristã do “amor ao próximo” e do “ame ao próximo como a si mesmo”. Conseqüentemente, o mal-estar na civilização se produz de maneira progressiva e implacável, implicando esvaziamento libidinal e culpabilidade.

Esse é o impasse da civilização. Existe uma evidente *tragicidade* na inscrição do sujeito na cultura e não há possibilidade de felicidade. Foi essa ruptura que o discurso freudiano realizou com o Iluminismo, permitindo evidenciar o impasse desse projeto teórico, ético e político.

VII. FELICIDADE, DESEJO E SINGULARIDADE

Após a publicação de *O futuro de uma ilusão*, Freud dizia ao pastor Pfister na sua correspondência:

Eu não sei se você apreendeu a ligação secreta que existe entre “A análise para os não médicos” e a “Ilusão”. *Num eu quero proteger a análise contra os médicos, no outro, contra os padres*. Eu queria lhe designar um estatuto que não existe ainda, o estatuto de pastores de almas seculares, *que não teriam necessidade de ser médicos e nem o direito de ser padres*.³³

O que implica dizer que o discurso psicanalítico não deveria se inscrever no *projeto terapêutico* da medicina, nem no *projeto de salvação* da religião. Vale dizer, a psicanálise não poderia realizar promessas, oferecer certezas ao indivíduo sobre o desdobramento da experiência analítica, na medida em que a *promessa* e a *certeza do fim* implicariam a realização de uma totalização, que seria previsível apenas numa visão de mundo. O desejo supõe a imprevisibilidade, rompendo pois com as promessas e as certezas. Por isso mesmo seria um contra-senso enunciar a cura e a salvação para o desejo, já que com isso o desejo seria silenciado e a psicanálise se transformaria numa visão de mundo.

Nessa perspectiva, não existiria qualquer possibilidade de cura e de salvação para o desamparo humano, mas apenas a perspectiva de o sujeito se defrontar com a sua condição de desamparado e de ter que inventar um destino condizente com a sua singularidade. A palavra precisa para isso é mesmo *invenção*, pois para a construção desse destino não existe nada que já esteja determinado nos universos da natureza e da cultura. Essa idéia de invenção nos remete para o desenvolvimento do conceito de sublimação no discurso freudiano, que retomaremos no final deste ensaio.

Por ora, é importante ressaltar que a crítica freudiana da religião e das demais visões de mundo se funda nessa impossibi-

lidade de determinação para o sujeito, pois esta implica desejo e imprevisibilidade. Com efeito, a religião e as visões de mundo oferecem soluções homogeneizantes para os indivíduos, já que não consideram as singularidades. A singularidade do desejo não admite a possibilidade de qualquer solução normativa para o sujeito, razão pela qual o mal-estar na civilização é estrutural e não contingente.

A civilização ocidental se realizou pela implantação de normas progressivamente universais para a subjetividade, que conduzem à homogeneização dos sujeitos e à mediocridade das massas. Esses efeitos eram patentes para Freud no que percebia na velha Europa, condensação do passado, assim como no futuro que se anunciava na democracia americana e no socialismo soviético: a miséria simbólica e erótica das massas populares, produto privilegiado do processo civilizatório.

Portanto, para que exista alguma possibilidade para o sujeito face ao desamparo, é necessário que o sujeito invente um *estilo de existência*, de maneira a dar um lugar para a singularidade do seu desejo. Para isso é preciso que o sujeito não aceite o amor oferecido como barganha, para a sua proteção frente ao desamparo, pela ordem civilizatória.

É nesse ponto que o discurso freudiano rompe de fato e de direito com o ideal universalista e normativo da felicidade, proposto no ideário do Iluminismo, e pode afirmar literalmente que “a felicidade é um problema de economia libidinal individual”,³⁴ isto é, que não existe qualquer solução universalizante possível.

VIII. PSICANÁLISE E CIÊNCIA

Essa crítica freudiana do Iluminismo e de seus valores fundamentais, num momento crucial do seu percurso, recoloca a indagação sobre a relação da psicanálise com o discurso da ciência. Nós já constatamos as oscilações presentes no discurso freudiano quanto a essa relação, não apenas ao longo da obra de Freud, mas mesmo no seu final, quando se revelou o desencantamento com o Iluminismo.

Evidentemente, existiu a tentativa freudiana de inserir a psicanálise no campo da ciência, na medida em que esta não seria uma visão de mundo e que pressuporia o desamparo do sujeito. A parcialidade inerente ao conhecimento científico aproximaria este da psicanálise. Entretanto, essa aproximação não implica necessariamente identificação, onde a psicanálise seria uma ciência. Cabe delinear, então, a modalidade de inserção daquela no campo da ciência.

Assim, enunciar que a psicanálise se inscreve no campo da ciência pode implicar, pelo menos, duas possibilidades: 1. A psicanálise ser efetivamente uma ciência, de fato e de direito; 2. A psicanálise não ser uma ciência, mas sustentar valores básicos, no que tange ao sujeito, que estariam também pressupostos no discurso científico. Vamos empreender um breve comentário acerca destas possibilidades.

Não há qualquer dúvida de que Freud pretendeu inicialmente inscrever a psicanálise no campo da ciência, de maneira que a psicanálise pudesse ter o mesmo reconhecimento teórico que as disciplinas científico-naturais. Uma ciência do *determinismo psíquico*, centrado no inconsciente, tal foi a pretensão freudiana inaugural. Se o “Projeto de uma psicologia científica” foi a realização inicial fracassada dessa pretensão epistemológica,³⁵ a exigência de cientificidade continuou a se impor como um ideal no discurso freudiano até os anos 15 e 20, quando finalmente o ideário científico começou a se romper em pedaços neste discurso.

Foi nesse contexto teórico que Freud concebeu o funcionamento do processo psicanalítico como um experimento científico, no qual a figura do analista definia as regras do dispositivo experimental e enunciava as hipóteses interpretativas. A figura do analista neutro se constituiu nesse momento teórico. A rememoração da figura do analisando funcionava como critério de verificação experimental das hipóteses interpretativas do analista, como nos evoca Stengers e Chertok.³⁶

A pretensão de cientificidade se constituiu no discurso freudiano enquanto este se manteve ligado a uma *teoria das represen-*

tações psíquicas, mesmo onde estas fossem consideradas inconscientes. Com efeito, a primeira tópica freudiana é essencialmente representacional, na qual a pulsão como força (*Drang*) se inscreve imediatamente no universo das representações. O que se discute são os diferentes registros psíquicos das representações (inconsciente/pré-consciente/consciente) e os mecanismos operacionais de circulação de representações (descarga, recalque e sublimação). Por isso mesmo a regulação do processo analítico se realizava pela rememoração (representação) do analisando, que confirmaria/refutaria a interpretação do analista.

Entretanto, se o ideal freudiano era o de constituir a psicanálise como sendo uma ciência natural, essa exigência epistemológica foi se evaporando nesse período da obra. O impacto da transferência, nas suas diferentes figurações no processo psicanalítico,³⁷ foi desarticulando o ideal cientificista e a exigência de neutralidade do analista. A compulsão de repetição, ao se impor como impasse à exigência de rememoração,³⁸ balançou radicalmente as certezas científicas do dispositivo psicanalítico. Em contrapartida, o que o discurso freudiano constituiu, face a essa evaporação progressiva, foi um *saber da interpretação*, que aproximava a psicanálise dos saberes da história e da cultura.

Esse modelo naturalista se rompeu definitivamente entre os anos 15 e 20. A virada esboçou-se inicialmente com o enunciado de que a pulsão seria o *conceito fundamental* da metapsicologia, de maneira que o conceito de inconsciente se fundaria no de pulsão.³⁹ Em seguida, enunciou-se a existência de uma modalidade de pulsão sem representação, a pulsão de morte.⁴⁰ Além disso, formulou-se a existência de um pólo pulsional no aparelho psíquico (o *id*), inexistente na primeira tópica.⁴¹ Dessa maneira, o universo da representação seria um destino da pulsão, de forma que o psiquismo não se reduziria ao registro das representações.

Desde então, a direção interpretativa da psicanálise se radicalizou, na medida em que o *arbitrio do intérprete* se impôs nesse contexto, já que o indeterminismo das pulsões se colocou no primeiro plano da experiência psicanalítica. É preciso considerar que,

se a psicanálise é uma ciência, seria de ordem interpretativa e não científico-natural, não se coadunando absolutamente com as exigências freudianas iniciais. O campo da psicanálise se circunscreve pela linguagem e pelos impasses do dizer, no qual a arbitrariedade do intérprete perpassa a imprevisibilidade do campo semântico. Portanto, o discurso freudiano se aproxima mais dos campos da ética, da estética e da política, do que propriamente do campo das ciências analítico-experimentais. Talvez por isso mesmo tenha podido empreender a crítica da razão iluminista e indicar os seus impasses.

Assim, não seria possível considerar que a psicanálise se inscreva no universo da ciência, pois o *determinismo* e a *causalidade* são categorias estranhas a este discurso, pelo menos desde os anos 20. Porém, é preciso indagar se os valores que, para Freud, regulam a psicanálise se superpõem aos da ciência, mesmo que a psicanálise não seja considerada uma ciência. O critério freudiano de aproximação desses discursos, em oposição ao das visões de mundo, é o da parcialidade do saber. Por isso mesmo, os discursos da psicanálise e da ciência pressuporiam o desamparo do sujeito. Seria justamente esse desamparo que possibilitaria o desejo de saber e a construção de qualquer saber.

Vale dizer, para que exista saber e desejo de saber é preciso o reconhecimento prévio de uma *falta*, que se revelaria nos registros do sujeito e dos saberes. Com isso, podemos entrever que a produção de saber pelo sujeito se realiza *contra* um fundo instituído pelas visões de mundo, que se estabeleceu nos registros dos saberes práticos (religião e ideologia) e dos saberes teóricos (filosofia).

Portanto, está indicado no discurso freudiano uma *hierarquia* entre os saberes, se considerarmos os valores do desamparo e do desejo de saber como critérios constitutivos dessa hierarquia epistêmica. Porém, somos impelidos, para pensar nessa hierarquia, a distinguir entre as formações ilusórias e sublimatórias no discurso freudiano.

IX. SUBLIMAÇÃO E ALTERIDADE

Em *Totem e tabu*, encontramos alguns enunciados instigantes para que possamos interpretar estas questões no discurso freudiano e problematizar o conceito de sublimação. Este é mais um conceito em estado prático⁴² na obra freudiana do que propriamente um conceito desenvolvido e inteiramente explicitado. Trata-se, então, de retirá-lo de sua praticidade e de enunciar alguns de seus pressupostos.

Assim, no final do capítulo II de *Totem e tabu*, se enuncia que a histeria seria uma obra de arte distorcida, enquanto a neurose obsessiva seria uma religião distorcida, e que finalmente a paranóia seria um sistema filosófico distorcido.⁴³ Qual o estatuto teórico dessa formulação e o sentido que podemos depreender dessas justaposições?

Evidentemente, o discurso freudiano não está reduzindo uma formação de cultura a uma formação do indivíduo, já que não se pode inscrever essa leitura no campo de um discurso explicativo e causal. Foi essa inflexão causal que marcou durante décadas uma *interpretação psicológica da cultura* e que teve como contrapartida, no campo das ciências sociais, uma *interpretação sociológica do sujeito*.⁴⁴ Tratava-se de um verdadeiro diálogo de surdos, não de mudos, pois a tagarelice indignada dos interlocutores atingiu limiares impensáveis, mas a impossibilidade da escuta era absoluta. O que está em questão nessa falácia de surdos é a asunção de um paradigma onde, por um lado, o campo psicanalítico se funda no indivíduo e, por outro, a sociedade nas relações sociais. Desse lugar, se polemizava então se seriam as relações sociais que constituíam os indivíduos ou os indivíduos que produziam as relações sociais.

Para além de qualquer complementarismo epistemológico e metodológico que esse campo assim delineado permite,⁴⁵ é preciso considerar que essa oposição não se sustenta no discurso freudiano. Isso porque este discurso refuta a oposição entre psicologia individual e psicologia coletiva, formulando que a oposição básica para a psicanálise seria entre os *registros do narcisismo e*

da alteridade.⁴⁶ O Outro seria um pólo fundamental para a constituição do sujeito, de forma que a psicanálise não se inscreve no campo do individualismo. A problemática freudiana se estabelece para pensar as *passagens* e os *impasses* entre o narcisismo e a alteridade. Portanto, o que o discurso freudiano realiza é uma *leitura metapsicológica das formações de cultura*, onde o que fica em pauta é o funcionamento da função sujeito nessas formações, assim como uma indagação das operações estéticas no contexto destas formações de cultura.

Dessa maneira, as oposições freudianas destacadas acima se inscrevem entre o narcisismo e a cultura, entre o narcisismo e a sociedade, isto é, entre o narcisismo e a alteridade. O que está em pauta é a oposição entre duas formas de existência da subjetividade, na qual a primeira é eminentemente narcísica e a segunda alteritária. Portanto, os termos iniciais das proposições destacadas (histeria, neurose obsessiva e paranóia) estariam no primeiro registro, enquanto os termos finais (arte, religião e filosofia) estariam no segundo registro.

Nessa perspectiva, as psiconeuroses seriam formações anti-sociais do sujeito, onde este ficaria aprisionado no registro do eu ideal e coartado na sua dialética com o Outro. Nas psiconeuroses, a alteridade seria problemática e não se instituiria como um valor para o sujeito, sendo ela um critério básico para se estabelecer um valor nos campos da cultura e da sociedade. Para isso seria necessário que o sujeito se deslocasse do registro do eu ideal para o do ideal do eu.

É possível considerar aqui a presença operacional do conceito de sublimação? Seria a sublimação o que permitiria a constituição de uma dialética da alteridade, pela inscrição da pulsão no campo da cultura? A falha simbólica das psiconeuroses estaria na impossibilidade do sujeito em realizar esse salto, essa passagem para o universo do reconhecimento do Outro?

Não há dúvida de que esta é *uma* das leituras possíveis do conceito enigmático de sublimação no discurso freudiano, principalmente se considerarmos a definição inicial de sublimação,

enunciada em “A moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos”. Nesse contexto, se define a sublimação como pressupondo a *manutenção do objeto* da pulsão, onde existe a *transformação do alvo* da pulsão.⁴⁷ Posteriormente, o discurso freudiano vai transformar o conceito de sublimação, mas, no campo desta definição inicial, os enunciados destacados acima de *Totem e tabu* indicam que a distorção existente entre os primeiros e os segundos termos das proposições se inscreve no intervalo entre a manutenção do objeto e a mudança do alvo da pulsão.

Assim, a arte, a religião e a filosofia seriam modalidades de sublimação às pulsões, onde o sujeito manteria o objeto de investimento, mas transformaria o seu alvo. Nessa passagem, o sujeito se inscreveria no universo da alteridade e do ideal do eu, na medida em que o objeto da pulsão se deslocaria do contexto de regulação do princípio do prazer para o do princípio da realidade (mudança de alvo).

X. UMA HIERARQUIA DAS FORMAÇÕES CULTURAIS

Nesse contexto, é preciso considerar que o discurso freudiano estabelece uma diferença entre as várias formações de cultura que alinhou, não obstante enunciá-las como modalidades de sublimação. Assim, enuncia uma hierarquia entre as diferentes formações culturais, na medida em que a arte assume um evidente valor de superioridade face à religião e à filosofia. Portanto, o discurso freudiano já esboça aqui uma diferenciação interna no campo das formações de cultura, e devemos ficar atentos para o seu desdobramento posterior. Essa diferenciação que se perfila exigirá a construção de um outro conceito de sublimação.

Contudo, essa diferenciação de valor sublimatório estaria pressupondo também uma certa hierarquia entre as psiconeuroses de origem. Assim, o discurso freudiano estabelece uma diferença entre a histeria, por um lado, e a neurose obsessiva e a paranóia, por outro. Qual o critério dessa diferença? O corpo e o desejo, inequivocamente. No escrito metapsicológico sobre o recalque, Freud nos diz que a histeria se diferencia da neurose obsessiva e

da fobia, pois seria a forma psíquica de defesa onde o sujeito teria mais êxito, na medida em que manteria o contato com o corpo erógeno e o desejo. Em contrapartida, nas demais psicose, o corpo erógeno e o desejo estariam nos limites da evaporação, pela colocação no primeiro plano do pensamento e do Outro.⁴⁸

Devemos nos indagar agora sobre o que autoriza Freud a crer na superioridade da arte como formação sublimatória, face à religião e à filosofia. Com esta leitura será possível articular, então, sua interpretação com a hierarquia das psicose, assim como com a introdução de um outro conceito de sublimação no discurso freudiano.

Assim, vejamos. O texto fundamental de referência para isso é “Criação literária e o devaneio”⁴⁹. Esse ensaio nos indica que está em pauta na sublimação o *destino* que o sujeito oferece para a *renúncia pulsional*. A questão que se coloca de maneira radical é de como é possível para o sujeito realizar a renúncia pulsional, aceitar o impacto da interdição, sem que isso implique em abrir mão da *posição desejan*. Este é o paradoxo colocado pela sublimação e pela psicanálise.

O que está em jogo justamente nesse escrito é o destino que o sujeito imprime à renúncia pulsional, daí a sua importância e o seu fascínio. Na arte, o sujeito manteria a exigência desejan na sua relação com o Outro, não sendo capturado por este, de maneira a sustentar o seu desejo. Os consumidores da arte seriam o campo de incidência onde o sujeito colocaria em ação os seus circuitos desejan, não obstante a linguagem pública em que o poeta reveste os seus fantasmas. Portanto, existiria na arte a possibilidade de sustentação do desejo pelo sujeito, no campo de um reconhecimento efetivo da alteridade.

Essa sustentação do desejo pelo sujeito estaria ausente na religião e na filosofia, por razões ainda enigmáticas, apesar de se reconhecer nessas formações a passagem para o pólo do Outro. Entretanto, nessas formações o sujeito desaparece, sendo engolido pelo Outro. Enfim, seria possível ainda se falar em alteridade e em sublimação nesses processos, após essas considerações críticas?

Podemos depreender desta articulação teórica a lógica de construção do discurso freudiano, se considerarmos agora a leitura freudiana da magia, realizada no capítulo III de *Totem e tabu*. O que nos diz Freud sobre a magia? A magia seria a forma primordial do sujeito lidar com os perigos e com o desconhecimento do mundo, sendo a arte uma formação de cultura derivada diretamente da magia. Vale dizer, na magia o sujeito reconhece o seu desamparo face aos enigmas do mundo, procurando dominá-lo e circunscrevê-lo, pela mediação do desejo sobre o real enigmático. A dimensão do desejo seria originária no sujeito que se apresenta, sendo enunciada como a onipotência deste que se impõe sobre o real.⁵⁰

No questionável e ultrapassado esquema evolucionista e positivista dos três estágios da história da humanidade — idades mágica, religiosa e científica —, o discurso freudiano concebe a formação da religião como aquela onde o sujeito atribui ao Outro a função da onipotência, se destituindo pois do pólo desejante da relação e se submetendo ao desejo do Outro, agora divinizado.⁵¹ A renúncia do desejo se realiza em troca da proteção, através da qual o sujeito não reconhece o seu desamparo e mantém íntegra a postura da onipotência. Com a ciência, o sujeito recusaria a proteção divina, assumindo os riscos de conhecer para dominar o real, onde restaura o desejo inaugural e reconhece a sua posição de desamparo.

É possível reconhecer aqui a familiaridade existente entre arte e a ciência. Porém, familiaridade não implica identidade, pois existem diferenças entre esses discursos. Assim, arte e ciência são próximas, pois em ambas existiria o reconhecimento do desamparo e do desejo pelo sujeito. Essa seria a sua ancoragem comum. Porém, na religião o sujeito abre mão do seu desejo buscando a proteção divinizada do Outro, para recusar a assunção plena do seu desamparo. Dessa maneira, na arte e na ciência o sujeito é colocado face ao desejo de saber, tendo que inventar símbolos e instrumentos para lidar com seu desamparo, pela transformação do mundo e do Outro. Mas na religião o desejo de saber fica

obstaculizado pela promessa de proteção e de salvação, proveniente do Outro divinizado, que oferece um código totalizante de leitura do real para o sujeito. Enfim, o discurso da filosofia é delimitado pelo mesmo modelo metapsicológico da religião, sendo pois uma interpretação cósmica do mundo que protegeria o sujeito da angústia do desamparo.

Assim, podemos depreender a lógica interna do discurso freudiano, de forma a ficar mais evidente os enunciados formulados em *O futuro de uma ilusão* e em *Mal-estar na civilização*. Neste contexto, serão colocadas duas grandes questões, que seriam inéditas no percurso freudiano anterior:

1. A existência de formas de *sociabilidade* que implicarão a abolição do sujeito, como a religião e a filosofia. Dessa maneira, a sociabilidade não implicará necessariamente em *alteridade*, existindo pois *modalidades narcísicas de sociabilidade*;

2. A sublimação que será regulada pelo desamparo, sem que isso implique a abolição do desejo. Ao contrário, o desamparo será o Outro do desejo, a sua condição de possibilidade, o que promoverá o desejo de saber do sujeito. A sublimação implicará a alteridade, sendo pois uma forma de sociabilidade que reconhece a *diferença* entre os sujeitos. A alteridade se coloca como um critério da sublimação, na medida em que, na sublimação, a pulsão se inscreve na cultura pela produção de um objeto passível de *compartilhamento* por diferentes sujeitos.

Neste contexto, o discurso freudiano forjou um novo conceito de sublimação, diferente do conceito inicial, já que agora a *mudança de objeto da pulsão* passa a ser um atributo fundamental na reordenação do circuito pulsional promovido pela sublimação.⁵² A invenção de um outro objeto para o circuito pulsional, que seja ao mesmo tempo um objeto compartilhado por outros sujeitos, revela a nova concepção de sublimação.

XI. ILUSÃO E SUBLIMAÇÃO

O discurso freudiano definiu a ilusão como uma formação psíquica que pressupõe o desejo, estando pois aquém e além do

erro da razão. A ilusão se apresenta como algo plausível de existência, mas que pressupõe a transformação do desejo em *crença*. Essa transformação é caucionada por uma visão de mundo que oferece aos sujeitos um código totalizante que possibilita a precipitação semântica, com a transformação do desejo em crença. Nesse contexto, o sujeito aceita a possibilidade de interpretação já que, se inserindo no código comum, ficaria protegido do desamparo, onde teria que inventar uma interpretação singularizante. É como se o sujeito dissesse que prefere que seja desta maneira, pois sendo assim ficaria protegido da angústia do desamparo. Com isso, a ilusão seria a forma básica para proteger o sujeito do desamparo e da imprevisibilidade do desejo.

Desse modo, o conceito de ilusão em Freud não seria muito diferente da categoria de ideologia em Marx.⁵³ Com efeito, para Marx a ideologia é um sistema totalizante de interpretação do real, que teria a função de camuflar o que se encontra em pauta no real das relações sociais, a luta de classes, e que indicaria conflitos impossíveis de serem solucionados no quadro de uma dada formação social. Esta semelhança entre Freud e Marx pode parecer espantosa a um olhar ingênuo. Entretanto, ela se funda na derivação originária de ambos do projeto iluminista, no qual a religião como forma de ilusão e de ideologia se estabeleceu progressivamente durante o século XIX. Da mesma forma, a filosofia como uma modalidade de religião e de ideologia é uma concepção constituída no campo do pensamento iluminista.

Retomando, então, o pensamento freudiano, podemos enunciar que a religião e a filosofia seriam formações ilusórias, pois promoveriam modalidades de proteção do sujeito frente ao desamparo. Porém, não seriam formações sublimatórias, na medida em que não admitiriam a alteridade, não obstante serem construções óbvias de sociabilidade. Isto porque nessas construções de sociabilidade existiria a captura do sujeito pelo Outro, onde a demanda de amor regularia o sujeito, e o desejo se evaporaria. Foram justamente essas modalidades de formação social que Freud destacava como sendo compatíveis com a miséria das massas na

modernidade, onde nas formas vigentes de sociabilidade os sujeitos seriam impregnados de pobreza erótica e de culpa. Isso já se anunciava na democracia americana e no socialismo soviético. São essas formações que revelam e sustentam o mal-estar na civilização.

Em contrapartida, a arte e a ciência implicariam na realização de processos efetivos de sublimação. Em ambos se empreenderia a regulação do desamparo, mas com a sustentação do desejo pelo sujeito. Este, ao invés de buscar garantias num discurso totalizante e homogeneizante, inventa um destino possível para a sua renúncia pulsional. Com isso, o sujeito pode produzir objetos novos para os circuitos pulsionais, sem permanecer colado ao campo de objetos oferecidos pelas visões de mundo vigentes. Enfim, para a invenção de outros objetos para os circuitos pulsionais, o sujeito é compelido a realizar rupturas no campo de objetos e de símbolos, nas visões de mundo que lhe forjaram.

Por isso mesmo, o desamparo e a sublimação implicam a *Unheimliche*,⁵⁴ o estranhamento do que é familiar, pois seria através desse estranhamento que o desejo do sujeito se restauraria *contra* o fundo homogêneo das ilusões. Não é um acaso que o conceito de *Unheimliche* tenha sido forjado no campo da estética psicanalítica, pois com isso se aproximam novamente os campos da experiência psicanalítica e da poética, indicando a proximidade da psicanálise com a *poiesis*.

O discurso freudiano nos ensina como os procedimentos metodológicos da experiência psicanalítica se forjaram à partir de indicações retiradas da literatura, de como produzir os materiais do imaginário para os transformar então numa escritura poética e romanesca.⁵⁵ Dessa maneira, o analisando é colocado na experiência analítica na condição de ser o produtor de narrativas de sua história. Enfim, na psicanálise e na literatura podemos registrar a operação de sublimação a partir da experiência angustiante da *Unheimliche*, que possibilita a invenção de outros objetos para o circuito pulsional.

Entretanto, no campo da ciência, a invenção se realiza também a partir do estranhamento do que é familiar, isto é, da rup-

tura que se realiza no campo homogeneizado pelas visões de mundo. Com isso, um outro recorte é realizado no real, pela produção de novos objetos teóricos anteriormente inexistentes. A condição de possibilidade dessa transmutação no real é devida à operação de sublimação.

Assim, a produção da sublimação implica a experiência de angústia de real, que desconcerta o sujeito e provoca a *desconstrução* da realidade ilusória. A inquietude é o signo do desamparo do sujeito, pois indica a perda de seu suporte no Outro. Desta maneira, o desejo de saber passa a circular, impondo a produção de outros objetos para os circuitos pulsionais. A inquietude e o desejo de saber provocam as marcas da diferença na homogeneidade familiar, possibilitando a invenção de novos objetos para a pulsão.

O que implica dizer que a sublimação opera como forma sobre o fundo das organizações ilusórias, provocando a sua desconstrução e imprimindo na realidade homogênea das ideologias as marcas desejanças do sujeito. Com essa desconstrução se produzem novos objetos para os circuitos das pulsões, se inventando uma outra realidade onde se imprime a diferença do sujeito. Esta é uma maneira de dizer que o sujeito é marcado pela originalidade e pela autoria, quando imprime no real a assinatura do seu desejo e os traços do seu estilo. A sublimação é o agenciamento psíquico dessa possibilidade, que se ordena na experiência caótica do horror e do desamparo.

XII. CONSTRUTIVISMO TEÓRICO

O discurso freudiano concebia a presença operatória da sublimação na arte, na ciência e na psicanálise. A psicanálise seria figurada como sendo uma modalidade de experiência clínica que promoveria a sublimação. Por isso mesmo, seria causadora de desamparo e horror, pois, pela desconstrução que provocaria das ilusões asseguradoras das ideologias, tem o poder de inquietar e desconcertar o sujeito. Porém, a sublimação é o seu *telos*, visando produzir a emergência da singularidade do sujeito, retirando-se da massa homogênea das ideologias.

Porém, é preciso considerar aqui que os discursos da arte, da religião, da ciência e da filosofia traçados no discurso freudiano têm o estatuto de tipos ideais, marcados historicamente. Vale dizer, o discurso freudiano traçou as linhas de força dessas formações culturais, de acordo com certas exigências metapsicológicas. Além disso, lançou mão dos arquivos históricos e imaginários do Ocidente para imprimir a interpretação dessas formações.

A assunção destes pressupostos exige de nós alguns comentários adicionais, à guisa de conclusão. Assim, se as formações culturais delineadas por Freud têm o estatuto de tipos ideais metapsicológicamente construídos, isso não implica dizer que essas formações se estabilizem nessa idealidade platônica. O que importa captar é o sentido construtivista do modelo e dos conceitos agenciados na sua elaboração teórica.

Isso porque a psicanálise e a ciência podem se transformar em visões de mundo, assim como em religião, no sentido rigoroso definido por Freud. Sabemos perfeitamente que isto ocorreu nos campos psicanalítico e científico. Além disso, a filosofia representada no discurso freudiano tem a marca da metafísica e do sistema filosófico. A filosofia moderna não se constitui por esses modelos, de maneira que não é possível transpor mecanicamente o que nos disse Freud para as formações discursivas da atualidade. Precisamos nos indagar se a antropologia das religiões pode ensinar se existem outras formas de construção do discurso da religião que não sejam totalizantes, como pensava Freud.

Dessa maneira, é fundamental que não se perca de vista a dimensão construtivista dos modelos metapsicológicos e de seus operadores conceituais, para não se realizar interpretações ingênuas sobre as formações culturais no nosso presente histórico. Por isso, fechamos propositalmente este ensaio com estas indagações cruciais, para que fique em aberto diálogos futuros com a filosofia e a antropologia. Certamente, nesses diálogos se produzirão inquietações e desconcertos recíprocos, que serão a fonte fecunda das desconstruções ilusórias e de novas possibilidades de sublimação.

NOTAS

¹ Este trabalho foi apresentado no Colóquio da École Lacanienne de Psychanalyse, cujo tema central era “L’empire du sens” (A propos de psychanalyse et religion), realizado em Salvador, em 31 de julho e 1º de agosto de 1993.

² Freud, S. *L’avenir d’une illusion* (1927). Paris, PUF, 1973.

³ Idem.

⁴ Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.

⁵ Hazard, P. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa, Presença, 1989.

⁶ Freud, S. “D’une conception de l’univers”. In Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932). Paris, Gallimard, 1936.

⁷ Freud, S. *L’avenir d’une illusion*. Op. cit.

⁸ Sobre isso, vide: Freud, S. *L’avenir d’une illusion*. Capítulo VIII. Op. cit.; e Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Capítulo V. Op. cit.

⁹ Hobbes, T. *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République Ecclesiastique et Civile* (1651). 1ª parte. Paris, Sirey, 1974.

¹⁰ Freud, S. *L’avenir d’une illusion*. Capítulo III. Op. cit., pp. 21-22.

¹¹ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1981.

¹² Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Capítulo V. Op. cit., pp. 60-67.

¹³ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.

¹⁴ Rousseau, J.J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755). Paris, Aubier Montaigne, 1973, pp. 26-29.

¹⁵ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). 2º ensaio. Paris, Gallimard, 1962.

¹⁶ Freud, S. *Totem et tabou* (1943). Capítulo IV. Paris, Payot, 1975.

¹⁷ Freud, S. *L’avenir d’une illusion*. Capítulo VI. Op. cit.

¹⁸ Freud, S. “D’une conception de l’univers”. In Freud, S. *Nouvelle conférences sur la psychanalyse*. Op. cit.

¹⁹ Idem.

²⁰ Freud, S. “Une difficulté de la psychanalyse” (1917). In Freud, S. *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris, Gallimard, 1933, pp. 141-143.

²¹ Idem, pp. 147-147.

²² Freud, S. “D’une conception de l’univers”. In Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Op. cit.

²³ Hyppolite, J. “Le tragique et le rationel dans la philosophie de Hegel” (1964). In Hyppolite, J. *Figures de la pensée philosophique*. Volume I. Paris, PUF, 1971.

- ²⁴ Löwith, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris, Gallimard, 1969.
- ²⁵ Bouveresse, J. “La théorie et l’observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique”. In Chatelet, F. *Le XXe Siècle. Histoire de la Philosophie*. Volume 8. Paris, Hachette, 1973.
- ²⁶ Freud, S. “L’inconscient” (1915). Capítulo VII. In Freud, S. *Métopsiologie*. Op. cit.
- ²⁷ Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Op. cit.
- ²⁸ Sobre isso, vide: Freud, S. *L’avenir d’une illusion*. Op. cit.; Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Op. cit.; Freud, S. “D’une conception de l’univers”. In Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Op. cit.
- ²⁹ Freud, S. “Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort” (1915). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.
- ³⁰ Freud, S. “La moral sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes” (1908). In Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973.
- ³¹ Freud, S. “Considérations actuelles sur la guerre et la morte”. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.
- ³² Idem.
- ³³ Freud, S. *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*. Paris, Gallimard, 1966, p. 138. O grifo é nosso.
- ³⁴ Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Capítulo II. Op. cit., pp. 29-30.
- ³⁵ Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895). In Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1973.
- ³⁶ Stengers, I., Chertok, L. *O coração e a razão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.
- ³⁷ Freud, S. “Fragment d’une analyse d’hystérie (Dora)” (1905). In Freud, S. *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1975.
- ³⁸ Freud, S. “Remémoration, répétition et élaboration” (1914). In Freud, S. *La technique psychanalytique*. Paris, PUF, 1972.
- ³⁹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions”. In Freud, S. *Métopsiologie*. Op. cit.
- ⁴⁰ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.
- ⁴¹ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). Capítulo II. Idem.
- ⁴² Althusser, L. *Pour Marx*. Paris, Maspero, 1965.
- ⁴³ Freud, S. *Totem et tabou*. Capítulo II. Op. cit., p. 88.
- ⁴⁴ Para um bom recenseamento do campo, vide: Bastide, R. *Sociologie et psychanalyse*. Paris, PUF, 1972, 2ª edição.
- ⁴⁵ Devereux, G. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris, Flammarion, 1972.
- ⁴⁶ Freud, S. “Psychologie des foules et analyse du moi”. (1924). Capítulo I. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit., pp. 123-124.

⁴⁷ Freud, S. “La moral sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes”. In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

⁴⁸ Freud, S. “Le refoulement” (1915). In. Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

⁴⁹ Freud, S. “La création littéraire et le rêve éveillé” (1908). In. Freud, S. *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris, Gallimard, 1933.

⁵⁰ Freud, S. *Totem et tabou*. Capítulo III. Op. cit.

⁵¹ Idem.

⁵² Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Op. cit., p. 133.

⁵³ Marx, K., Engels, F. *L'idéologie allemande*. Paris, Sociales, 1968.

⁵⁴ Freud, S. “L'inquiétante étrangeté” (1919). In Freud, S. *Essais de psychanalyse appliquée*. Op. cit.

⁵⁵ Freud, S. “The prehistory of analytic technique” (1920). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Volume XVII. London, Hogarth Press, 1978.

4.
RETÓRICA E FORÇA NA GOVERNABILIDADE¹
Sobre a política e o poder no discurso freudiano

Para Renata

I. PARA COMEÇO DE CONVERSA

Quais as razões que nos conduzem hoje à realização de um debate sobre psicanálise e política? O que se processa atualmente nesses campos, para que se imponha como tema de debate as relações entre psicanálise e política? Podemos destacar a existência de três conjuntos de problemas, pelo menos, que possam justificar a atualidade dessa temática. Os dois primeiros se inscrevem no registro estrito da política e o último no da psicanálise. Nos conjuntos temáticos sobre a política podemos destacar o que se refere ao campo social brasileiro e o que remete ao campo da política internacional, enquanto no sobre a psicanálise o que se encontra em questão é a crise do campo psicanalítico.

Assim, no que concerne à política internacional nos encontramos atualmente numa situação de *perplexidade*, na medida em que os modelos políticos que nos orientavam até recentemente entraram em franco processo de colapso. Com isso, não conseguimos no momento construir previsões seguras para nos orientar no desenho futuro da nova ordem internacional, em vias de reestruturação.

Com efeito, com a queda do Muro de Berlim e o desmantelamento do Leste europeu, foi rompido decisivamente o sistema internacional de poder construído desde a Guerra Fria. Mais do que isso, no final dos anos 80 se rompeu drasticamente uma das tendências pregnantes da política internacional, advinda da revolução russa e da Revolução Francesa, estabelecendo no registro da política a passagem da *modernidade* para a *pós-modernidade*. O que é importante aqui, merecendo pois ser destacado, é

como a derrocada do socialismo real colocou no primeiro plano da reflexão teórica a ruptura com o ideário do *Iluminismo*, construído no campo histórico da Revolução Francesa, que marcou profundamente a modernidade nos últimos duzentos anos. Enfim, esta é a primeira questão de fundo que se coloca, se inscrevendo no registro político, apontando para o que nos deixa efetivamente perplexos, diante dos caminhos e dos descaminhos da nova ordem política internacional.

Em seguida, é preciso considerar os impasses existentes na ordem social e política do Brasil, que já nos acompanham há trinta anos, pelo menos, mas que se evidenciam certamente mais dramáticos desde os anos 80. Com efeito, existe uma corrosão evidente do Estado e do tecido social brasileiro, que revela a existência de uma *crise estrutural de valores*, mas que se consubstancia numa severa crise política e econômica em estado de cronicidade.

Nesse contexto, onde se conjuga a inflação alta e a recessão, os economistas nos dizem que são evidentes os instrumentos técnicos a serem utilizados pelo Estado para superar os impasses econômicos existentes, mas apontam, em contrapartida, que os obstáculos cruciais são de ordem política. Contudo, na impossibilidade de se costurar um pacto político que não seja apenas um acordo e um simples arranjo entre as elites, o que se evidencia de mais chocante é o estado de guerra que perpassa a totalidade da ordem social brasileira. Com isso, registramos a multiplicação das formas de violência no espaço social, assim como a reinvenção constante e requintada de novas modalidades de violência. Enfim, registramos a existência no Brasil de uma autonomização crescente do estado de guerra no campo social, diante dos impasses apresentados para a regulação do social pela ordem política.

Finalmente, é preciso destacar a existência de uma *crise da psicanálise*. Podemos registrar a sua incidência no Brasil e em escala internacional. Essa crise da psicanálise se vincula aos modelos de difusão da psicanálise no campo social, na medida em que esta se inseriu nos processos de *modernização* dos valores do Ocidente, ao longo deste século.

Assim, formulamos a existência de uma crise efetiva da psicanálise e não a presença de uma simples crise de demanda clínica, que seria apenas a consequência da crise econômica brasileira. Escutamos amiúde entre nós que a crise na demanda clínica seria simplesmente um sintoma da crise econômica, de forma que a superação dos obstáculos econômicos do país teria como efeito imediato o restabelecimento da pujança psicanalítica, existente no Brasil no final dos anos 80. Contudo, nos parece que esta leitura da diminuição da demanda clínica é marcada pela ingenuidade, na medida em que a crise na demanda se inscreve numa crise conceitual e ética da psicanálise.

Com efeito, está se processando recentemente no Brasil o que já se realizou nos Estados Unidos desde os anos 60 e na França desde os anos 70, onde a crise se manifestou inicialmente também pela diminuição drástica da demanda clínica. Em função dessa crise da psicanálise houve um investimento político da Associação Internacional de Psicanálise e do movimento lacaniano na América Latina, principalmente na Argentina e no Brasil, na década de 80. Isso porque existia ao sul do Equador indícios seguros da existência de uma pujança no movimento psicanalítico. Porém, a mesma crise se coloca agora entre nós, mas se apresenta evidentemente num estilo brasileiro.

Dessa maneira, nos parece que o interesse atual na temática constituída pelas relações entre a psicanálise e a política se funda nessa tripla dimensão que enunciamos, indicando a nossa perplexidade não apenas face à ordem política, nacional e internacional, mas também aos impasses colocados nos caminhos atuais da psicanálise. Evocar então a presença desses diferentes registros, como condições concretas de possibilidade desta discussão teórica, é considerar que a problemática em pauta remete não apenas para o nosso presente histórico, mas implica também um projeto de futuro.

Entretanto, para que essa problemática possa ser *teoricamente construída* é preciso que nos indaguemos, logo de início, sobre a inserção do registro da política no discurso psicanalítico. Im-

põe-se, então, uma discussão de caráter estritamente metodológico, para que se defina a *direção teórica* a ser imprimida na leitura da política pela psicanálise. Esta é a condição prévia para que se delineiem os contornos teóricos da problemática em questão, definida pelas relações entre psicanálise e política, de maneira rigorosa. É o que faremos em seguida.

II. QUESTÃO DE MÉTODO

Nessa perspectiva, é preciso considerar inicialmente a possibilidade de duas leituras teóricas bastante diferentes para se pensar nas relações entre psicanálise e política. Enquanto numa das leituras se pretende realizar uma interpretação da política pela psicanálise, na outra se procura empreender uma indagação sobre o registro da política no interior da psicanálise. A primeira leitura denominamos de *exterior* à psicanálise, enquanto que a segunda *interior* à psicanálise. Dessa maneira, a primeira seria uma interpretação da política pela psicanálise, enquanto na segunda se procura depreender o surgimento da problemática da política no interior do discurso psicanalítico.

Assim, pela primeira leitura, a psicanálise como um discurso teórico constituído recorta o campo da política como sendo um objeto teórico de interpretação, construindo então uma leitura psicanalítica da política pela redução do registro teórico da política ao da psicanálise. Essa modalidade de leitura nos parece ser basicamente equivocada, se considerarmos não apenas as razões de ordem epistemológica, mas também as de ordem psicanalítica. Com efeito, nessa leitura externa se realiza não só uma interpretação da política pela psicanálise, que é redutora do ser da política, como também se apresentam todos os riscos presentes no exercício da *psicanálise aplicada*, como já se evidenciou repetidas vezes ao longo da história da psicanálise. Enfim, mediante esta se realizaria uma interpretação muito pouco fecunda da psicanálise aplicada, pois os dois termos em confronto ficariam imutáveis pela direção metodológica conferida à indagação inicial, não se vislumbrando, então, qualquer ganho conceitual pela direção desse encaminhamento teórico.

Entretanto, pela segunda leitura possível, se pesquisaria como se apresentariam os registros da política e do poder no interior da psicanálise. Dessa maneira, o que se realizaria seria uma leitura das *representações da política e do poder no discurso psicanalítico*. Nessa perspectiva, o que se coloca como objeto teórico de leitura é como os registros da política e do poder se apresentam nos destinos psíquicos das pulsões e do sujeito do inconsciente. Essa direção teórica de leitura nos parece mais rica e complexa, pois permite indagar como a política toma corpo e volume no interior do discurso psicanalítico. Com isso, se possibilita então que os dois termos em confronto se apresentem em dimensões inéditas, o que pode enriquecer o desenvolvimento teórico da problemática em questão.

Porém, é preciso que consideremos também outras exigências de métodos, além dessa leitura interna da política no discurso psicanalítico. Assim, a segunda questão metodológica que se impõe é como as leituras psicanalíticas da pulsão, do desejo e do sujeito podem fundar *enunciados pertinentes* sobre os campos da política, do social e do poder. Portanto, a questão que se coloca é de como a problemática da política se apresenta e se representa, nas suas possibilidades e nos seus impasses, no campo teórico do discurso psicanalítico, mediante o entrelaçamento singular entre os conceitos de pulsão, desejo e sujeito do inconsciente.

A terceira consideração de ordem metodológica se refere ao *universo teórico* que estamos definindo como sendo o da psicanálise, para economia interna desta leitura. Essa exigência teórica se impõe, pois é bastante patente para todos nós que a psicanálise se transformou numa babel, tantos são os discursos teóricos existentes que se intitulam atualmente como sendo psicanalíticos. Dessa maneira, seria temerário e teoricamente não rigoroso falarmos da psicanálise no sentido lato, sem definirmos qual é o *jogo de linguagem* que tomamos como referência paradigmática de nossos comentários.² Portanto, definir logo de início o jogo de linguagem de referência para a psicanálise nos permite não apenas delimitar o território teórico em que estamos nos situando,

como também definir, em contrapartida, os campos dialógico e crítico com os nossos possíveis interlocutores.

Nessa perspectiva, vamos nos centrar no discurso freudiano como objeto teórico de leitura, na medida em que é o discurso fundante da psicanálise, que ocupa então o lugar privilegiado de suposto saber na tradição histórica da psicanálise. Com isso, o discurso freudiano se constituiu no objeto por excelência da transferência dos demais discursos teóricos na história da psicanálise, referência paradigmática, enfim, para qualquer interlocução teórica.

Dessa forma, será possível destacar no universo restrito de enunciados do discurso freudiano não apenas as representações internas sobre o político e o poder, mas também como essas representações se inscrevem em certas tendências teóricas da filosofia política. Será esta a direção metodológica de nossa leitura para delimitar o recorte da problemática constituída pelas relações da psicanálise e da política.

III. VARIANTES E INVARIANTES

Entretanto, o discurso freudiano se constitui não apenas de um *conjunto diversificado de enunciados*, mas também de *enunciados heterogêneos*, que apresentam, então, diferentes incidências teóricas. Além disso, ele se transformou ao longo de sua constituição histórica, de maneira que sua ordenação conceitual é diferente e heterogênea, nos primórdios e na maturidade teórica da psicanálise. Dessa maneira, podemos depreender que os enunciados freudianos sobre a política e o poder são teoricamente diferentes no início, no transcurso e no fechamento do discurso freudiano. Portanto, é preciso considerar os fios discursivos diferenciados do pensamento freudiano para que se realize uma leitura rigorosa e coerente da representação da política no interior da psicanálise.

Assim, neste percurso teórico, vamos indicar as diferentes leituras freudianas sobre o sujeito e a pulsão, para delinear então as concepções que se revelam sobre os registros do político e do poder. Em seguida, é preciso sublinhar as razões dessa transfor-

mação na leitura sobre o sujeito e a pulsão, assim como as suas conseqüências para a reflexão freudiana sobre a política e o poder. Finalmente, é preciso indicar algumas das articulações existentes entre o discurso freudiano sobre a política com certas tendências teóricas do campo da filosofia política.

Entretanto, não obstante a existência dessas diferenças teóricas ao longo do discurso freudiano, é preciso considerar também, em contrapartida, a presença de certas invariantes nesse discurso na leitura sobre a política e o poder. Essas invariantes são suficientemente importantes para serem destacadas, pois delineiam o lugar teórico da política no discurso freudiano, isto é, estabelecem um certo *estilo teórico* da psicanálise em tematizar as questões oriundas dos registros da política e do poder.

Assim, é preciso considerar que não existe um discurso teórico de Freud sobre a política. Dito de uma outra maneira, a psicanálise não construiu uma teoria da política e do poder, mas indicou algumas das conseqüências colocadas para a *governabilidade* e para a *regulação do poder*, já que a ordem política deve manejar com um *sujeito desejante* e com um *sujeito fundado nas pulsões*, revelados teoricamente pelo discurso psicanalítico. Foi nessa medida, então, o que evidentemente não é pouco, que a problemática da política se colocou como uma questão permanente para Freud. Enfim, é na medida em que o sujeito em psicanálise implica o estabelecimento de laços sociais, que o discurso freudiano pôde legitimamente dizer algo sobre a inserção do sujeito nos campos da ética, da política e do poder.

Freud nunca considerou os registros da política, do poder e do social como temas primordiais de análise, mas estes sempre aparecem em seu discurso como temas *marginais*, inseridos no campo teórico de questões mais abrangentes, consideradas então mais pertinentes para a leitura psicanalítica. Assim, os enunciados freudianos sobre esses temas aparecem como sendo cruciais, mas indubitavelmente são desenvolvidos de forma marginal. Podemos enunciar que esta interpretação é legítima e verídica mesmo em obras que parecem assumir uma direção oposta, como

Totem e tabu,³ *Psicologia das massas e análise do eu*⁴ e *Mal-estar na civilização*.⁵ Foi o que dissemos anteriormente, quando formulamos que não existe uma teoria freudiana sobre o poder e a política, pois seria excessivo e impróprio falar nesses termos. Portanto, como o discurso freudiano formula enunciados cruciais, mas marginais sobre a política e o poder, se impõe certamente uma cautela crítica para a interpretação rigorosa do texto freudiano.

Assim, o que se revela na leitura freudiana é que a política e o poder são considerados da perspectiva do sujeito desejante e do sujeito fundado nas pulsões. Portanto, o que o discurso freudiano realiza, sob a forma de *comentários à margem* de outras questões, é uma *leitura metapsicológica* do sujeito do desejo e das pulsões na sua inserção nos campos do social e da política.

IV. ITINERÁRIO DE LEITURA

Nessa perspectiva, vamos esboçar inicialmente o ponto de chegada de Freud na leitura dos registros político e social, tomando como referências de leitura os textos teóricos finais, que consideraram o tema da cultura como objeto de análise. Em seguida, vamos contrapor esse modelo final ao modelo inicial da leitura freudiana sobre a política, considerando então os contrastes e as diferenças entre as duas interpretações. Num terceiro momento, vamos sublinhar onde se realizou a ruptura crucial entre o modelo inicial e o modelo final do discurso freudiano sobre a política. Para isso, consideramos que a ruptura teórica se forjou nas novas elaborações do conceito de pulsão, ocorridas entre 1913 e 1915. Finalmente, vamos enunciar alguns dos paradoxos produzidos na articulação entre a pulsão, o sujeito e o poder em Freud que se apresentam ainda bastante atuais para a reflexão psicanalítica sobre a política e a governabilidade.

V. ECONOMIA POLÍTICA E ECONOMIA PULSIONAL

Assim, consideremos primeiro o discurso freudiano na sua maturidade e fechamento, destacando como referências centrais o *Mal-estar na civilização*, *O futuro de uma ilusão*⁶ e a conferên-

cia sobre a *Weltanschauung*.⁷ O que nos interessa sublinhar inicialmente, de maneira esquemática, para nos orientar na leitura freudiana sobre a política, são as imagens críticas que se forjaram sobre a direção stalinista da revolução russa, isto é, o projeto político que se constituiu historicamente como a realização do socialismo real. Além disso, interessa delinear o lugar teórico ocupado pelo conceito de *mal-estar na civilização* na fundação dos impasses colocados para o sujeito, na sua inserção nos campos da política e do poder. Evidentemente, o segundo tópico é o mais fundamental para a leitura freudiana da política, enquanto que o primeiro nos servirá para introduzir o tema em pauta, e também para mostrar a sua articulação central com a problemática do mal-estar na civilização.

Contrariamente a uma imagem corriqueira, que circulou no mundo psicanalítico durante muito tempo, Freud não era desfavorável aos *ideais* da revolução russa. Dizia, inclusive, que como vivera os dissabores e os efeitos da pobreza na sua existência familiar, a possibilidade de uma ordem social igualitária seria certamente bem-vinda para a humanidade. Seria então positiva, dos pontos de vista ético e social, a possibilidade de uma melhor distribuição da riqueza social entre os homens.

Porém, não obstante compartilhar da *possibilidade* do *sonho* socialista enquanto ideal para a sociedade ocidental, Freud não acreditava na sua *efetividade*. Essas dúvidas se incrementaram progressivamente nos textos freudianos citados, atingindo o seu cume na conferência sobre as visões de mundo. A nervura de sua argumentação se centrava na impossibilidade de os homens retirarem algo de si, do seu usufruto próprio e do seu próprio gozo, para compartilharem com os outros no espaço social. Portanto, existiria algo inatingível no projeto socialista, que o discurso freudiano localizava nos registros econômico e ético, que fundavam a sua interpretação propriamente política do socialismo.

Assim, o obstáculo inicial seria de ordem econômica, se delineando em torno da transformação da propriedade privada em propriedade social da riqueza. Porém, para a razão psicanalíti-

ca, esse obstáculo não se esgotaria em si mesmo, mas remeteria e se fundaria na relação do sujeito com as suas fontes de prazer e de gozo. Dessa maneira, mais importante do que a consideração freudiana desse obstáculo, o que era um lugar-comum do seu tempo histórico e do seu contexto social, é o argumento construído sobre esse obstáculo, que se funda na concepção de um sujeito das pulsões.

Com efeito, seria a relação fálica de posse que o sujeito estabelece com os seus bens materiais o que impediria que aceitasse, de bom grado e sem oposições, a socialização da riqueza. A riqueza seria a representação das possibilidades de gozo para o sujeito, manancial finito para a construção e produção de objetos de satisfação. Portanto, os bens materiais e a propriedade privada funcionariam como uma *reserva de gozo* para o sujeito, que se contraporiam, então, à sua socialização possível.

Esse argumento freudiano se funda no deslocamento do campo de referência da riqueza material, se movimentando pois do registro da *economia política* para o da *economia pulsional*. Nesse deslocamento, o discurso freudiano indica a possibilidade de uma releitura da circulação de bens materiais na ordem social, onde se destaca a implicação fundamental do sujeito nas trocas econômicas. Contudo, para que esta releitura possa ser possível, é preciso que se considere, como referência teórica central, a existência de um *sujeito do desejo* e de um *sujeito das pulsões*, e não um *indivíduo centrado nas necessidades*. Enfim, o que podemos vislumbrar então como possibilidade teórica, indicada no discurso freudiano, é que a circulação de riquezas nas sociedades humanas deve ser pensada tendo como referência primordial o sujeito do desejo e o sujeito das pulsões, e não o *homo economicus* representado pelas necessidades vitais.

Nessa perspectiva, o que se enuncia é que a relação dos sujeitos com a riqueza se inscreve num circuito pulsional marcado pela reserva de gozo e pela privação do gozo, de forma que transformar o estatuto real e simbólico dos bens materiais em qualquer sociedade implicaria a transformação do sistema de valores e na

circulação do gozo. Daí porque o projeto socialista é complicado e pleno de obstáculos, pois implicaria a transformação da reserva de gozo para as subjetividades. Enfim, ideal justificado e admirável das sociedades humanas, mas cuja efetividade é discutível, quando nos deslocamos de uma concepção do indivíduo, centrado nas necessidades vitais, para uma concepção do sujeito, fundado no desejo e nas pulsões.

VI. FELICIDADE E SINGULARIDADE

Essa leitura crítica sobre a redistribuição social da riqueza, que implicaria em remodelar a reserva de gozo e os circuitos de satisfação do sujeito, se desdobra na leitura freudiana sobre a *felicidade*. O que se coloca em questão, de forma aguda e crucial, é a maneira de se conceber a idéia de felicidade e a relação do sujeito com esta, considerada como sendo o valor ético máximo da existência humana.

Assim, para o discurso freudiano, não existiria a possibilidade de se construir uma fórmula universal para a felicidade humana, já que a felicidade como ideal ético seria regulada de maneira estritamente *singular*. Seria a relação do sujeito com as suas fontes e possibilidades de prazer, relação de ordem absolutamente singular, que definiria o caminho ético para a felicidade.

Por isso mesmo, Freud pôde enunciar de maneira literal, no capítulo II de *Mal-estar na civilização*, que “tomada no sentido relativo, o único que parece realizável, a *felicidade é um problema de economia libidinal individual*”.⁸ Portanto, a felicidade não é um valor universal e absoluto, mas um *valor relativo e diferencial*, que remete o sujeito às suas exigências pulsionais. Dessa maneira, o discurso freudiano pôde formular em seguida que “nenhum conselho é aqui válido para todos, pois cada um deve buscar por si mesmo a maneira pela qual pode se tornar feliz”.⁹ Enfim, tudo depende das possibilidades do sujeito de sustentar e mobilizar os seus desejos, de maneira a retirar do real das coisas e das relações com os outros a efetividade de seu prazer,¹⁰ para a regulação singular de sua felicidade.

Assim, considerando a singularidade e as diferenças existentes entre os sujeitos, fundados na economia pulsional, não seria possível a construção de um modelo universal de felicidade para a humanidade, pois os sujeitos teriam demandas inequivocamente diversificadas. Essa pretensão é inatingível, pois não seria coerente com os fundamentos pulsionais da subjetividade. Portanto, não seria possível conceber uma espécie de *cálculo social dos prazeres e dos gozos*, baseado nas pretensas necessidades das individualidades, pois as exigências dos diversos sujeitos são essencialmente diferenciadas.

Podemos entrever, então, que a crítica crucial que se enuncia no discurso freudiano sobre a política incide no modelo iluminista, que supunha possível a obtenção da felicidade humana baseada em argumentos racionais e universais. Entretanto, as subjetividades se diferenciam e se singularizam pela economia do gozo e do desejo, isto é, se diferenciam por algo situado no limite da possibilidade de universalização.

Dessa maneira, a construção de uma ordem social igualitária, baseada na funcionalidade universal do saber científico, se colocava como sendo um ideal ético que poderia certamente orientar as nossas ações e expectativas, mas que se situava no limite da *utopia*. Vale dizer, esse ideal poderia colocar em movimento nossos sonhos e desejos, mas encontrava certamente um obstáculo poderoso na economia pulsional do gozo. Daí sua impossibilidade no registro do real. Portanto, para o discurso freudiano existiria *algo* no psiquismo que tornaria impossível a construção de um modelo iluminista da pólis, baseado na retórica do bem dizer e do bem pensar, que se oporia então à realização consequente de um projeto universalista para a felicidade humana.

VII. UNIDADE E DISPERSÃO

Neste contexto, o que impediria a realização do projeto moral do Iluminismo e que fundaria a singularidade do desejo do sujeito seria a economia pulsional, onde se destacariam a existência do *narcisismo* e a incidência da *pulsão de morte*. Face a qualquer

projeto universalista para o sujeito se contraporiam as exigências de singularização do psiquismo, representadas em níveis diferentes pelo narcisismo e pela pulsão de morte. Dessa maneira, seria a dinâmica do narcisismo e da pulsão de morte que fundaria a problemática freudiana tardia do mal-estar na civilização. Qualquer leitura sobre a interpretação freudiana da política teria que considerar a existência dessa problemática, para ser teoricamente rigorosa.

Assim, para o discurso freudiano, a civilização e a universalização racional que esta exige do sujeito encontrariam neste oposições básicas e progressivas baseadas nas demandas de singularização do gozo e do prazer, que produziriam como efeito privilegiado o mal-estar. Nesse contexto, o mal-estar na civilização seria insuperável e crescente, na medida em que se incrementariam as exigências do processo civilizatório. Portanto, se delinearíamos dessa maneira os impasses presentes na civilização humana no sentido lato e particularmente na *modernidade* do Ocidente, que construiu os conceitos de civilização e de progresso civilizatório nos últimos dois séculos. Enfim, o que está em pauta no discurso freudiano é a crítica do projeto iluminista da modernidade, mediante o conceito de mal-estar na civilização.

Foi nesse contexto teórico que o discurso freudiano formulou que governar é uma prática social no limite do impossível, da mesma forma que educar e psicanalisar.¹¹ Isso porque governar implicaria compatibilizar minimamente o que seria quase impossível de compatibilizar, isto é, inserir num projeto comum e em alguma medida consensual as exigências desejanças de uma multiplicidade de sujeitos diferenciados. Portanto, em qualquer escala de grandeza que queiramos conceber o social — incluindo neste a totalidade dos cidadãos, os segmentos, as classes e os grupos sociais — a questão se recolocaria da mesma forma, na dimensão em que for destacada.

Da mesma maneira, a prática da educação estaria no limite do impossível, já que implicaria articular as demandas pulsionais do sujeito com o *ethos* social e cultural de uma dada ordem polí-

tica, estabelecendo então um confronto entre a pulsão e a lei simbólica. A conseqüência inevitável desse confronto é que algo da ordem da *perda* se imporá ao sujeito de maneira insofismável, frente ao que ele procuraria manter a plenitude de seu gozo, dificultando essencialmente a experiência da educação.

Na mesma direção teórica se inscreveria o enunciado freudiano sobre a impossibilidade de psicanalisar. Nesse contexto, se perfilariam também, como oponentes mortais, os registros de gozo e da lei simbólica. Portanto, na experiência psicanalítica o que estaria em pauta para o sujeito seriam as ameaças de perda para a plenitude do gozo.

Nessa perspectiva, foi pela consideração teórica das problemáticas do narcisismo e da pulsão de morte que o discurso freudiano pôde enunciar, em “Psicologia das massas e análise do eu”, que o homem seria um *animal de horda* e não um *animal de massa*.¹² Vale dizer, existiria algo no sujeito que impediria a sua absorção na universalidade do social, fazendo pois resistência ativa aos processos de massificação e de coletivização, que apagariam as marcas de sua face e as modelações de sua fala. Nesse contexto, Freud evoca a imagem da reunião dos porcos espinhos, forjada por Schopenhauer, pela qual seria preciso manter entre eles uma certa distância, pois a proximidade excessiva desses animais produziria como efeito inevitável o eriçamento e a repulsão.¹³

Dessa maneira, a existência do narcisismo e da pulsão de morte no sujeito impõe a exigência de singularidade e de diferença, insuperável face aos outros, de maneira que o excesso de proximidade entre os sujeitos seria capaz de produzir uma enorme perturbação e violência, ameaçando, então, a própria ordem política. Para responder a essa exigência insuperável, Freud enunciou o conceito de *narcisismo das pequenas diferenças*, que estaria em funcionamento nos registros da individualidade, dos grupos sociais e classes sociais e mesmo em unidades sociais de maior escala.¹⁴ Portanto, seria a existência do narcisismo das pequenas diferenças no funcionamento psíquico que se oporia à absorção total do sujeito na universalidade do social, homogeneizadora de

suas diferenças, da mesma maneira que é essa modalidade de narcisismo que impediria a inserção plena das nações numa comunidade internacional homogênea. Enfim, seria o narcisismo das pequenas diferenças a fonte permanente de conflitos intersubjetivos, intergrupais, interétnicos, interraciais e internacionais, constituindo-se na matéria-prima por excelência do mal-estar na civilização.

Assim, o espaço social seria marcado pela presença de conflitos insuperáveis entre os sujeitos, delimitando então a dimensão estrutural do mal-estar na civilização. Nesse contexto, se recolocaria permanentemente em cena o confronto interminável entre a pulsão de vida e de morte, pólos estruturais de ordenação e desordenação do campo simbólico e das relações intersubjetivas. A leitura da ordem política e do campo social se realiza no espaço do confronto do dualismo pulsional, entre os pólos da vida e da morte, fundamento da produção e da reprodução do sujeito.

Nessa perspectiva, a ordem política e o espaço social são permeados pela conjunção, fragmentação e oscilação permanentes, se deslocando entre os pólos da união e da desunião. Com efeito, ao movimento orientado para a *unidade* e para *reunião* das singularidades, regulado pela pulsão de vida, se contrapõe o movimento direcionado para a *dispersão* e para a *desordem*, regulado pela pulsão de morte.¹⁵ Portanto, a pulsão de vida realizaria o trabalho de reunião dos sujeitos na sociedade, constituindo uma ordem política propriamente dita, através da ligação da força pulsional e de sua inscrição no campo das representações. Em contrapartida, a pulsão de morte empreenderia um trabalho de ruptura de ligações, destacando a dimensão de força das pulsões, e exigindo, com isso, novas formas de ligação e de simbolização, a serem realizadas pelo psiquismo.

Não é um acaso que o discurso freudiano define a pulsão de morte como sendo a pulsão em estado puro, como a força pulsional sem inscrição no universo da representação, isto é, como a força pulsional sem o representante-representação do psiquismo.¹⁶ Por isso mesmo, a pulsão de morte é figurada metaforicamente

pelo *silêncio*,¹⁷ não sendo articulada no plano da linguagem e portanto potência antidiscursiva, mas que exige do psiquismo a produção de novas articulações representacionais. Dessa maneira, a pulsão de vida é a tentativa permanente de inscrever a força pulsional/pulsão de morte no registro das representações, busca esta sempre recomeçada visando a ligação da força pulsional no registro dos representantes-representação do psiquismo.

Portanto, o mal-estar na civilização é o efeito recorrente do impacto permanentemente produzido pela força pulsional nos liames representacionais, que inscreve o sujeito na ordem simbólica e estabelece os laços sociais entre as subjetividades. Com isso, desarruma as ligações existentes e promove a desordem nas codificações instituídas, exigindo, então, novas modalidades de simbolização e de ordenação.

Nessa perspectiva, se esboçam nesse contexto discursivo diferentes registros onde se enuncia o mal-estar na civilização. Assim, existiria inicialmente a oposição do sujeito face à unificação e à absorção massificante no social, mediante a qual ele marca a sua diferença e singularidade. Com isso, se delinea a dimensão criativa e inventiva da pulsão de morte, condição de possibilidade para a reinvenção permanente do sujeito face às ordens estabelecidas. O narcisismo das pequenas diferenças é um dos efeitos privilegiados desse processo, se realizando em escalas diferentes nos registros do sujeito e dos grupos sociais. Entretanto, a marcação da diferença do sujeito e dos grupos sociais pode se transformar também na *guerra*, pois esta é uma derivação possível do narcisismo das pequenas diferenças. A guerra é uma representação-limite da desordem, onde *a política como retórica e como linguagem* não consegue mais dar conta das diferenças e das dissensões entre os sujeitos. Portanto, a guerra indica o limite da dispersão entre os sujeitos e os grupos sociais, onde se estabelece a ruptura crucial entre os registros da *força* e da *representação*, mediante a qual a linguagem não consegue mais regular a força e se estabelece então o imprevisível.

Dessa maneira, é preciso evocar a passagem freudiana, reti-

rada de Hobbes,¹⁸ que é a formulação paradigmática do discurso freudiano nesse contexto teórico, onde se enuncia que “o homem é o lobo do homem”.¹⁹ Essa formulação indica de maneira concisa a lógica da guerra que esboçamos acima, como um dos destinos possíveis da pulsão de morte e da exigência de singularização do sujeito. Sabemos que essa formulação se contrapõe a uma outra, retirada de São Paulo e da ética do Cristianismo: “ame ao próximo como a si mesmo”.²⁰ É dessa oposição paradigmática, constitutiva da leitura freudiana sobre a política neste contexto teórico, que falaremos em seguida.

VIII. POLÍTICA E GUERRA

Entre a força pulsional e o universo da representação se estabelece o *território* da política e o lugar do poder. O lugar do poder se funda entre a concórdia e a discórdia, que oscilam no espaço social, mediante as rupturas no equilíbrio das forças e nos seus remanejamentos incessantes. É nesse contexto que se inscreve o confronto entre a política e a guerra, entre a retórica do poder e o poder como força.

Dessa maneira, se delineiam esquematicamente no discurso freudiano as figuras da ordem política e do poder como força, como a polarização axial entre a pulsão de vida e a de morte. Porém, é preciso considerar como o poder se funda nos registros da representação e da força, mediante a produção e a oferta de um projeto identificatório para as subjetividades, ordenadas agora como uma massa, caracterizada então pela homogeneidade.

Assim, a estruturação do poder e a constituição da ordem política são formas de retirar as individualidades de sua diferença radical, para inseri-las num projeto comum. O pressuposto presente é de que a diferença radical coloca as subjetividades num confronto permanente, que se decidiria apenas pela utilização da força, sem que se imponha então qualquer mediação simbólica entre as individualidades. Com isso, as subjetividades existiriam numa condição de guerra permanente, ameaçando com isso a integridade narcísica do corpo.

Evidentemente, o discurso freudiano se funda no argumento de Hobbes, para quem é o temor da morte que leva os sujeitos a constituírem uma mediação, denominada poder. Entretanto, o terror da morte se enuncia aqui nos termos das exigências do narcisismo, pois é a injúria possível do corpo e de sua imagem que levam as individualidades a se submeterem a um projeto de mediação. Essa mediação se denomina *lei simbólica* e de poder, existindo então nos registros do símbolo e da força. Enfim, é preciso ficar atento ao argumento hobbesiano utilizado no discurso freudiano, que oscila entre o exercício da plenitude do gozo e a possibilidade de morte, pois Freud tenta contraditar a leitura de Hobbes,²¹ mas se mantém na estrita lógica hobbesiana do horror da morte.

Dessa maneira, se o “homem é o lobo do homem”, a resultante inevitável disso seria a destruição recíproca e total das individualidades. Para a conservação da vida e do narcisismo, seria preciso constituir uma mediação entre as individualidades, que constituiria propriamente o poder. Para isso, contudo, as individualidades teriam que perder algo de sua diferença radical, isto é, teriam que abrir mão da plenitude de seu gozo e impor um limite às exigências de suas forças pulsionais. Com isso, se poderia passar da lógica da guerra para a lógica da política, onde o confronto de forças daria lugar a uma regulação pela linguagem, nas relações inter-humanas.

Assim, a ordem política supõe a negociação e o diálogo entre os homens, que abrem mão da plenitude de seu gozo com vistas à manutenção de sua vida e à conservação de seu narcisismo. Contudo, com isso, se instituiu a ética do Cristianismo, onde se *impôs* a exigência do “amor ao próximo como a si mesmo”, pois para o sujeito manter o narcisismo do outro seria a condição *sine qua non* para a conservação de seu próprio narcisismo. Enfim, a pólis oscila entre as retóricas da guerra e da política, entre a força e a representação, mas o pressuposto ético hobbesiano é a condição fundamental para se pensar na transformação naquilo que lhe é oposto, isto é, na ética cristã presente na política.

IX. GOVERNABILIDADE, ORDEM E DESORDEM

Nessa perspectiva, a pulsão de vida ordenaria o campo do poder como uma figura construída em torno de um *centro*, no qual se propõe um projeto identificatório para as individualidades dispersas nas suas diferenças radicais. Com isso, a pulsão de vida transformaria a dispersão em unidade, constituindo uma massa, pela organização de traços comuns entre as singularidades, mediante o ideal identificatório enunciado.

Esse centro seria a figuração do governante, caracterizado no discurso freudiano como sendo o líder,²² tendo o *carisma* como atributo fundamental. Assim, somente quem tem o carisma pode propor um ideal e um projeto identificatório para as demais individualidades, se diferenciando então destas. Entretanto, esse centro é também a figuração do Estado, do lugar máximo do poder, pela mediação do governante, que exerce a *governabilidade* pela oferta de um projeto identificatório para a massa.

Pela mediação desse projeto identificatório, as subjetividades perdem a sua diferença radical e a plenitude de seu gozo. Com isso, se homogeneizam. Daí porque se transformam propriamente numa *massa* em torno do seu líder carismático. Assim, as individualidades se identificam entre si, pela mediação do projeto identificatório. Nesse contexto, podem se regular então pela máxima ética de São Paulo, isto é, amar o próximo como a si mesmo, pois todos se inscrevem no mesmo projeto identificatório, narcisicamente investido.

Dessa maneira, é o projeto identificatório enunciado que possibilita que a força pulsional se inscreva no registro da representação. Com isso, essa força se insere na ordem da *visibilidade* e do *reconhecimento* possível, de forma que a pulsão de vida inscreve a pulsão de morte nos registros do simbólico e do laço social.

Porém, a ordem política e a governabilidade podem ser questionadas a qualquer momento, pelas insatisfações pulsionais das massas. A ordem não é estável e substancial. As insatisfações pulsionais recolocam em cena a diferença e a singularidade dos su-

jeitos. Isso porque as insatisfações pulsionais produzem a retirada dos sujeitos do projeto identificatório enunciado, inscrevendo novamente a diferença e a dispersão no campo social.

Evidentemente, as insatisfações pulsionais do sujeito são sempre atribuídas à figura do líder/Estado, que não teria cuidado devidamente de suas satisfações e interesses. Ou, então, o que significa a mesma coisa, o líder/Estado teria zelado mais pelas outras individualidades do que pela do sujeito em pauta. Dessa maneira, se delinea na figura do líder/Estado a *figura mítica do pai*, que o discurso freudiano construiu em *Totem e tabu*²³ e que retomou em “Psicologia das massas e análise do eu”. O que se enuncia então é a figura do pai como representante da lei, isto é, como devendo realizar a *justiça* e a *distribuição equitativa dos prazeres* entre os filhos. Caso contrário, a figura do líder/Estado não poderia exercer a sua função de legisferar e o sujeito lhe retiraria o poder carismático, se deslocando do projeto identificatório enunciado e restabelecendo o estado primordial de guerra.

Nessa perspectiva, a governabilidade fica na dependência estrita de o líder/Estado saber e poder manejar, com eficácia e perspicácia, essas oscilações constantes entre a força pulsional e a sua simbolização possível, restabelecendo então um equilíbrio razoável entre as forças pulsionais. O desequilíbrio da ordem política é sempre iminente, justamente porque qualquer insatisfação pulsional, inevitável, recoloca em cena a diferença e a singularidade. Por isso mesmo, o discurso freudiano enunciou que governar era uma prática social no limite do impossível, pois a lógica da guerra se coloca em cena de maneira recorrente, diante dos impasses das insatisfações pulsionais. Enfim, o poder do governante estaria na sua possibilidade sempre posta à prova de transformar a força pulsional, pela sua ligação com a linguagem, reconstituindo assim permanentemente a retórica da política, para remanejar o projeto identificatório proposto e mantê-lo ainda como um ideal possível para as massas.

Porém, diante da impossibilidade de o líder/Estado exercer a sua função de mediação, a ordem política fica ameaçada mo-

mentaneamente de desagregação. A dispersão se reinstala em toda a sua plenitude, impõe-se múltiplas diferenças no campo social. Com isso, surge o confronto aberto, e a lógica da guerra no espaço social. Enfim, a guerra como o *Outro* da política está permanentemente presente no campo do social, constituído primordialmente por diferenças e singularidades.

Nessa perspectiva, pode-se destacar que o campo social, caracterizado pelas diferenças entre os diversos sujeitos, é permeado pelo confronto permanente entre a força e a representação, a força e a retórica, a guerra e a política, que remetem em última instância à oposição entre a pulsão de vida e de morte. Com isso, a universalização da política e do projeto identificatório do poder estão em permanente processo de construção e de desconstrução, sendo esta oscilação o que marca fundamentalmente o funcionamento de qualquer espaço social. Portanto, mesmo que seus líderes desapareçam da cena social, permanece a referência ao Estado como sendo esse o lugar simbólico para a regulação possível das diferenças insuperáveis no campo social.

X. PIEDADE, REPRESENTAÇÃO E UNIVERSALISMO

Esse modelo freudiano tardio sobre os registros da política e do poder se contrapõe basicamente ao modelo inicial, onde a transformação do discurso metapsicológico de referência teve consequências cruciais para a leitura dos registros da política e do poder. A diferença metapsicológica primordial se refere ao conceito de pulsão, onde as dimensões de força e de representação de ser da pulsão se apresentam como sendo articuladas. Com isso, a pulsão é concebida no registro da linguagem, na qual a representação absorve a dimensão da força pulsional. Na inexistência da desarticulação entre a força e a representação, no ser da pulsão, não se pôde delinear no discurso freudiano a problemática do mal-estar na civilização. Portanto, a concórdia inter-humana seria possível pelo trabalho da razão universalista, que mediará então os confrontos intersubjetivos.

Para examinarmos a funcionalidade desse modelo inicial, o texto básico de referência é “A moral sexual ‘civilizada’ e a doen-

ça nervosa dos tempos modernos”,²⁴ de 1908. A tese sustentada no discurso freudiano é que, como formulava a sexologia e a higiene moral, a civilização exige demais dos indivíduos, que pagam caro por isso, com o aumento das doenças nervosas. Porém, contrariamente à sexologia e à higiene moral, Freud enunciava que o *sacrifício* demandado aos indivíduos pela modernidade se materializava especificamente no registro sexual e não incidia no desgaste neuro-funcional.

Portanto, as exigências da modernidade produziam um empobrecimento da experiência erótica e do universo simbólico dos sujeitos, sendo esses os efeitos privilegiados da maciça incidência da repressão sexual. O sacrifício erótico das mulheres era maior do que o dos homens, mas a pobreza erótica e simbólica seria uma marca genérica e evidente da modernidade. Contudo, a incidência da repressão era bastante precisa, pois se realizava sobre a sexualidade perverso-polimorfa, na medida em que somente se reconhecia como legítima a sexualidade genital e a monogamia. Enfim, a repressão sexual incidia no campo das fantasias eróticas, produzindo conseqüentemente um empobrecimento no erotismo e nas formas de simbolização dos sujeitos.

Entretanto, o discurso freudiano pressupõe e enuncia que o sexual não é uma ameaça para a civilização, na medida em que essa poderia admitir uma plasticidade maior para a existência da sexualidade, sem se destruir como civilização. Ao contrário, seria a intolerância excessiva face às exigências do desejo sexual que ameaçaria a ordem da modernidade, pois impedindo uma maior liberdade para os fantasmas perverso-polimorfos, levaria os sujeitos ao esvaziamento simbólico e às enfermidades nervosas. Com isso, os sujeitos ficariam impossibilitados de enriquecer o próprio processo civilizatório, já que este se realizaria mediante o trabalho simbólico, através do mecanismo psíquico da sublimação.

Portanto, o discurso freudiano enuncia que o erotismo perverso-polimorfo pode conviver com as exigências da civilização, desde que essa tenha maior tolerância com as demandas sexuais. Dessa maneira, não existiria qualquer heterogeneidade entre a

ordem do sexual e da civilização, já que a inibição do erotismo perverso-polimorfo teria um efeito nefasto sobre o trabalho civilizatório, pela inibição na sublimação das pulsões e conseqüentemente de seus produtos culturais. A incompatibilidade entre as ordens sexual e civilizatória se colocou para o discurso freudiano somente em 1912, no ensaio “Sobre o mais geral dos rebaixamentos da vida amorosa”.²⁵ Esta ruptura já é o primeiro indício do modelo freudiano tardio, no qual se opõem os registros da pulsão e do social. Porém, até então o discurso freudiano admitia a concórdia possível entre o sujeito e a civilização, na qual a lógica da política era soberana, na inexistência do mal-estar na civilização.

Como isso seria possível? Qual o seu fundamento metapsicológico? Podemos destacar diferentes questões, todas ligadas à teoria das pulsões. Antes de mais nada, o discurso freudiano concebía o ser da pulsão como inserido desde sempre no universo da representação, não existindo então a desarticulação entre as dimensões de força pulsional e de representação. Essa formulação se enunciou inicialmente no “Projeto de uma psicologia científica”²⁶ e foi retomada em seguida nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.²⁷

Nesse contexto, existiria a homogeneidade entre os registros da pulsão/representação e da civilização/representação, ambos homogêneos e passíveis de superposição pela idéia de representação. Como decorrência disso, o conflito psíquico era figurado como sendo a oposição entre as pulsões sexuais e as pulsões do eu, oposição representada no registro mito-poético pelo contraponto entre a *fome* e o *amor* (Schiller),²⁸ de maneira que o sujeito poderia dar limites às exigências do sexual em nome dos interesses maiores da autoconservação.

As pulsões de autoconservação, inseridas no registro do eu, eram os instrumentos fundamentais para o trabalho da razão e representavam pois as exigências de universalização do sujeito. Isso porque o eu não era marcado pela incidência do sexual, não sendo então permeado pelo narcisismo. Dessa maneira, se a sexualidade indicava as demandas egoístas da perversidade poli-

morfa, o eu sustentava as demandas da razão universalista e da civilização.

O que se destaca aqui, nesse modelo teórico inicial, é que existiria um trabalho possível da razão universalista, pois o discurso freudiano concebia o diálogo entre os registros do sexual e da razão, na inexistência do mal-estar na civilização. Portanto, a concórdia inter-humana se fundava na concepção metapsicológica do psiquismo. Podemos compreender, então, a precariedade de textos sobre a cultura, escritos por Freud, no contexto desse modelo inicial, se comparados com a grande enxurrada de ensaios a esse respeito no período final de sua obra. Com efeito, se não existia a problemática do mal-estar na civilização em psicanálise, não se impunha pois a demanda teórica em tematizar esta questão, e a cultura não se apresentava como um problema crucial para o saber psicanalítico.

Nesse contexto, a experiência psicanalítica foi representada como um processo que incidia certamente no registro do sexual, mas pela mediação da razão, inserida no eu. A interpretação era concebida como um instrumento racional do psicanalista para transformar as relações do sujeito com o sexual. Essa concepção é coerente com o lugar limitado que o discurso freudiano atribuía então à transferência na experiência psicanalítica, ao lado da inexistência do narcisismo na tópica do eu. Enfim, a psicanálise poderia ser concebida no discurso freudiano como uma ciência nos moldes da tradição neo-positivista, onde a figura do analista, não implicado na transferência, poderia conduzir racionalmente a experiência psicanalítica, em nome dos valores universais da autoconservação.

Portanto, a metáfora da política como retórica da concórdia universal pôde se enunciar no discurso freudiano, pois o eu e a representação universalista poderiam regular a particularidade egoísta do sexual. Não existindo a autonomia da força pulsional, a representação regulava o ser da pulsão. Com isso, a retórica da política seria soberana no campo social, não existindo pois a guerra como o seu Outro, de forma a se estabelecer as condições de possibilidade para a concórdia universal.

Nessa perspectiva, o discurso freudiano retoma a formulação de Rousseau sobre a *piedade*, na qual esta é o operador teórico fundamental para se pensar na passagem do homem do registro da natureza para o do social. Com efeito, para Rousseau a piedade era a modalidade ética de experiência subjetiva que retiraria definitivamente os homens da rivalidade primordial e constituiria a sociedade.²⁹ Da mesma forma, o discurso freudiano enuncia, inicialmente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*³⁰ e posteriormente em “As pulsões e seus destinos”,³¹ que o sujeito seria marcado essencialmente pela piedade, pois abriria mão da potência da força pulsional face à dor que produziria de maneira não intencional no outro. Com isso, o sujeito se culpabilizaria, retornando a força pulsional sobre si mesmo, e se instalaria originariamente na posição psíquica masoquista. Seria esta a identificação constitutiva do sujeito, se inscrevendo pela piedade na *posição masoquista originária*.

Dessa maneira, não é muito difícil de compreender as relações internas estabelecidas no discurso freudiano entre a piedade, valor ético fundamental na constituição originária do sujeito, e a moral do Cristianismo. Com efeito, a ética da piedade, reguladora do sujeito fundado no masoquismo, remete o discurso freudiano para o valor básico do Cristianismo, enunciado por São Paulo, em que se formula que cada um deve “amar ao próximo como a si mesmo”. Como dissemos, os pressupostos no discurso freudiano para a incorporação da moral do Cristianismo na ética da psicanálise no contexto metapsicológico são a inexistência do eu narcísico e a concepção da força pulsional inscrita no registro das representações. Com isso, é possível formular a existência da concórdia entre os homens e a inexistência do mal-estar na civilização.

Podemos depreender, então, as razões teóricas pelas quais o discurso freudiano posterior precisou retornar criticamente, com tanta insistência e recorrência, ao enunciado de São Paulo da moral do Cristianismo e formular positivamente o pressuposto ético da filosofia de Hobbes. Com efeito, além de indicar a impossibilidade teórica para a psicanálise legitimar os enunciados da moral do

Cristianismo, considerando a existência da pulsão de morte e do narcisismo, o discurso freudiano realizava também uma auto-crítica de sua metapsicologia inicial, com suas conseqüências éticas. Com isso, foi possível destacar a incidência da lógica da guerra no social, em contraponto à lógica da política, que não se colocava absolutamente como uma questão no modelo inicial da leitura freudiana sobre a política.

Como ainda sublinharemos devidamente, foi num longo ensaio sobre a guerra, de 1915, considerando os seus efeitos devastadores sobre a representação do progresso na civilização européia, que o discurso freudiano começou a colocar os limites incontornáveis no discurso universalizante e racional da política. O ideário iluminista começa a se romper em pedaços na representação freudiana do social, pois foi a problemática da morte para o sujeito que passou a impor limites insuperáveis para a razão política e para qualquer pretensão universalizante do social. Enfim, pela questão da morte é preciso considerar a lógica da guerra como sendo o Outro da lógica da política, não existindo pois mais qualquer lugar no discurso freudiano para uma razão universalista.

XI. MORTE E PODER

A ruptura freudiana entre as duas leituras, sobre a política e o poder, se delineou no segundo ensaio de Freud sobre a psicologia da vida amorosa, quando se enunciou a oposição inconciliável entre a pulsão sexual e a civilização.³² Porém, foi em *Totem e tabu* que essas formulações críticas assumiram uma outra dimensão, pois o discurso freudiano introduziu a *problemática da morte* como sendo a condição de possibilidade para o estabelecimento do campo social e da ordem política.

A saga freudiana sobre as origens da cultura humana é bastante conhecida e difundida.³³ Por isso mesmo, vamos apenas evocá-la nos seus tópicos essenciais, para sublinhar os contornos do argumento freudiano que fundamenta a nova leitura sobre os registros do social, da política e do poder. A narrativa freudiana retomou de Darwin a descrição do funcionamento da horda pri-

mitiva, para destacar a passagem mítica do registro da natureza para o da cultura. Dessa maneira, a indagação freudiana se centrava no estudo das condições de possibilidade para a constituição da cultura, de forma a representá-la nos registros da ordem simbólica, social e política.

Assim, no funcionamento da horda primitiva, existiria a figura de um macho todo-poderoso que dominava a totalidade da horda, subjugando pela sua força os demais machos. A liderança se centrava, então, no atributo da força, num traço do registro da natureza e da animalidade, que estabelecia um *diferencial de força* entre os componentes da horda primitiva. Freud utilizou a terminologia do sistema de parentesco para designar as posições das personagens míticas, distribuídas entre a figura do pai originário e de seus filhos. Porém, é evidente que essas denominações simbólicas somente têm sentido na posterioridade dessa narrativa mítica, pois o que está em pauta justamente é a constituição da ordem simbólica.

Nesse contexto, a horda originária funcionava como um *sistema hierárquico de poder*, baseando-se na *diferença absoluta de força* entre as figuras do pai/líder e dos filhos/liderados. Com isso, a figura do pai originário detinha o poder absoluto sobre as riquezas e as mulheres, matando de maneira imediata qualquer filho que pretendesse ter acesso a quaisquer dessas parcelas. Portanto, existiria o monopólio do gozo por apenas uma das figuras da horda originária, monopólio baseado na força absoluta da figura paterna sobre seus filhos.

Diante da fragilidade isolada de suas forças face à da figura onipotente do pai, os filhos resolveram então se reunir e unir forças para o destronar. Assim, frágeis isoladamente diante da força hercúlea do pai, os filhos conseguiram produzir uma força maior pela união. Com isso, conseguiram matar a figura originária do pai e constituir a sociedade humana. Portanto, seria essa cena originária, de morte e de assassinato, que estaria na origem da ordem social. Com efeito, em consequência desse *ato primordial de morte*, teria se constituído uma associação humana entre

iguais, tendo como centro a figura do pai morto e ausente, representado emblematicamente pelo totem.

Podemos depreender dessa leitura como o discurso freudiano pretendeu representar o social como uma *associação de iguais*, um grupo fraterno, que se referencia num centro representado pela *ausência* da figura do pai. Portanto, foi a produção de uma ordem igualitária, a partir de uma ordem hierárquica, que o discurso freudiano procurou articular no seu mito das origens. Neste contexto, o poder foi representado pela ausência, pela figura do pai morto, como um lugar a ser ocupado por uma presença sobre um fundo de ausência, já que o poder se inscreve na ordem simbólica como sendo o lugar de evocação permanente da morte para os filhos/cidadãos. Neste lugar, se articula como um oráculo a figura da morte, isto é, como uma voz que no seu silêncio sepulcral enuncia o que pode ocorrer com qualquer um que pretenda ocupar a posição onipotente no usufruto do poder. Enfim, qualquer um pode ter o mesmo destino funesto do pai originário, se pretender a soberania de forma absoluta.

Assim, se esboça no mito freudiano das origens uma narrativa sobre a constituição *simultânea* das ordens simbólica, social e política. A morte da figura do pai originário é a condição de possibilidade para a instauração dos interditos fundamentais da ordem simbólica, principalmente a proibição da morte e a interdição do incesto. Como efeito da instauração desses interditos se constitui o registro do desejo, como contrapartida ao da lei. Portanto, estabeleceu-se um limite incontornável à onipotência do gozo. Por esta mediação se instaurou um sistema simbólico de designações e de atribuições. Enfim, mediante essas operações se constituiu a equivalência simbólica das forças entre os constituintes da pólis, forças essas referenciadas a um centro/poder, que não pode ser ocupado rigorosamente por ninguém.

Portanto, o discurso freudiano enuncia que o poder tem uma dimensão quase sagrada, em função do seu fundamento na morte e no assassinato primordiais. O poder absoluto teria sido assim representado pelo totem, que na ausência corpórea do pai onipo-

tente seria a condição de possibilidade para a constituição da sociedade igualitária. Seria a ausência do poder absoluto e da morte investida nesse lugar, então, o fundamento da associação humana. Vale dizer, a produção e a reprodução da sociedade igualitária pressuporiam a imposição de um limite colocado ao gozo absoluto, tendo a castração simbólica como o seu efeito primordial. Com isso, poder-se-ia estabelecer a circulação do desejo entre sujeitos equivalentes, mas diferenciados como singularidades. Enfim, esta seria a condição de possibilidade para que se instituisse o intercâmbio de bens materiais e simbólicos entre os membros da sociedade.

Evidentemente, o discurso freudiano sobre as origens da cultura se refere à construção naturalista de Darwin. Porém, a narrativa freudiana inflete decisivamente a construção de Darwin, fundando-se então nos problemas cruciais colocados pela filosofia política do século XVIII, para rearticular a construção darwinista. Desta maneira, estamos supondo que o discurso freudiano se sustentou na filosofia política, que procurou também pensar na passagem mítica do registro da natureza para o do social. Portanto, é preciso considerar esquematicamente as relações de Freud com as teorias do contrato social do século XVIII, para sublinhar o que está em pauta na interpretação freudiana da política e do social.

Contudo, é preciso delimitar inicialmente a modalidade da relação de Freud com o campo discursivo da filosofia política. Assim, não nos parece que Freud se relacionava diretamente com esses teóricos, mas indiretamente, pois não era um comentador e intérprete da filosofia política. Certamente, a sua relação com esse campo textual era de segunda mão, pois esses textos se inscreviam no arquivo discursivo da cultura européia na segunda metade do século XIX. Seria ingênuo talvez atribuir a Freud um domínio teórico maior nesse campo discursivo. Porém, ao pretender colocar questões sobre a constituição da sociedade e da ordem política, teve que se defrontar infalivelmente com as possibilidades e os impasses entreabertos pela filosofia política.

Assim, a problemática freudiana é a da passagem do registro da natureza para o da ordem social e política, questão esta que

era crucial na reflexão teórica de Locke,³⁴ Hobbes³⁵ e Rousseau.³⁶ A leitura freudiana em *Totem e tabu* indica que a sua escolha incidu no campo teórico da interpretação de Hobbes. Com efeito, para este seria o temor da morte que conduziria os homens a abrir mão de certos direitos naturais, de sua liberdade absoluta, fundando-se para isso num direito fundamental que é o valor da vida. Seria, então, o terror da morte o que colocaria um limite intransponível à pretensão absoluta do gozo e da posse desenfreada dos indivíduos, que estariam presentes no estado de natureza, sendo pois a condição de possibilidade para a constituição da ordem política.

Com isso, o discurso freudiano se deslocou da solução teórica inicial baseada em Rousseau, quando supunha que a piedade pudesse funcionar como dispositivo antropológico no sujeito, de forma a produzir uma barreira incontornável à pretensão do gozo originário. Enfim, *Totem e tabu* marca justamente o deslocamento da problemática do poder centrada em Rousseau para a que se funda em Hobbes.

Entretanto, o que Freud introduziu na sua releitura do argumento de Hobbes é que a ordem da vida foi inscrita nos registros do desejo e do narcisismo, de forma que o temor de morte se traduz como sendo o horror de destruição do corpo e do desaparecimento do desejo. Além disso, as ordens política e social seriam impensáveis sem uma ordem simbólica, de forma que existiria a equivalência entre elas. Por isso mesmo, a figura do poder como ausência está no centro da cena do social, de maneira que a mesma coisa é pensada como sendo a condição de possibilidade das ordens simbólica e social. Enfim, o poder não pode ser ocupado efetivamente por ninguém de maneira absoluta, pois seria esta a condição da sociedade igualitária, sob o risco da morte e da guerra fratricida.

Essa leitura sobre o poder e a política, fundada no valor axial da morte, se baseou em transformações na metapsicologia freudiana. Antes de mais nada, na introdução do conceito de narcisismo na teoria psicanalítica,³⁷ mediante o qual o eu se transfor-

mou numa instância sexualizada, perdendo então a sua posição de ser uma instância voltada para a autoconservação e de ser o eixo psíquico da universalidade no sujeito. Com isso, não existe mais lugar para uma razão universalista no psiquismo, que possa regular imparcialmente as relações intersubjetivas. Dessa maneira, os sujeitos teriam que negociar incessantemente as perdas das plenitudes de seus gozos, condição de possibilidade para a produção e reprodução das ordens social e política. Enfim, seria no equilíbrio precário entre as diferentes forças equivalentes no registro simbólico, que a ordem política se estruturaria, mas que poderia a qualquer momento se romper no estado de guerra.

O conceito de narcisismo se desdobrou na nova leitura sobre as pulsões,³⁸ mediante a qual as dimensões de força e de representação do ser da pulsão se desarticularam definitivamente, de maneira que, como “exigência de trabalho”, para a ordem simbólica, a força pulsional ganhou uma autonomia anteriormente inexistente. Essa leitura renovada sobre a pulsão se desdobrou no novo dualismo pulsional de 1920 e no enunciado da existência da pulsão de morte, com as conseqüências que teve para a constituição da problemática do mal-estar na civilização, como indicamos anteriormente.

XII. DESILUSÃO NO ILUMINISMO

Entretanto, a *desconstrução freudiana* do Iluminismo iniciada em *Totem e tabu*, no que se refere às ordens social e política, se completou em 1915 nos comentários sobre a Primeira Guerra Mundial. Isso porque o discurso freudiano se defrontou com a desconstrução da idéia de *progresso* e de *progresso civilizatório*, representações fundamentais sobre a civilização ocidental que se estabeleceram desde o século XVIII, para a leitura da modernidade. Neste contexto, o discurso freudiano articulou as idéias de guerra e de morte como sendo, no seu conjunto, o Outro da razão e da universalidade. Com isso, os efeitos devastadores da guerra e a banalização conseqüente da morte evidenciaram a inexistência do universalismo da razão, pois indicaram a facilidade

no exercício do *mal*, que estaria no centro da razão civilizada, e a naturalidade com que a modernidade pode suspender os interditos básicos da ordem simbólica.

Assim, o ensaio básico de referência para que se acompanhe a desconstrução freudiana se intitula “Considerações atuais sobre a guerra e sobre a morte”.³⁹ Deve-se considerar aqui, em particular, o primeiro capítulo, “A desilusão causada pela guerra”. A presença da palavra “desilusão”, no título do capítulo, indica justamente o que movimenta o discurso freudiano para a articulação de sua escritura polêmica, isto é, a perda da ilusão que sustentava até então a leitura do discurso freudiano sobre as ordens simbólica, política e social. Com efeito, a ilusão freudiana era justamente a sua crença na razão iluminista e no progresso civilizatório, que fundamentavam até então a leitura psicanalítica das ordens social e política, em que não se considerava absolutamente a presença da morte e do mal na estrutura psíquica do sujeito.

Assim, vejamos. Qual a perplexidade crucial de Freud? Era a impossibilidade de compreender como as nações que representavam o ideal da civilização e a idéia de progresso — França, Alemanha e Inglaterra — podiam esquecer e silenciar os seus vínculos com os valores universais da razão e da civilização, destruindo-se mutuamente como se fossem “bárbaros”. Assim, seriam compreensíveis para Freud, se bem que para nós inaceitáveis, as guerras coloniais e raciais, pois estas se realizavam ainda em nome da civilização e do progresso, procurando conduzir os povos “primitivos” para a superioridade dos valores da razão e da civilidade européia:

... estava-se preparado para a guerra entre os povos primitivos e civilizados, entre as raças de cores diferentes, até mesmo para as guerras entre os indivíduos-povos da Europa pouco desenvolvidos ou tornados selvagens, que ocuparam ainda a atenção da humanidade durante muito tempo.⁴⁰

Porém, não se “estava preparado”, no contexto do modelo iluminista, para a maneira “bárbara” com que os representantes do progresso civilizatório lidavam com o seu confronto de interesses, completamente alheios aos valores universalistas da razão:

... Mas ousava-se esperar alguma coisa outra. Das grandes nações de raça branca reinando sobre o mundo, às quais incumbe a direção do gênero humano, que se sabiam empregadas em defender certos interesses comuns do mundo inteiro, e cuja obra compreende tanto os progressos técnicos na dominação da natureza quanto os valores artísticos e científicos da civilização — destes povos esperava-se que fossem capazes de resolver por outras vias as dissensões e os conflitos de interesses.⁴¹

Portanto, para um discurso que se fundava teoricamente até então nos pressupostos universalistas da razão e no progresso civilizatório, a “barbárie” da guerra soava como uma bofetada e uma “desilusão”, de maneira que os fundamentos da razão psicanalítica teriam que se reconstituir pelo reconhecimento do que ficara até então na sua exterioridade, isto é, a presença da morte e do mal no sujeito. A continuação do ensaio sobre a guerra e a morte pretendeu ser uma desconstrução teórica do ideário iluminista e do projeto do progresso civilizatório, após a perplexidade inicial e a “desilusão” do reconhecimento da evidência, que se desdobrou em seguida na problemática do mal-estar na civilização. Enfim, a retórica do bem dizer e do bem pensar se mostrou insuficiente para pensar nas exigências da economia pulsional e nas demandas do gozo, se esboçando então no horizonte a problemática do mal-estar na civilização como sendo a condição de possibilidade para que se pudesse realizar uma reflexão fecunda sobre as ordens social e política.

Nesse contexto, o discurso freudiano se deslocou decisivamente de uma leitura da civilização baseada na razão universa-

lista e na idéia de progresso, para uma leitura das diversas culturas baseada nas suas diferenças. Com efeito, com a imposição incontornável para Freud das impossibilidades do progresso civilizatório, regulada pelas virtudes secretas da razão universal, seria preciso reconhecer que os ditos povos “primitivos” não eram tão bárbaros assim, e que as nações européias não eram também tão civilizadas! Seria preciso, então, redistribuir os valores pelo território do mundo, traçando uma nova cartografia das culturas, baseando-se para isso nos *valores diferenciais*. Com isso, o discurso freudiano se deslocou do registro do universalismo para o do *relativismo*, na sua leitura das diversas culturas.

Esse deslocamento teórico se anunciara, e já se desenvolvera parcialmente nas “Considerações atuais sobre a guerra e sobre a morte”, onde o relativismo ético começou a se contrapor ao universalismo moral dos valores da razão. Afinal de contas, os povos ditos primitivos não se mostravam mais respeitosos face à morte que os povos civilizados? ⁴² Então, as noções de civilização e do progresso civilizatório são bastante relativas, e não podem ser consideradas segundo valores universalistas. Enfim, a ênfase da leitura freudiana sobre os registros da política e do social se deslocou decisivamente do universalismo para o relativismo, não obstante a impregnação dos enunciados do discurso freudiano pela retórica universalista e evolucionista da antropologia do início do século XX, que permeava totalmente a linguagem de *Totem e tabu*.

XIII. GOVERNABILIDADE, GUERRA E POLÍTICA

Nessa perspectiva, o discurso freudiano se deslocou de uma leitura sobre os registros do social e da política, baseada na *harmonia pré-estabelecida* entre a força pulsional e a representação, para uma outra interpretação mediante a qual se estabeleceu a ruptura abissal entre estas duas dimensões do ser da pulsão. Com isso, o campo social passou a ser representado teoricamente como estando permanentemente polarizado entre a lógica da política e a da guerra, já que a regulação da economia pulsional e as perdas impostas para os gozos dos sujeitos se inscrevem no funda-

mento do poder. A morte se impõe, então, para a psicanálise como uma problemática crucial para que se pense na governabilidade, pois a presença do narcisismo, da pulsão de morte e do mal-estar na civilização fundam a discórdia insuperável entre os sujeitos.

Por isso mesmo, a governabilidade se enuncia como sendo uma prática social nos limites do impossível no final do percurso freudiano, pois como a psicanálise e a educação, ela se contrapõe inevitavelmente às demandas de gozo dos sujeitos. Com isso, a retórica do bem dizer é frágil diante da força do querer gozar de qualquer maneira, onde o sujeito não quer perder nada, a não ser quando defrontado com a situação limite, provocada pelo terror da morte e pelo horror de perder a sua condição de sujeito desejante.

Dessa maneira, Freud se apresenta como teórico que inseriu decisivamente na sua reflexão sobre os registros do social e da política a problemática da guerra, da morte e da violência, que marcam uma certa tradição da filosofia política desde Hobbes. Assim, seria entre a lógica da guerra e a da política que se fundaria a possibilidade da governabilidade, contraposição que encontramos na *dialética do senhor e do escravo* de Hegel,⁴³ na *luta de classes* de Marx⁴⁴ e na *vontade de poder* de Nietzsche.⁴⁵ Esta é a razão da modernidade e da atualidade do discurso freudiano sobre o social, a política e o poder, não apenas porque se inscreve no campo teórico de uma tradição fundamental da modernidade, como também porque os impasses e as possibilidades da governabilidade continuam a se colocar na atualidade nos termos básicos em que a modernidade ocidental os constituiu há duzentos anos.

NOTAS

¹ Este ensaio é a condensação das principais hipóteses de trabalho que apresentamos oralmente na conferência realizada na Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, em 8 de setembro de 1993, no ciclo de palestras sobre “Psicanálise e política”.

² Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

³ Freud, S. *Totem et tabou* (1913). Paris, Payot, 1975.

⁴ Freud, S. “Psychologie des foules et analyse du moi” (1921). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1981.

⁵ Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.

⁶ Freud, S. *L’avenir d’une illusion* (1927). Paris, PUF, 1971.

⁷ Freud, S. “D’une conception de l’univers.” In Freud, S. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932). Paris, Gallimard, 1936.

⁸ Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Op. cit., p. 29-30. O grifo é nosso.

⁹ Idem, p. 30.

¹⁰ Idem.

¹¹ Freud, S. “Analysis terminable and interminable” (1937). In *The Standard Editions of the Complete Works of Sigmund Freud*. Volume XXIII. London, Hogarth Press, 1978.

¹² Freud, S. “Psychologie des foules et analyse du moi” (1921). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem, capítulo VI.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Freud, S. “Au-delà du principe du plaisir” (1920). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

¹⁷ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). Capítulo IV. Idem.

¹⁸ Hobbes, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651). Coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

¹⁹ Freud, S. *Malaise dans la civilisation*. Op. cit.

²⁰ Idem.

²¹ Freud, S. *L’avenir d’une illusion*. Capítulo V. Op. cit.

²² Freud, S. “Psychologie des foules et analyse du moi”. In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

²³ Freud, S. *Totem et tabou*. Capítulo IV. Op. cit.

²⁴ Freud, S. “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes” (1908). In Freud, S. *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1969.

²⁵ Freud, S. “Sur le plus général des rebaissements de la vie amoureuse” (1912). In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

²⁶ Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895). 1ª parte. In Freud, S. *La Naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1973.

²⁷ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). 1º ensaio. Paris, Gallimard, 1962.

²⁸ Freud, S. “Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique” (1910). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1973.

²⁹ Rousseau, J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Aubier Montaigne, 1973.

³⁰ Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. 2^o ensaio. Op. cit.

³¹ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.

³² Freud, S. “Sur le plus général des rebaissements de la vie amoureuse” (1912). In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

³³ Freud, S. *Totem et tabou*. Capítulo IV. Op. cit.

³⁴ Locke, J. *Segundo tratado sobre o governo* (1690). Coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

³⁵ Hobbes, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico ou Civil*. Op. cit.

³⁶ Rousseau, J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Op. cit.

³⁷ Freud, S. “Pour introduire le narcissisme” (1914). In Freud, S. *La vie sexuelle*. Op. cit.

³⁸ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.

³⁹ Freud, S. “Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort” (1915). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Op. cit.

⁴⁰ Idem, p. 10. O grifo é nosso.

⁴¹ Idem, p. 10. O grifo é nosso.

⁴² Idem.

⁴³ Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit* (1807). Volume I, capítulo IV. Paris, Aubier, 1941.

⁴⁴ Marx, K, Engels, F. *L'idéologie allemande*. Paris, Sociales, 1968.

⁴⁵ Nietzsche, F. *Par-delà le bien et le mal*. Paris, Aubier Montaigne, 1951; Nietzsche, F. *Aurore*. Paris, Gallimard, 1970.

5.
UM FUTURO PARA A PSICANÁLISE?¹
Sobre os impasses atuais do psicanalisar

INTRODUÇÃO

Este ensaio se compõe de dois movimentos maiores que estão intimamente relacionados, não obstante as diferenças de ênfase que regulam cada uma de suas partes. Na sua totalidade, pretende-se realizar uma reflexão crítica sobre o futuro da psicanálise. Porém, na parte inicial, nossa preocupação é de ordem epistemológica, enquanto que, na parte final, é de ordem clínica, cultural e política.

Assim, na primeira parte, nos concentraremos em delinear alguns dos fundamentos da experiência e do saber psicanalítico. Nosso objetivo é apresentar uma leitura epistemológica da psicanálise, em que se realiza uma reflexão crítica de seu percurso histórico e do que se anuncia como possibilidade para seu futuro.

Entretanto, na segunda parte, o eixo de leitura se desloca do registro do cientificismo para o da clínica e da política. Neste contexto, o futuro da psicanálise será discutido sob a forma de algumas questões polêmicas colocadas na atualidade como impasses cruciais para a psicanálise. Destacam-se aqui o registro da clínica psicanalítica e o das condições atuais do mal-estar na civilização.

A proposição básica desta leitura é que o futuro da psicanálise se funda num projeto ético e estético sobre o sujeito. Nesta perspectiva, se realiza uma releitura dos escritos freudianos, nos registros metapsicológico e clínico, com a finalidade de enunciar as dimensões ética e estética da subjetividade delineada pela psicanálise. Dessa maneira, o discurso freudiano é deslocado do campo da ciência para o campo que denominamos uma estilística da existência.

Enunciar isso é formular que não é a idéia de cura o que direciona a descoberta psicanalítica nos seus primórdios e o que orienta as condições de sua prática no final do século. A finalidade da psicanálise seria a de constituir as condições de possibilidade para que o sujeito possa se coordenar nos registros do símbolo e da estesia pulsional.

Para isso, é necessário aproximar o discurso da psicanálise das narrativas ficcionais de ordem histórica e literária. Portanto, é preciso repensar o sujeito em psicanálise, na sua constituição entre os pólos da pulsão e da linguagem, de forma a podermos reencontrá-lo entre a ordem do símbolo e da estesia.

Nessa perspectiva, a psicanálise pode se posicionar face aos impasses atuais do mal-estar na civilização, onde, num mundo inteiramente cientificista, o desamparo do sujeito atinge limiares abissais. Nesse contexto, se renovam os apelos da salvação advindos das novas formas de religiosidade. A psicanálise não pode resolver esses problemas, evidentemente. Não é esta a sua finalidade. Porém, deve se defrontar com isso, já que o mal-estar na civilização sempre foi matéria-prima do fazer psicanalítico. Sua sobrevivência histórica e seu fôlego no universo da cultura dependem de sua inscrição nesse campo polêmico.

Assim, num mundo que perdeu as certezas do Iluminismo e a crença absoluta na razão cientificista, o desencanto radical renova as condições do mal-estar na civilização. A religião se rearticula, promovendo a constituição de novas visões de mundo. Porém, para os incrédulos, o universo das drogas estimulantes e psicotrópicas promete a excitação dionisíaca e a quietude nirvânica.

Como se inscreve a psicanálise como saber e prática nas novas condições do mal-estar na civilização, onde o desencanto atinge limiares espetaculares diante da quebra de nossos ideais? Esta é a nossa indagação crucial, perpassando os comentários críticos deste ensaio sobre as possibilidades da psicanálise no futuro.

1ª PARTE — SUJEITO NA DIFERENÇA
E ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA

I. UMA DIREÇÃO DE LEITURA

A temática deste ensaio, que nos foi sugerido pelos organizadores do XIV Congresso Brasileiro de Psicanálise, pode indicar inicialmente que o nosso projeto seja o de realizar um mapeamento exaustivo do que será a psicanálise no próximo século. Em torno do desenvolvimento do tema “A psicanálise no século XXI”, o que se espera talvez seja uma antecipação de como se inscreverá a psicanálise no futuro, que já se anuncia e se impõe. Vale dizer, quais serão as suas formas de existência, as modalidades de suas práticas, as suas positivities, as suas relações com os outros saberes e com as formações sociais. Dessa maneira, o que se indaga é como será a psicanálise como prática e como saber, a sua fundamentação teórica, a sua inserção no campo dos saberes e a sua circulação no universo da cultura.

Enunciado desta forma, o projeto se apresenta como um programa não apenas extenso, mas quase infinito. Assim, podemos dizer que a proposta se apresenta no limite do impossível. Portanto, nessa direção, o projeto é inviável. Para transformá-lo em um projeto possível, é preciso contornar esse obstáculo, enunciando as condições de constituição de um recorte e de uma orientação metodológica para a sua construção.

Evidentemente, essa escolha de direção implica dimensões a serem enfatizadas e seleção de questões cruciais. Conseqüentemente, isso implicará exclusões temáticas. Não pretendemos ser exaustivos. O método é questionável, como qualquer outro, aliás. Porém, é a exigência teórica que nos impomos para manter uma coerência na leitura que pretendemos realizar.

A questão primordial que se impõe é de como isso pode ser realizado. Como vamos empreender a construção do nosso recorte?

Antes de mais nada, é preciso enfatizar que os tópicos acima enunciados não podem ser encarados de forma isolada e au-

tônoma, mas devem ser considerados de maneira articulada. Para isso, é preciso que se constituam como um sistema de relações. De que maneira? Pela enunciação do conceito de psicanálise. Com efeito, a assunção deste conceito implica a formulação de uma regra que possa costurar esse empilhamento disperso de tópicos e transformá-lo num conjunto.

Uma regra dessa ordem corresponde a um jogo de linguagem, para nos valermos de uma categoria filosófica de Wittgenstein,² que, como um instrumento teórico, possibilita que os interlocutores se entendam quando se referem a algo denominado e instituído como sendo psicanálise. Portanto, a exigência fundamental para nos aproximarmos desse debate seria definir o que supomos ser a psicanálise. Com isso poderemos ter um critério seguro para perpassar o campo dessa dispersão temática.

Entretanto, não estamos interessados em enunciar uma definição escolástica de psicanálise e em permanecermos formalmente no campo dessa definição. Orientar nossa leitura nessa direção parece um procedimento improdutivo. Além disso, ineficaz, pois a comunidade analítica sempre concordou sobre algumas definições básicas da psicanálise, de maneira ecumênica. Assim, transformar as representações inconscientes em conscientes, articular a construção dos fantasmas subjacentes aos circuitos desejantes, interpretar no contexto transferencial, são alguns exemplos memoráveis dessa retórica ecumênica. Porém, essas fórmulas são insuficientes para a definição da psicanálise, pois não obstante isso as divergências teóricas são abissais. Efetivamente, essas divergências são fundamentais, já que em torno delas se delineiam as linhas de força, os lugares simbólicos e as posições estratégicas no campo psicanalítico.

Em verdade, a psicanálise se transformou numa babel, não apenas no interior da Associação Internacional de Psicanálise, mas também no seu exterior. Para reconhecer essa evidência, basta registrar as divergências marcantes que se encontram presentes nos campos das diferentes tradições psicanalíticas. Essas tradições podem ser delineadas nos registros teórico e social, consideran-

do-se neste último tópico as diversas modalidades de psicanálise que se constituíram em diferentes ordens sociais.

Entretanto, é importante que se diga logo: a existência dessa babel não é um mal em si. Se, por um lado, isso evidencia talvez uma certa imaturidade da psicanálise como saber, por outro, indica uma dimensão positiva. Com efeito, a existência da babel revela também um valor positivo, na medida em que destaca a presença da *diferença* no campo da psicanálise. Nessa perspectiva, o que é problemático é o silêncio das diferenças existentes, já que o não-dizer se desdobra na prática mortífera de esvaziamento dos interlocutores rivais, nas disputas desleais que perpassam as instituições analíticas pela hegemonia no campo da psicanálise. Enfim, o não-dizer implica um fazer que tem efeitos nefastos, promovendo o que existe de pior na burocracia psicanalítica.

Assim, é preciso enunciar literalmente as diferenças, na medida em que a circunscrição das posições teóricas possibilita o confronto leal dos interlocutores e a constituição de um espaço dialógico. Porém, é necessário enunciá-las de maneira não-escolástica, isto é, sob a forma de definições consagradas pela tradição imemorial, senão dessa maneira se silenciam as diferenças e se institui a hipocrisia geral. Ao contrário, é necessário empreender radicalmente a assunção das diferenças, mediante a tematização de algumas questões cruciais que se colocam no campo psicanalítico da atualidade, já que seria pela leitura singular desses temas que as diferenças poderiam se delinear, despontando com mais rigor.

II. DIFERENÇA E FUNDAMENTALISMO

É esta direção metodológica que pretendemos imprimir neste ensaio, de maneira a se inscrever na babel psicanalítica pela elaboração de algumas questões importantes da psicanálise atual. Encaminhar o debate nesta direção já é um esboço inicial do que esperamos vir a ser a psicanálise no próximo século, dos pontos de vista ético e intelectual, onde os psicanalistas possam não apenas

reconhecer as suas diferenças, mas também estabelecer seus confrontos baseados na produção de argumentos rigorosos.

Esta antecipação desejante se baseia na constatação óbvia de que a história da tribo freudiana se constituiu por maciços processos de exclusão, pelos quais se expulsou dos seus territórios simbólicos e reais uma série de teorizações críticas, que implicavam questionamentos vigorosos das burocracias instituídas no campo psicanalítico. Dessa maneira, a história da psicanálise não foi muito diferente da história do stalinismo, baseada em expurgos e em exclusões sistemáticas. Certamente, a transmissão da psicanálise pagou um preço muito alto por essas formas de procedimento político. Esse processo mortífero de se confrontar com as diferenças continua se realizando. A psicanálise ainda não se deslocou inteiramente desse gueto, tanto na tradição da Associação Internacional de Psicanálise, quanto nas demais tradições psicanalíticas. Não obstante a quebra simbólica do muro de Berlim, ela ainda se representa num outro tempo da história. Por isso mesmo, persistem alguns vícios éticos da era do stalinismo psicanalítico, em pleno mundo da pós-modernidade.

Portanto, ao rememorar uma dimensão fundamental da história da psicanálise e ao sublinhar um horizonte ético de reconhecimento das diferenças no campo psicanalítico, estamos preocupados com a sobrevivência do discurso psicanalítico. Parece-nos que, sem a assunção dessa postura fundamental, reconhecedora das diferenças, a psicanálise corre o sério risco de desaparecer, se transformando em mais uma das múltiplas modalidades de fundamentalismos que já assolam o mundo neste final de século. Enfim, estamos igualmente preocupados com que a psicanálise tenha *um* futuro como em esboçar criticamente *esse* futuro.

Entretanto, antes de nos encaminharmos para a circunscrição de algumas questões cruciais da psicanálise atual, é preciso sublinhar o que está implicado na idéia de antecipação de futuro. Isso exige uma leitura psicanalítica, pois se impõe a concepção freudiana de sujeito na relação com o tempo.

Como veremos em seguida, este comentário nos permitirá

esboçar uma cartografia básica da experiência psicanalítica e sublinhar alguns dos fundamentos teóricos da psicanálise. Com isso, pretendemos realizar uma introdução não-escolástica, sublinhando alguns dos eixos básicos da experiência analítica, que nos permitirá entrever o diálogo da psicanálise com outras disciplinas teóricas.

III. DESEJANDO NO FUTURO ANTERIOR

É preciso circunscrever o que nos impõe o exercício da antecipação do futuro. É necessário evocar aqui o que todo psicanalista já sabe, mas esquece com muita frequência. Por isso mesmo, vale a pena recordar, para começo de conversa.

A experiência psicanalítica revela que existe somente a possibilidade de antecipação do futuro e mesmo de evocação do passado na medida em que o sujeito está centrado no seu presente. A *temporalidade* do sujeito se configura pela relação entre três dimensões do tempo — passado, presente e futuro —, cujas articulações entre si não são lineares. Vale dizer, é pela consideração das condições presentes da sua existência, de suas realizações e, principalmente, de seus obstáculos que o sujeito realiza a experiência da evocação do passado para descobrir as fontes possíveis de seus impasses, ao mesmo tempo projeta no futuro a possibilidade de superação de seus obstáculos e a realização de suas potencialidades.

Portanto, o esquema teórico da temporalização do sujeito pressupõe a relação dialética entre passado, presente e futuro, de maneira a romper não apenas com a linearidade da cronologia e a substancialidade dos acontecimentos, mas também com a lógica determinista da necessidade histórica. Dessa maneira, o sujeito é passível de aceder no seu presente a uma mobilidade face às pretensas substancialidades do seu passado, na medida em que pode antecipar melhores condições de existência no futuro.

Evidentemente, essa dialética da temporalidade pressupõe a *incompletude* e a *finitude* do sujeito, como sendo as marcas existenciais de suas condições antropológicas. Em função da in-

completude e da finitude fundamentais é que o sujeito em psicanálise se caracteriza pela *historicidade*. Além disso, está implicado nessa leitura que o sujeito em psicanálise é um *sujeito do inconsciente*, isto é, inserido nas repetições e na longa duração de sua tradição como contraponto estrutural para sua mortalidade e seu desamparo.

Assim, é o reconhecimento de sua incompletude e finitude que destina o sujeito a uma história, sendo esta ao mesmo tempo infinita e interminável. Além disso, é este reconhecimento que coloca o sujeito face à responsabilidade de direção do seu destino, permitindo então a reabertura das repetições do seu passado e os impasses do seu futuro com vistas a outras possibilidades de existência. Destacando a dimensão da responsabilidade, podemos depreender que a leitura do sujeito que esboçamos tem uma dimensão ética essencial.

Entretanto, a incompletude e a finitude não são dimensões existenciais que o sujeito apresenta naturalmente, mas são resultantes da experiência dolorosa à qual ele acede quando se encontra com a possibilidade da morte. Portanto, é a prefiguração da morte que impõe ao sujeito a superação da cronologia e a dialética da finitude. É a antecipação da morte que o coloca face à sua incompletude, impondo-lhe a exigência de superação de um destino predeterminado.

Esta leitura da experiência analítica se funda na filosofia existencial de Heidegger, que traçou as linhas mestras para o acesso do sujeito na dialética da temporalidade. Para isso, sublinhou o encontro deste com a possibilidade da morte, pelo viés da experiência da angústia.³ Assim, seria pela angústia que o sujeito se constituiria pelo reconhecimento de sua finitude, realizando-se então a desnaturalização de sua existência. Como decorrência disso, ele se confronta com a leviandade de sua tagarelice e a tragicidade de sua incompletude.⁴

Sabemos que Lacan realizou a apropriação dessa leitura filosófica para promover a sua interpretação da psicanálise. Com efeito, o denominado “retorno a Freud” é impensável na exterior-

ridade desse quadro filosófico, além do apoio teórico de Lacan na antropologia estrutural de Lévi-Strauss e na lingüística de Saussure. Vale dizer, a leitura de Freud realizada por Lacan é incompreensível se não considerarmos, nas suas linhas e entrelinhas, a forma pela qual se costurou a ontologia de Heidegger com as linhas de força da antropologia e da lingüística.

Assim, a finitude do sujeito do inconsciente se revela mediante a angústia de castração. Experiência limite, o impacto da castração coloca o sujeito no registro do “além do princípio de realidade”,⁵ exigindo-lhe a metaforização do seu real e a construção do seu destino. Dessa maneira, a morte impõe um limite incontornável que deve ser reconhecido. Como efeito disso, o sujeito se desloca do registro de “palavra vazia” para o da “palavra plena”, se desviando da leviandade da tagarelice.⁶

Nesse contexto, as estórias do sujeito se transformam em história, em uma história infinita a ser permanentemente refeita. Por isso mesmo, é interminável. Este é o sentido freudiano da análise interminável,⁷ pois, quando se realiza o impacto da castração, nada mais resta ao sujeito que a exigência sempre recomeçada de traçar as linhas de suas estórias, com vistas a se recompor face ao futuro.⁸

É nesse sentido que interpretamos a formulação de Lacan de que a experiência analítica se realiza no tempo verbal do *futuro do pretérito*. Com efeito, seria justamente porque o sujeito sofreu impacto pela angústia da castração que pode empreender a retificação do passado visando a antecipação do futuro. Vale dizer, o processo de rememoração na experiência analítica, com a flecha temporal orientada para o passado, apenas adquire significação se considerarmos a antecipação do futuro pelo sujeito, naquilo que este pretende se transformar diante dos impasses do seu presente.⁹

Ao atingirmos este limiar de leitura, é preciso reconhecer que a antecipação do futuro implica *desejo*. Não existe pois antecipação possível sem que o sujeito implicado não coloque em pauta a sua intenção desejante. Essa intenção se funda no presente,

nos seus impasses. Portanto, é a *verdade do desejo* e a *dimensão desejanse da verdade* que fundam a temporalidade do sujeito e a antecipação do futuro.

Porém, se a verdade tem o estatuto desejanse, esse enunciado tem conseqüências cruciais na maneira de considerar as formas de existência da psicanálise. Como veremos, a implicação disso é o reconhecimento do registro ficcional da experiência psicanalítica, que incidirá como marca fundamental da psicanálise como saber.

IV. INDETERMINISMO E FICÇÃO

O que a experiência psicanalítica e a ontologia existencial nos ensinaram sobre a temporalidade do sujeito se encontra também presente entre alguns historiadores modernos, que trabalham na mesma direção. Com efeito, quando estes romperam com a concepção positivista da história e da cronologia, passando a tematizar a história nova, os historiadores enunciaram que a história se constrói sempre no presente, com a perspectiva latente de projeção de um futuro. Com isso em pauta, o passado é balizado e delineado, de maneira a se empreender a construção de identidades de diferentes modalidades de objetos. Portanto, o remanejamento dos documentos e dos arquivos, assim como a ordenação de novos arquivos e de fontes inéditas, se realiza de maneira sistemática tendo como horizonte um futuro possível, considerando as condições do presente.¹⁰

Dessa maneira, a denominada história nova constituiu quase uma infinidade de novos objetos para a leitura histórica, se despreendendo da univocidade da cronologia dos acontecimentos, que se regularia por uma única forma de temporalidade. Em contrapartida, a história nova passou a sublinhar a multiplicidade de processos de temporalização, ao enfatizar a existência de diferentes regularidades e de uma série de acontecimentos, nos campos do social e da memória coletiva. Nesse contexto, foi possível enunciar a existência do tempo longo, médio e curto, registrando diferentes formas de duração.¹¹ Com isso, qualquer tema pode em

princípio se transformar em objeto de pesquisa histórica, desde que se reconheça como possibilidade a temporalização específica de um certo campo de positividade.¹²

Assim, a história se destitui de substancialidades, assumindo as marcas do relativismo e se materializando na construção de narrativas históricas.¹³ Para alguns historiadores, o que se enuncia é o estatuto ficcional da história, isto é, a escrita da história na ordem da *ficção*.¹⁴ Dessa maneira, estamos lançados no campo da interpretação. O que implica, evidentemente, o *arbítrio do intérprete*. Portanto, a escrita da história é uma *construção interpretativa*, que se costura estilisticamente como uma ficção. Nesse contexto, não existiria qualquer diferença essencial entre as narrativas histórica e literária, pois ambas se materializam na ordem da ficção como construções interpretativas.

Pela mediação do estatuto ficcional da literatura e da história, podemos reencontrar a leitura psicanalítica do sujeito. Com efeito, o que se tece na experiência analítica é uma construção interpretativa do sujeito, na qual é bastante evidente a sua dimensão de ficção. Foram os obstáculos do processo de rememoração na análise que conduziram Freud ao reconhecimento do registro construtivo do processo psicanalítico.

Assim, quando o discurso freudiano reconhece os limites intransponíveis da rememoração em análise e se desloca para a positividade dos processos de construção fundados na transferência,¹⁵ não estaria admitindo justamente o registro ficcional no trabalho de reconstrução psicanalítica? O que importava na interpretação do analista não era a sua confirmação pela memória do analisando, mas as reaberturas que promovia no funcionamento do sujeito. Com isso, o deslizamento do sentido se realiza de forma infinita e interminável, se tornando possíveis a construção e a direção de uma história.

Entretanto, as indagações se impõem, e não podemos deixar de enunciá-las. Ficção de quê? Ficção para quem? Evidentemente, no que concerne ao campo psicanalítico, a ficção indica a existência de um universo de *indeterminação* e de *incerteza*. Foi

isso que se evidenciou no discurso freudiano quando se colocou em questão os limites da rememoração na análise, isto é, a inexistência de uma inscrição e de uma cena absolutas que pudessem ancorar o sujeito de forma insofismável. Conseqüentemente, o analista perde o arrimo da segurança e só pode se orientar pelas indicações fugidias da experiência da transferência.

Não é um acaso, certamente, que o conceito de pulsão de morte tenha se constituído no contexto onde se colocou os limites da rememoração. A existência de uma pulsão sem representação indica os limites do universo da representação e da memória, revelando a dimensão de excesso da pulsão e a exigência de simbolização que se impõe ao sujeito.

Portanto, se coloca radicalmente para o sujeito a incerteza e a indeterminação. Contudo, é fundamental a existência de alguns eixos para a sustentação do desejo, além da garantia da transferência. É por esse viés que se inscrevem as ficções, que passam a balizar o campo da incerteza e da indeterminação. A ficção delinea um campo possível para a produção e a retificação das identificações que sejam capazes de oferecer eixos para a circulação do desejo do sujeito.

Podemos tecer agora as articulações entre os fios que já apresentamos. Assim, se é a dimensão desejante da verdade que funda a leitura do sujeito e da temporalidade, esta leitura implica um saber da interpretação que pressupõe a arbitrariedade do intérprete. Por isso mesmo, o trabalho deste deve se regular pela ética, para que o arbítrio não se transforme em arbitrariedade. A resultante desse trabalho é uma construção interpretativa, por meio da qual o sujeito se inscreve num campo marcado pela incerteza e pela indeterminação. O efeito simbólico da construção é uma narrativa ficcional, equivalente às narrativas histórica e literária.

V. PULSÃO E LINGUAGEM

Quais as implicações metapsicológicas dessa concepção da experiência analítica? A psicanálise implica uma teoria do sujei-

to e dos seus impasses, onde se concebe a sua constituição entre os pólos da *pulsão* e da *linguagem*. O registro do inconsciente é o efeito dessa contraposição, de maneira que o sujeito do inconsciente e a sublimação são ramificações que se ordenam entre esses pólos do psiquismo. É pelo reconhecimento desse espaço teórico que seria possível pensar nas satisfações permitidas e interditas, assim como nas impossibilidades que se colocam para o sujeito face ao impacto do gozo.

Os impasses que se colocam para o sujeito, apresentados como sintomas e insatisfações do seu desejo, se configuram como uma positividade que se inscreve no campo dos valores, além de se inserir no campo cognitivo. Vale dizer, essa positividade se ordena nos registros ético e estético, pois o que está em pauta no campo pulsional implica não apenas escolhas para o sujeito, mas também formas de regulação da estesia da força pulsional.

Assim, um dos valores fundamentais introduzidos pela psicanálise na tradição do Ocidente foi o reencontro da positividade desses impasses, considerando-os produções autênticas do sujeito que lhe entreabrimos o *campo do sentido*. Com isso, ela pôde se contrapor criticamente às tradições que lhe antecederam historicamente que destacavam a dimensão negativa desses impasses, considerando-os resíduos. A medicina, a psiquiatria e a religião foram os saberes com os quais a psicanálise se confrontou para realizar a leitura destes impasses. Como ainda veremos, são estas mesmas tradições que, na atualidade, colocam questões cruciais para o futuro da psicanálise, não obstante a rearticulação de seus argumentos.

Contudo, foi o reconhecimento da positividade destes impasses a condição de possibilidade para a psicanálise se constituir um *analisador das pulsões e dos desejos*, pensando o registro do inconsciente entre a pulsão e a linguagem. A construção teórica desta racionalidade se encontra na fundação da metapsicologia freudiana. Podemos enunciar que esta se construiu para equacionar a problemática do sujeito e dos seus impasses, tendo como registros básicos a pulsão e a linguagem.

VI. A METAPSICOLOGIA FREUDIANA

Esse contraponto já se colocava nos primórdios da psicanálise, na constituição do discurso freudiano, no final do século XIX. Para isso basta comparar, esquematicamente, a proposição freudiana no ensaio sobre as afasias¹⁶ e o enunciado básico introduzido pelo “Projeto de uma psicologia científica”.¹⁷ No seu estudo crítico sobre as afasias, Freud pretendeu construir o psiquismo como um *aparelho de linguagem*, de maneira a considerar que, pelo pólo da linguagem, seria possível superar o dualismo cartesiano entre o corpo e o psiquismo, assim como os impasses do dualismo psicofísico. Num artigo contemporâneo ao estudo sobre as afasias, intitulado “O tratamento psíquico”, Freud indicava as conseqüências clínicas de sua leitura sobre as afasias, enfatizando que a linguagem é a forma de acesso ao psiquismo, sendo assim a condição de possibilidade para o remanejamento dos registros do psíquico e do corpo.¹⁸ Contudo, no “Projeto de uma psicologia científica”, o discurso freudiano sublinhou as dimensões quantitativa e energética do psiquismo, contrapondo-se então a uma leitura deste centrada apenas na linguagem, de maneira a delinear o espaço teórico para a emergência da *economia das pulsões*. Com isso, o aparelho de linguagem se transformou no conceito de *aparelho psíquico*.

Porém, no encaminhamento teórico inicial dessa problemática, o discurso freudiano procurou solucionar os impasses entre os pólos da pulsão e da linguagem pela formulação de uma harmonia possível e definitiva entre esses registros. Com isso, a pulsão como força (*Drang*) seria absorvida imediatamente no universo das representações, produzindo-se então os representantes-representação das pulsões. Além disso, o potencial eruptivo e dispersivo da força pulsional foi silenciado, sendo sublinhado, em contrapartida, o *circuito pulsional* ordenado e sua regulação imediata pela oposição prazer/desprazer. Podemos depreender, nessa solução, que o discurso freudiano se preocupava com os pólos simbólico e estético, na sua tentativa de harmonizar os registros da linguagem e das pulsões.

As conseqüências dessa solução se encontram em dois registros complementares. Seus desdobramentos são imediatos para a teoria freudiana da experiência psicanalítica. Inicialmente, as pulsões foram figuradas como imediatamente sexuais, sendo isso que se destaca no primeiro dualismo pulsional do discurso freudiano, no qual se contrapõem os registros do sexual e da autoconservação.¹⁹ Além disso, a absorção das pulsões no universo das representações constituiria imediatamente o registro do inconsciente. Nesse contexto, a primeira tópica se caracteriza como sendo essencialmente representativa, onde o psiquismo seria figurado como diversos *sistemas de representação*: inconsciente/pré-consciente/consciente.²⁰ A conseqüência fundamental disso é que a prática psicanalítica se funda no exercício da interpretação.

Entretanto, o “Projeto de uma psicologia científica” já tinha preparado essa solução teórica ao limitar o alcance do princípio da inércia, que enunciava a descarga absoluta da força pulsional, pela sua transformação no princípio da constância, através do qual se enfatizava a descarga parcial da força pulsional e a introdução do princípio do prazer.²¹ Porém, foi nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* que Freud estabeleceu definitivamente essa solução inicial, com maior rigor teórico e elegância expositiva, onde introduziu literalmente o conceito de pulsão no discurso psicanalítico.²²

A desarticulação dessa montagem inicial não demorou muito. Com essa desarrumação conceitual, a *desarmonia* e a *não-funcionalidade* se inseriram definitivamente na concepção freudiana de psiquismo, estabelecendo a não-absorção imediata e definitiva entre os pólos da pulsão e da linguagem. A formulação do conceito de pulsão de morte é a marca dessa virada do discurso freudiano,²³ na medida em que, através do enunciado desse conceito, Freud reconheceu pela primeira vez a existência de um registro de pulsão onde inexistia a representação, já que a pulsão de morte seria figurada pelo silêncio, isto é, não seria articulada pela linguagem.²⁴ Com isso, a economia pulsional se torna autônoma

no psiquismo, se contrapondo e não sendo absorvida totalmente pelo pólo da linguagem.

Dessa maneira, a pulsão não se identifica mais com a pulsão sexual, sendo esta a resultante da inscrição da força pulsional no campo da linguagem. A pulsão seria essencialmente pulsão de morte, que se volta para a descarga imediata e absoluta de sua força, caso não seja dominada pela pulsão de vida. Com isso, se introduz a existência de um “além do princípio do prazer” e do princípio do nirvana, na medida em que o discurso freudiano retomava agora a possibilidade teórica e clínica silenciada no “Projeto de uma psicologia científica”. Enfim, o princípio do prazer não seria originário no psiquismo, mas se inseriria de forma secundária e *a posteriori*, pois implicaria a ligação da força pulsional com representações e a constituição de circuitos pulsionais.²⁵

Portanto, o conceito de pulsão de morte indica a dimensão de *excesso* presente no psiquismo, evidenciando o registro da força pulsional que não apenas ultrapassa os instrumentos existentes de simbolização, como também exige e impõe novas condições para o funcionamento dos processos de simbolização. Seria essa condição de excesso, produzida pela antinomia entre força pulsional e simbolização, que colocaria o sujeito frente a um *desamparo* insuperável, devido à incapacidade de domínio absoluto das pulsões.²⁶ Entretanto, essa virada conceitual no discurso freudiano já se prenunciava em “As pulsões e seus destinos”, onde se enunciava a desvinculação entre economia pulsional e representação, entre os registros da quantidade e da qualidade. Nesse contexto, a pulsão foi definida como “uma exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em função de sua vinculação ao corporal”,²⁷ isto é, a pulsão foi figurada como uma quantidade, uma intensidade, a que uma força impõe a exigência de simbolização pelo psiquismo. O psiquismo realizaria o trabalho de domínio da força pulsional, mediante a produção de ligações e de simbolizações. Com isso, a força pulsional se ordenaria num circuito pulsional, desviando-se do movi-

mento originário para a descarga, mediante sua ligação com um campo singular de objetos.

Desta maneira, o discurso freudiano pôde enunciar o inconsciente como um dos destinos das pulsões, ao lado da “transformação da atividade em passividade”, “inversão no seu contrário”, “retorno sobre a própria pessoa” e a “sublimação”.²⁸ Podemos sublinhar aqui como o discurso freudiano indica um processo regular e seqüencial, através do qual a força pulsional se transforma em sujeito do inconsciente e em sublimação pelas torções imprimidas pelo pólo da linguagem e do outro. Portanto, o inconsciente como sujeito é resultante do processo de simbolização promovido pela linguagem, da mesma forma que a sublimação corresponde à inscrição da força pulsional no universo da cultura.

Nessa perspectiva, o sujeito do inconsciente seria o efeito da contraposição entre os registros da pulsão e da linguagem, da mesma forma que a sublimação. A historicidade interminável do sujeito e a sua construção ficcional seriam as contrapartidas necessárias desse processo de transformação da força da pulsão, que produziriam *inscrições identificatórias* que sustentariam a circulação do desejo. Com isso, a questão básica que se perfila seria a da transformação da força pulsional em desejo, produzida a erotização da força pulsional. Nesse contexto, o sujeito se constitui para se contrapor ao impacto da descarga absoluta da pulsão, isto é, ao fascínio vertiginoso da morte. Portanto, o desejo seria o contraponto ao silêncio da pulsão de morte e ao masoquismo originário,²⁹ sendo sustentado pela linguagem, pelas narrativas interpretantes e pela ficção de seus percursos.

Em contrapartida, a força pulsional enunciada como uma “força constante” e uma “exigência de trabalho”³⁰ seria a responsável não apenas pela produção de novas simbolizações, como também pela desarticulação das simbolizações e das certezas estabelecidas pelo sujeito. Portanto, a força pulsional funcionaria como o agenciador para a *produção de diferenças* no sujeito. Enfim, seria essa exigência de diferenças, a ser ordenada pela lin-

guagem e pelas ficções narrativas, que estaria sendo postulada pela “exigência de trabalho” e pela “força constante” da pulsão.

VII. ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA

O que esta leitura indicou é que o sujeito em psicanálise, produzido pela experiência psicanalítica centrada na transferência, não apenas se constitui entre os pólos da pulsão e da linguagem, como também é um *sujeito da diferença*. Enquanto sujeito da diferença, tem o estatuto da *singularidade*. Isso implica enunciar que o sujeito em psicanálise é *indeterminado*, que os acasos e os descasos nos encontros com os outros, assim como os impactos com o universo fugidio das coisas, vão delinear os horizontes possíveis para as suas figurações. Por isso mesmo, a ficção e as narrativas construtivas são proposições metodológicas que visam a direcionar as possibilidades de transformação da força pulsional face ao indeterminável.

Essa direção metódica é regulada nos registros ético e estético. O representante-representação da pulsão não é uma forma de conhecimento do ser da pulsão, mas uma interpretação da força pulsional. Portanto, não tem um alcance cognitivo. Por isso mesmo, o representante-representação da pulsão é um símbolo, que orienta e inscreve o sujeito no mundo de forma oposta à da contemplação do conhecimento. Evidentemente, estão implicadas aqui escolhas (ética) e satisfações (estética), de forma que a ancoragem do sujeito no mundo se regula nos planos ético e estético, jamais no registro cognitivo.

Poderíamos aproximar a psicanálise do legado filosófico kantiano, enunciando que o projeto psicanalítico se aproximaria da *Crítica da razão prática* e da *Crítica do juízo*, e não da *Crítica da razão pura*. Vale dizer, a psicanálise como forma de saber se inscreve nos campos da ética e da estética, e não no campo da ciência. Existe no percurso metapsicológico do discurso freudiano um deslocamento visível do universo da ciência para os universos da ética e da estética. Foi isso que se revelou com o enunciado do conceito de pulsão de morte e com sua conseqüên-

cia maior, isto é, o desamparo estrutural do sujeito. Assim, o indeterminismo se inscreveu definitivamente no projeto psicanalítico, na medida em que o sujeito passou a ser figurado como indeterminado.

Nestes termos, a psicanálise não é uma forma de terapêutica e de cura, pois não é possuidora de uma racionalidade científica, como se quis acreditar durante muito tempo e ainda se acredita. A psicanálise seria uma *estilística da existência*, pretendendo abrir possibilidades de destinos para os sujeitos. Nessa estilística da existência, sua pretensão seria regular o sujeito nos registros ético e estético, sob a forma de abertura de possibilidades. Porém, não nos esqueçamos: a tese do desamparo do sujeito é bastante radical para admitir a sua terapêutica. Face ao desamparo radical, não existem a cura e a salvação, como veremos adiante, mas apenas a possibilidade de lidar com isso por uma estilística da existência.

Se o projeto psicanalítico se iniciou com a proposta de pesquisa do “determinismo dos processos psíquicos”, esse projeto freudiano se desmoronou no périplo da experiência e da metapsicologia psicanalíticas. O deslocamento teórico da metapsicologia freudiana do conceito de inconsciente para o da pulsão é o signo revelador de uma virada crucial do determinismo para o indeterminismo. A suspensão das certezas da rememoração e da sua absoluta necessidade para verificar as interpretações do analista foi uma de suas conseqüências mais importantes. A partir de agora a figura do analista deve se orientar, na experiência analítica, pelos efeitos e pelas indicações da transferência. O espaço analítico passa a ser figurado como um campo de forças e de intensidades, um espaço de guerra, onde a vitória passa a estar do lado dos “batalhões mais fortes”.³¹

Essas formulações indicam uma direção para a psicanálise no futuro, que deve abdicar definitivamente de sua pretensão ao cientificismo e se reconhecer como uma estilística da existência. A psicanálise se enuncia como um discurso sobre o sujeito e seus impasses com implicações ética e estética, que têm incidência no

plano político. É no plano de uma política orientada para o pluralismo e para a diversidade que se inscreve uma estilística da existência centrada no sujeito da diferença.

Assim, se a psicanálise pretende ter um lugar no futuro e marcar a sua diferença, é preciso que se inscreva na sua vocação de sustentar a diferença do sujeito. Desta maneira, continuará a preservar o seu lugar “de peste”, contrapondo-se às ilusões da cura e da salvação, face às quais o discurso freudiano sempre marcou a sua singularidade, como agenciadora da singularidade do desejo.

2ª PARTE — OS IMPASSES DA PSICANÁLISE E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

Após termos caracterizado globalmente a direção teórica da psicanálise no futuro próximo como a de uma estilística da existência fundada na produção do sujeito da diferença, é preciso considerar o horizonte do seu futuro pelo desenvolvimento de questões particulares. Estas serão circunscritas nos registros da clínica e das condições atuais do mal-estar na civilização.

Assim, se na parte inicial deste ensaio o discurso da ciência se apresentou como o impasse crucial a ser superado para o futuro da psicanálise, é preciso destacar agora a leitura crítica que faremos de alguns dos obstáculos presentes no campo da clínica e das condições atuais do mal-estar na civilização, que se inscreve na problemática central delineada neste ensaio de que a psicanálise é uma estilística da existência. Portanto, existe uma articulação precisa entre as diversas partes deste trabalho.

Nossa suposição é de que, ao analisarmos criticamente cada um desses novos impasses — nos campos da clínica e do mal-estar na civilização —, poderemos nos engajar, de uma outra maneira, na produção de um destino possível para a psicanálise.

Esta exposição seguirá uma ordem temática e argumentativa. Inicialmente, se centrará na discussão de algumas questões de ordem clínica. Porém, se desdobrará posteriormente sobre as novas condições históricas do mal-estar na civilização. Enfim, pretendemos discutir os impasses cruciais da clínica e a direção da experiência psicanalítica no que isso nos remete para as condições presentes do mal-estar na civilização.

I. DEMANDA EM CRISE

Antes de mais nada, é preciso considerar a existência de uma crise de demanda clínica, que se configura em escala internacional e já revela seus efeitos no Brasil. Esta crise nos Estados Unidos e na Europa teve efeitos importantes, nos anos 70 e 80, na política psicanalítica internacional, com o deslocamento dos pólos de difusão social da psicanálise para outros continentes. Neste contexto, a América Latina ganhou um lugar destacado na cartografia psicanalítica, em função da pujança de sua demanda clínica nessas décadas. O Brasil e a Argentina foram os lugares privilegiados nesse processo de expansão social da psicanálise, razão pela qual passaram a ocupar lugares de destaque na direção e nas estratégias políticas das instituições internacionais, tanto no campo da Associação Internacional de Psicanálise quanto no campo das instituições lacanianas.³²

Entretanto, na década de 90, esta crise internacional de demanda clínica começa a se apresentar também na América Latina. No cenário brasileiro, ela se apresenta encoberta em função da severa e crônica crise econômica que atinge o país. Nesse contexto, os analistas podem sempre acreditar que melhorando as condições econômicas do país, com a transformação dos processos sociais de produção e distribuição de riquezas, assim como com a saída do Brasil do abismo catastrófico de sua crise política, a demanda clínica se regularizaria automaticamente, e não se caracterizaria a crise da psicanálise. Vale dizer, essa crise no Brasil seria meramente conjuntural, enquanto nos Estados Unidos e na Europa seria de ordem estrutural. Enfim, existiria ainda no Bra-

sil a presença de um desejo de psicanalisar que se teria liquefeito nos Estados Unidos e na Europa, de forma que bastaria sair da crise do país para que a psicanálise pudesse retomar sua pujança esmaecida.

Contudo, não nos parece que a situação seja tão simples assim. O *boom* psicanalítico brasileiro atingiu o seu cume no final dos anos 80, quando até então a psicanálise se difundia maciçamente no Brasil, não obstante a severidade da crise econômica que nos atingiu desde o início dessa década. Aconteceu aqui, de maneira tardia, talvez, o que já se anunciava nos Estados Unidos desde os anos 60³³ e na França desde os anos 70.³⁴ Essa diferença se deve provavelmente a ritmos diversos nos processos de modernização social, onde a psicanálise como saber desempenhou certamente um papel relevante. Porém, não nos interessa discutir as razões da difusão da psicanálise no Brasil, mas reconhecer que sua expansão atingiu seus limites e produziu transformações cruciais da demanda clínica.

Assim, é pela constatação dessa retração relativa do campo da clínica que podemos inquirir os diferentes obstáculos que se colocam no horizonte da psicanálise. Dessa maneira, mesmo que se queira argüir criticamente que o que se passa na demanda clínica brasileira não é um processo similar ao que se realiza nos Estados Unidos e na Europa, estes comentários continuam sendo pertinentes para que se realize uma reflexão sobre os impasses atuais da psicanálise. Isso porque devemos aprender algo sobre o futuro da psicanálise, considerando o que nos é reenviado pela experiência social de outras referências psicanalíticas.

II. IMPASSES NA CLÍNICA

Neste contexto, a questão inaugural que se impõe é a de avaliar o impacto da psicofarmacologia e das novas tecnologias de pesquisa neurobiológica sobre a psicanálise. Assim, a imensa difusão das drogas psicotrópicas, aliada à multiplicação de exames rigorosos sobre as disfunções cerebrais, as desregulações metabólicas e as microlesões cerebrais, pretende criar a crença de que

a leitura psicanalítica do psiquismo é insuficiente, na melhor das hipóteses, e insustentável, na pior das possibilidades, para dar conta das perturbações mentais.

Esse debate se iniciou nos Estados Unidos na década de 60 e na Europa nos anos 70, sendo *um* dos contrapontos estruturais para a retração social da psicanálise. No Brasil, esse ideário teórico se desenvolveu progressivamente desde os anos 80 e se encontra inserido hoje no nosso campo científico. Assim, enunciando-se como psiquiatria biológica e clínica, este ideário teórico supõe a insuficiência e o fracasso da psicanálise de se defrontar com as perturbações psíquicas.

Portanto, o obstáculo inicial colocado para a psicanálise se refere ao confronto com a psiquiatria e a medicina. Porém, é preciso delinear o espaço de legitimidade da psicanálise, no registro epistemológico, para que não se confunda esta, como já se fez muito ao longo deste século, com mais uma das terapêuticas para as perturbações mentais. Além disso, é preciso que não se renove o antigo dualismo entre o corpo e o psiquismo, no sentido de se pretender solucionar esse impasse na direção do determinismo.

Em seguida, a questão que se coloca diz respeito ao campo das terapias corporais. Estas se difundiram imensamente nos Estados Unidos nos anos 60 e no Brasil nos anos 80, inscrevendo-se em diferentes concepções teóricas. O problema crucial que se apresenta aqui não é, de forma absoluta, ser contra ou a favor das terapias corporais, o que seria não apenas ingenuidade, mas até tolice. Da mesma forma, não se pode ser a favor ou contra o uso de psicofármacos, pois não se trata de uma competição política ou futebolística. O que nos importa destacar é o impacto das terapias de corpo no campo psicanalítico e o argumento básico que justifica esse impacto.

Qual é esse argumento? As terapias corporais seriam desejáveis na medida em que vêm suprir o que a psicanálise deixou de lado e no esquecimento, isto é, a *dimensão corpórea* do sujeito. Portanto, se estabeleceria aqui uma dicotomia entre os regis-

tros do corpo e do psiquismo, onde a psicanálise realizaria o tratamento psíquico, e as terapias corporais, o tratamento do corpo. O que está em pauta é justamente essa dicotomia teórica, exigindo de nós que se enuncie qual é o campo epistemológico da psicanálise e as bases de sua clínica.

Podemos depreender que a *problemática do corpo* e a relação deste com o psiquismo se colocam como questões fundamentais nos dois eixos temáticos que destacamos até o momento, isto é, a relação da psicanálise com a psiquiatria e as terapias corporais. Evidentemente, nesses diversos registros o corpo em questão não é o mesmo, mas ambos apontam para o *esquecimento* e para o *silêncio* da problemática do corpo em psicanálise.

A questão que se impõe é se a concepção freudiana de psiquismo autoriza este silêncio e este esquecimento. De nossa parte, supomos que se produziu no campo psicanalítico um efetivo recalçamento da dimensão corpórea do sujeito, que se revela por esses signos gritantes. Isso porque o discurso freudiano, desde os seus primórdios, pretendeu superar o dualismo cartesiano entre o corpo e o espírito, como assinalamos acima. A evidência maior dessa superação, no registro teórico, foi a formulação do conceito de pulsão.

Dessa maneira, a dicotomia referida acima somente pôde se impor no plano do discurso na medida em que se produziu um vazio teórico na psicanálise. Esse vazio foi produzido e urdido no mundo pós-freudiano. A indicação importante para um exame acurado e sistemático desse vazio teórico, mediante o qual se revela o silêncio da problemática do corpo na psicanálise, é o reconhecimento cabal das formas obsessivas com que se revestiu a prática psicanalítica. Com isso, a dimensão histórica do sujeito foi silenciada no campo analítico, levando ao mesmo tempo de roldão as dimensões de ato e de corpo no exercício da psicanálise. A resultante maior desse conjunto de transformações é que o sujeito acabou por se identificar com a concepção de interioridade e se restringiu ao mundo do pensamento.

Nesta perspectiva, é fundamental que a comunidade psica-

nalítica repense as formas obsessivas com que se realizam as suas práticas clínicas, permeadas de ritualizações destituídas de afeto, através das quais se fecha qualquer possibilidade para a circulação do desejo. A implicação disso é repensar a regularidade das sessões e mesmo a duração destas, em função da escuta singular de cada sujeito que se apresente como demandante de análise. A fixação abstrata do número de sessões semanais e de suas durações estandardizadas é um contra-senso num campo de saber fundado na singularidade do sujeito. O argumento da resistência não justifica a racionalidade metodológica desse tipo de procedimento, justamente porque sua adoção indiscriminada promove a oposição à psicanálise por sua incidência anti-singularizante.

Entretanto, para que essa reconstrução das condições formais de experiência psicanalítica seja empreendida, é necessário que os analistas possam circunscrever com rigor o conceito teórico de *lugar do analista*. Parece-nos que a circunscrição teórica e operacional desse conceito ficou bastante opaca, em consequência das definições formais e técnicas com que se referenciou o lugar do analista. Enfim, para a reconstrução da cena analítica e das condições de possibilidade para a existência do processo psicanalítico, é fundamental que se repense cuidadosamente o conceito de lugar do analista, pólo essencial da experiência psicanalítica.

III. CETICISMO E RELIGIOSIDADE

Além disso, se impõe um outro eixo de questões com que se defronta a psicanálise, que se inscreve num outro registro teórico. Esse eixo se relaciona com a religiosidade e a crise do cientificismo. Considerando o que podemos vislumbrar do nosso horizonte histórico, supomos que estas questões serão incrementadas nos próximos anos.

Referimo-nos aqui à multiplicação impressionante da literatura de auto-ajuda e de práticas esotéricas, que se apresentam sob as formas mais diversas, e que se difundem nas camadas médias das populações urbanas. Além disso, é preciso evocar, mes-

mo que não se considere na economia interna desta reflexão crítica, a expansão dos fundamentalismos e dos messianismos que se realizam em escala internacional.

O que esses processos sociais nos revelam é que se encontra em andamento novamente algo da ordem da evangelização do mundo, não obstante nos inserirmos num mundo permeado pela ciência. Evidentemente, isso se apresenta como um paradoxo. Assim, num mundo onde finalmente a ciência triunfou, no qual as razões científica e tecnológica dominam as regularidades da natureza e da sociedade, a religião se reapresenta com toda a sua pompa e sob as formas mais diversificadas. Como se defrontar com esse paradoxo?

Se atentarmos para o fluxo dos acontecimentos e dos valores em causa, podemos registrar que o ideário do Iluminismo começou a se romper dramaticamente nas últimas décadas. Com efeito, assistimos e participamos do espetáculo da constituição de um mundo pós-moderno, onde não existe mais o fascínio pelo universalismo da ciência e das categorias da razão. O *ceticismo* é o valor fundamental que se impõe. Porém, se o ceticismo como postura metodológica do pensamento esteve presente nas origens da ciência e da filosofia moderna, no século XVII, agora se volta contra as formas do mundo cientificista, invertendo pois a sua direção originária marcadamente anti-religiosa. Nesse contexto, o ceticismo é o contraponto da ânsia pelo sagrado, num mundo de valores onde se realiza a crítica do ideário iluminista. Além disso, enfatizam-se cada vez mais os particularismos e os regionalismos étnicos, contrapondo-se pois a uma representação anterior do mundo marcada pelo universalismo.

Evidentemente, essas práticas de salvação atraem os sofredores com a sedução de oferecer soluções eficazes e rápidas para os seus males, o que não se realizaria com a psicanálise. Não se trata aqui de disputar o espaço simbólico da salvação com o esoterismo, procurando provar a superioridade da psicanálise e o potencial de ilusão inesgotável dessas práticas esotéricas, mas de reconhecer que é no campo desses valores que se insere a psica-

nálise na atualidade, pois isso nos revela as novas condições em que se articula o mal-estar na civilização no final do século XX.

Nesse contexto, o que se coloca em contrapartida é a exigência de reavaliar a inserção da psicanálise no campo da ciência, num mundo onde a ciência perdeu o seu lugar de *paradigma da verdade*. Como contraponto, a verdade é considerada num quadro de valores regulado pelo *relativismo*, se deslocando pois para os campos da ética e da política.

Esse deslocamento teórico revela a ruptura radical com os fundamentos do Iluminismo e com o universalismo da razão. O relativismo é o valor básico que orienta a leitura das concepções de mundo nos anos recentes. Portanto, o que a onda recente de evangelização impõe para a nossa crítica, com a ruptura do ideário iluminista e os signos das novas formas do mal-estar na civilização, é a exigência reflexiva de se pensar na fundamentação do saber psicanalítico.

IV. CORPO E PULSÃO

Como podemos depreender da exposição acima, as questões alinhadas se inserem em registros diferentes do saber e dos valores, não se superpondo imediatamente. O reconhecimento dessa diferenciação é importante, pois indica o campo de complexidade em que nos movemos, colocando problemas decisivos para o futuro da psicanálise.

Assim, o primeiro impasse nos insere nas promessas da medicina e da psiquiatria, que supõem oferecer a pedra filosofal para curar finalmente os males do espírito. O segundo impasse nos remete para o esquecimento de que o sujeito do inconsciente se sustenta no corpo, sendo regulado pela estesia corpórea. O terceiro obstáculo nos reenvia para as promessas de salvação do discurso esotérico, que coloca a psicanálise frente à demanda crítica de se rearticular face ao paradigma da ciência.

Portanto, entre as seduções da medicina e da salvação religiosa, nos defrontamos com o silêncio do corpo na psicanálise. O que tem como conseqüência a ilusão de que essa multiplicida-

de ofertas se apresenta como possibilidade para cobrir os buracos do projeto psicanalítico e para solucionar os impasses colocados na psicanálise. Dessa maneira, estaríamos diante de uma complementaridade e de uma interdisciplinaridade discutível, que, entre a cura e a fé, nos possibilitaria restaurar os sufocos do corpo sofrente, de forma a encontrar um lugar seguro para a psicanálise na pós-modernidade.

Evidentemente, não nos parece que possa existir solução nessa direção teórica. Ao contrário, seria decretar o fim real da psicanálise, não obstante a manutenção do seu nome de batismo. Em contrapartida, parece-nos que o importante é polemizar sobre os valores e os conceitos que estão em pauta nos problemas formulados, na medida em que poderemos indicar as linhas de força do projeto psicanalítico.

Dessa maneira, o que se esboça na nossa leitura é que o sujeito do inconsciente se sustenta num corpo. Porém, esse registro corpóreo não é o da biologia e o das terapias corporais, mas o do *corpo pulsional*. Portanto, para propor uma teoria do inconsciente, a psicanálise pressupõe o conceito de pulsão. Por este viés, é possível definir o lugar da psicanálise no campo dos saberes e indicar o seu compromisso com uma *estilística da existência*.

A delimitação epistemológica deste território teórico foi indicada na primeira parte deste ensaio, onde destacamos o conceito de *sujeito da diferença* como inseparável do campo de uma estilística da existência. Não pretendemos insistir nisso, mas inserir esta leitura para percorrer um pouco mais cada uma das problemáticas destacadas acima, com a finalidade de circunscrever o domínio teórico da psicanálise no futuro.

Esta polêmica é importante, pois é através da circunscrição do domínio teórico da psicanálise que se definirá os problemas colocados para a sua *transmissão*. O que se pode conceber como o *ato de psicanalisar* implica na elaboração deste processo crítico, considerando os diversos contextos polêmicos onde se evidenciam os obstáculos da psicanálise.

V. EXCESSO PULSIONAL

Assim, iniciemos o percurso polêmico pelas transformações tecnológicas na investigação psicopatológica, considerando principalmente a utilização dos psicofármacos. Antes de mais nada, é preciso enunciar que não existe oposição absoluta entre uso de psicofármacos e experiência psicanalítica. Essa oposição precisa ser limitada considerando-se o campo das psicoses, o que já se impõe na atualidade do campo psicanalítico.³⁵ Contudo, no que se refere ao campo das neuroses e das perversões, esta oposição se mantém intacta, considerando-se aqui a presença da angústia como condição *sine qua non* para a manutenção do processo psicanalítico.

Entretanto, a formulação destas indicações não nos isenta da exigência de avaliar as razões que se impuseram historicamente para a constituição dessa oposição como sendo absoluta. Essa oposição absoluta se estabeleceu nos anos 50 e 60, justamente quando se implantou a revolução neuroléptica e se realizou a grande difusão social da psicanálise. Nesse contexto, se contrapunham dois grandes projetos teóricos com identidades epistemológicas diversas. Por um lado, a psiquiatria se representava finalmente como uma ciência rigorosa, realizando então o seu sonho secular de ser reconhecida como uma modalidade da medicina. Por outro, a psicanálise reivindicava sua pretensão de ser uma modalidade de deciframento do psíquico.

A forma como essa polarização se constituiu, voltada para a produção da hegemonia teórica e política no campo psicopatológico, revela uma forma de concepção do campo da psicopatologia segundo eixos precisos: 1. a oposição psiquiatria/psicanálise se superporia à oposição corpo/psíquico; 2. esta oposição se desdobraria numa teoria de causalidade, onde se contrapunham as causalidades somática e psíquica das enfermidades mentais.

Entretanto, o que se impõe imediatamente para uma leitura crítica é a consideração dessas oposições. Não nos parece que seja possível inserir o campo freudiano nessa compartimentação epistemológica. Esse esquema seria possível se a concepção freudia-

no do psiquismo se restringisse a uma teoria das representações inconscientes e não colocasse em pauta uma teoria das pulsões. É fundamental ressaltar essa diferença, pois foi em função do seu esquecimento, pelas psicanálises das mais diversas cores, que o saber psicanalítico se inseriu no campo dessa oposição.

Com efeito, a comunidade analítica silenciou a dimensão econômica da metapsicologia freudiana, considerando apenas a existência das dimensões tópica e dinâmica. Com isso, a psicanálise se circunscreve a uma teoria do determinismo psíquico absoluto, silenciando aquilo que se colocava desde os seus primórdios, isto é, a *problemática do excesso pulsional*. Essa problemática se evidenciou com radicalidade pela formulação do conceito de pulsão de morte, onde, mediante a existência de uma modalidade de pulsão sem representação, se enfatizava a irredutibilidade da força pulsional ao registro da representação.

Dito de uma outra maneira: constituiu-se uma leitura da psicanálise em que esta era considerada uma espécie do gênero psicologia, concebida como fundada no *paradigma biológico da adaptação*. Nesse contexto, o discurso freudiano foi reunido sob o título de “Obras psicológicas completas de Sigmund Freud”, na *Standard Edition*. Dessa maneira, a psicanálise seria responsável pela pesquisa da dimensão psíquica do aparelho de adaptação. Evidentemente, não é um acaso que ela pudesse ser tão facilmente descartável nesse pacto de saberes, podendo ser substituída pela fenomenologia e pela psicologia existencial no campo da psicopatologia. Enfim, a psicanálise se reduziria a uma psicologia compreensiva.

Entretanto, precisa ser destacado o ponto essencial que está em questão. Nesse pacto de saberes, a relação entre os registros do corpo e do psíquico foi pensada considerando-se a manutenção do modelo teórico do dualismo. Porém, o discurso freudiano foi uma tentativa ousada de superação do dualismo corpo/psíquico, estabelecido na modernidade com o advento da filosofia de Descartes³⁶ e que marcou profundamente a tradição científica do século XVII ao século XIX. Por isso mesmo, a pesquisa

freudiana teve que se defrontar necessariamente com essa problemática, em função dos impasses teóricos que já se avolumavam no final do século XIX, colocados pela hipótese do paralelismo psicofísico.

Portanto, Freud enfatizou as articulações possíveis e as diferenças entre o corpo e o psíquico, de maneira a considerar que o registro do corpo se apóia no somático, mas, ao mesmo tempo, se torna autônomo face a este. O corpo implica uma economia de satisfações e de insatisfações que transcendem o registro do somático, de forma a se inscrever no campo do outro e dos objetos. Assim, no discurso freudiano, o corpo não está na origem, mas é um dos destinos das pulsões, devendo ser constituído e reconstituído conforme as regulações do sistema de satisfação. Para empreender essa construção teórica, Freud teve que considerar que o psiquismo não se restringia ao campo da consciência e das faculdades psíquicas, implicando pois um sujeito fundado no corpo. Enfim, enunciar o registro corpóreo do psiquismo é formular a economia do aparelho psíquico e as intensidades que sofrem o impacto do seu funcionamento.

VI. ANGÚSTIA E FÁRMACOS

Portanto, é pela consideração desse lugar estratégico que podemos retomar as diferenças entre a psicanálise e a psiquiatria. A leitura do discurso freudiano não reconhece a oposição entre os registros corpóreo e psíquico, mas pretende realizar a superação desse dualismo. Porém, a concepção de corpo em psicanálise não se restringe absolutamente ao somático, seja este anatômico ou bioquímico. No discurso freudiano, estes últimos poderiam ser considerados como a *fonte* das pulsões, mas estas se inserem entre o somático e o psíquico.³⁷ Freud nos ensinou que não caberia à psicanálise o estudo das fontes das pulsões, mas à biologia. Porém, as pulsões não seriam somáticas nem tampouco psíquicas, mas se constituiriam na fronteira entre esses territórios do ser, incidindo então no somático e sendo simultaneamente uma exigência de trabalho para o psíquico.

Nessa perspectiva, o psiquismo é uma forma de domínio das pulsões,³⁸ oferecendo destinos para estas, considerando o outro e as suas ofertas de objeto de satisfação como pólo constitutivo desses destinos. Portanto, é preciso reconhecer que as pesquisas sobre o cérebro, a fisiologia e a bioquímica do sistema nervoso podem nos oferecer informações importantes sobre as fontes das pulsões, mas apenas isso. O que implica enunciar que, por mais que a neuroquímica e a psicofarmacologia avancem bastante nas pesquisas sobre o funcionamento cerebral, isso não mudará uma vírgula sobre a demanda de “exigência de trabalho” que as pulsões realizam sobre o simbólico e sobre o outro, para que se empreenda o seu domínio pela operação da ligação.

Este ponto é crucial. As neurociências não invalidam absolutamente o domínio teórico da psicanálise, que pressupõe uma teoria do sujeito fundada no corpo pulsional. Este sonho cientificista das neurociências não abole absolutamente a pertinência da questão do sujeito e da singularidade.

Com efeito, a psicanálise foi e é ainda *um* dos saberes produzidos no Ocidente para o reconhecimento do sujeito. Ela não cuida de doenças psíquicas, mas de singularidades e de sujeitos sofrentes, que buscam desesperadamente no seu desejo e nos seus sintomas a possibilidade radical de reabrir o seu diálogo com o mundo. Silenciar bioquimicamente esse gesto de dor e de liberdade implica a mortificação cadavérica do desejo, apesar da manutenção da ordem do organismo.

Dessa maneira, a psicanálise não pode ser contrária à psicofarmacologia. Não obstante, os territórios de colaboração precisam ser bem delimitados. Dissemos inicialmente que o campo das psicoses indicava a interceção possível entre a psicanálise e a psicofarmacologia. Entretanto, é preciso agora fundamentar teoricamente as indicações clínicas, enfatizando a reflexão metapsicológica.

Assim, desde Freud, sabemos que a experiência psicanalítica exige uma certa modalidade de angústia do analisando, para que aquela possa se produzir. Sem angústia não seria pos-

sível a constituição do processo psicanalítico. Nesse contexto, a medicação psicotrópica seria um paliativo para a angústia. Por isso mesmo, funcionaria como uma inibição ao trabalho psicanalítico no campo das psiconeuroses. A longa experiência com a cocaína,³⁹ nos registros clínico e pessoal, ensinou bastante a Freud, de maneira a poder situar a emergência da angústia como condição de possibilidade para a instauração da experiência analítica.

O que está em pauta aqui é o que o discurso freudiano denominou posteriormente de angústia sinal,⁴⁰ condição fundamental para que se realize o funcionamento dos processos de simbolização da força pulsional. Ou, então, de uma modalidade de angústia traumática,⁴¹ que é limitada nos seus efeitos pelo seu contraponto com a angústia sinal, que estaria sempre presente no psiquismo.

Entretanto, no campo das psicoses, existe a presença absoluta da angústia traumática, nos seus momentos mais produtivos, sem a mediação limitadora da angústia sinal. Nesse contexto, em que a angústia atinge limiares insuportáveis, a medicação é a condição da possibilidade para o trabalho psicanalítico. Enfim, a medicação é o que permite que o analisando possa funcionar no registro da simbolização, na medida em que regularia as sensações de horror que provocam efeitos paralisantes e desastrosos no psiquismo.

VII. DELÍRIO E CURA

Porém, ao enunciarmos isto, a cautela se impõe, exigindo o desdobramento deste comentário. A função da medicação não é a de promover a dissolução do delírio, pois o delírio é ordenador do sujeito. Com efeito, pela mediação do delírio, o sujeito na psicose procura restaurar as suas relações com o mundo e com os outros. O momento psicótico propriamente dito é o da ruptura radical dessas relações, pelas quais ele se desintegra e o seu corpo se fragmenta, sendo engolido pela voragem abissal da angústia hipocôndrica.⁴² O delírio é a mediação que o sujeito engendra para

restaurar pela linguagem as relações rompidas, buscando uma interpretação para a sua catástrofe.

Nesse contexto, o discurso freudiano formulou que o delírio seria uma “tentativa de cura”.⁴³ Assim, não foi enunciado que o delírio é uma cura, nem tampouco uma “tentativa de cura” com êxito. O que se formulou é que pelo delírio o sujeito se reordena pela linguagem, mediante a reestruturação do mundo, dos outros e dos objetos. Isso porque, se o delírio é uma interpretação da catástrofe, uma ordenação do mundo, conseqüentemente, é uma “tentativa de cura”. Vale dizer, não se pode silenciar o delírio na psicose, na medida em que com isso se apaga a busca de ordenação do sujeito.

Neste particular, existe uma ruptura radical entre o discurso freudiano e correntes importantes da psiquiatria. Para a leitura freudiana, a retirada do delírio na esquizofrenia implica silenciar as tentativas do sujeito para restaurar o seu diálogo com a *devastação masoquista* em que é lançado. Com isso, o sujeito perde os suportes narcísico e simbólico com os quais buscava se ordenar, sendo esvaziado nas suas possibilidades de restauração. O que o discurso freudiano enunciou como masoquismo primário, em “O problema econômico do masoquismo”,⁴⁴ corresponde justamente ao estado originário do psiquismo, onde no deserto das representações a força pulsional imperaria de forma bruta e absoluta. Portanto, silenciar a produção delirante implica empurrar o sujeito para as fronteiras da morte psíquica. Enfim, qualquer analista que trabalha clinicamente com a esquizofrenia sabe que este é o ponto essencial da experiência de enlouquecimento e da direção da cura na psicose.

Nessa perspectiva, não nos parece que a psicanálise deixe de existir no futuro e de manter a sua eficácia clínica, pela consideração do desenvolvimento das neurociências. Para isso, é preciso que possa manter em aberto a legitimidade teórica do seu domínio e criticar com veemência o ideário cientificista de certos arautos da psicofarmacologia. Entretanto, é preciso reconhecer o auxílio que o instrumento medicamentoso pode nos oferecer no campo

das psicoses. O lugar ocupado pelos psicofármacos na experiência analítica com a esquizofrenia é o de transformar a angústia de aniquilamento em uma forma de angústia que possibilite a ligação e a simbolização psíquicas, para que a escuta e a ação psicanalítica se tornem possíveis.

VIII. DESAMPARO DO SUJEITO E DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Estes comentários nos indicam seguramente outras dimensões desta problemática das drogas, que nos conduzem para as novas condições históricas nas quais se enuncia o mal-estar na civilização.

A reflexão inicial que empreendemos sobre a metapsicologia freudiana, enfatizando a assimetria entre os registros da força pulsional e da representação, revela a condição de possibilidade para que o discurso freudiano enunciasse que a posição crucial do sujeito é a de *desamparo*.⁴⁵ Esse desamparo estrutural delineia a nostalgia do sujeito de querer a presença de um pai protetor,⁴⁶ que soldaria o hiato entre a força pulsional e o universo do símbolo.

Podemos considerar que esta concepção de sujeito formulada pela psicanálise, que pressupõe este hiato, corresponde à inserção do sujeito num mundo sem Deus. Este foi o mundo produzido no Ocidente desde o século XVII, correspondente à ascensão da racionalidade científica e ao processo de secularização.⁴⁷ Este é o mundo desencantado, formulado em termos diferentes nas leituras da sociologia de Weber⁴⁸ e da ontologia existencial de Heidegger.⁴⁹ Assim configurado, em termos ontológico e ético, este mundo foi a condição histórica de possibilidade para a emergência da psicanálise no final do século XIX. Em outros termos, mas se referindo a esta mesma problemática, Lacan nos dizia que a psicanálise apenas se constituiu na modernidade, pois nesta se construiu um mundo marcado pela “humilhação” da figura simbólica do pai.⁵⁰ Vale dizer, um mundo onde a ordem simbólica não regula a pólis e o cosmo, e

o homem, como Prometeu, se coloca como artífice da natureza e criador da sociedade.

O desamparo é o efeito fundante do sujeito nessa assimetria histórica entre corpo e símbolo, pólis e cosmo, pólis e pulsão. Nesse contexto, o sujeito é obrigado a empreender um processo infinito de simbolização, para preencher um hiato que se mantém. Como Prometeu, que deve recriar permanentemente o mundo. Entretanto, o horror produzido pelo desamparo pode conduzir o sujeito a qualquer momento ao movimento de encantamento do mundo, pela produção de seres superpoderosos. A finalidade desse movimento encantatório é proteger o sujeito face aos abismos do desamparo.

Esses seres superpoderosos, capazes de produzir o encantamento do mundo, podem ser indicados em diferentes registros: na religião, na ideologia, na ciência e na droga. Dessas diferentes maneiras, o sujeito empreende o encantamento do mundo, inserindo formas de segurança e de proteção nos seus abismos incontornáveis pela produção de formas de fusão cósmica que o retiram do desamparo.

IX. FETICHISMO E DESAMPARO

Nessa perspectiva, o mundo das drogas ocupa um lugar estratégico na segunda metade do século XX, na medida em que, nas novas condições históricas do mundo desencantado, o desamparo do sujeito é radicalizado. Diante do intervalo inevitável entre a força pulsional e o símbolo, no qual o sujeito é obrigado a trabalhar na direção da simbolização e da invenção de objetos passíveis de apaziguar as fontes pulsionais, as drogas fascinam justamente porque prometem tamponar o intervalo entre a força pulsional e a representação. A droga fecha o intervalo, mesmo que de forma temporária, suspendendo a inquietação dolorosa da exigência de trabalho da pulsão. Ela indica a promessa de um gozo fantástico, justamente porque pode soldar momentaneamente o intervalo entre os pólos descosturados do sujeito. Seu efeito maior é a produção de um estado de mania, onde tudo

é possível para o sujeito de forma imediata, pois o trabalho descontínuo da simbolização é coartado pelo curto-circuito do êxtase dionisíaco.

Evidentemente, as drogas não são uma invenção da modernidade. A tradição antropológica nos ensina que ela é uma presença constante em qualquer ordem social. Entretanto, para que se considere seus efeitos simbólicos, é preciso observar que a ingestão das drogas se realiza por rupturas nas práticas sociais cotidianas e se insere em rituais coletivos, de maneira que a *gramática* de sua ingestão é compartilhada nos seus fundamentos pela ordem social como uma totalidade. É a consideração dessas particularidades essenciais que indica a diferença maior, na atualidade, entre o uso de drogas em alguns países asiáticos e sul-americanos e os demais países do Ocidente. Entretanto, mesmo nestes últimos, não se pode deixar de reconhecer que em alguns segmentos sociais a droga se insere num modo de vida regulado por um *ethos* singular. Enfim, não é possível interpretar a ingestão de drogas como sendo unicamente tributária do universo da patologia.

Não obstante isso, a funcionalidade social das drogas e o seu sentido se transformaram radicalmente na nossa tradição cultural nas últimas décadas. O reconhecimento desse processo social de longo alcance nos permitirá indicar os seus inevitáveis efeitos na ordem sócio-política, para além de qualquer preocupação de ordem patológica.

Assim, as drogas têm um imenso poder de sedução na medida em que prometem a possibilidade de soldagem entre a força pulsional e a ordem da representação, no contexto do mundo desencantado. Nessa medida, as drogas funcionam como um *objeto fetiche*, pois oferecem um curto-circuito atraente para o sujeito no seu confronto com a castração.

Nessa perspectiva, o discurso freudiano realiza a sua leitura das drogas no contexto do “mal-estar na civilização”, caracterizando como ilusória a solução psíquica buscada nas drogas, já que seria impossível soldar o intervalo entre a força pulsional

e o mundo dos objetos.⁵¹ Entretanto, a sedução oferecida pelas drogas é gigantesca, principalmente num mundo desencantado onde se incrementa cada vez mais o mal-estar, em função da ausência de visões coerentes e consistentes de mundo, capazes de proteger o sujeito do seu desamparo.

Porém, é preciso que se enuncie que o poder das drogas pesadas se funda na razão científica, advinda da medicina e da psiquiatria. Não podemos esquecer que existe uma proximidade de emergência histórica entre o mundo da difusão das drogas pelo narcotráfico e o controle maciço da medicina do “mal-estar na civilização” pelos psicotrópicos. Com efeito, esses processos correlatos se constituem na mesma conjuntura histórica, nos anos 50 e 60. Ambos prometem o alívio da dor e do sofrimento psíquico, ao lado da promoção da estesia do gozo absoluto, sem que o sujeito tenha que se submeter ao difícil trabalho psíquico da simbolização e da perda. Por este viés, podemos registrar que o uso dos psicotrópicos não é inócuo e que existe um perigo evidente na revolução psicofarmacológica, numa escala social devastadora, pela medicação maciça do mal-estar na civilização.

Assim, as drogas pesadas estimulam e os psicotrópicos sedam a angústia produzida pelo “mal-estar na civilização”. Porém, ambos os tipos de drogas funcionam como fetiche para o sujeito, como objeto tampão que é oferecido para regular o seu desamparo. Entretanto, na sua diversidade como mercadorias, se inscrevem em diferentes redes sociais, uma advinda do narcotráfico e outra da assistência médica.

A psicanálise deve se inscrever no presente e no futuro em contraposição a esses processos ideológicos de promoção fetichista do prazer, na medida em que, como saber produtor do sujeito da diferença, incide no intervalo dos pólos constituintes do psiquismo. A homogeneidade das individualidades é o que se pretende, como projeto político e ético, nessa medicação maciça da dor pelas drogas. O lugar da psicanálise é romper com o pacto perverso do sujeito, destacando o campo do seu corpo sofredor,

para que ele possa inventar a forma possível para a sua diferença e para a sua singularidade.

X. RELIGIOSIDADE E CIENTIFICISMO

Assim, se o discurso freudiano nos indicava que o uso das drogas estimulantes não conseguiria impedir a eclosão da dor psíquica, que a crença nisso seria da ordem da ilusão, o mesmo falava da religião. Esta seria a forma paradigmática, do ponto de vista histórico, através da qual o sujeito procuraria restaurar a figura do pai, num mundo secularizado e sem deuses. Podemos encontrar esses comentários em *Mal-estar na civilização*,⁵² mas foi seguramente em *O futuro de uma ilusão* que Freud se deteve com mais vagar no exame desse impasse, destacando a impossibilidade de soldagem do desamparo do sujeito pela promoção da figura do pai protetor.⁵³

Pouco depois da publicação de *O futuro de uma ilusão*, Freud comentava em carta ao pastor Pfister⁵⁴ que este certamente perceberia as ligações íntimas entre o ensaio sobre *A análise leitiga*⁵⁵ e *O futuro de uma ilusão*, pois pela primeira obra pretendia proteger a psicanálise dos médicos e pela segunda dos padres. O que nos revela que o discurso freudiano relacionava as dimensões da ilusão, que se imbricam também na atualidade.

Cabe evocar aqui o aforismo marxista baseado no Iluminismo: “A religião é o ópio do povo”. Assim, se nos inscrevemos num mundo invadido pelas drogas pesadas e pelos psicotrópicos, este é perpassado pelas novas formas de evangelização e de fundamentalismos em escala internacional. Defrontamo-nos, pois, com essas modalidades de regulação da angústia, promovidas pelo “mal-estar da civilização” nas novas condições históricas do final do século.

As modalidades de discurso religioso que se apresentam agora no mundo não são as mesmas que imperavam na época de Freud, pois revelam uma diferença radical face à tradição judaico-cristã. A existência desta evangelização maciça no contexto de um mundo perpassado pela ciência não deixaria de ser surpreen-

dente para o Iluminismo freudiano, que acreditava que o desenvolvimento da ciência, promovendo o domínio racional da natureza e da sociedade, possibilitaria liberar o homem de sua busca de proteção religiosa.

Entretanto, o romantismo freudiano não se espantaria com isso, pois o desamparo do sujeito e o seu convívio com a morte são as condições de possibilidade para a busca desesperada de proteção. O que a conjuntura atual coloca de inovação, que reconstitui as novas condições históricas do “mal-estar na civilização”, é que a emergência de outras modalidades de crença se enuncia num mundo de ceticismo crescente face ao poder da ciência. Um dos paradoxos que caracterizam a nossa atualidade histórica é que vivemos num mundo inteiramente permeado pelos valores da ciência, mas não acreditamos mais neles, como ocorria certamente há algumas décadas. Enfim, existe uma distância crítica e ética face aos valores da racionalidade científica, que provoca este atual processo de evangelização do mundo ocidental.

Além disso, as utopias que marcaram a modernidade, desde a Revolução Francesa, se dissolveram. A promessa iluminista de promoção da felicidade humana, a ser realizada com a produção de uma sociedade igualitária, fracassou. Não podemos nos esquecer de que essas visões de mundo se fundaram no pensamento iluminista e na sua crença inelutável nos valores do cientificismo, de maneira que a evangelização atual do mundo é uma das resultantes da quebra radical desse conjunto de valores.

Não pretendemos nos estender aqui no exame desta questão, mas apenas pontuar o que disso tudo interessa para a psicanálise. A literatura e as práticas de auto-ajuda se apresentam no espaço urbano como formas atuais de salvação. Essas práticas e discursos esotéricos se impõem como novas soluções para o sujeito no final do século. Suas condições históricas de possibilidade são a quebra do projeto ético do Iluminismo e a descrença crescente na racionalidade científica. A leitura acurada desses discursos esotéricos revela, para a interpretação antropológica,

a articulação entre valores religiosos e científicos, onde as informações científicas fundam a possibilidade de salvação religiosa.⁵⁶ Porém, a sedução inequívoca exercida por esses discursos se empreende na medida em que prometem uma saída fácil para o desamparo, isto é, a salvação, da mesma forma que o narcotráfico oferece o prazer dionisíaco pelas drogas pesadas, e a medicina, a cura pelos psicofármacos.

O futuro da psicanálise estará na estrita dependência de poder se diferenciar dessas ondas homogeneizadoras do sujeito, para a promoção ética da diferença e da singularidade. É preciso nadar contra a corrente, pois a nossa matéria-prima de trabalho é o “mal-estar na civilização”. É a *tragicidade* deste destino que constitui justamente o nosso espaço de trabalho. Por isso mesmo, a psicanálise foi identificada por Freud com a “peste”, pois indicava a diferença e a singularidade já no início do século, quando os processos de homogeneização subjetiva estavam muito aquém do que as novas tecnologias possibilitam na atualidade. Porém, para que este contraponto diferencial do sujeito se produza pela psicanálise, é necessário que os analistas possam assumir radicalmente os riscos implicados na função de psicanalisar. Para a ocupação efetiva desse lugar simbólico não se coloca como possibilidade a proteção do pai, pois a função analítica é marcada pelo risco constante. O que implica dizer que a psicanálise não pode funcionar como uma droga e como uma religião, duas possibilidades cruciais de silenciar o lugar do analista. Contudo, para isso a comunidade psicanalítica precisa se voltar para o exame crítico de suas formas de transmissão da psicanálise.

XI. A TRANSMISSÃO E SEUS IMPASSES

As instituições psicanalíticas funcionam na base de adesões, em que os novos membros se inserem através de um processo de iniciação. Assim, se a exigência de realizar uma experiência analítica como analisando é a condição necessária para a formação de um analista, as possibilidades de desvio da experiência iniciática são imensas, sendo essas possibilidades bastante discutidas na

história da psicanálise desde os anos 30.⁵⁷ Esses desvios podem assumir uma feição pedagógica e uma dimensão religiosa. Porém, em ambas as vertentes, eles correspondem a formas de proteção do sujeito face ao desamparo originário.

Examinemos esquematicamente esses desvios. Nessas configurações, as instituições de transmissão da psicanálise funcionam como grupos de fiéis em torno de figuras carismáticas. Estes são líderes de correntes teóricas que congregam discípulos em torno de si, baseando-se para isso na fidelidade transferencial. Nesse contexto, as instituições psicanalíticas funcionam como reuniões de pequenas famílias, fundadas em suas transferências originárias. Essas famílias se digladiam entre si de maneira mortal, como se estivessem envolvidas numa verdadeira guerra santa, disputando a posse de um objeto de desejo fálico/sagrado que se denomina a psicanálise “verdadeira” e a “melhor” psicanálise.⁵⁸

Podemos registrar a presença desses processos mortíferos em diferentes quadros institucionais, tanto na tradição da Associação Internacional de Psicanálise quanto na tradição lacaniana. A guerra, em estado quase bruto, é o que domina as relações internas das instituições, e o que regula as relações entre as diferentes tradições psicanalíticas. Enfim, a totalidade do campo psicanalítico é permeada pela guerra e pela tentativa de invalidação do lugar simbólico dos oponentes.

Trata-se, evidentemente, de um processo complexo, com diferentes implicações e desdobramentos. Pretendemos enfatizar apenas um dos registros possíveis desse processo, que incide no futuro da psicanálise, pois coloca em questão a própria psicanálise como modalidade de saber e de experiência clínica. É esse valor fundamental que precisa ser preservado, se é que desejamos um futuro possível para a psicanálise.

Assim, essa guerra permanente entre grupos institucionais e entre diferentes tradições psicanalíticas, baseada na fidelidade transferencial, revela a impossibilidade dos analistas de conviver com a diversidade e a diferença no campo psicanalítico. Por isso mesmo, existe o movimento de diversos grupos e de tradições

institucionais diferentes de simplesmente aniquilar os seus oponentes. Entretanto, as diferenças teóricas, clínicas e tradições transferenciais não apenas existem, mas continuarão a existir, apesar do desejo de aniquilamento entre os rivais.

Porém, é preciso que atentemos para uma questão básica que está em pauta nessa situação, que diz respeito à possibilidade de transmissão da psicanálise. Existe aqui um impasse crucial para o futuro da psicanálise. Com efeito, se os analistas se reúnem como fiéis em torno de pólos originários de transferência, isso revela a impossibilidade de liquidação da transferência. Sabemos que essa liquidação não é um fim absoluto, mas uma transformação simbólica do objeto do desejo e da modalidade de investimento, que denominamos *sublimação*.

Entretanto, se essa transformação simbólica não se instaura e a sublimação não se inscreve no campo psicanalítico, a responsabilidade disso se distribui entre as figuras do analisando e do analista. Com efeito, na experiência psicanalítica, esta impossibilidade de transformação revela a dificuldade da figura do analista de *perder* o seu lugar privilegiado, e da figura do analisando de perder sua proteção face ao horror do desamparo. Vale dizer, a impossibilidade de liquidação da transferência indica que os analistas preferem manter a idealização do pai protetor, evitando com isso a experiência da perda, para não se chocarem com o impacto da castração e do reconhecimento da finitude do objeto do desejo. Com isso, não existiria a transformação do objeto do desejo e da modalidade de simbolização em causa, instituindo-se as possibilidades de sublimação. Conseqüentemente, o *pai ideal* não se transforma em *pai simbólico*, com quem o sujeito estabelece uma *dívida simbólica* para realizar a transmissão dos valores fundamentais que lhe marcaram como sujeito. Enfim, seria esta a condição de possibilidade para que se pudesse constituir o sujeito da diferença e o acesso ao reconhecimento do outro.

Portanto, a impossibilidade dessa transformação nos revela que fica em pauta a própria condição de possibilidade de trans-

missão da psicanálise, a sua possibilidade de se projetar no futuro. Isso porque a fidelidade transferencial ao pai ideal evidencia uma posição masoquista de proteção do sujeito face ao desamparo, que lhe impede a assunção incerta do seu destino pela construção de sua diferença e de sua singularidade.

Nesse contexto, o que se processa no campo de transmissão da psicanálise, com esses impasses, não é muito diferente daquilo que se realiza no mundo das drogas, das religiões, dos psicofármacos e das ideologias. Dessa maneira, a psicanálise se transforma num objeto fetiche, onde a adesão pelo sujeito à psicanálise recebe um colorido religioso e pietista, quando não inteiramente perverso.

Portanto, no registro estratégico de sua transmissão, o futuro da psicanálise se constrói apenas pelo desejo dos analistas de continuar sendo psicanalistas. Para isso, é preciso saber ocupar o lugar do analista na cena de sua estrutura psíquica como sujeitos, na cena transferencial como analistas e analisandos, e na cena social do campo psicanalítico. Estes registros diferentes do sujeito do inconsciente e do lugar do analista estão intimamente intrincados, de forma que o futuro da psicanálise está na dependência estrita desta conjugação de diferenças, pois é a sua transmissão enquanto tal que está em pauta quando se antecipa um futuro possível para a psicanálise.

3ª PARTE — CONCLUSÃO

Após esses diferentes movimentos teóricos, temáticos e institucionais, é preciso reconhecer que a entrada possível da psicanálise no século XXI implica a superação de diversos obstáculos cruciais que se colocam na atualidade do campo psicanalítico. Existe uma crise da psicanálise que apenas agora incide no Brasil, mas que já se materializou nos Estados Unidos e na Eu-

ropa há algumas décadas. Esta crise não é apenas de ordem conceitual, mas também se inscreve nos registros clínico, ético, político e social. Em contrapartida, atinge o sistema de transmissão da psicanálise e coloca em questão o que se concebe como o ato de psicanalisar.

A superação desta crise implica a sobrevivência da psicanálise no próximo século. Evidentemente, não nos referimos aqui à sobrevivência das igrejas psicanalíticas, sejam elas representadas pela tradição da Associação Internacional de Psicanálise, sejam pela tradição lacaniana. As igrejas e seus correlatos sistemas de religiosidade têm sempre um lugar no mundo, quando sabemos que somos seres marcados pelo desamparo e que a busca de proteção se inscreve como um de nossos vícios mais secretos. Porém, é com a contra-ordem de sobrevivência que estamos preocupados e é a esta que nos referimos nestas últimas palavras.

A crise se impõe quando se esquece que a psicanálise é uma teoria do sujeito fundada nas pulsões, e não apenas uma teoria das representações. O que implica dizer que o sujeito do inconsciente não é um sujeito qualquer, inserido na tradição cartesiana, mas um sujeito da diferença. Por isso mesmo, um sujeito regulado pela ética do desejo e pela estética da pulsão. Portanto, dizer que o sujeito do inconsciente implica a diferença se desdobra na formulação de que este sujeito se produz como destino, resultante da força pulsional como exigência de trabalho. Enfim, o sujeito do inconsciente é o produto de um trabalho de perlaboração, que se realiza nos registros simbólico e da estesia, para que a força pulsional possa se constituir em circuitos possíveis de satisfação.

Dessa maneira, a pulsão é uma força constante e contínua, exigindo em contrapartida a realização de um trabalho interminável e infinito para o seu domínio pela descontinuidade do símbolo. Por isso mesmo, o trabalho de produção do sujeito não termina jamais, pois as formas de simbolização são sempre assimétricas face às exigências da força constante. Daí porque os impasses são decisivos na produção do sujeito, já que diante do

desamparo de sua condição estrutural ele pode buscar a proteção na religião e nas ideologias, assim como a estesia da dor psíquica nas drogas pesadas e nos psicotrópicos. Justamente porque é custosa a produção do sujeito e implica necessariamente perdas, ele pode perfeitamente buscar a proteção pela cura e pela salvação, até mesmo pela psicanálise. Esta pode se transformar num discurso religioso e terapêutico, oferecendo um objeto fetiche para que o sujeito não sofra impacto de sua real condição de desamparo.

Entretanto, o que a psicanálise nos transmitiu de mais fundamental é que o conflito psíquico nunca se esgota. Este é o fundamento de sua ética que precisamos transmitir para o futuro. Esta é a nossa dívida simbólica para com a psicanálise. Assim, se o conflito psíquico é inesgotável, somos lançados cotidianamente na invenção de novas formas para o seu manuseio e direcionamento, nos registros ético e estético. Esta é a única maneira de lidar com o desamparo que nos marca fundamentalmente, não existindo qualquer outra possibilidade.

Portanto, não existem cura e salvação para o desamparo, mas apenas a possibilidade de invenção, que se realiza simultaneamente nos planos do símbolo e dos objetos, nos registros da ética do desejo e da estética das pulsões. Por isso mesmo, a psicanálise é uma estilística da existência, uma maneira de promover no sujeito estas invenções para se defrontar com o horror do desamparo. Este é o nosso legado, o segredo de Polichinelo a ser transmitido para o futuro.

NOTAS

¹ Este texto foi escrito originalmente como Relatório oficial do XIV Congresso Brasileiro de Psicanálise. Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, outubro de 1993.

² Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1979.

³ Heidegger, M. *L'être et le temps* (1927). Paris, Gallimard, 1964.

- ⁴ Idem.
- ⁵ Lacan, J. “Au-delà du principe de réalité” (1936). In Lacan, J. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- ⁶ Lacan, J. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953). 1ª parte. In Lacan, J. *Écrits*. Op. cit.
- ⁷ Freud, S. “L’analyse avec fin et analyse sans fin” (1937). In Freud, S. *Résultats, idées, problèmes*. Volume II. Paris, PUF, 1983.
- ⁸ Birman, J. “Finitude e interminabilidade do processo psicanalítico”. In Birman, J. & Nicéas, C.A. *Análise: com ou sem fim?* Rio de Janeiro, Campus, 1987.
- ⁹ Lacan, J. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953). In *Écrits*. Op. cit.
- ¹⁰ Sobre isso, vide: Burke, P. (org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo, UNESP, 1992. E também Le Goff, J. (org.). *A história nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- ¹¹ Sobre isso, vide: Vovelle, M. “A história e a longa duração”. In Le Goff, J. *A história nova*. Op. cit. E também Pomian, K. “A história das estruturas”. Idem.
- ¹² Veyne, P. *Comment on écrit l’histoire*. Paris, Seuil, 1978.
- ¹³ Burke, P. “A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa.” In Burke, P. *A escrita da história*. Op. cit.
- ¹⁴ Certeau, M. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard, 1987.
- ¹⁵ Freud, S. “Constructions in analysis” (1937). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Volume XXIII. London, Hogarth Press, 1978.
- ¹⁶ Freud, S. *Contribution à la conception des aphasies* (1891). Paris, PUF, 1983.
- ¹⁷ Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895). In Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1973.
- ¹⁸ Freud, S. “Psychical (or mental) treatment” (1891). In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Volume II. Op. cit.
- ¹⁹ Freud, S. “Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique” (1910). In *Névrose, psychose et perversion*. Paris, PUF, 1973.
- ²⁰ Freud, S. “L’inconscient” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.
- ²¹ Freud, S. “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895). In Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Op. cit.
- ²² Freud, S. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905). 1º ensaio. Paris, Gallimard, 1962.

- ²³ Freud, S. “Au-delà principe du plaisir” (1920). In Freud, S. *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1981.
- ²⁴ Freud, S. “Le moi et le ça” (1923). Capítulo IV. Idem.
- ²⁵ Freud, S. “Le problème économique du masochisme” (1924). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit.
- ²⁶ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Paris, PUF, 1973.
- ²⁷ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit., p. 18.
- ²⁸ Freud, S. Idem.
- ²⁹ Freud, S. “Le problème économique du masochisme” (1924). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit.
- ³⁰ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.
- ³¹ Freud, S. “L’analyse avec fin et analyse sans fin” (1937). In Freud, S. *Résultats, idées, problèmes*. Volume II. Op. cit.
- ³² Birman, J. “Freud e os destinos da psicanálise”. In Birman, J. & Damião, M.M. *Psicanálise: ofício impossível?* Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- ³³ Castel, E.; Castel, R. & Lovell, A. *La société psychiatrique avancée. Le modèle américain*. Paris, Grasset, 1979.
- ³⁴ Turkle, S. *Jacques Lacan. La irrupcion del psicoanálisis en Francia*. Buenos Aires, Paidós, 1983.
- ³⁵ Racamier, P.C. *Le psychanalyste sans divan*. Paris, Payot, 1973.
- ³⁶ Descartes, R. “Méditations. Objections et réponses” (1641). In *Œuvres et lettres de Descartes*. Paris, Gallimard, 1949.
- ³⁷ Freud, S. “Pulsions et destins des pulsions” (1915). In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.
- ³⁸ Idem.
- ³⁹ Freud, S. *Cocaine papers*. New York, New American Library, 1975.
- ⁴⁰ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Paris, PUF, 1973.
- ⁴¹ Idem.
- ⁴² Sobre isso, vide: Freud, S. “Remarques psychanalytiques sur l’auto-biographie d’un cas de paranoïa (Dementia Paranoides) (Le Président Sobréber)” (1911). In Freud, S. *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1975. E Freud, S. “Pour introduire le narcissisme” (1914). In Freud, S. *La Vie Sexuelle*. Paris, PUF, 1973.
- ⁴³ Freud, S. “L’inconscient”. Capítulo VII. In Freud, S. *Métapsychologie*. Op. cit.
- ⁴⁴ Freud, S. “Le problème économique du masochisme” (1924). In Freud, S. *Névrose, psychose et perversion*. Op. cit.
- ⁴⁵ Freud, S. *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Op. cit.
- ⁴⁶ Freud, S. *L’Avenir d’une illusion* (1927). Paris, PUF, 1973.

⁴⁷ Blumenberg, H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MIT Press, 1985.

⁴⁸ Weber, M. *L'Éthique protestant et l'esprit du capitalisme*. Paris, Payot, 1964.

⁴⁹ Heidegger, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1962, p. 62.

⁵⁰ Sobre isso, vide: Lacan, J. "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu". In *Encyclopédie française sur la vie mentale*. Volume VII. Paris, 1936. E Lacan, J. "L'agressivité en psychanalyse". In Lacan, J. *Écrits*. Op. cit.

⁵¹ Freud, S. *Malaise dans la civilisation* (1930). Paris, PUF, 1971.

⁵² Idem.

⁵³ Freud, S. *L'Avenir d'une illusion*. Op. cit.

⁵⁴ Freud, S. *Correspondance de Sigmund Freud avec le Pasteur Pfister*. Paris, Gallimard, 1966, p. 138.

⁵⁵ Freud, S. *La question de l'analyse profane* (1926). Paris, Gallimard, 1985.

⁵⁶ Birman, P. "Relativismo mágico e novos estilos de vida". In *Revista do Rio de Janeiro*. Ano I, n° 2. Rio de Janeiro, UERJ, 1993.

⁵⁷ Birman, J. *Freud e a experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro, Taurus-Timbre, 1989.

⁵⁸ Birman, J. "Freud e os destinos da psicanálise". In Birman, J. & Damião, M.M. *Psicanálise: ofício impossível?* Op. cit.

6.
O FUTURO DE TODOS NÓS¹
Temporalidade, memória e terceira idade na psicanálise

I. SABER E VALOR

O que é ser idoso ou jovem não é uma questão tão simples de ser definida, não obstante a sua aparente obviedade para a consciência individual de qualquer um de nós. É evidente que sabemos, para a nossa economia psíquica cotidiana, o que quer dizer juventude e velhice. Porém, a questão se complica de imediato quando nos recordamos de que essas concepções se transformam radicalmente ao longo de nosso percurso existencial.

Poder-se-ia dizer, face a esta formulação sobre a incerteza das idades, que essa variação de interpretações não tem qualquer consistência teórica, na medida em que se ancora em opiniões interessadas, pois fundadas nas fantasias dos indivíduos em diferentes momentos de sua história pessoal. Conseqüentemente, essas opiniões e fantasias seriam marcadas pela incerteza que orienta a inserção dos indivíduos no mundo. Estamos de acordo com isso, pois as noções básicas das individualidades sobre as idades remetem para as incertezas nas suas relações com o mundo.

Entretanto, estas considerações iniciais são importantes para nos lembrar de que a juventude e a velhice não são concepções absolutas, mas *interpretações* sobre o percurso da existência. Como interpretações, essas concepções se transformam historicamente. Portanto, não existe qualquer substancialidade absoluta no ser da velhice e da juventude, pois esses são *conceitos* construídos historicamente e se inserem ativamente na dinâmica dos valores e das culturas que enunciam algo sobre o seu ser.

A tradição do Ocidente forjou diferentes representações da juventude e da velhice no percurso de sua história. Ser jovem e

ser idoso são positivities das quais devemos nos aproximar com certo cuidado, pois as suas transformações são historicamente marcadas e nos indicam que a delimitação dessas positivities é uma questão conceitual. Porém, a cristalização dos conceitos se funda num *campo de valores*, implicando então uma *ética*, uma *política* e uma *estética* da existência.

Assim, no campo teórico da delimitação dos períodos etários da existência, como em qualquer outro, aliás, é preciso considerar que as positivities em pauta são construídas pela mediação de conceitos. Porém, a produção conceitual é regulada por valores e por representações sociais que definem as condições históricas de possibilidade de seus enunciados. É pela consideração dessa perspectiva epistemológica, fundada nos valores e na história da cultura, que pretendemos delinear o conceito de velhice e de terceira idade. Baseados nessa leitura, vamos indicar inicialmente como é relativamente recente na tradição ocidental o conceito de velhice, para demonstrar em seguida, ao longo deste ensaio, como são os valores inerentes à nossa representação da velhice, que orientam um conjunto de estratégias para a inclusão e para a exclusão dos idosos do campo social.

II. IDADES, POPULAÇÕES E PARADIGMA DA REPRODUÇÃO

Não obstante sempre ter sido representado, na história do Ocidente, que a existência humana atravessa diferentes momentos no seu percurso — isto é, sempre se soube que as individualidades nascem, crescem, amadurecem e morrem —, a transformação dessa inevitável seqüência empírica numa ordem necessária, fundada biologicamente, foi uma invenção recente da história ocidental. Essa invenção se realizou na passagem do século XVIII para o XIX. A ideologia cientificista do *evolucionismo* foi a caução científica que fundou o ciclo biológico da existência humana em faixas etárias bem delineadas. O conceito de velhice se constituiu, apenas nessa conjuntura histórica e teórica, como sendo um momento de decadência da existência humana, caracterizado por especificidades no seu funcionamento biológico.

Esse critério teórico, delimitador de períodos vitais, era inexistente anteriormente.

Nesse contexto, se enunciou o conceito de *degeneração* como sendo uma concepção crucial nos saberes biológico e médico, justamente porque a existência humana passou a ser representada pelo cânone do desenvolvimento vital. Com isso, a degeneração seria uma forma anormal do desenvolvimento biológico do organismo, inserido no campo de um modelo construído pela ordenação de seqüências biológicas previsíveis.

A contrapartida disso, do ponto de vista psicológico, foi o estudo dos processos psíquicos humanos segundo a seqüência das faixas de idades. A psicologia do desenvolvimento se constituiu, desde a segunda metade do século XIX, para pesquisar as estruturas cognitivas e afetivas das individualidades psíquicas de acordo com as diferentes faixas etárias. Com isso, procurava-se delinear as responsabilidades sociais dos indivíduos nas suas relações com os outros e o mundo. A infância foi o *locus* principal dessas pesquisas, na medida em que as demandas sociais para a escolarização obrigatória implicou a constituição de modalidades de ensino que fossem correlatas ao amadurecimento cognitivo das individualidades. Enfim, dessa maneira se constituiu a psicometria, que passou a mensurar as habilidades psíquicas no contexto das diferentes faixas etárias.

A terceira indicação desse processo histórico foi a constituição de uma nova representação do sujeito e da sociedade humana, no registro filosófico, fundada na *idéia de história*. Assim, o sujeito e a sociedade perdem a marca do absoluto e passam a ser concebidos essencialmente como históricos, isto é, como algo onde as dimensões do *tempo* e da *temporalidade* passam a ocupar um lugar teórico fundamental. Com isso, se constituiu uma *ontologia da finitude*, na qual a filosofia de Kant se destaca e passa a ocupar a posição fundamental de inauguradora da modernidade, na medida em que funcionou como crítica dos impasses da metafísica que lhe antecedeu.² Enfim, o sujeito humano passou a ser representado não apenas como sendo um ser histórico, mas também como sendo o agente crucial da sua história.

Assim, é possível enunciar que nesses diferentes registros — biológico, psíquico e filosófico — a existência humana passou a ser representada nas dimensões do tempo e da história. Portanto, na exterioridade dessas dimensões, a existência humana seria da ordem do impensável. Entretanto, essa temporalização e historicidade de existência humana, representada em diferentes registros teóricos, foi a contrapartida de uma transformação radical que se realizou na passagem do século XVIII para o século XIX. Com essa transformação social, a *categoria de vida* passou a ocupar um lugar crucial na mentalidade e nos projetos políticos da sociedade moderna.

Com efeito, foi nesse contexto histórico que os governos passaram a formular, de maneira sistemática, que a riqueza maior do Estado não se restringia às riquezas existentes na sua natureza, mas na *qualidade da população*. Portanto, quanto mais o Estado investisse nas condições biológicas de sua população e nas condições sanitárias de seu território, maior seria a sua riqueza material, pois as condições de vida de sua população seria a condição concreta de possibilidade para a produção de riqueza.³

Assim, transformar as condições sanitárias da população e do espaço social se colocou como a estratégia capital do Estado no limiar da modernidade, na medida em que seria a condição primordial para a produção e reprodução da riqueza. Nesse contexto, iniciou-se o processo progressivo da medicalização do Ocidente, mediante o qual a medicina passou a ocupar uma posição estratégica no campo social, sem qualquer paralelo no seu passado. Com isso inaugura-se o que Foucault denominou de *bio-história*, em que a história social passou a ser regulada pela intervenção maciça da medicina no espaço social.⁴

Portanto, foi somente nesse contexto histórico que a existência humana passou a ser periodizada com maior sutileza e detalhes positivos e, principalmente, as diferentes idades passaram a ser fundadas cientificamente, inicialmente no discurso biológico e posteriormente no discurso psicológico. Isso porque o que estava em pauta era a possibilidade sócio-política de produção, reprodução e acumulação de riqueza, centrada no *paradigma bio-*

lógico da reprodução e de melhoria eugênica da espécie humana. Dessa maneira, os diferentes períodos etários da história do indivíduo passaram a adquirir valores diversos, de acordo com as suas possibilidades para a produção e reprodução de riqueza. Evidentemente, a velhice passou a ocupar um lugar marginalizado na existência humana, na medida em que a individualidade já teria realizado os seus potenciais evolutivos e perderia então o seu valor social. Enfim, não tendo mais a possibilidade de produção de riqueza, a velhice perderia também o seu *valor simbólico*.

III. ESBOÇO DO PERCURSO

Indicamos acima como o conceito de velhice é recente na nossa tradição histórica, contando com apenas dois séculos de existência. Além disso, sobre a velhice foram investidos *valores negativos*, considerando-se apenas como critério social o seu potencial funcional de produção e reprodução de riqueza.

Entretanto, nos últimos duzentos anos se transformou muito o que representamos como sendo a velhice e a juventude. Não interpretamos mais, na atualidade, o que é ser jovem e ser velho, segundo os critérios do século XIX e mesmo do início do século XX. Certamente, a leitura que temos hoje desses momentos da existência humana não é a mesma de cem anos atrás. Essa transformação se deve não apenas ao desenvolvimento e aos avanços tecnológicos da medicina e da biologia, o que seria uma interpretação positivista e ingênua do processo em pauta, mas também à mudança dos valores que passaram a delinear os lugares sociais da juventude, da maturidade e da velhice.

Portanto, se os valores definiram os eixos antropológicos para se representar o percurso da história biológica e psicológica dos indivíduos, outros valores remodelaram progressivamente as imagens dos períodos etários nas últimas décadas. Em qualquer leitura, então, o que está em pauta é uma interpretação dos conceitos, mediante a qual se destaca a dinâmica dos valores culturais subjacentes, que regulam a produção dos conceitos da juventude e da velhice.

O que vamos empreender em seguida, neste ensaio, é um recorte teórico e empírico da problemática da terceira idade, considerando os pressupostos enunciados acima, nos seus desdobramentos previsíveis e nas novas articulações que serão então propostas. Esse recorte é arbitrário, evidentemente, como qualquer outro, pois valoriza determinadas dimensões do real e com isso coloca em segundo plano outras dimensões. Porém, é a exigência teórica que fazemos para fornecer maior consistência às nossas hipóteses de trabalho, na articulação entre subjetividade, tempo, memória e terceira idade.

Assim, pretendemos esboçar inicialmente as condições atuais do idoso, o que já se realiza e o que se delinea nas transformações de nossa cultura face à velhice. Em seguida, pretendemos traçar um esquema de temporalização do sujeito, onde o *sujeito do desejo* se constitui na trama da temporalização, de forma que possamos interpretar as transformações psíquicas cruciais que se realizam no campo da velhice. Num terceiro passo, vamos contrapor os valores associados à velhice, considerando dois momentos paradigmáticos do Ocidente, para sublinhar a transformação histórica em pauta. Finalmente, retomaremos o conceito psicanalítico de complexo de Édipo para pensarmos na velhice e no seu lugar no interior do saber psicanalítico, pois supomos que a velhice tem uma posição crucial no sistema simbólico da memória ocidental e que a psicanálise se constituiu como um saber comprometido com a restauração do sistema simbólico da memória no final do século XIX.

IV. UM FUTURO PARA A VELHICE?

Na atualidade se processam transformações importantes nas relações estabelecidas pela sociedade com a velhice na nossa tradição cultural. A velhice passa a ser objeto de cuidado e de atenção especiais, que eram certamente inexistentes nos últimos dois séculos. A velhice podia ser objeto para a nossa piedade e filantropia, certamente, mas não se impunha como uma problemática singular para as nossas preocupações sociais. Entretanto, se a

piedade e a filantropia eram atitudes benevolentes, sem dúvida, ocultavam a negatividade do lugar social que era atribuído à velhice. Enfim, eram maneiras falaciosas e até mesmo hipócritas de silenciar os valores negativos em que a modernidade inscreveu a velhice.

Porém, um movimento novo se delineia no horizonte social. No Brasil, esse processo de transformação é recente, mas já se iniciou há cerca de duas décadas nos países do Primeiro Mundo. Parece que aqui começou a se realizar de maneira lenta um processo que indica uma reviravolta importante na relação da nossa cultura com a velhice. Esse processo social vai se incrementar nas próximas décadas, adquirindo maior *visibilidade social*.

Assim, a velhice passa a receber um olhar e um início de reconhecimento social que não existem na memória social da modernidade. Os signos disso são múltiplos e se realizam em diferentes registros do social. Porém, para sua maior visibilidade, queremos recordar o que se evidencia nas produções do imaginário social. Com efeito, a problemática da velhice passa a se transformar em tema importante para as criações literária e cinematográfica, de forma que passamos a conviver com heróis e heroínas da terceira idade.

Essas figurações estéticas da velhice são inéditas na tradição da modernidade. Evidentemente, as exceções existem, mas a sua condição da exceção apenas confirma o que estamos formulando. O romance *A velha dama indigna*, de Brecht, escrito num outro momento histórico e transformado no belo filme de R. Allio, é uma dessas exceções. Existem outras, certamente, mas contamos nos dedos o número dessas realizações artísticas do passado. Não se compara, em absoluto, com a multiplicidade de produções romanescas e cinematográficas dos últimos anos, que evidenciam a transformação de nossa relação com os velhos.

O que está em pauta nessa transformação de valores? Culparidade, após dois séculos de descaso e desprezo pela velhice? Talvez. Entretanto, não pensamos que esta resposta seja suficiente, pois estamos diante de uma problemática antropológica que trans-

cente em muito a subjetividade individual e se inscreve em processos coletivos de grande complexidade.

Por isso mesmo, devemos destacar a presença de outras dimensões nessa transformação social e histórica. Vamos sublinhar o aumento progressivo da longevidade no Ocidente e a mudança de valores ligados à família.

Com o desenvolvimento tecnológico da medicina, que inventou nas últimas décadas múltiplos instrumentos para se confrontar com as enfermidades crônicas, a longevidade aumentou no Ocidente e transformou em muito os patamares históricos anteriores. Com isso, o volume da população idosa, no âmbito da população geral, adquiriu uma pregnância significativa, de forma a exigir para a velhice uma modalidade de preocupação e de interesses sociais até então inexistentes. Com efeito, enquanto se restringia a uma menor longevidade, a população idosa era efetivamente menos densa e não colocava problemas maiores para a sociedade como um todo.

Porém, não é apenas isso que está em pauta. Ao lado de um aumento relativo da população mais velha, existe uma redução também relativa da população mais jovem, com uma diminuição proporcional da renovação populacional. Há algumas décadas se realiza uma transformação no campo da família e nos processos de filiação, que tem como *uma* de suas conseqüências maior visibilidade social da velhice. Esse processo é mais evidente nos países do Primeiro Mundo, onde existe menor renovação populacional do que nos países do Terceiro Mundo, como o Brasil, onde esta ainda é intensa, não obstante as políticas de controle da natalidade.

Com efeito, existe uma incontestável crise de reprodução biológica e social no Primeiro Mundo, onde se torna cada vez mais presente a quebra do modelo da família nuclear moderna, na medida em que as pessoas não se casam mais como antes, ou evitam a produção de filhos. Essa transformação fundamental, que preocupa já há muito tempo alguns governos europeus, evidencia uma mudança crucial de valores no final do século, vinculada às novas condições da ética do individualismo. Com isso, desloca-se a

atenção social dos mais jovens para os mais velhos que adquirem um volume e densidade populacionais maiores, assim como incrementam decisivamente a sua visibilidade social.

Não nos interessa continuar no exame acurado das causas dessas transformações, mas apenas sublinhar como esses dois processos, que delineamos esquematicamente, trazem para a cena do social a presença da terceira idade. Dessa maneira, a terceira idade passa a exigir atenção e cuidado sociais anteriormente inexistentes. A responsabilidade social sobre a velhice se incrementa de forma insofismável. Com isso, é possível que a velhice acabe por receber um *reconhecimento simbólico*, referente ao lugar social e cultural, que não lhe foi atribuído nos últimos duzentos anos.

Colocada na posição negativa de uma existência social que se fechou, a velhice não poderia ter mesmo qualquer forma de reconhecimento simbólico, de relação com o futuro, pois o velho estava desinvestido no seu presente. Portanto, apenas lhe restava a rememoração do passado e o confronto brutal com a morte. Os efeitos subjetivos dessa posição social negativa para a velhice são catastróficos. É sobre os efeitos terrificantes desse processo social e simbólico de negativização na subjetividade dos idosos que falaremos em seguida.

V. A VELHICE E SEUS DESTINOS

Na atualidade, a questão fundamental é a transformação progressiva do lugar social da terceira idade. Com isso, se esboça a possibilidade de reconhecimento da velhice como sujeito e como agente social. Dessa maneira, o idoso pode talvez se relacionar com o futuro de uma outra maneira, redimensionando a sua inserção na ordem da temporalidade.

O que pretendemos dizer com isso? Algo bastante simples e complexo ao mesmo tempo. Até o aparecimento recente de uma preocupação social com as questões da terceira idade na nossa tradição cultural, o idoso era considerado inexistente. A subjetividade do velho não era reconhecida. Vale dizer, o idoso era alguém que existiu no passado, que realizou o seu percurso psi-

cossocial e que apenas esperava o momento fatídico para sair inteiramente da cena do mundo.

A conseqüência primordial dessa posição face à terceira idade era a *desnarcisação* que incidia na economia libidinal dos idosos. Nesse contexto, o sujeito era lançado inapelavelmente para o confronto com a morte em estado bruto, pois não se delineava para ele qualquer possibilidade de horizonte de futuro. Com isso, não poderia mais refazer qualquer traço de sua existência, tendo perdido, parcial ou inteiramente, as chances que a vida lhe entrea-briu. Entretanto, por mais que o idoso tenha aproveitado as possibilidades que a existência lhe possibilitou, nunca se valeu delas como poderia. A sua condição existencial era sempre a de um perdedor, pela lógica perversa que retira do sujeito qualquer possibilidade de *antecipação do futuro*. Portanto, se enfatizarmos o fechamento existencial do futuro, o idoso se instalava numa condição existencial de *falta* face às perspectivas que a existência lhe ofereceu.

As conseqüências maiores disso podem se comprovar na *releitura* que propomos da psicopatologia da terceira idade, releitura que se funda na falência da possibilidade de temporalização do sujeito, centrada na ausência da dimensão de futuro. Assim, excluindo deste comentário as denominadas enfermidades cerebrais que acometem os idosos, pretendemos destacar os efeitos propriamente simbólicos que podem ser produzidos na velhice, quando se impõe para o sujeito a inexistência de um projeto possível de futuro. Quais são os efeitos psíquicos que se produzem nas individualidades quando a morte, como possibilidade inerente ao sujeito, se impõe como um *real* irrecusável e intransponível? Que efeitos simbólicos se ordenam no psiquismo do sujeito quando a morte se apresenta com a sua face hedionda e não como um *limite* inevitável, mas que pode lhe possibilitar a reinvenção de sua existência pelo encontro com a finitude?

Nesse contexto, o indivíduo é lançado para o passado de maneira específica, na medida em que o revisita sem ter qualquer possibilidade de rearticular o seu presente e de se relançar face ao

futuro. Esse é o *impasse* e a *tragicidade* que se coloca para o sujeito quando não se delinea mais qualquer possibilidade de futuro e de remanejamento do presente. Portanto, para o idoso se impõe uma forma de existência que é, parodiando o livro de Gabriel García Márquez, uma espécie de *crônica de uma morte anunciada*.

Face a essa posição, podemos esboçar três *formas paradigmáticas* de ordenação psíquica do idoso, maneiras diversas de este lidar e manejar o impasse de sua condição trágica: a depressão, a paranóia e a mania. Contudo, esses termos não se referem a quadros clínicos, delineados pela nosografia psiquiátrica da terceira idade, mas a *estilos psíquicos* diferenciados de o sujeito se defrontar com a tragicidade da morte em estado puro e com a inexistência de um futuro possível.

Há muito a psicopatologia da terceira idade já recenseou as diferentes formas de depressão, de paranóia e de mania nesse período da existência. O que pretendemos indicar aqui é a releitura dessas ordenações psíquicas como estando fundadas na ausência de um futuro possível e na alteração que isso impõe na relação do sujeito com a temporalidade. Por isso mesmo, a nossa interpretação pretende delinear formas de funcionamento psíquico do sujeito face a isso e não a descrição de quadros psicopatológicos.

Assim, a *depressão* pode se impor ao sujeito quando este revisita o passado sem ter qualquer possibilidade de retificá-lo, pois se seu futuro está fechado para qualquer projeto, não existe também qualquer possibilidade de rearticulação do seu presente. A depressão que se impõe tem um caráter eminentemente melancólico, já que se apresentam no psiquismo apenas as perdas e as faltas de uma existência, diante da perda maior que se coloca no social, isto é, a ausência de lugar social e de reconhecimento simbólico.

Contudo, diante da revisão impossível do passado e da inexistência do futuro, o sujeito pode também se ordenar num estilo paranóide. A *paranóia* passa a regular as relações do sujeito com as suas faltas. O que se enuncia então são formas diversificadas de ressentimento, com acusações dos fracassos que a existência lhe produziu dirigidas aos outros, principalmente às pes-

soas mais próximas. Portanto, face à melancolização, o sujeito recusa suas faltas e perdas, inflacionando desmesuradamente o seu eu, pois acusa o mundo de prejudicá-lo e de ser responsável por aquilo que não pôde construir simbolicamente e, conseqüentemente, gozar como sujeito.

Além disso, o sujeito pode recusar o reconhecimento da inexistência de futuro e da passagem do tempo, passando a funcionar de forma caricata, como se fosse jovem. Com isso, se apresentam as modalidades de *travestismo* juvenil em pessoas idosas, que tem a marca e o tom da impropriedade, na medida em que pretendem exhibir uma juventude que não é reconhecida pelos outros. Essa forma de pantomima de juventude origina os maiores mal-entendidos nas relações do sujeito com o mundo, sendo a fonte incansável de histórias humorísticas fabuladas no imaginário social. Esse seria o estilo psíquico de lidar com a morte pela modalidade da *mania*.

VI. LUTO, SIMBOLIZAÇÃO E TEMPORALIDADE

É preciso nuançar agora estes enunciados sobre a relação do sujeito com o real da morte, na inexistência de futuro, para que se delimite devidamente o seu alcance. Esses estilos de ordenação psíquica podem se enunciar para qualquer indivíduo colocado face à possibilidade eminente da morte e não apenas para a velhice. Porém, para os idosos a morte como possibilidade real se apresenta de forma mais tangível, pelas razões que destacamos acima. De qualquer maneira, estamos enunciando *estilos psíquicos* de articulação do sujeito face à uma *situação limite*, com a intenção de desenhar tipos psíquicos ideais, para que fique evidente o desenvolvimento do argumento que propomos.

Assim, é incontestável que com o passar da idade qualquer sujeito se defronta radicalmente com a possibilidade da morte, com a diminuição real de suas perspectivas e com os efeitos que isso produz na sua relação com o passado. Essa condição se materializa de formas múltiplas, dentre as quais a perda da força física para a realização de coisas que se fazia anteriormente de forma

automática, as perdas das insígnias de beleza e do poder de sedução. Essas perdas se impõem inevitavelmente para o sujeito e conseqüentemente colocam para este a demanda psíquica para a realização de um *trabalho de luto*.⁵

Contudo, o futuro como possibilidade está entreaberto para o sujeito. A elaboração dessas perdas dolorosas tem o poder de aumentar suas possibilidades desejantes, na medida em que o sujeito pode reavaliar o que pode e o que não pode mais, delineando os seus contornos. O traçado dos contornos pelo sujeito se empreende na sua relação com os seus limites, impasses e possibilidades. Enfim, a experiência dolorosa do confronto com os seus *limites* não é uma experiência de *limitação* e de conformismo, pois o futuro está em aberto com os seus possíveis e com isso a melancolia não se instala.

Nós sabemos que o climatério coloca as mulheres numa situação limite dessa ordem, na medida em que perdem a potencialidade geracional. Da mesma forma, a perda dos atributos e emblemas da beleza e do erotismo colocam também os sujeitos face a situações limites mortais, exigindo pois uma experiência de luto por essas perdas narcísicas. Contudo, elas podem ser elaboradas psiquicamente, caso os sujeitos tenham possibilidades oferecidas no seu real que permitam um trabalho de substituição simbólica das perdas, pelos ganhos possíveis em outras dimensões da existência. Para isso, é necessário um horizonte de futuro, para que as perdas possam ser metaforizadas no presente, pela rearticulação existencial e desejante do sujeito.

Entretanto, o que dissemos anteriormente sobre a velhice, e que é radicalmente distinto dessas situações, é que o fechamento do processo de temporalização, pela desnarcisação do sujeito e pela perda do reconhecimento simbólico, impede qualquer processo de elaboração da perda. Com isso, o sujeito é lançado forçosamente numa melancolia infinita, face à qual pode recusar o passado e o presente, se articulando em estilos paranóides e maníacos face à dor insuportável da perda. Esse é o impasse e a tragicidade da velhice, quando não lhe é atribuído qualquer lugar social e reco-

nhecimento simbólico, pois os percursos de temporalização se silenciam e se impossibilitam as condições do sujeito desejante.

O que está em pauta nessa retomada recente da problemática da terceira idade é um processo tardio de reconhecimento simbólico da subjetividade dos idosos, produzido pelo aumento progressivo da longevidade, pelos novos modelos sociais de família e pelas recentes exigências do individualismo. Contudo, o paradoxo persiste, pois se o idoso é reconhecido finalmente como sendo um sujeito, ele continua destituído do lugar de agente social e do mundo das trocas simbólicas. Portanto, um sujeito em suspensão, capaz apenas de olhar para o passado com mais complacência e menos severidade, mas ainda sem o futuro como possível.

É preciso reconhecer que foi este o lugar impossível que a modernidade ocidental construiu para a velhice, onde, ao perder a possibilidade da reprodução biológica e da produção material, a individualidade deixa de existir. Com isso, podemos interpretar a razão pela qual a subjetividade do idoso perde progressivamente a memória da existência presente e se recorda apenas da passada, como já foi recenseado há muito tempo pela tradição neuropsiquiátrica. Esse traço simbólico permeia a existência do idoso como um todo, estando presente nas perturbações neuropsiquiátricas mais graves e nas ordenações psíquicas mais comuns, pois se funda na inexistência de futuro para a individualidade e nas impossibilidades colocadas para o sujeito do desejo pelos impasses dos processos de temporalização.

VII. MEMÓRIA, EVOCAÇÃO E INFORMAÇÃO

O que é importante destacar agora é que a ausência de um lugar simbólico para a velhice, com sua contrapartida necessária de desnarcização, é uma construção social produzida pela modernidade ocidental. Nas sociedades tradicionais, o idoso tem uma aura simbólica que o envolve, sendo o representante da sabedoria e da experiência vivida, bens preciosos a serem transmitidos para as novas gerações. Portanto, a velhice representa o lugar da

memória coletiva, dos valores da ancestralidade, sendo um dos elementos onde se agencia o registro simbólico.

Certamente, nesse contexto, o idoso apresenta uma diminuição de sua força física e de seus atributos fálicos, não podendo mais realizar a produção dos bens materiais e a reprodução biológica. Porém, essas perdas reais são transformadas em ganhos num outro registro do social, em algo que é investido simbolicamente pela cultura. Com isso, o idoso não perde a sua condição de sujeito, já que é reconhecido como um dos agentes fundamentais de transmissão dos valores ancestrais e da memória coletiva. Enfim, se rearticula na figura do idoso uma transformação crucial pela qual é construído um lugar social, pois, se existe uma perda no registro do imaginário do corpo, essa perda se metaforiza em ganho no registro simbólico, por onde se transmite o *poder da tradição*. Na pólis grega era esse o lugar atribuído aos idosos, onde, nos conselhos dos anciãos, representavam a condensação da experiência social, da memória coletiva e da ancestralidade. Nesse contexto, a figura do ancião Sócrates foi alçada à posição de símbolo da sabedoria, pois ensinava ativamente nos mercados como os sujeitos poderiam “conhecer a si mesmos” e a virtude era assim transmitida. Por isso, essa figura do velho sábio foi imortalizada na memória ocidental pelos “Diálogos” de Platão.

A modernização ocidental, iniciada no século XVIII, implicou a ruptura das redes sociais tradicionais, caracterizada pela articulação de múltiplas gerações e representada pela família *extensa*. Com isso, se constituiu a moderna família burguesa, reduzida às figuras do pai, da mãe e dos filhos. A ruptura radical com a ancestralidade se materializou pela construção do modelo restrito de família, onde a reprodução se delineia no horizonte de uma única geração.

Dessa maneira, constituiu-se um modelo de memória social restrito ao *registro da informação*, materializado nos arquivos, livros, filmes e computadores. A memória perde a sua *dimensão de evocação* face à de informação, tornando-se fria frente à perda dos valores afetivo e desejante. A memória tende a se trans-

formar progressivamente num *sistema funcional* de informação, para ser aplicada às demandas produtivas do social. Enfim, a memória coletiva não mais se fundamenta na potencialidade de transmissão e de evocação dos valores da ancestralidade.

VIII. PSICANÁLISE, DÍVIDA SIMBÓLICA E MODERNIDADE

É nessa problemática fundamental, de constituição da modernidade, que se inscreve a psicanálise como sendo um saber sobre o sujeito na nossa tradição cultural. A psicanálise se constituiu, na passagem do século XIX para o século XX, tendo as estruturas antropológicas acima destacadas como seu solo histórico, as suas condições de possibilidade. Vale dizer, ela não poderia se constituir como um saber sobre o sujeito desejante sem a existência desse solo histórico fundador. Daí por que ter se constituído apenas na modernidade e ter uma marca estritamente ocidental, se inscrevendo somente na nossa tradição. O que sempre foi enunciado como sendo um sinal de limitação da psicanálise e de sua não-cientificidade — a sua inscrição na modernidade do Ocidente — é que revela precisamente as suas matrizes antropológica e histórica, vinculadas às marcas simbólicas de nossa tradição cultural.

Com efeito, o discurso freudiano se constituiu tendo a problemática da memória como preocupação crucial. Uma memória inserida na circulação do desejo. Não obstante isso, o psiquismo era representado na trama desses traços. Vale dizer, um psiquismo concebido como sendo uma inscrição desejante de traços, onde a memória, como potência de evocação e não como arquivo de informação, é o que se encontra em questão. Daí por que, nos primórdios da psicanálise, a rememoração ter se colocado como sendo o eixo crucial da experiência analítica, através da qual o sujeito poderia reencontrar os traços e as trilhas de seus circuitos desejantes.⁶

Assim, a psicanálise se constituiu historicamente procurando tematizar as relações do sujeito com as suas origens, pretendendo articular as inscrições da memória com os circuitos do de-

sejo e do gozo. Com isso, se defrontou com as relações do sujeito desejante com a morte, na medida em que a decifração das origens se apresenta para este de maneira deslizante e infinita, sem que o sujeito pudesse ser ancorado num ponto absoluto de origem.⁷ Dessa forma, o sujeito do inconsciente foi sendo articulado e decifrado na sua ancestralidade plural e enigmática, constituída na trama polissêmica de múltiplas gerações. Enfim, foi no contexto mítico dessa ancestralidade desejante que se construiu a figura trágica do simbólico em psicanálise, Édipo.

Com efeito, o complexo de Édipo é a figura pregnante mediante a qual se materializa a constituição do sujeito em psicanálise. Uma figura que se apresenta com grande densidade ética e crítica, onde os valores de transmissão da ancestralidade se condensam de maneira polissêmica. Por isso mesmo, o complexo de Édipo enuncia cenas onde se imbricam diferentes personagens trágicos, não se limitando a um único personagem, mas a cadeias simbólicas e imaginárias de relações.

Dessa maneira, o complexo de Édipo é o lugar mítico onde se articula a *dívida simbólica*, onde se realiza o reconhecimento pelo sujeito de tudo aquilo que lhe foi transmitido pela ancestralidade e pela memória inconsciente. Essa é a condição *sine qua non* para que se constitua o sujeito desejante. Por isso mesmo, é o lugar simbólico que marca a diferença de sexos e a ruptura entre as gerações. Pela inserção do sujeito no circuito da dívida simbólica, o complexo de Édipo é o que lhe evoca de forma incontornável a sua dívida para com as gerações futuras, pois ele apenas pôde se constituir como ser desejante pelo que lhe foi transmitido pela ancestralidade que lhe antecedeu.

É preciso considerar agora que a figura do Édipo não se restringe apenas ao campo imaginário das figuras parentais da família restrita, isto é, pai, mãe e filhos, que se regularia pelas rivalidades incontornáveis e pelos impasses do gozo. Essa é uma leitura *unidimensional* do complexo de Édipo, limitada ao âmbito da família restrita, onde se silencia o que lhe é fundamental, a sua dimensão de representação da ancestralidade do sujeito desejante.

Numa outra leitura do Édipo, onde se articulam as dimensões da dívida simbólica e da ancestralidade, ele é *pluridimensional*. Assim, fica marcado na trama edipiana as imbricações de múltiplas gerações que constituem uma linhagem. Com isso, os traços das gerações pretéritas se inscrevem nas figuras parentais que os transmitem inconscientemente para as novas gerações, numa cadeia simbólica. Dessa maneira, a figura do Édipo se inscreve em múltiplos registros de temporalidade, sendo propriamente pluridimensional.

Nessa perspectiva, as figuras do idoso e do avô se inscrevem diretamente na trama edipiana, tendo um lugar crucial na transmissão dos valores e dos desejos. As interdições essenciais, que fundam a cultura, têm um suporte ancestral e multigeracional. É nesse sentido que podemos dizer que a cultura é transmitida e não ensinada. Com isso, a figura do idoso pode receber inequivocamente um reconhecimento simbólico e afetivo, sendo retirada do limbo do silêncio em que foi lançada, pois nessa leitura do Édipo é delineada como agenciadora da dívida simbólica. Portanto, seria pelo Édipo que as novas gerações, como sujeitos desejantes e obras abertas, podem devolver para os antepassados o reconhecimento simbólico, pela transmissão dos valores e dos desejos que lhe possibilitaram a sua constituição como sujeitos.

Finalmente, parece que, com essa leitura do Édipo, a psicanálise seria capaz de oferecer ao idoso uma escuta marcada pelo reconhecimento simbólico, sublinhando o seu lugar de agente na transmissão simbólica dos valores e do circuito dos desejos. Com isso, é possível inscrever a figura do idoso nas cadeias simbólicas de novas temporalizações, retirando-a do confronto direto com o “outro absoluto”, que é a morte.⁸ Tal inscrição seria capaz então de protegê-lo dos estilos da depressão, da paranóia e da mania. Enfim, mediante a psicanálise, fundada no Édipo marcado pela dívida simbólica, o Ocidente constituiu um saber para possibilitar ao sujeito a evocação da memória ancestral e um luto face à inevitabilidade da morte.

Como saber, a psicanálise procurou reconstituir simbolicamente o que a modernidade pretendeu recusar. Por isso mesmo,

é um saber essencialmente ocidental, estando ligada, nos seus possíveis destinos, às vicissitudes da modernidade.

NOTAS

¹ Este trabalho é a condensação das principais hipóteses de trabalho que apresentamos oralmente na conferência realizada em “Conversas depois das cinco”, no Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 11 de novembro de 1993.

² Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.

³ Foucault, M. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Paris, Gallimard, 1976.

⁴ Idem, *ibidem*.

⁵ Freud, S. “Deuil et mélancolie” (1917). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.

⁶ Sobre isso, vide: Freud, S. & Breuer, J. *Études sur l’hystérie* (1895). Paris, PUF, 1971. Também Freud, S. “Fragment d’une analyse d’hystérie (Dora)”. In Freud, S. *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1975.

⁷ Foucault, M. “Nietzsche, Freud, Marx”. In *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*. Paris, Minuit, 1967.

⁸ Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l’esprit* (1957). Volumes I e II. Paris, Aubier, 1941.

7.

ENTRE O GOZO CIBERNÉTICO E A INTENSIDADE AINDA POSSÍVEL¹

Sobre *Denise está chamando*, de Hal Salwen

I. A PRECARIEDADE E A CRIAÇÃO

Hal Salwen conseguiu realizar um filme fantástico e impecável. Digo isso por diversas razões. Em *Denise está chamando* (*Denise calls up*, EUA, 1995), o diretor conseguiu construir uma história instigante, de aguda inteligência e, ao mesmo tempo, de uma imensa atualidade. Uma narrativa cinematográfica que fosse mais atual do que essa seria quase da ordem do impossível. Além disso, o filme foi realizado com uma grande economia de recursos. Isso é evidente. Tecido em *close-up* quase o tempo todo, mas marcado por uma rapidez de montagem que permitiu equilibrar esteticamente a possível monotonia que poderia advir do excesso desse procedimento.

O que revela de maneira eloqüente, se ainda é necessário insistir neste ponto, que é sempre possível realizar bons e até mesmo excelentes filmes com uma precariedade significativa de recursos. A produção norte-americana dos últimos anos, no que ela pôde revelar de melhor em qualidade estética, mostra que as coisas se passam quase sempre assim. O que se tem feito de melhor nessa tradição cinematográfica advém de circuitos alternativos e independentes, longe pois dos grandes estúdios de produção, que se voltam em geral para a feitura de filmes que visam o grande público. Estes últimos são de gosto duvidoso na medida em que a linguagem proposta é excessivamente codificada, já que devem se adaptar aos padrões empobrecidos das massas para que tenham um alto nível de recepção, de consumo e de rentabilidade. A recente produção da vanguarda cinematográfica norte-americana está muito distante disso.

A narrativa forjada por Salwen evoca uma *mise en scène* propriamente teatral. O filme poderia ser uma bela peça encenada num palco. Para isso, o diretor contou com o trabalho dos atores, que ofereceram ao filme o seu suporte dramático. Para transformar a dramaturgia em cinema, contudo, Salwen imprimiu uma grande rapidez na passagem de uma cena para a outra, o que possibilitou um dinamismo vigoroso. Esse ritmo alucinante impresso na montagem do filme permitiu transformar uma peça dramatúrgica num roteiro cinematográfico. Com isso, o filme, inteiramente sustentado pela representação dos atores, no cenário restrito da intimidade de seus apartamentos, ganha uma vivacidade impressionante. E isso permite que o espectador se mantenha ligado o tempo todo, sem se perder na monotonia dos interiores.

Além disso, o espectador é convocado involuntariamente pela celeridade da montagem a participar da narrativa que lhe é apresentada. Não sai incólume da história que olha e escuta, sendo então obrigado a opinar sobre tudo aquilo que se passa. Porém, não se trata absolutamente, bem entendido, de uma opinião propriamente intelectual. Ao contrário, a opinião do espectador se forja num registro mais fundamental da existência, naquilo que se realiza nos níveis das manifestações corpóreas e das variações de humor. O corpo é colocado em movimento pelo ritmo alucinante da montagem. As múltiplas risadas que a narrativa provoca propositalmente revelam o nervosismo e as mudanças rápidas de humor que o filme produz no metabolismo das paixões.

Pode-se pois depreender disso tudo que o posicionamento do espectador na cena do olhar é provocado eminentemente pela via da *afetação*. Trata-se portanto de algo que transcende em muito os registros racionais da cognição e do bem construído argumento intelectual. É na imanência absoluta da afetação e da sensorialidade, circulando pelo corpo e pelos humores a partir dos canais visuais e auditivos de entrada, que a narrativa nos toca e nos pega em cheio. É apenas posteriormente que um trabalho do pensamento se impõe ao espectador, que busca dar conta da narrativa que transformou seus humores e sua sensibilidade corpórea.

Da minha parte, penso que a irritação crescente que foi se impondo a mim, a partir de um determinado momento do filme, me conduziu a um desejo de elaboração do que tinha visto e que me tinha subvertido o espírito. Isso me deu a medida vigorosa de que não se tratava de uma comédia, seguramente. Nem tampouco de um drama, apesar de alguma aparência. Pelo contrário, algo da ordem do *trágico* me foi ali mostrado com muita contundência, até mesmo pelo nervosismo das risadas que me foram provocadas. Foi a tragédia da atualidade que me atingiu completamente, em cheio, e que me colocou diante do desejo imperioso de transmitir para os outros algo do que eu tinha visto no lusco-fusco de uma sessão de cinema e que tanto me afetara.

II. AS TRAMAS INCOMPATÍVEIS

Do que trata, afinal de contas, essa narrativa cinematográfica? Trata de um amontoado de personagens, homens e mulheres, ligados entre si por linhas de telefone. Apesar de serem amigos, supostamente, os telefonemas são as únicas formas efetivas que os unem. São o que eles têm em comum. Cada um dos personagens vive de modo inteiramente isolado, restrito no espaço de seu apartamento, sem qualquer forma de relação com os outros que não sejam os telefonemas.

Cada um dos personagens trabalha em casa o tempo todo no computador. Todos reclamam sempre do excesso de trabalho. Estão sempre transbordados pelas obrigações infundáveis. Com isso, nenhum deles encontra tempo algum para que possa ver os amigos ou mesmo ir a uma festa.

Cada um dos computadores dos diferentes personagens está ligado a uma vasta rede de computação, de forma que não é preciso sair de casa. Todas as informações necessárias para o andamento do trabalho são dadas pela rede. Ninguém perde tempo com o tráfego, nem tampouco em instituições, no contato com os outros e com a burocracia, pois a rede oferece a matéria-prima necessária para o trabalho de todos.

Dentro disso, se constituem duas tramas ao mesmo tempo,

que se cruzam em poucos momentos, pois se mantêm relativamente autônomas uma da outra. Elas são reguladas por lógicas diferentes. O desfecho da narrativa revela a incompatibilidade dessas diferentes lógicas. Em verdade, os valores que as regem são opostos. Cada uma dessas lógicas aponta para um mundo diferente, incompatível pois com a outra nos seus pressupostos fundamentais.

III. A IMPOSSIBILIDADE DA FESTA E DA MORTE

Pela primeira trama, um dos personagens, uma mulher, procura estabelecer o contato e a ligação amorosa entre dois amigos, através de um ex-namorado. Trata-se de um homem e de uma mulher que vivem solitários, e a amiga gostaria de promover um namoro entre eles. Os dois requisitados querem o encontro e o recusam, ao mesmo tempo. Falam pelo telefone algumas vezes, compartilham algo, manifestando os seus desejos de se encontrar e os impasses existentes para a realização dessa intenção.

A aproximação real se mostra então impossível, mas tudo continua sendo vivido pelo telefone. Até mesmo uma suposta trepada se realiza pelo telefone! Orgasmo por telefonia? Nesse contexto, algumas intimidades são trocadas, o erotismo é mutuamente provocado, pela via que tudo permite e que tudo impossibilita. Trata-se de um sonho, de um encontro possível e da viabilidade de um amor, mas ao mesmo tempo da impossível realização desse sonho que se transforma então em pesadelo, já que persegue a ambos os personagens envolvidos na suposta ligação.

O que se revela neste particular é a aridez afetiva que permeia o mundo desses personagens. O deserto é o cenário fundamental de suas vidas. Não se trata do “deserto vermelho”, da cena de Antonioni, perpassado pela tragicidade e pelas intensidades lancinantes, mas o deserto marcado pela monotonia e pelo vazio absolutos.

As casas onde habitam os personagens são despojada ao extremo. O *clean* e o *high-tech* marcam o estilo de suas decorações, esvaziadas de qualquer toque de *singularidade*. O que se de-

monstra aqui é a pobreza existencial desses personagens, a sua falta de ossatura, de nervura sensorial e de espinha dorsal. Com isso, todos eles são destituídos de qualquer traço de grandiosidade.

A impressionante mediocridade existencial dessas figuras humanas é o traço de unidade que as caracteriza como um conjunto. É o que faz com que esse amontoado de vidas tenha alguma unidade, pela negatividade do valor em pauta, bem entendido. Além da rede de relações pelo telefone e pelo computador, que são operadores cruciais desse universo medíocre, nada os aproxima da existência em comum. Enfim, a mediocridade de valores presentes nas suas existências é o que os unifica no vazio de suas vidas, e o que os impede de estar juntos, ao mesmo tempo. É essa identidade entre eles que os faz acreditar que sejam amigos!

A mulher, que pretendia juntar os dois amigos, queria também retomar a relação com o ex-namorado. Ela manifesta literalmente esse desejo. Afinal das contas, de alguma maneira, o vazio lhe incomoda. A última trepada foi há alguns meses, com o mecânico de geladeira que veio fazer um conserto em sua casa. A fisiologia sexual lhe exigiu essa façanha?! O ex-namorado, pensando de forma *cool*, acha curiosa essa possibilidade que lhe foi oferecida. Quem sabe? pensa ele em silêncio. Contudo não mostra o mesmo calor que ela diante da possibilidade. Mesmo assim ela insiste no recomeço amoroso. Ele até toparia voltar, talvez, mas nada fica evidente.

De qualquer forma, tudo isso se torna impossível, pois o personagem feminino em questão morre num acidente de automóvel, aliás inesperado. Uma morte estranha. Como costuma ocorrer nos acidentes de automóvel, a morte foi violenta. Nada de original nela, caracterizada pela banalidade. Uma morte à altura da existência, marcada pela trivialidade de uma batida de automóvel.

A tecnologia é o instrumento da morte. A velocidade *high-tech* é também mortal, com certeza. A narrativa dessa morte revela um detalhe bastante curioso, aliás. No acidente fatal, a jo-

vem mulher falava ao telefone, certamente com algum dos supostos amigos. Com o choque da batida, o telefone entrou pelo crânio, esmigalhando o cérebro e desfigurando monstruosamente o seu rosto.

O telefone cortou as conexões internas da substância nervosa. O cérebro, órgão-rei que centraliza as atividades vitais e regula as funções vegetativas e orgânicas, foi destruído pelo telefone. Dele nada mais resta senão fragmentos de sua potência cognitiva e humoral, dizimado pela telefonia que perfura sua arquitetura complexa, mas bastante delicada.

A memória vai se perdendo, principalmente quando se trata de tecnologias de comunicação quando a máquina entra em circulação maciça no social, como o telefone e o computador. Os humores também não funcionam mais da mesma maneira, alterados no seu vigor metabólico e irruptivo, quando as técnicas de comunicação à distância passam a substituir os contatos imediatos das pessoas com as outras. Nos novos contatos mediatos de terceiro grau entre as individualidades, estas perdem parcelas significativas da sensorialidade direta e das paixões provocadas pelo impacto dos outros.

Por isso mesmo, a face deixa de ser expressiva, aquilo que sempre a caracterizava propriamente como rosto e que se revelava por traços marcados belamente na pele e na fulgurância do olhar deixa de existir. Sem falar da umidade erótica e da coloração rubra dos lábios. Com efeito, destituída de qualquer intensidade, com o profissionalismo *clean* e asséptico tomando decididamente o lugar das afetações corpóreas, a cara das pessoas é inteiramente desfigurada. Deixam assim de existir rostos, substituídos por máscaras, nas quais o tempo não se revela mais pelas marcas na pele. Portanto, as individualidades se transformam em seres estranhos, em verdadeiros autômatos.

Enquanto autômatos, essas individualidades respiram e mantêm as suas funções vegetativas de base. O organismo funciona bem, ainda. Porém, não se trata mais de um corpo vibrátil. No autômato, regulado pelas formas de comunicação à dis-

tância, não existe mais qualquer traço de pulsação. Por isso mesmo, o rosto perde os seus contornos e as suas saliências. Da mesma forma, o olhar perde o brilho e fica fosco como a morte. Enfim, a expressão deixa de existir, esmigalhada pelos automatismos engendrados pela tecnologia avançada de comunicação à distância.

Trata-se de uma nova espécie germinada no planeta da alta tecnologia? Trata-se de uma outra espécie oriunda da mutação fulminante da antiga espécie humana? Talvez. Por que não? Não tenho respostas para isso, de qualquer maneira. Porém, pouco importam as certezas da biologia para apreender essa nova forma de cultura e a maneira de ser das individualidades na atualidade. O que interessa sublinhar é que são efetivamente mutantes, na sua substância corpórea e humoral, e que isso constitui a fonte do *horror* que efetivamente revelam. Enfim, nos defrontamos inapelavelmente com sujeitos horrorosos nas suas formas de ser e de existir.

Entretanto, a velha tia da mulher falecida comunica, sempre por telefone, a morte da sobrinha para os amigos. É efetivamente um personagem fora dessa rede eletrônica de relações. Ela mostra uma vivacidade, nos seus gestos e no seu discurso, que beira a vulgaridade. É flagrante o contraste com os demais personagens. É fascinante perceber como a intensidade passional da tia velha, no contexto dessa mediocridade *clean e cool*, ressoa como algo da ordem da rudeza e da vulgaridade. É de uma maneira rude e vulgar que a morte toma corpo, intensa e grotesca, no universo dos demais personagens esvaziados.

A comunicação à distância, sempre pelo telefone, faz perder a proximidade entre as pessoas e a espontaneidade destas. A relação *face to face* não existe mais. As pessoas não podem mais se olhar, se tocar e se enternecer pela delicadeza brusca dos gestos. Existe apenas a voz, reduzida aos registros da informação e da mensagem *cool*. É a desafeção total que está em marcha e se institui como *habitus* da existência.

É nesse contexto que pôde se enraizar na cultura a tese de

que o inconsciente é uma linguagem, sem pulsão e sem pulsação, onde o simbólico formaria um registro que seria autônomo dos registros do imaginário e do real. Como nos ensinou o célebre Dr. Lacan, não existiria o afeto inconsciente, mas apenas os representantes-representação da pulsão, os significantes.² Num contexto em que o contato direto entre os sujeitos se esvai e o olhar se perde na sua penetração acariciante, a linguagem elevada a uma função cibernética perde definitivamente o poder de dizer e transforma numa máscara mortuária a nervura expressiva do rosto do sujeito. Este é construído de acordo com o primado fálico, se reduzindo então ao registro metálico da musculatura e se transformando num ser sem qualquer nervura, pobre de humor e de expressão, pela ausência de qualquer intensidade.

Porém, apesar de todos os amigos manifestarem inicialmente a intenção de ir ao enterro, isso também não se realiza. Quando um encontro real entre eles se anuncia e se mostra possível, todos os personagens o evitam ostensivamente. A intenção não se transforma em desejo e a pretensão não se faz gesto. A linguagem na era cibernética, reduzida aos registros da informação e da mensagem, não quer dizer mais nada e não implica mais num *pacto* sagrado entre os sujeitos. Assim, ninguém entre os amigos vai ao enterro. Apenas a tia velha, a única que manifesta ainda alguma intensidade na sua vulgaridade, presta a última homenagem à morta descerebrada.

Revela-se assim a impossibilidade de qualquer encontro, mesmo no momento crucial da morte. Esta não é mais um espaço possível para a comunhão humana. Não existiria pois mais qualquer solidariedade entre as pessoas, mesmo na situação limite da morte. Se “o mineiro só é solidário no câncer”, como nos evocou Nelson Rodrigues glosando Otto Lara Resende, os personagens da dita pós-modernidade não são solidários nem mesmo no câncer. Nem a morte pode mais os reunir, pois eles se transformaram em autômatos no seu autocentrado narcísico, aprisionados nas suas invenções tecnológicas desvitalizantes.

Se a morte, como abolição da vida humana e como repre-

sentação extrema da dor humana, não pode mais promover a reunião desses personagens, é porque eles já estão mortos por antecipação, sem saberem disso, na sua vitalidade e afetação. Conseqüentemente, são regulados no fundamental de suas existências pelos automatismos da alta tecnologia. Perderam de forma definitiva a memória, os humores, o olhar, os afetos e a fala transbordante. Trata-se pois, repito, de uma outra modalidade da espécie humana que foi constituída pela tecnologia, que transformou de cabo a rabo a nervura e a ossatura humanas.

Nesse contexto, o corpo não pode ser o mesmo, pois a carne, enquanto superfície e profundidade vibrátil, deixa de existir. Com isso, sobra apenas o organismo na regularidade homeostática de suas funções vitais. Portanto, a morte não é mais dor, pois a sensibilidade foi alterada radicalmente pela tecnologia. O corpo não sente mais nada, na sua maquinização. Diante da morte, de uma informação sobre esta, pode-se ter uma reação de espanto e de exclamação, onde as individualidades podem se manifestar com mortos ohs! ah! oh! oh! oh! ah, mas a morte não é mais dor e perda. No universo desses personagens mutantes, a reação frente à morte é uma mensagem vazia face a uma informação recebida. Enfim, nesse universo, a morte se reduz à ausência obscena de um personagem que é apenas uma voz. Teremos uma voz a menos nos telefonemas, pois a presença humana enquanto tal já deixou de existir há muito tempo.

Porém, se a morte não pode mais reunir as pessoas, num ritual vigoroso de restauração dos laços sociais e dos sentimentos das individualidades diante do corpo morto, quem sabe se a festa não tornaria isso tudo possível? Poderia esta ser o vetor intenso para a recuperação daquilo que se perdeu? Talvez a festa possa tornar novamente possível, pela sua alegria e pelos seus excessos exuberantes, os encontros humanos? A comunhão e a solidariedade, como traços dos humanos que foram silenciados pelos mutantes, poderiam assim serem retomados.

Dessa forma, os supostos amigos decidem se encontrar no *réveillon*, na passagem ritualizada do ano, para retomarem os laços

quebrados pela ação corrosiva do vazio. Se não puderam ir ao enterro da amiga, os companheiros de infortúnio pretendem se encontrar numa festa para prestar-lhe uma última homenagem. A intenção é esta, pelo menos. Todos estão de acordo, pois se trata de uma idéia excelente. O ex-namorado da falecida se propõe a organizar a festa, oferecendo sua casa e preparando tudo.

Contudo, mais uma vez a intenção não se transforma em gesto. De maneira inesperada e surpreendente, a festa não acontece, quando tudo indicava que ela iria ocorrer. Apesar do cenário festivo, em que todos mostravam a intenção ferrenha de comemorar o Ano Novo e evocar ritualmente a amiga tragicamente morta, a festa entrou em colapso. Os convidados não têm qualquer interesse de entrar na festa, apesar de chegarem até a sua porta.

O dono da casa, ex-namorado da morta, não abre a porta diante da insistência de Denise, que toca repetidamente a campainha. Ele olha para o vazio diante do ruído. Denise insiste, querendo ritualizar a passagem festiva. Depois desiste, esperando a chegada de alguém. Desconsolada, desapontada, senta-se perplexa na escadaria do prédio, diante do carrinho do seu bebê. Quem sabe o pai de proveta de seu bebê não virá? Quem sabe não gostaria de conhecer a sua cria? Ele aparece finalmente e eles caminham juntos com o bebê. Com isso, a vida humana e a existência seria enfim possível? Não se pode saber disso ao certo, pois o filme termina deixando no ar esta indagação. As cortinas da narrativa fílmica se fecham deixando para nós, inapelavelmente, esta pergunta e esta dúvida.

IV. A FILIAÇÃO, A INTENSIDADE E O DESEJO

Aliás, o filme termina com uma festa planejada que não se realizou e que retoma literalmente a sua primeira seqüência, onde também uma festa não aconteceu. Na primeira, contudo, foram os convidados que não apareceram, pois a dona da casa não apenas preparou tudo com muito zelo como também os esperou ansiosamente. No entanto, ninguém apareceu, ou mesmo

deu qualquer satisfação de por que não viria. De qualquer maneira, trata-se da *repetição* de uma festa que não pode nunca ser realizada, mas também de uma *inversão* simbólica entre a festa inexistente que inaugura o filme e a cena festiva impossível de seu final.

Assim, a festa, como ritual de comemoração da vida e como evocação do ausente que se quer fazer presença, não é mais algo da ordem do possível. A mediocridade existencial da pós-modernidade esvaziou totalmente todos os rituais que escandiam até recentemente a existência humana, isto é, a morte e a festa. Estas não podem mais ser a fonte de ritualizações pois os corpos não podem mais se tocar e se olhar. Sem a incidência corpórea destes, os automatismos tecnológicos passam a regular as individualidades e as suas relações, que se silenciam no potencial de sua afetação.

Contudo, às vezes, a tecnologia pode também possibilitar o imprevisível. Mas apenas quando ela é utilizada por um sujeito que não suporta mais conviver com esse vazio existencial e com a monotonia entediante desse universo mediocrizado. Somente quando alguém ainda pulsa e deseja ser afetado, a tecnologia pode se inscrever num outro registro. É o caso do personagem de Denise, um dos pólos de vivacidade desejante dessa narrativa, ao lado da figura grotesca da tia velha da falecida.

Com efeito, nos chamados insistentes de Denise um sopro do desejo se esboça e se escuta. Nos seus sussurros se anuncia a busca apaziguada do contato quente com o outro. Da mesma maneira que Denise insistiu em tocar a campainha para entrar na comemoração da vida para que fora convidada, também insistiu em procurar o futuro pai da filha que ia nascer, de quem ganhou gratuitamente o esperma num banco de espermatozoides. Denise insiste, sem qualquer dúvida, de diferentes maneiras. Denise *calls up*, porque para ela é vital que possa falar e ser afetada diretamente pelos outros.

Como poderia ter um filho sem pai? Esta é a indagação maior que perpassa Denise no seu ser. Ela não se torna mãe solteira por

opção e por ideologia, mas por falta de possibilidade de fazer algo diferente disso. Assim, não obstante buscar o outro, pelo excesso de calor e de desejo que a habita, num banco tecnológico de esperma, ela pretende constituir uma *filiação* para a filha. Esta tem que ter um pai que participe, de alguma maneira, de sua história. Para isso, não pode ser a resultante tecnológica de um encontro biológico na proveta e na inseminação artificial.

Com efeito, para que uma história possa ser fundada para um sujeito, não basta absolutamente a atração entre um óvulo e um espermatozóide, planejada num laboratório de reprodução humana, mas é necessário também a presença plasmada do desejo e da corporeidade. Por isso, ela procurou ostensivamente descobrir a identidade do indivíduo que deixara seu esperma num banco especializado para procriação artificial. Ela buscava assim oferecer uma filiação afetada para a sua filha.

Contudo, Denise não pretendia ser intrusiva. Se o tal indivíduo não quisesse falar com ela, tudo bem. Paciência! De qualquer forma, teria tentado tudo que estava ao seu alcance. Porém, ela *calls up*. Insiste, delicadamente, sempre. A dignidade evapora pelos poros de seu corpo e engrandece a sua figura. O tal indivíduo não entende bem, inicialmente, o que está acontecendo, pois a sua existência de clone mutante lhe impede de captar o que Denise anuncia de novo para o seu universo medíocre. Ela irrompe neste com a força do arrebatamento que introduz algo da ordem da *diferença* no universo do *mesmo*. Por isso, ele entra logo em seguida no comprimento de onda de Denise, pois é tocado pela beleza da ingenuidade dela.

Esta não pretende absolutamente seduzi-lo. O que deseja é apenas que o seu futuro filho tenha uma filiação possível. Um sujeito não é resultante de um encontro fortuito entre um esperma e um óvulo, marcado pela introdução tecnológica dessa substância no útero feminino. Um sujeito exige minimamente a existência de um pai e de uma mãe, de um homem e de uma mulher, que marcaram um encontro desejante com o futuro. Se isso não foi inicialmente possível, pois o esperma foi introduzido artificial-

mente no útero de Denise, seria necessário agora aquecer essa operação tecnológica inicial, para tornar possível a existência da futura criança. Por isso mesmo, Denise está chamando e insiste. Um sujeito para pulsar enquanto tal precisa ser pulsionado desde as suas origens, para que uma filiação vital seja de fato possível.

Denise contrasta, então, com os demais personagens que estão na rede de telefonemas e de computadores. É a única figura do filme que circula ao ar livre, fora do espaço fechado do apartamento. Ela circula pelas ruas. Pode estar num parque de diversões, ou contemplando uma paisagem. Ela se desloca ativamente, nunca permanecendo num mesmo lugar. Denise não está nunca enclausurada em casa, ela respira com os outros nas ruas. Quer sempre se unir aos demais, para ser atravessada pelos olhares, pelos toques e pelo cheiro dos outros; pois não repele o mundo direto da sensorialidade. Pelo contrário, ela o ama profundamente. Por isso mesmo, sua insistência. Seria insuportável se ficasse confinada num apartamento, ligada aos outros artificialmente pelos telefonemas e pela rede de computação. Daí por que ela chama.

Denise buscou ativamente um filho. Este tem que ter um pai, custe o que custar, que não pode ser reduzido a um ser tecnologicamente *clean*, isto é, um emprenhador asséptico e com boas condições sanitárias. Ele teria também que ter um corpo real e um rosto. Deveria existir calor na sua expressão. É preciso que ele diga se prefere ter um filho ou uma filha, que deseje algo. Sem isso, o filho não pode ter um nome encarnado. O que confere força a um nome é a pulsação quente de um corpo que se marca nos traços do rosto e nos gestos corporais. Caso contrário, um nome é um significante sem vida e sem materialidade pulsional, uma etérea entidade platônica, um ser restrito ao registro cibernético.

Denise relança pois uma outra trama na narrativa do filme, que se opõe ponto por ponto à trama anterior. Ela anseia e faz presente o ritual do nascimento, com a força de seu desejo e a intensidade de suas pulsações. Se os rituais da morte e da festa não existem para os outros, aqueles são reconhecidos por Denise na

sua plenitude, na medida em que o nascimento é um ritual por ela valorizado. Com efeito, um filho anuncia um percurso pulsional pela vida que a torna finita nos seus menores detalhes. Assim, se a existência é perpassada pela *finitude*, a morte e a festa se fazem presentes na sua vida percorrida ao ar livre.

A fragilidade humana, que permite dar a vida a um outro e que possibilita a transmissão das pulsações, revela ao sujeito o seu estatuto de mortalidade e de finitude. O desejo de criar uma outra vida, a partir de suas entranhas, indica que o sujeito reconhece a sua fragilidade e que esta é inultrapassável. Porém, revela também o quanto o outro é fundamental para o sujeito, o quanto é necessário compartilhar com aquele essa fragilidade quebradiça e de aquecê-la com a sua presença.

Denise retoma na segunda trama o papel da velha tia da falecida esmigalhada pela telefonia e pela cibernética. Da mesma forma que ela quer ter um filho e busca uma figura paterna encorpada para este, a tia é a única figura do filme que efetivamente come. Ela come com prazer e até mesmo com voracidade. Nenhum dos personagens da trama inicial realiza qualquer ato sensorial e afetivo. Ninguém come e muito menos trepa. É claro, não pode existir uma trepada eletrônica, por mais que os personagens queiram viajar no seu delírio tecnológico. Afora isso, trata-se de uma outra coisa, de uma monstruosidade humana, de um orgasmo cibernético!

Portanto, se os personagens não podem mais celebrar os rituais do nascimento, da morte e da festa, isso indica de maneira eloqüente que eles perderam para sempre as condições básicas da afetação: não comem, não bebem e não trepam. Por isso mesmo, a procriação e a transmissão da existência não podem mais dizer nada para tais individualidades.

V. ENTRE A LÓGICA MAQUÍNICA E A LÓGICA DA PULSAÇÃO

O que quer dizer tudo isso, afinal de contas? Para onde é que tudo isso nos conduz e pode nos dizer alguma coisa sobre o mundo em que existimos, falando de nossa atualidade? É o que pretendo comentar adiante, de forma condensada.

A narrativa cinematográfica em pauta é uma paródia fascinante do universo da pós-modernidade. Digo fascinante, repito, pois não é a construção de um argumento sobre o mundo novo que começou a se descortinar para nós após os anos 80. A narrativa se mantém sempre no registro sensível das imagens e do diálogo rápido entre os personagens, na qual duas tramas paralelas se forjam como sendo duas leituras opostas sobre o mundo e a existência no *fin du siècle*. O final do filme indica antes a *esperança* de Salwen do que propriamente uma conclusão. Um voto de esperança não é certamente a mesma coisa que a conclusão de um silogismo, pois não se inscreve no registro da lógica, mas no da ética.

Para Salwen, a lógica da existência vibrátil e pulsante de Denise — na qual os rituais de nascimento, de morte e da festa se fazem presentes, mediante os quais se revelam a finitude do corpo e do sujeito, e a força do desejo — se contrapõe à lógica da desistência pulsional dos demais personagens: aqui é a mortificação da vida e da existência que ocupa todo o espaço cenográfico, no qual as avançadas tecnologias telefônica e cibernética afastam decisivamente as pessoas da vida, fazendo-as perder o rosto, a memória, a afetação e até mesmo a riqueza da linguagem. É face a esse dilema e a uma escolha crucial que o cineasta nos defronta como espectadores.

O cineasta sabe perfeitamente que as duas lógicas permeiam a tessitura ética da pós-modernidade. A lógica pulsante de Denise existe ao lado da lógica maquínica das demais personagens. Pode até ser uma lógica mais frágil e menos investida do que a maquínica, porém a pulsação ainda persiste, apesar dos pesares. A lógica pulsional perde progressivamente terreno frente à lógica maquínica, mas, como um resíduo no deserto tecnológico da pós-modernidade, anuncia ainda a possibilidade de uma existência plena de sensorialidade e de cores. É nisso que temos que *apostar*, parece nos dizer Salwen. É justamente isso que escuto no final do seu filme, onde ele nos deixa em estado de suspensão frente a um futuro incerto. A suspensão se deve ao fato que de-

vemos realizar um ato de escolha entre dois percursos completamente opostos.

Assim, podemos cada um de nós escolher uma das lógicas delineadas para as nossas existências. *As you wish*, parece dizer Salwen. São duas estruturas de mundo que se esboçam para a nossa escolha na pós-modernidade. Vejam bem as perdas essenciais que indicam a lógica maquínica, parece dizer o cineasta. É isso mesmo que você deseja? Com esta pergunta, Salwen nos provoca ao máximo e nos empurra inapelavelmente contra a parede. Foda-se, então, você, se prefere o maquinismo tecnológico como projeto existencial, afirma Salwen em surdina, pois eu não abro mão da pulsação e pretendo continuar a acreditar no que está vivo. É nisso que eu aposto, pois as cartas estão lançadas.

VI. A CULTURA DO NARCISISMO E SEUS IMPASSES

Dito isso, é preciso ainda comentar o que tudo isso quer dizer. O esboço dramático que Salwen traça e pincela sobre a pós-modernidade é terrível. Os seus efeitos são trágicos, pois a existência humana seria destituída literalmente do que é fundamental pela maquinização tecnológica da vida. O sujeito esvazia assim as relações com os outros e consigo mesmo. O corpo foi transformado numa máquina homeostática e os outros perdem em contrapartida qualquer potência de expressão.

O que foi descrito de maneira pungente seria aquilo que poderia ser pensado talvez como sendo os efeitos inevitáveis da *terceirização* da economia, onde as individualidades para sobreviver precisam trabalhar sem parar, de maneira ininterrupta. Não seria possível assim estar com os outros, comer e fazer amor, pois a sobrevivência da máquina orgânica e funcional seria primordial. Não posso “perder” o meu tempo com o amor, com o desejo e com a sensorialidade, mas maximizar pragmaticamente a produtividade do trabalho para uma sobrevivência confortável, parece nos dizer essa nova modalidade de agentes sociais.

Nesse contexto, ter uma rica troca afetiva, uma relação de amor ou, quem sabe, um filho ou uma família, é pura “perda”

de tempo. Seria preciso multiplicar e trabalhar muito para promover o maquinismo orgânico, pela mediação dos instrumentos de alta tecnologia. Nessa lógica, não há qualquer lugar para o sonho e para a utopia. Seria preciso trabalhar muito e investir tudo no registro profissional, esvaziando todos os demais. Mesmo que se venda a alma ao diabo, é inevitável que se faça isso.

Trata-se de uma lógica fundada naquilo que Freud denominou de autoconservação, onde a individualidade se mantém nas referências estritas do seu eu e não pode mais arriscar nada na sua existência. Portanto, essa lógica remete ao conformismo mais aviltante e mesquinho, plasmando uma humanidade sem nervura e sem espinha dorsal.

Esta é uma possibilidade de leitura da miséria existencial da pós-modernidade. Porém, para ser aceitável como uma interpretação legítima, para se tornar consistente, é preciso aprofundá-la. Vale dizer, é preciso levar adiante esta linha de leitura, para destacar os desdobramentos que se fundam nessa lógica da estrita economia. A lógica da terceirização da economia implica num projeto de construção da subjetividade e do mundo, que contém nos seus pressupostos graves conseqüências para o nosso futuro. É justamente esse projeto que quero esboçar aqui, em linhas gerais.

Antes de mais nada, a terceirização do trabalho no registro da economia política implica a construção da economia narcísica no registro do sujeito. Não me refiro a uma relação de causa e efeito, bem entendido, mas a uma correlação. Vale dizer, a terceirização da economia é o correlato da construção da *cultura do narcisismo*³ e vice-versa. As duas modalidades de economia estão absolutamente implicadas, fundadas uma na outra de maneira insofismável, se bem que se inscrevam em níveis e registros diversos do real.

Nesses termos, a terceirização econômica, que implica a economia narcísica do sujeito, se desdobra naquilo que se denomina hoje cultura do narcisismo. Esta representa o cume do modelo do individualismo, a sua maximização, através do qual o Ocidente construiu uma forma de ser da subjetividade, desde o século XVII.⁴ A idéia de identidade foi sustentada na concepção do individua-

lismo, de maneira a romper as relações do sujeito com o cosmo, como ocorria na Antigüidade.⁵ Da mesma forma, as hierarquias que fundavam e delimitavam a função sujeito na Antigüidade, e que ainda o fazem nas sociedades tradicionais, são abolidas na modernidade, de maneira que o tecido social passa a ser atomizado e fragmentado num conjunto de individualidades dispersas.⁶

Assim, a cultura do narcisismo estica as premissas do individualismo ao seu extremo, rompendo com valores e com noções que ainda imperavam no modelo individualista originário. Com isso, as problemáticas da alteridade e da intersubjetividade deixam de se colocar, perdem a pregnância que tinham no individualismo clássico, se deslocando pois para o segundo plano no projeto pós-moderno. Por isso mesmo, as idéias ligadas aos laços sociais e inter-humanos perdem substância e volume, se esmaecendo e sendo silenciadas progressivamente na cultura do narcisismo.

Nesse contexto, a individualidade se contempla e quer ser contemplada o tempo todo, preocupada que está com a identidade fundada na imagem. O indivíduo passa a esculpir seu eu como ocupação fundamental de sua existência. O outro não importa tanto e pode mesmo não representar mais nada para o sujeito. O que passa a importar para a individualidade é a construção de sua carreira e de sua identidade profissional, os únicos valores que norteiam sua existência e sua maneira de ser. Institui-se então o carreirismo como percurso fundamental das individualidades, pois nada mais importa.

Com isso, questões como o amor, o afeto e o desejo passam a ter pouca ou nenhuma relevância, na medida em que só se investe no outro se isso implicar um retorno engrandecedor para o eu do indivíduo. Pode-se então perceber que o outro não é propriamente um outro, no sentido de que isso implica uma marca de *diferença* absoluta em relação a qualquer sujeito. Na cultura do narcisismo, o outro só interessa ao indivíduo na medida em que a diferença é abolida e que este outro possa maximizar o emblema do eu e da identidade do indivíduo. Desse

modo, não existe qualquer possibilidade de se instituir o *sujeito da diferença* e mesmo o *sujeito do desejo*, pois para tal é preciso se instituírem e serem reconhecidas as experiências da intersubjetividade e da alteridade, sem as quais aqueles estão impossibilitados de se constituir.

Conseqüentemente, o laço amoroso passa a se inscrever num registro secundário da existência, pois interessa apenas ao indivíduo a maximização do seu gozo, materializado como couraça na escultura pétrea do eu. Com efeito, como o amor implica entrega, a perda de algo que é fundamental na economia narcísica, o amor se torna necessariamente problemático nesse contexto cultural. O outro vale então na medida em que pode ser um corpo a ser consumido e devastado para o gozo do indivíduo, sem que este se preocupe pelo desejo e pelos sentimentos do outro. Existe pois uma *ação predatória* do outro, que é depredado pelo indivíduo para possibilitar a escritura do seu próprio eu. Foda-se o outro então, pois este somente interessa ao indivíduo na perspectiva estrita de seu usufruto, isto é, de um objeto para gozar e engrandecer assim o eu.

Com isso, o corpo do outro é o objeto privilegiado para ser depredado, na ânsia contínua do indivíduo de gozar pelo enaltecimento do eu. O indivíduo existe pelo exercício predatório contínuo do corpo do outro, pois neste não é reconhecida a presença de uma singularidade que o habita. A própria idéia de singularidade se apaga, na cultura do narcisismo, diante da ânsia desenfreada de maximização da pessoalidade. É sobre esses traços que se funda a subjetividade pós-moderna.

A *estetização* da existência é o ponto de convergência dessa forma vazia de existir. Se o que perpassa a individualidade é o gozo e a manutenção da individualidade inviável, tudo se transforma num objeto de estetização para ocupar a existência como um cenário teatral.

As conseqüências disso tudo são diversas e complexas, evidentemente. Gostaria de sublinhar aqui dois desses desdobramentos, pois se evidenciam com eloqüência no filme *Denise está cha-*

mando. Essas conseqüências se inscrevem nos registros da filiação e no pânico que passa a permear as relações humanas.

No que tange à problemática da filiação, isso se expressa na crise familiar que marca na atualidade os países do dito Primeiro Mundo. Assim, a cada ano crescem as estatísticas que revelam a existência separada e isolada das pessoas, que não querem compartilhar nada com ninguém. Além disso, nessa existência isolada, a constituição da família deixa de ser algo importante. Conseqüentemente, a procriação e a filiação perdem os seus lugares simbólicos e se esvaziam, face à demanda de maximizar o próprio eu e o gozo que o esculpe. Se no filme o personagem de Denise é o de uma “estranha no ninho” no mundo pós-moderno, isso se deve justamente ao fato de que ela indica uma outra forma de existir, onde a filiação e a procriação importam muito, diante do deserto afetivo dos demais personagens.

Porém, isso não é tudo. O que o filme nos revela também é o *pânico* que se anuncia quando o outro se perfila no universo imaginário e real do indivíduo. O terror que toma conta deste se inscreve naquilo que Freud denominava fobia no final do século XIX. Contudo, na atualidade a fobia passou a ser considerada uma velha categoria, para explicar essas formas de ser do sujeito. Construiu-se agora um quadro clínico denominado *síndrome do pânico*, que nada mais é do que a velha fobia enunciada por Freud. Com a síndrome do pânico, entretanto, a fobia passa a ser ativamente psiquiatrizada, onde o que mais importa é a tecnologia psicofarmacológica, para dominar o terror em pauta. Por isso mesmo, a psicanálise passa a ser progressivamente esvaziada no universo desértico da pós-modernidade.

Não foi por acaso, certamente, que a síndrome do pânico se transformou, em conjunto com as depressões, no emblema psicopatológico do novo universo subjetivo da pós-modernidade. Com efeito, o terror do pânico e as depressões são os contrapon-tos da cultura do narcisismo, pois revelam a impossibilidade da estetização da existência e da glorificação do eu. O pânico é o impasse do sujeito para se tornar membro pleno da cultura do

narcisismo. A psiquiatrização psicofarmacológica do pânico e da fobia é o instrumento por excelência para transformar a individualidade em sócia efetiva da cultura pós-moderna.

Nesse contexto, a psicanálise não interessa mais tanto como outrora, como modalidade terapêutica, para conduzir o sujeito à descoberta de si e de seus impasses. Com efeito, esse desinteresse se impõe e se revela na medida em que a psicanálise implica o quadro dos referenciais narcísicos e a exposição das feridas narcísicas das individualidades, justamente para fazer emergir a singularidade do desejo inconsciente. Porém, se a cultura do narcisismo transforma o eu em monumento, a psicanálise não pode interessar mais como outrora, pois ela vai contra essa corrente de narcisação maciça da individualidade. Por isso mesmo, a categoria de fobia passou por uma redefinição, onde foi rebatizada como síndrome do pânico. Nesta, a palavra e as intensidades importam muito pouco como instrumento de cura, pois o que interessa mesmo é o reforço do registro narcísico do eu, por instrumentos bioquímicos e psicofarmacológicos.

Da mesma forma, as depressões indicam o outro lado negro da cultura do narcisismo. Elas revelam também as impossibilidades dos indivíduos de realizarem o culto arrogante do eu. Pela depressão, a individualidade narcísica lastima e se recrimina de não poder se alçar ao esteticismo do eu, pois aqui a escultura do eu se rompe em pedaços, pelas mágoas que se impõem permanentemente para as individualidades na cultura do narcisismo.

Assim, síndrome do pânico e depressões, severas ou moderadas, pouco importa, são as duas vertentes negativas que balançam a subjetividade na cultura do narcisismo. Revelam-se através delas os eixos antropológicos dessa cultura, pela negatividade do sujeito que marcam, e seus impasses radicais. A depressão, como já nos ensinou há muito tempo Freud, é o que permeia a economia do narcisismo como uma ameaça permanente, como sua sombra negra.⁷ O terror e o pânico indicam a outra face da mesma moeda, pois a relação com o outro enquanto singularidade ameaça colocar em colapso a individualidade sustentada em referenciais narcísicos.

VII. FAÇAM AS SUAS APOSTAS!

Portanto, a grandiosidade do filme de Salwen está em nos colocar diante disso tudo no registro trágico da dramaturgia. Ele nos obriga a pensar, inevitavelmente, pela imanência sensorial de suas imagens e pela velocidade alucinante de sua montagem. Com isso, nos impõe um trabalho constante de pensamento e de discursividade, forma única que nos resta para interpretar os destinos funestos do universo pós-moderno, colocando-nos entre o pesado maquinismo tecnológico do isolamento absoluto e o projeto pulsátil do desejo ainda ansiado. Como disse antes, não se trata de um confronto decidido de antemão, e que esteja já solucionado. Por isso mesmo, Salwen como singularidade escolhe e aposta em Denise na conclusão do filme. Porém, com isso, nos coloca inequivocamente diante de duas lógicas incompatíveis com as quais devemos nos confrontar como sujeitos, para fazermos a nossa escolha no deserto da pós-modernidade. Cabe a nós, pois, fazer também as nossas apostas e escolher o nosso percurso. Não é simples, nem fácil, com certeza. Contudo, a escolha de cada um de nós decidirá não apenas o nosso destino singular, mas também o da pós-modernidade.

Finalmente, é preciso que cada um faça a sua aposta para que a roleta do destino se constitua e para que o nosso futuro seja forjado com dignidade. Este é o labirinto que se apresenta para cada um de nós, inapelavelmente. Temos que percorrê-lo, para sermos libertos do Minotauro avassalador. É o que Salwen nos propõe delicadamente num filme cheio de graça, fascinante e arguto, para nos transmitir a sua aposta fervorosa na existência ainda possível, para que o ato de viver ressoe como um projeto ético e desejante viável.

NOTAS

¹ Este texto se baseia numa conferência realizada no I Congresso do Colégio de Psicanálise de Salvador, em agosto de 1996.

² Lacan, J. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953). In Lacan, J. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.

³ Lasch, C. *The Culture of Narcissism*. New York, Warner Bases Books, 1979.

⁴ Dumont, L. *O individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1988.

⁵ Idem.

⁶ Idem.

⁷ Freud, S. “Deuil et mélancolie” (1917). In Freud, S. *Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968.

SOBRE O AUTOR

Joel Birman fez graduação em Medicina na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1971), e especialização em Psiquiatria no Instituto de Psiquiatria da mesma universidade (1972). Psicanalista, ocupa agora a função de membro de honra do Espace Analytique, instituição francesa de Psicanálise dirigida por Maud Mannoni e Jöel Dor. Formou-se mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1976) e doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1984). É professor titular do Instituto de Psicologia da UFRJ (1991), onde leciona e é pesquisador no mestrado e no doutorado em Teoria Psicanalítica. É também professor-adjunto do Instituto de Medicina Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1986), onde leciona e é pesquisador no mestrado e no doutorado em Saúde Coletiva.

Realizou seu pós-doutorado em Paris, durante o período de agosto de 1994 e fevereiro de 1996, no Laboratoire de Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse, Université Paris VII, coordenado pelo professor Pierre Fedida. Nesse contexto, realizou duas pesquisas em Psicanálise, uma sobre “A feminilidade” e a outra sobre “A sublimação”. Além disso, trabalhou como professor-convidado no citado laboratório de pesquisa, onde lecionou no doutorado de Psicanálise. Neste, realizou três cursos regulares, que versavam sobre “Pesquisa em Psicanálise” e sobre as problemáticas de pesquisa acima referidas. Realizou inúmeras conferências no curso de DEA de Psicanálise da Université Paris VII e em diversas instituições psicanalíticas parisienses.

Está construindo no momento uma linha de pesquisa interdisciplinar, em Psicanálise e Filosofia, em torno da questão das

“Novas condições do mal-estar na civilização”, no Collège International de Philosophie, Paris, em colaboração com os professores Michel Tort e Monique David-Ménard.

Colaborador assíduo de várias publicações especializadas, no Brasil e no exterior, é autor de diversos livros: *A psiquiatria como discurso da moralidade* (1978), *Enfermidade e loucura* (1980), *A sexualidade na instituição asilar* (1980), *Os descaminhos da subjetividade* (1986), *Freud e a experiência psicanalítica* (1989), *Freud e a interpretação psicanalítica* (1991), *Ensaio de teoria psicanalítica I* (1993), *Psicanálise, ciência e cultura* (1994) e *Por uma estilística da existência* (1996).

OUTROS TÍTULOS DA MESMA ÁREA

Isaias Pessotti

A loucura e as épocas

Richard Theisen Simanke

A formação da teoria freudiana das psicoses

Sociedade Brasileira de Psicanálise

Fórum de psicanálise

Isaias Pessotti

O século dos manicômios

Joel Birman

Por uma estilística da existência

Frank Philips

Psicanálise do desconhecido

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO EM SABON
PELA BRACHER & MALTA, COM FOTOLITOS
DO BUREAU 34 E IMPRESSO PELA EDITORA
PARMA EM PAPEL PÓLEN 80 g/m² DA CIA.
SUZANO DE PAPEL E CELULOSE PARA A
EDITORA 34, EM JUNHO DE 1997.