



Sobre Ética e Psicanálise

Maria Rita Kehl

MARIA RITA KEHL

*SOBRE ÉTICA
E PSICANÁLISE*

4.ª reimpressão


COMPANHIA DAS LETRAS

Copyright © 2002 by Maria Rita Kehl

Capa:
Raul Loureiro

Preparação:
Carlos Alberto Inada
Joaquim Toledo

Revisão:
Claudia Cantarin
Isabel Jorge Cury

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kehl, Maria Rita
Sobre ética e psicanálise / Maria Rita Kehl. — São Paulo :
Companhia das Letras, 2002.

ISBN 978-85-359-0221-1

I. Ética 2. Psicanálise I. Título.

02-0740

CDD-174.915

Índice para catálogo sistemático:

I. Ética e psicanálise 174.915

2009

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707-3500
Fax (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO — POR QUE ARTICULAR ÉTICA E PSICANÁLISE?</i>	7
Duas vertentes da crise ética contemporânea	12
As duas versões da psicanálise para os leigos	28
<i>1. O HOMEM MODERNO, O DESAMPARO E O APELO A UMA NOVA ÉTICA</i>	39
Perda da tradição, perda da verdade	50
O sujeito dividido	60
Um sujeito desamparado na linguagem	66
No lugar da verdade, um saber que não se sabe	71
<i>2. A NEUROSE, RESPOSTA INDIVIDUAL À CRISE ÉTICA DA MODERNIDADE</i>	76
O lugar vazio do bem supremo e o nome do Pai	84
O mal supremo, para além do princípio do prazer	95
<i>3. A VIRADA FREUDIANA</i>	107
O desejo se realiza no significante	112

“Sem a loucura, que é o homem...?”	125
A psicanálise e a microfísica do poder	133
4. A ÉTICA DA CURA E A SUBLIMAÇÃO	136
Criar um analista no analisando	144
Dar nome ao que não existe	157
CONCLUSÃO — HUMOR, POESIA E EROTISMO	171
O riso ou o ressentimento	177
O poeta, porta-voz do conflito	183
O saber erótico da psicanálise	188
Notas	193

Introdução
**POR QUE ARTICULAR ÉTICA
E PSICANÁLISE?**

*O mundo não marcha senão pelo mal-entendido.
É pelo mal-entendido universal que o mundo inteiro se
entende.
Pois se, por desgraça, os homens se compreendessem,
não poderiam jamais entender-se.*

Charles Baudelaire, *Meu coração desnudado*¹

Há pelo menos duas maneiras de abordar as relações entre a psicanálise e a ética. A primeira, como uma ética *da* psicanálise, no sentido de uma ética profissional, assim como se fala em ética médica, ética jornalística etc. Essa abordagem diz respeito tanto à proteção dos “clientes” submetidos ao tratamento psicanalítico — contra eventuais abusos cometidos pelos analistas em sua posição privilegiada em função do amor de transferência — como à regulamentação, seja da própria concorrência profissional, seja da formação institucional, que concerne às condições específicas da transmissão desse saber tão singular.

A segunda refere-se às implicações éticas do advento da psicanálise no Ocidente, como um pensamento e uma prática questionadores dos pressupostos éticos tradicionais, que, de fato, já não se sustentavam como orientadores da ação moral nas sociedades do final do século XIX. A psicanálise não surgiu como proposta de uma “nova ética” para o mundo moderno. No

entanto, a virada freudiana abalou profundamente algumas convicções a respeito das relações do homem com o Bem, exigindo que se repensassem os fundamentos éticos do laço social a partir da descoberta das determinações inconscientes da ação humana.

Embora não desconsidere a importância da reflexão sobre uma ética da psicanálise, meu interesse ao escrever este texto volta-se sobretudo para o segundo grupo de questões: qual foi o papel da psicanálise na desconstrução dos parâmetros que sustentavam uma ética implícita na tradição pré-moderna? Qual a contribuição da psicanálise freudiana para a criação de novos vetores que orientem uma ética para a modernidade e, sobretudo, para a vida contemporânea?

A psicanálise tem sido cada vez mais questionada como um método terapêutico eficaz pelos defensores das neurociências e das diversas técnicas comportamentais que visam diminuir rapidamente os sintomas do sofrimento psíquico. A sociedade contemporânea pensa a cura desse sofrimento como eliminação de todo mal-estar, de toda angústia de viver. As terapias exclusivamente medicamentosas, as técnicas de auto-ajuda e as novas formas de espiritualidade — uma “espiritualidade de resultados”, praticada com finalidades terrenas bem específicas — partem do pressuposto de que o psiquismo pode se libertar dos incômodos efeitos do inconsciente e servir às finalidades de um eu soberano, pragmático, feliz, ajustado às aspirações dos membros da cultura do individualismo e do narcisismo.

Não é de estranhar que a depressão seja o sintoma predominante do sofrimento psíquico no final do século XX e início do XXI, como fora a histeria no final do XIX. O homem contemporâneo quer ser despojado não apenas da angústia de viver, mas também da responsabilidade de arcar com ela; quer delegar à competência médica e às intervenções químicas a ques-

tão fundamental dos destinos das pulsões; quer, enfim, eliminar a inquietação que o habita em vez de indagar seu sentido. Mas não percebe que é por isso mesmo que a vida lhe parece cada vez mais vazia, mais insignificante.

Se a perda do sentido da existência está na origem da depressão, que é o sintoma emergente do mal-estar contemporâneo, isso é sinal de que o sentido não é um valor inerente à própria vida: é efeito de uma construção discursiva que confere significado ao aleatório, ao sem sentido, à precariedade da existência. “O informulável é a doença do pensamento”, escreveu Lévi-Strauss na conclusão de seu texto magistral sobre a “eficácia simbólica”,² indicando nossa intolerância aos aspectos da existência vazios de discurso. O homem está sempre tentando ampliar o domínio simbólico sobre o real do corpo, da morte, do sexo, do futuro incerto. Mas essa produção de sentido não é individual — seu alcance simbólico reside justamente no fato de ser coletiva, e seus efeitos, inscritos na cultura.

Assim como todo ato de fala só se consuma no endereçamento a um outro (até mesmo quando se trata de um maluco “falando sozinho” na rua), toda produção de sentido, de significação, depende de sua inscrição numa cadeia de interlocuções. Dizer que uma vida faz sentido do ponto de vista do vivente significa que existe a possibilidade de esse sentido ser reconhecido pelo Outro, ou pelos outros que o rodeiam.

Com exceção de algumas produções muito delirantes na psicose, que mesmo assim são engendradas a partir de alguma forma de endereçamento imaginário, o sentido ou o significado de um ato, de uma experiência ou de uma vida inteira se revela na interface entre o que é mais singular, mais particular para o agente/vivente, e sua inscrição simbólica na cultura em que vive.

Quando os sentidos dados pela tradição, pelas religiões, pela transmissão familiar, deixam de... fazer sentido, o que podemos colocar em seu lugar? O que conferiria sentido a nossas vidas?

Essa questão tem um fundamento ético, pois se volta para o que os antigos chamariam de bem supremo: se hoje não aceitamos mais a idéia de um valor inquestionável que justifique nossa existência — e temos que reconhecer a responsabilidade da psicanálise pelo enfraquecimento dessa convicção (volto a esse ponto no capítulo 3) —, ainda assim esperamos que nossa passagem pelo reino deste mundo faça algum sentido, para nós e para os que nos rodeiam, e dê origem a algum valor que sobreviva após a nossa morte.

Na modernidade, o sentido da vida não é dado por nenhuma verdade transcendental que preceda a existência individual; entretanto, é ilusório pensar que a criação de sentido para a existência possa ser um ato individual. É uma tarefa coletiva, uma tarefa da cultura, da qual cada sujeito participa com seu grão de invenção. É uma tarefa simbólica, que se dá por meio da produção de discursos e narrativas sobre “o que a vida é” ou “o que a vida deve ser”.

Ora, nas últimas décadas, os discursos predominantes a respeito do que a vida deve ser têm se empobrecido gradativamente à medida que se apóiam cada vez menos em razões filosóficas e cada vez mais em razões de mercado. É que as razões filosóficas e religiosas, as grandes utopias políticas, apontam sempre para além da banalidade do nosso dia-a-dia, para um devir, uma transformação do sujeito ou do mundo que ele habita. Ou, então, para alguma forma de gozo que ultrapasse os limites de nossa morada corporal — a contemplação, por exemplo, para os antigos; o êxtase, para os místicos; o sublime, para alguns românticos. Ao passo que as razões de mercado se consomem em si mesmas, produzem repetidamente seu próprio esgotamento cada vez que são satisfeitas — pois sua satisfação não remete a nada além da fruição presente do objeto, da mercadoria, do fetiche.

As razões de mercado só nos oferecem a repetição de sua própria trivialidade, revestida das aparências de um “saber vi-

ver” que só funciona se conseguimos reduzir a vida à sua dimensão mais achatada: o circuito da satisfação de necessidades. Esse circuito parece o da agitação de um desejo insaciável, mas não é; pois os objetos oferecidos para nossa saciedade são tão banais e equivalentes quanto todas as mercadorias. Além disso, são objetos que existem no mundo, criando a permanente ilusão de que o desejo pode ser satisfeito — ao passo que o objeto do desejo é um objeto inexistente, perdido desde sempre, cuja busca lança o sujeito numa incansável repetição. Mas é nessa mesma busca que se originam, vez por outra, todos os atos de criação humanos. Do mesmo modo, os discursos que organizam as razões de mercado consistem em cadeias metafóricas muito pobres, muito curtas, que vão do objeto ao sujeito (e não o contrário) e se encerram quando promovem a ilusão de um encontro entre os dois.

Nesse contexto, em que as razões filosóficas, religiosas e/ou tradicionais não dão conta das possibilidades de construção de destino abertas no último século da modernidade, e em que as razões de mercado achatam a esfera subjetiva, reduzindo-a a um plano de pura fruição, depurado de qualquer outra dimensão estética ou existencial, a psicanálise ocupa, além de uma função terapêutica, o lugar de certa filosofia imanente da existência, preenchendo os vazios de discurso, tão intoleráveis e angustiantes. Essa capacidade de produzir sentido para as transformações que ainda não encontraram expressão na linguagem significa que a psicanálise seja uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo equivalente a muitas outras que a modernidade produziu? Não exatamente, pois o saber psicanalítico se escreve a partir de uma concepção de sujeito originada da prática clínica.

Elisabeth Roudinesco aponta para o fato de que a psicanálise vem se estabelecendo cada vez mais como uma referência para toda a sociedade: “A língua da psicanálise se transformou num idioma comum, falado pelas massas e pelas elites”.³ A imprensa, a televisão, os conselheiros espirituais das mais diver-

sas técnicas, os educadores de boa-fé tentam fazer dos alicerces conceituais do sujeito freudiano os fundamentos de uma nova relação entre o homem e seu Bem — seja esse bem colocado no lugar do objeto do desejo, do funcionamento do princípio do prazer ou mesmo da força das pulsões de vida. Se essas tentativas de fazer da teoria psicanalítica uma visão de mundo que nos assegure quanto ao lugar do Bem comportam uma grande dimensão de mal-entendido, nem por isso devemos desprezar o significado da demanda. Como psicanalistas, temos de escutá-la e verificar o que se pode produzir a partir dela. Qual o sentido de pedir justamente à psicanálise o restabelecimento de critérios seguros para que seja possível o advento de uma ética contemporânea? Qual a responsabilidade da psicanálise, e dos psicanalistas, em relação ao papel que nos é atribuído hoje?

Paradoxalmente, quanto mais os psicanalistas são convocados a dar respostas éticas para os dilemas do mundo atual, mais a psicanálise é questionada e criticada como terapêutica — pela lentidão de seu percurso, pela insistência em implicar o sujeito no enigma de seu sintoma, pela concepção do conflito como elemento constitutivo de todos os atos humanos. A mídia e os leigos não se dão conta de que existe uma conexão necessária entre o pensamento psicanalítico, a concepção do sujeito proposta pela psicanálise e nossa prática clínica. Em outras palavras: não é possível dissociar a concepção psicanalítica sobre o mal-estar de uma ética da cura e da condução clínica do percurso analítico.

DUAS VERTENTES DA CRISE ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Há uma crise ética em curso no mundo. Ela não surgiu na virada do milênio: tem uma origem e uma história (tratarei disso no capítulo 1). Mas, hoje, ela produz sintomas sociais alarmantes, em decorrência dos quais a sociedade vem reconhe-

cendo, explicitamente, a necessidade de encontrar respostas para eles.

Em princípio, eu situaria essa crise ética em duas vertentes principais: uma diz respeito ao *reconhecimento da lei*, outra, à *desmoralização do código*.

Ao aludir ao aspecto da crise ética contemporânea ligado ao *reconhecimento da lei*, não me refiro à letra das leis impressas na constituição de cada país, mas à única lei universal que funda nossa própria condição de seres de cultura: a que impõe uma renúncia ao excesso de gozo, presente em todas as sociedades humanas na forma da interdição do incesto. Essa lei não está escrita em lugar nenhum, e não é autorizada por nada além de si mesma. Ela se impõe aos agrupamentos humanos como vinda de um Outro lugar, que delimita e legitima a existência social. Sua origem, ao contrário dos códigos legais e morais inventados pelas diferentes culturas e nações, não se situa na história e não tem autoria. É uma origem mítica.

A tradição, a educação, as religiões, as grandes mitologias são formações da cultura que tentam garantir uma certa estabilidade (simbólica) e uma credibilidade de base imaginária no que concerne à transmissão da lei de geração a geração. A transmissão, assim como a origem da lei, se inscrevem no inconsciente; sua inscrição subjetiva se dá por meio da linguagem, mas sua consistência imaginária é preservada pelas grandes formações da cultura. A incidência da lei sobre os sujeitos rouba-lhes uma parcela de gozo que é tributada à linguagem e à vida em sociedade.

Ora, as sociedades modernas têm na liberdade, na autonomia individual e na valorização narcísica do indivíduo seus grandes ideais, pilares de novos modos de alienação, orientados para o gozo e para o consumo. Cada geração se constitui pelo rompimento com o que ainda teria restado de “tradição” para as gerações anteriores. Cada indivíduo se crê pai de si mesmo, sem dívida nem compromisso com os antepassados, incapaz de re-

conhecer o peso do laço com os semelhantes, vivos e mortos, na sustentação de sua posição subjetiva. A proposição laciana do “inconsciente como discurso do Outro”, sendo o Outro o campo simbólico estruturado pelas grandes formações discursivas, não faria sentido fora das sociedades modernas.

A crise que se refere ao reconhecimento da lei, portanto, se deve à dificuldade do reconhecimento da dívida simbólica — o preço que todos pagamos pela condição humana, marcada pela linguagem e pela vida em sociedade. É uma dívida com os antepassados e com a coletividade a que pertencemos, seja ela representada por um país, uma cultura, uma religião ou uma classe social.

Essa crise agravou-se nas últimas décadas do século XX, com o declínio da era industrial e de toda uma ética do trabalho, do sacrifício e do adiamento do prazer que a amparava. A nova economia gera grande parte de seus lucros a partir da informática, da indústria virtual das comunicações e também do consumo de bens supérfluos, serviços e lazer. Essa economia produz grandes e rápidas concentrações de riqueza e alimenta-se, acima de tudo, da circulação de um tipo de bem que exclui enormes fatias pobres da população mundial. A globalização desenhou um novo mapa-múndi, no qual nações multinacionais representam interesses milionários e deixam à margem, fora de suas áreas de proteção e interesse, mais da metade da humanidade.

Nesse quadro, não se trata de dizer que as pessoas sejam naturalmente indiferentes ao imperativo da lei, mas sim que a lei, tal como costumamos pensá-la — imperativo de renúncia ao gozo —, vai perdendo sustentação na cultura. Nenhuma lógica se sobrepõe à lógica do capital (ou, como escreveu Balzac há 150 anos, nenhum deus fala mais alto do que o deus do dinheiro...),⁴ que hoje depende de um mercado movido por um apelo não à renúncia, mas ao próprio gozo.

Não vamos nos iludir: o pleno gozo é tão impossível de se realizar quanto a renúncia absoluta a qualquer forma de gozo.

Quando afirmo que hoje vivemos sob o imperativo do gozo, isso não significa que estejamos todos libertos da lei que nos impõe uma certa renúncia. A perda do gozo, ou seja, a impossibilidade (e não a proibição) de satisfação direta, sem rodeios, da pulsão, se dá pela entrada do sujeito na linguagem, isto é, num mundo organizado pela linguagem (anterior, evidentemente, à aquisição da fala). Dizer que o gozo é impossível e que a origem da Lei não se inscreve na história individual equivale a dizer que não existe, para o humano, um momento anterior à sua entrada no mundo organizado pela linguagem. A linguagem nos precede; as estruturas de parentesco, muito menos formalizadas na modernidade do que nas sociedades tribais descritas por Lévi-Strauss, determinam nossa pertinência simbólica a um lugar: os desejos e fantasias de nossos pais emprestam significados à nossa existência muito antes do nosso nascimento. Estes são os fundamentos do inconsciente como discurso do Outro, discurso inscrito em nós e no entanto inacessível à nossa consciência.

Uma vez que a entrada na linguagem por efeito da Lei é a condição da participação dos sujeitos no laço social, o efeito do imperativo do gozo não é o de nos fazer gozar mais. O que o apelo contemporâneo ao gozo faz é dificultar o nosso *reconhecimento da lei*, por falta de uma base discursiva que confira apoio e significado à impossibilidade do gozo. Isso afeta necessariamente o efeito da Lei sobre as pessoas? Talvez, na medida em que nos propomos um gozo impossível como ideal a ser atingido e não — como no caso dos membros de uma sociedade vitoriana, por exemplo — como mal a ser evitado. Assim, o apelo ao gozo produz mais angústia do que gozo propriamente dito, mais violência (pois é com violência que reagimos à violência dos imperativos) do que fruição.

A violência de que o homem contemporâneo tanto se queixa parece ser efeito dessa produção significativa a respeito do gozo, que confere um lugar de prestígio aos atos destrutivos e

às afirmações de onipotência daqueles que se dão o direito de extrair do corpo alheio uma parcela do gozo que acreditam lhes ser devida. Não é tanto o caso de um aumento efetivo dos atos de delinquência que nos ameaça, mas uma espécie de ambígua autorização da delinquência implícita nos códigos morais contemporâneos, em que a castração se confunde com a privação. Ou seja: não se trata de uma falta de gozo, pois esta é constitutiva da condição humana, mas da suposição de falta de um objeto imaginário do qual o sujeito se acredita privado (pelo Outro), e que cabe a ele recuperar a qualquer custo. Mesmo que seja à custa de danos ao corpo do outro, esse corpo que supostamente goza daquilo que o sujeito também se vê impelido a — e impossibilitado de — gozar.

Quanto à outra vertente, creio que estamos diante de uma crise que concerne à *desmoralização do código* que regeu a vida burguesa durante pelo menos dois séculos, submetendo as outras classes sociais aos valores e ideais dessa mesma burguesia. Uma nova classe emergente está deslocando a burguesia tradicional de suas posições de poder, no que se refere tanto à produção e acumulação de riquezas como ao poder de ditar as normas da vida civilizada. Nenhum modo de produção foi tão abrangente quanto o capitalismo, nenhuma classe social foi tão eficiente em imprimir seu modo de vida ao mundo todo quanto a burguesia. No entanto, o apogeu da cultura e dos valores burgueses teve vida curta.

É verdade que, já na segunda metade do século XIX, um autor como Freud observava e lamentava os efeitos da rigidez dos costumes burgueses na produção de sofrimento neurótico, numa época em que esses costumes pareciam tão arraigados que o próprio inventor da psicanálise não supunha que pudesse haver outro modo de viver em sociedade.⁵

Os conservadores têm razão em acusar a psicanálise de ser uma das responsáveis pela desmoralização do modo de vida

burguês. A psicanálise revelou ao século XX o preço pago pelo controle excessivo dos impulsos que as sociedades oitocentistas haviam imposto a seus membros. A eficácia desse controle exigia, entre outras coisas, um silenciamento sobre tudo o que fosse proibido. Ao romper esse silêncio, a psicanálise contribuiu para a desmoralização de uma série de tabus e restrições, característicos do apogeu da dominação do modo de vida burguês.

Já na segunda metade do século XX, alguns grandes críticos da cultura — como Theodor Adorno, por exemplo — lamentaram o barateamento e a decadência de um certo bom gosto, certa delicadeza no trato com os outros e com as coisas que a burguesia do século XIX, depois de conquistar a duras penas, imitando a cortesia aristocrática do período da decadência, impôs às outras classes sociais como normas de convívio civilizado. Hoje, diante de uma nova burguesia emergente, diante de hordas adolescentes que, desde a década de 1960, têm na rebelião seu valor maior, os herdeiros de certa “boa educação” oitocentista lamentam a desmoralização do código de boas maneiras que aparava as arestas do convívio dito civilizado.

Há pouco fui surpreendida por uma cena exemplar do que estou chamando de desmoralização do código burguês. Num museu bem freqüentado da cidade de São Paulo, um rapaz muito jovem, talvez cansado das muitas horas de pé, acompanhando a exposição, deitou-se sobre um banco e começou a fazer uma espécie de ginástica lenta, um exercício de ioga ou alongamento. Imediatamente um guarda, desses que passam os dias observando os visitantes sem ter muito do que se ocupar, interferiu, dizendo que era proibido fazer ginástica naquele local. Não se tratava de um apelo à Lei, mas ao código: isso não se faz. Mas, o que pode parecer evidente para mim e para alguns leitores, não era para o rapaz, que retrucou com a pergunta abominável, pergunta sempre sem resposta quando se trata dos fundamentos de um código de conduta estabelecido já há muitas décadas: mas por que não? E prosseguiu: não há ninguém usando o ban-

co, não estou estragando o patrimônio do museu. Por que não posso continuar?

Por alguns minutos o guarda se viu desarmado diante da falta de um porquê consistente que justificasse o código de boa conduta que ele é pago para defender. A “desobediência civil” do rapaz (que hoje ficou vazia: é uma rebeldia que se exerce contra as coerções em nome apenas do “cada um por si” individualista) revelou a falência do pacto simbólico que, por dois séculos, sustentou as boas maneiras nas sociedades burguesas. É verdade que esse código caiu não por força de alguma conquista antiburguesa, mas por ter entrado em contradição com os próprios termos do individualismo que sustenta imaginariamente os sujeitos nas sociedades de mercado. O “é proibido proibir” que os estudantes picharam nos muros de Paris há mais de três décadas pode ser lido, hoje, como a bandeira da garotada consumista, filhos dos rebelados de maio de 68, encampada pela publicidade que nos convoca a ir além de todos os limites.

É verdade também que o estabelecimento do código burguês tem sua história, tem sua origem na necessidade de promover a inclusão social, estendendo a grandes massas incultas os benefícios secundários do capitalismo em expansão.

O historiador Peter Gay, em *O coração desvelado*,⁴ conta um pouco sobre as origens da instauração desse código, desde o final do século XVIII, quando se criaram dispositivos para ensinar às pessoas recém-admitidas ao convívio com a elite a maneira “correta” de se comportar nos museus, nas salas de concerto, nos teatros. Antes dele, o sociólogo Norbert Elias — a quem devo me referir no capítulo 2 — pesquisou os primórdios da instauração do comportamento cortês, num longo processo que foi do século XIV até o século XVIII.

Ao contrário da Lei, o código tem uma origem; tem certa autoria, ainda que difusa, e depende de técnicas de divulgação e propaganda para se tornar consensual, dispensando razões e explicações: “Isto não se faz”. “Mas por quê?” “Porque não.”

Em sua vigência máxima, o código dispensa até mesmo o esclarecimento sobre o porquê. Quando perguntamos “por quê?”, é porque a sustentação simbólica (inconsciente) do código já se esfacelou, questionada por discursos que representam outros pactos, outras demandas sociais.

Exemplo disso foram as alterações de comportamento que se estabeleceram na Europa e nas Américas depois da primeira “globalização”, possibilitada pela expansão da indústria cultural na década de 1960: queda de tabus sobre a vida sexual, mudanças na estrutura autoritária das escolas, produção de atitudes em público radicalmente diferentes das que nos haviam sido impostas até então. Uma nova formação social — os “jovens”, categoria produzida pela indústria cultural — criou seu código próprio e o impôs ao resto da sociedade.

Voltando ao episódio do rapaz no museu: diante de um certo excesso de liberdade a que o jovem se autorizou, o guarda do museu deparou com a falta de um consenso “espontâneo”, legitimador de sua pequena autoridade. Desamparado diante da moderna lógica do consumidor, segundo a qual quem paga tem sempre razão, o guarda lançou mão do seguinte argumento: por favor, não faça ginástica nesta sala porque, se algum superior aparecer, o prejudicado serei eu. Argumento que pode ser interpretado assim: meu trabalho é impor a você um comportamento cujo sentido eu mesmo desconheço, e meu emprego, meu sustento, dependem de que você finja reconhecer minha autoridade aqui. Essa explicação capenga não justifica o código, mas funcionou para deter o rapaz. O apelo à identificação substituiu, com eficácia, o apelo ao código. Talvez o rapaz fosse um desses tipos que reconhecemos como um bom sujeito, capaz de se conter diante do apelo à identificação com o problema alheio: “Ponha-se no meu lugar”... Solicitação arriscada, pois o lugar do outro só é aquele em que consentimos nos colocar quando ele nos parece equivalente ao nosso.

Em todo caso, o apelo à identificação funcionou como suplência ao que no código parecia claudicante. Mas esse recur-

so é pessoal e sentimental, não dá conta de regras de conduta automatizadas, que deveriam se sustentar por si sós e valer igualmente para todos, sem exceções.

Além disso, este é um apelo ao amor, sempre muito perigoso quando se trata de estabelecer uma regulamentação que deve funcionar de forma automática e generalizada diante dos pequenos conflitos da vida em sociedade. A paixão antitética ao amor é o ódio, e o oposto do amor é a indiferença. Nos dois casos, o recurso improvisado pelo guarda para manter sua autoridade poderia produzir o efeito contrário ao desejado. O amor não pode sustentar a Lei, nem o código.

No entanto, há 2 mil anos o cristianismo tenta fundar uma ética no apelo ao amor: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo". É um apelo problemático, como veremos.

O primeiro afeto despertado pela intrusão do semelhante em nossa vida é o ódio. O semelhante, que para nós é sempre um *semelhante na diferença*, invade nosso campo narcísico para nos roubar alguma coisa: ou o amor da mãe (para Freud), ou nossa certeza sobre nós mesmos (para Lacan). Por ser ao mesmo tempo tão semelhante e tão diferente, o "próximo" vem sempre nos deslocar de nossa "identidade" (uma ilusão narcisista), pois traz inevitavelmente a questão: se eu sou este e ele se assemelha tanto a mim, mas não é eu, quem é ele? Diante dele, quem sou eu? Só depois de nos desestabilizar dessa maneira — se agiuntarmos o tranco — é que o "próximo" pode se revelar também uma fonte de aprendizado, de experiências compartilhadas, de novas identificações.

Alguns psicanalistas, a começar por Freud, questionaram o efeito civilizador desse mandamento. No seu texto "O mal-estar na civilização",⁷ Freud começa por nos advertir sobre a impossibilidade de legislar sobre um afeto. Além disso, escreve ainda que, se o próximo fosse um objeto possível de meu amor, ou se fosse realmente idêntico a mim, esse amor não precisaria ser estabelecido por lei. Em seguida, faz algumas considerações

a respeito dos problemas narcísicos envolvidos nesse imperativo: não basta amar o próximo, é preciso amá-lo tanto quanto eu amo a mim. Esse apelo não leva em consideração a existência do mal (Lacan diria: do gozo) em mim. Se devo amar o outro identificando-me com ele, posso adivinhar que ele seja tão malvado como eu. "O homem tende a satisfazer no outro sua agressividade, explorar seu trabalho, utilizar-se dele sexualmente sem seu consentimento...", lembra Freud. Sabendo disso, como considerar o outro digno do mesmo (precioso) amor que dedico a mim mesmo?

"O recuo de Freud diante do amor incondicional ao próximo é igual à barreira que erguemos diante do gozo, e não o contrário", diz Lacan em seu *Seminário 7*, dedicado à ética em psicanálise,⁸ lembrando que o amor ao próximo pode ser tão mais cruel quanto mais incondicional: posso amar para submeter, para fazer do outro meu espelho, *coisa minha*, objeto do meu gozo. Afinal, amar (ao estranho, diferente de mim) *como a mim* implica a anulação de toda a alteridade. Anulação bastante tentadora: ao fazer do próximo um idêntico (e não um *semelhante na diferença*), suprimindo nele tudo o que é estranho ao eu, o sujeito tenta se livrar também do *Outro* que o habita.

O próximo não é apenas um de quem o sujeito pode dizer: "Existe este que não é aquele".⁹ É aquele que traz toda a dimensão dos "desconhecimentos que me definem como eu"; ele é também aquele sobre o qual posso projetar toda a dimensão do mal que recuso em mim mesmo. Phillipe Julien, retomando o *Seminário* citado de Lacan,¹⁰ observa que não posso me aproximar do outro sem temê-lo, pois ele representa o estranho, o mesmo estranho que existe em mim: o gozo, do qual nada quero saber. Não posso deixar de temer o outro (e odiá-lo, portanto) se não puder deixar de temer o gozo em mim. Como alguém pode suportar "fazer-se tão vizinho de sua própria maldade a ponto de nela encontrar o próximo?", indaga Julien.¹¹ O que o autor questiona é a possibilidade da identificação fraterna en-

tre semelhantes, a não ser à custa da segregação de outros, um pouco mais distantes, que portem a marca da diferença intolerável. Todas as formas de racismo, intolerância étnica, religiosa ou nacional fundam-se na tentativa de fazer do semelhante um igual, ao preço de fazer do diferente um absoluto estranho.

Por fim: acima do amor ao próximo está o amor ao Pai. Muito sangue de nossos semelhantes correu — na perseguição aos romanos, nas cruzadas, nas Inquisições —, em nome do amor ao Pai. O amor ao Pai está em contradição com o amor ao próximo. O mandato cristão não se sustenta como princípio norteador de uma ética para a modernidade, pois as condições de enunciação desse mandato portam uma dificuldade suplementar. Há uma contradição nos termos do apelo cristão: devo amar ao próximo para ser mais amado pelo Pai, por obediência a ele e temor ao Juízo Final, quando se decidirá, entre os muitos que foram chamados, quais serão os escolhidos. Isso equivale a amar ao próximo mais do que o próximo me ama, de modo a ser escolhido para entrar no reino dos céus no lugar dele. Amar ao próximo para passá-lo para trás na preferência do Pai, o qual, por sua vez — embora supostamente ame a todos de modo igual —, já teria anunciado que não deixará de beneficiar seus prediletos. A dimensão da rivalidade (mortífera) entre irmãos está embutida nas condições da fraternidade cristã.

Nas sociedades modernas, cada homem convive diariamente com um número enorme de pessoas estranhas a ele, pelas quais não tem a menor condição de sentir amor, muito menos um amor imposto por lei. Já seria suficiente que um novo imperativo conseguisse produzir, no laço social, valores de respeito e tolerância. Mas esses valores não se sustentam no afeto e sim em uma certa possibilidade de suprimirmos a tonalidade afetiva de grande parte das relações das quais dependemos no dia-a-dia. No Brasil temos um sério exemplo de como a sensualidade e a afetividade que permeiam nossas relações mais superficiais geram

as formas mais violentas de dominação, e conseqüentemente as reações violentas a ela.

O filósofo Emmanuel Lévinas, em seus *Ensaio sobre a alteridade*,¹² escreve que a relação ética com o outro implica uma dimensão de responsabilidade mediada pela palavra. Essa proposição faz sentido nos termos da psicanálise, pois a palavra é que nos separa do gozo. Para esse filósofo essencialmente preocupado com a questão da alteridade, o sujeito é responsável por convocar o outro como interlocutor, pois nada garante que o outro, aquele a quem se fala, seja por isso “previamente compreendido no seu ser”.¹³

O outro não é objeto de compreensão, mas pode tornar-se interlocutor; compreender uma pessoa já é falar-lhe, escreve Lévinas, acrescentando que “o homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo”. Ora, a posse do outro — o amor que recusa a alteridade — é sua negação. O encontro só se dá fora da dimensão da posse, “o humano só se oferece a uma relação que não é de poder”. Submeter o outro (ou, nos termos da psicanálise, fazer dele objeto de meu gozo) reduz sua humanidade e, portanto, a minha, que depende da alteridade para se constituir. Como pensante, escreve Lévinas, o homem é aquele para quem o mundo exterior existe. “As coisas, como coisas, têm sua independência pelo fato de não me pertencerem, e elas não me pertencem porque estou em relação com os homens dos quais elas vêm. Por isso, a relação do eu com a totalidade é uma relação com os seres humanos cujo rosto reconheço.”¹⁴

Para Lévinas, o rosto representa a dimensão sagrada da alteridade. O rosto não é apenas imagem; é a própria presentificação do outro diante de mim, em sua diferença irrecusável. Embora o autor se declare extremamente cético em relação à psicanálise, penso que alguns aspectos de seu pensamento podem fornecer uma interlocução muito fecunda para os psicanalistas.

O conceito de rosto como presentificação do outro em sua

diferença, para além do que pode se reduzir a uma imagem, nos convida a pensar sobre o que acontece numa sociedade como a nossa, na qual o laço social é quase exclusivamente mediado pela mídia eletrônica, que reduz a subjetividade justamente à dimensão de imagem. Como se dá a relação com o semelhante num campo dominado por formações imaginárias?

Essas perguntas me remetem a uma segunda ocorrência, bem mais grave do que o primeiro exemplo, pois nela podemos observar, ao mesmo tempo, a desmoralização do código e a redução do homem à dimensão de imagem. Trata-se do seqüestro (involuntário) de um ônibus, na zona sul do Rio, no final do ano de 1999. Naquele episódio de desfecho trágico, a presença de uma emissora de televisão, transmitindo ao vivo as tentativas de negociação entre o rapaz acuado e a polícia, não teve o efeito de inibir atos de extrema violência tanto da parte do seqüestrador como, o que é mais grave, da parte dos policiais. Ou seja: a sociedade, através da mediação das imagens televisivas, testemunhava o que estava se passando ali; mas o caráter *público* da situação não funcionou para coibir a violência criminosa, de parte a parte, e talvez tenha até mesmo incentivado tal violência... Como é possível que isso tenha acontecido?

Penso que a atuação do seqüestrador e da polícia demonstrou os efeitos violentos da predominância das formações imaginárias na organização do laço social. Ambos estavam encurralados pelas circunstâncias que se criaram ali — alguém denunciou a entrada do rapaz armado no ônibus e este, para não ser preso, resolveu fazer os passageiros reféns. A polícia cercou o ônibus, e o impasse se formou. Repórteres de uma emissora de televisão, porém, lá chegaram para levar o fato, ao vivo, ao ar, e tanto o rapaz armado como a polícia passaram a orientar suas ações com base nos clichês dos filmes policiais exibidos na TV. O olhar de milhares de telespectadores, que os agentes daquela cena *sabiam* que se voltava para eles, não funcionou como o “olho da lei”, presença de uma testemunha que pode denunciar

os atos de violência como proibidos, intoleráveis para o resto da sociedade.

Ao contrário, o olhar dos telespectadores teve o efeito de transformar o acidente em *espetáculo* e acabou conduzindo a um resultado trágico — a morte do seqüestrador e de uma das reféns —, como se esse desfecho fosse o gozo esperado por aquela platéia, gozo que os responsáveis pela cena tinham obrigação de proporcionar. Esse episódio ilustra como a violência pode predominar, acima de qualquer outro acordo, nas relações sociais regidas pelo imaginário.¹⁵

As formações imaginárias organizam-se em torno do *eu* narcísico, das identificações e das demandas de amor e reconhecimento. Existir por intermédio da imagem torna insuportável qualquer forma de exclusão — se eu não sou visto, eu não *sou*. Diante disso, qualquer forma de alteridade se torna ameaçadora. Há quem se autorize a tirar a vida alheia ou mesmo prefira pagar com a própria vida o preço dos quinze minutos de fama e de visibilidade aos quais, supostamente, todos teríamos direito, já que a “fama” vem a ser o substituto da cidadania na cultura do narcisismo e da imagem.

As formações imaginárias, e toda a indústria das comunicações que nelas se apóiam, ocupam uma grande área do que poderíamos considerar “espaço público”, no mundo atual. Seria de esperar, então, que, na interface entre o mundo “real” — os noticiários, por exemplo — e o imaginário social — as fantasias compartilhadas sobre o modo como achamos que o mundo deve ser —, o funcionamento abrangente das telecomunicações fosse eficientíssimo na produção de uma nova ética para os novos tempos.

No entanto, não é isso que vem acontecendo. Observe-se o tratamento dado pela mídia ao episódio do ataque terrorista ao World Trade Center e ao Pentágono, em setembro de 2001. As imagens dos aviões chocando-se contra as torres gêmeas foram exibidas repetidamente, produzindo em todo o planeta rea-

ções de horror e fascínio, além de uma predisposição inicial, quase generalizada, a favor de uma “guerra” contra o Afeganistão, país escolhido como bode expiatório por abrigar o terrorista Osama bin Laden e também pela manifesta atitude antiocidental da facção radical no poder, o Taleban. O caráter espetacular da cobertura parecia inevitável. A cena da queda das torres gêmeas foi transmitida exaustivamente pela televisão do mundo todo, evocando o imaginário dos filmes de horror do cinema hollywoodiano. Esse universo de fantasia cinematográfica foi confirmado logo a seguir pelas frases de efeito proferidas pelo presidente Bush — “É uma luta do bem contra o mal”, “Procure-se (bin Laden) vivo ou morto” etc.) —, que não favoreceram em nada um pensamento crítico sobre as causas do terrorismo internacional, sua relação com as injustiças sociais produzidas pela globalização e qual a melhor política para combatê-lo.

Populações de vários países do Primeiro Mundo foram agitadas por um desejo de retaliação bélica, cujo alvo foi definido sobretudo pelos preconceitos da opinião pública. Os bombardeios aéreos sofridos pela indefesa população afegã foram noticiados pelos telejornais como se se tratasse de uma guerra, sem que se questionasse o caráter unilateral dos ataques e sua inadequação ao combate ao terrorismo, que não representa nenhum Estado islâmico em particular.

No momento em que escrevo, a “guerra” dos Estados Unidos contra o Afeganistão segue seu curso, e a linguagem televisiva predomina na organização das informações a que temos acesso. São colagens de elementos imaginários que remetem os telespectadores a um mundo de fantasia no qual — ainda que sejam fantasias de horror — somos todos poupados da dúvida e da incerteza, dispensados da necessidade de pensar. A linguagem televisiva nos infantiliza a todos, pois o impacto das imagens produz a falsa certeza de que as coisas “são como são”. Com isso, a opinião pública torna-se participante de uma cena totalitária em que todas as alternativas estão contidas nos ter-

mos que a imagem comporta, dispensando a capacidade humana de questionar as versões oficiais, criar fatos novos e inventar soluções para as grandes crises sociais.

Ainda é cedo para sabermos quais as conseqüências desta que pode se transformar numa guerra sem fim do Ocidente contra o mundo islâmico, e quais danos humanos, políticos e culturais serão infligidos a ambas as partes; mas já podemos concluir que o tratamento espetacular das notícias favorece a violência e convoca a atos de efeito igualmente espetacular, que dispensam o pensamento, único recurso de que a humanidade dispõe contra aquilo que Hannah Arendt chamou de *banalidade do mal*.¹⁶

As formações imaginárias mobilizam os afetos e dispensam o pensamento. Já vimos que não é possível fundar uma ética sobre os afetos, sejam eles “bons” ou “maus”.

Por outro lado, é impossível basear uma ética em critérios puramente abstratos, que não levem em conta os afetos, os aspectos particulares de cada escolha, a condição subjetiva dos agentes. As sutilezas e os meandros do direito nos dão notícias dessa dificuldade e nos remetem à tradicional questão kantiana: é possível pautar nossa ação cotidiana por um imperativo ético absolutamente impessoal, universal e rigoroso? Por que a moral cotidiana, que poderia se guiar pelo bom senso e pelo respeito (que não é a mesma coisa que o amor) ao próximo, e ser mais flexível no que se refere às particularidades de cada questão, não se sustenta sem que algum valor, alguma palavra se coloque no lugar de um “bem supremo” ou de um tabu? Será que a moral, mais flexível e corriqueira, pode prescindir de alguns preceitos éticos universais? Devo discutir melhor essa passagem no capítulo 3, ao tratar da reviravolta produzida pelo pensamento freudiano quanto à questão da relação entre o Bem e a Lei.

Voltando um pouco atrás, vamos examinar as ressonâncias do mal-entendido que faz com que a psicanálise, como saber, e os psicanalistas, como sujeitos supostos desse saber,¹⁷ sejam convocados a responder ao impasse ético da atualidade, ou a preencher os vazios de discurso que ameaçam tornar nossas vidas vazias de sentido. Como a psicanálise pode responder a esse apelo se ela é uma prática da dúvida, e não da certeza, um método investigativo e não uma filosofia propositiva?

Depois de mais de um século de existência, a psicanálise é absorvida pela cultura dos países em que se implantou, em duas versões principais: a primeira, que meu colega Ricardo Goldenberg batizou ironicamente de “Freud explica”, é uma versão apaziguadora, pois tenta encontrar na neurose e nos complexos inconscientes as explicações do mal e da infelicidade, de modo a nos permitir ficar de acordo com eles; e, em contrapartida, supõe um “bem” e uma felicidade assegurados para quem conseguir estar em paz com seu inconsciente.

A outra é a versão propriamente analítica, que convoca a palavra a trabalhar, tentando escutar e acolher os efeitos que ela produz, inclusive no campo social. Aqui, o psicanalista não interfere como explicador mas como perguntador, expondo a fragilidade que existe sob a aparência das certezas estabelecidas e convidando os agentes sociais a suportar a angústia de se indagar, mais e mais uma vez, sobre os fundamentos de seu saber e de sua prática.

A versão “Freud explica”, apaziguadora, é a mais solicitada. Em alguns casos, o que se pede à psicanálise é uma justificativa para o mal. Pede-se uma participação do saber psicanalítico como avalista de um pacto cínico: “O ser humano é assim, não há o que se possa fazer”. Não era bem isso o que Freud pretendia quando chamou a atenção do mundo para o “terreno pantanoso” sobre o qual se edificam os grandes ideais morais da

humanidade. Ele pretendia abalar a prepotência da moral burguesa e a vaidade do “homem de bem” do início do século XX, apontando o mal que se pratica, o sofrimento que se inflige ao outro e a si próprio em nome de um código que se acredita absoluto, inquestionável. Para Freud, admitir que, do ponto de vista do inconsciente, o mal não existe e a moral não importa não deve autorizar que nos tornemos imorais, mas apenas um pouco mais tolerantes com as falhas alheias, um pouco mais humildes em relação a nossas qualidades.

Hoje, aceitamos sem escândalo esse “terreno pantanoso”, e ainda tentamos justificar, com a evidência freudiana, nossas falhas de caráter. Uma leitura canalha da descoberta psicanalítica diria que, se o inconsciente existe, tudo é permitido. Exemplo extremo disso é o cinema hollywoodiano: a evidência do inconsciente só é convocada para justificar o crime, a crueldade, a perversão. É interessante observar o fascínio que personagens psicopatas, como o canibal Hannibal do filme *O silêncio dos inocentes*,¹⁸ por exemplo, produzem sobre o público. O inconsciente é admitido em Hollywood quase como um privilégio de alguns poucos, aos quais é permitido todo o gozo, todo o mal. O personagem psicopata, cada vez mais freqüente no cinema de massa, produz simultaneamente fascínio, por seu aparente acesso privilegiado ao gozo, e rancor, pela mesma razão.

Para o cidadão norte-americano em paz consigo e com sua nação, o inconsciente existe sim, mas só se manifesta nesses casos-limite; a existência do inconsciente justifica não apenas a existência (excepcional) do mal, como também os excessos de violência a que o restante da sociedade se autoriza, em nome do bem. Pena de morte para os que possuem um inconsciente mais perverso do que os outros. No entanto, o que o ensinamento freudiano nos diz é que, do ponto de vista do inconsciente, um santo não é melhor do que um criminoso, um virtuoso não vale mais do que um canalha. É na relação do *eu* com o inconsciente, na possibilidade de manejar os destinos da pulsão, que se decide

a diferença entre um homem "de bem" e um imoral. Como veremos mais adiante, essa relação nem sempre colocou um homem escrupuloso num patamar ético muito superior ao de um devasso.

A versão "Freud explica" também é apaziguadora por se manter sobre a suposição de um saber absoluto, capaz de revelar a verdade do que o homem é. Por pior que seja a notícia a respeito de nossa "natureza", a suposição de um saber que confira estabilidade ao *ser* é apaziguadora, pois uma das razões do sofrimento do homem na modernidade é a dificuldade de estabelecer qualquer verdade permanente a respeito do *ser*. Voltarei a esse ponto nos capítulos 1 e 2.

É também possível que se busque o psicanalista "explicador" com base em um outro mal-entendido, neste caso já não cínico, mas ingênuo: trata-se da suposição de que seja possível encontrar, no inconsciente, uma coincidência entre o *ser* e o *bem*. A cura, a saúde mental, produziria boas pessoas, em paz com sua verdade interior, sem conflito. Todo mal viria da repressão e das pressões sociais, que perverteriam um indivíduo naturalmente bom. Este é um pressuposto clássico, aristotélico, de que existe uma coincidência necessária entre o bem supremo e a verdade do sujeito, de modo que a prática do bem por si só é suficiente para produzir bem-estar: o homem bom sente-se bem porque vive de acordo consigo, com sua verdade mais profunda. Aproxima-se também da vertente mais romântica do pensamento de Rousseau: o homem, entregue à sua natureza, é fundamentalmente bom. As coerções sociais é que produzem o mal.

Infelizmente, a psicanálise, por várias razões, não produziu uma concepção de ser humano capaz de restaurar a harmonia aristotélica, que supõe uma correspondência entre o bem supremo e a natureza ou, em termos mais atuais, entre o bem e o inconsciente. Em primeiro lugar, porque a psicanálise não parte do *ser*, mas da *falta-a-ser*. Não pensa o homem como um ser de natureza e sim como ser de linguagem, criador de signi-

ficações e valores. De acordo com essa abordagem, qualquer bem, qualquer valor, já perde o predicado de "supremo". Devemos nos contentar com bens parciais, satisfações parciais e com a idéia de um sujeito dividido quanto ao seu bem. O que significa dizer que o homem é "ser de linguagem", e o que isso tem a ver com a *falta-a-ser*? Voltarei a esse ponto no capítulo 1.

Em segundo lugar, ainda que exista alguma coincidência entre o desejo inconsciente e a verdade do sujeito, não se pode dizer que o desejo seja ético. Tampouco antiético. Ele é, isto sim, indiferente às razões éticas. O inconsciente desconhece o bem e o mal. Não se funda uma ética com base nas razões inconscientes, embora a psicanálise possa ter algo a dizer sobre a relação entre o *eu* e o inconsciente. Freud refere-se à covardia *moral* do neurótico, que se recusa a se responsabilizar por seu desejo. É que a verdade que nos é mais próxima, a mais íntima e ao mesmo tempo a mais estranha à nossa consciência, é o gozo maligno, que não conhece limites, que quer se valer do corpo e do desejo do outro sem o seu consentimento. É o gozo que não quero admitir em mim mas intuo no meu semelhante, que me afasta do outro e impede a vigência do imperativo de "amor ao próximo".

No entanto, para terminar esta introdução com uma pitada de otimismo, a psicanálise poderia dizer que o compromisso do sujeito com seu desejo (que não exclui a Lei, pois o desejo só se constitui a partir dela), a aceitação da falta e do conflito como constitutivos de nossa condição, podem ter conseqüências éticas. Freud escreveu um pequeno texto a esse respeito, chamado "A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos",¹⁹ no qual indaga como é possível que alguém responda moralmente pelo seu inconsciente. Notem que ele não se refere à *culpa* mas à responsabilidade. A responsabilidade, como solução de compromisso entre o sujeito e seu desejo, é o oposto da culpa neurótica. A culpa pode ser entendida como modo masoquista de o sujeito gozar da crueldade do *supereu*. Como gozo, ela

não tende à modificação e sim à reprodução de suas condições; ao contrário do que pretende a moral cristã que há 2 mil anos norteia nossa ação, para a psicanálise existe uma incompatibilidade entre a culpa e a ética. Isso porque a culpa pode ser entendida como *sintoma de nosso desejo de uma submissão sem limites, portanto impossível, ao Outro*. Volto a esse ponto no capítulo 4.

O sujeito da psicanálise é responsabilizado, sim, por seu inconsciente, e isso por uma razão bastante simples. Como escreve Freud: quem mais, além de mim, pode se responsabilizar por algo que, embora eu não controle, não posso deixar de admitir como parte de mim mesmo? Responsabilidade difícil de assumir, esta — pelo estranho que existe em nós, age em nós e com o qual não queremos nos identificar. No entanto, eticamente, é preferível que o sujeito arque com as consequências dos efeitos de seu inconsciente, fazendo deles o início de uma investigação sobre o seu desejo, a que ele permita que tais efeitos se manifestem apenas na forma do sintoma. Ou, o que é ainda mais grave, que o sujeito tente se desembaraçar do inconsciente, por meio dos atos de intolerância que projetam no outro o que o *eu* não quer admitir em si mesmo. A passagem por uma análise torna o sujeito não apenas mais responsável pelo desejo que o habita, mas também preserva as pessoas que lhe são mais próximas, aquelas que dependem de seu afeto e de sua compreensão — filhos, parceiros, subordinados etc —, de se tornarem objetos das projeções e das passagens ao ato de quem não quer assumir as condições de seu próprio conflito. Não é raro que um psicanalista observe, na clínica, que os familiares de um sujeito em análise estão se beneficiando indiretamente do tratamento de uma mãe histérica, de um pai paranóico, de um marido obsessivo.

Finalmente: no psiquismo, o legislador — o *supereu* —, embora se constitua a partir da incidência da Lei, não é exatamente uma instância ética. O *supereu* é sádico, cruel, e sua re-

lação com o *eu* pode produzir tanto a melancolia e a depressão como uma espécie muito particular de prática do mal a que chamamos *delinqüência por sentimento de culpa*.²⁰ O *supereu*, herdeiro do complexo de Édipo, porta-voz dos ideais (recalcados) dos pais que ao mesmo tempo é movido pelos impulsos inconscientes do *isso*, goza sadicamente da culpabilidade do neurótico.

Escrevi que o *supereu* é herdeiro do complexo de Édipo, mas isso não significa que ele se produza a partir da elaboração da falta (castração simbólica). Ao contrário, a exigência de perfeição do *supereu* mantém-se em função do evitamento da falta, de algo que já se produziu mas do qual o sujeito não quer saber. O *supereu* atormenta o sujeito com uma eterna demanda de gozo; ele exige que o sujeito se submeta ao desejo do Outro, outrora encarnado no casal parental, para que ele não perca um lugar, já perdido, no desejo dos pais, e não deixe de corresponder às idealizações, também inconscientes, de seus pais. O evitamento da castração é que nos torna moralmente covardes; eternos candidatos ao reconhecimento de uma perfeição narcísica que ignoramos já perdida, porque impossível.

Aqui já nos situamos próximos à segunda versão do que a psicanálise teria a dizer a respeito das questões éticas, e que a meu ver é a versão propriamente analítica. A ética que pode ser fundada nas contribuições da psicanálise é uma ética da clínica psicanalítica; este é o sentido do mal-entendido da sociedade que, se por um lado demanda respostas éticas ao pensamento psicanalítico, ao mesmo tempo recusa a psicanálise como prática clínica. A partir da experiência clínica, estabeleceu-se uma relação necessária entre psicanálise e ética pelo fato de a psicanálise entender o homem diante do drama da liberdade e da alienação ao inconsciente, esse estranho que age nele e do qual ele não pode se descomprometer. Como articular alienação e responsabilidade? Esta é a questão que se coloca a um sujeito em

final de análise: o que fazer do desejo que o habita, e que mesmo depois de anos de análise continua sendo estranho ao *eu*? Quais os destinos possíveis para os restos desse gozo que, embora impossível, insiste em sua demanda?

Como lembra Roudinesco,²¹ a simples idéia de que haja algo a fazer a respeito já situa a psicanálise como herdeira do romantismo e de uma filosofia da liberdade crítica, filiada a Kant e ao Iluminismo, ao instaurar “o primado de um sujeito habitado pela consciência de seu próprio inconsciente”. O sujeito freudiano só é livre na medida em que aceita a existência de seu inconsciente, “só é livre na medida em que concorda em aceitar o desafio dessa liberdade restritiva, e [com isso] é capaz de reconstruir sua significação”. Apesar dessa filiação, a psicanálise foi, entretanto, o primeiro pensamento a colocar em crise os pressupostos da ética kantiana no século xx, ao ressaltar, baseada na existência do inconsciente, a divisão do sujeito em relação ao seu Bem.

Nessa segunda versão, a psicanálise não pode ser apaziguadora. Não pode propor nenhuma verdade definitiva sobre a “natureza humana” e seu bem supremo, porque parte do princípio de que o homem, sobretudo na modernidade, é vazio de *ser*. Então, trata-se de tentar entender quais condições — no laço social, nas estruturas de dominação e poder, nas práticas de linguagem etc. — estão produzindo a crise ética atual. Trata-se de fazer a análise crítica dessas condições e, contrariamente ao que supõe o pacto cínico, mostrar que as coisas não têm que ser necessariamente assim, pois não há uma verdade última que as justifique e sim circunstâncias humanas, de história e de estrutura, que as produziram.

Isso significa que a psicanálise interroga o homem contemporâneo no seu desenraizamento — portanto, em suas dimensões indissociáveis de liberdade e conflito. É um corpo teórico que só poderia advir com a queda dos poderes e verdades patriarcais ilimitados. A psicanálise não faria sentido num con-

texto anterior à modernidade, quando as modalidades tradicionais de organização familiar investiam o pai, legalmente, de plenos poderes sobre as mulheres e as crianças, reprimindo as manifestações da sexualidade, da diferença, do conflito. A psicanálise é um fenômeno moderno, urbano, próprio das sociedades laicas, republicanas, democráticas, “afetando sujeitos imersos no anonimato, solitários ou desligados de seus vínculos tradicionais, e voltados para um núcleo familiar restrito”,²² sociedades em que o pai já não tem a mesma autoridade, já não fala e não se impõe aos filhos como representante de uma verdade e um poder incontestáveis.

Diante da queda do saber e do poder incontestáveis do pai, a psicanálise não se propõe, como pensam alguns de seus críticos, a ocupar o lugar deixado vazio pelo pai onisciente e onipotente (embora muitas vezes os psicanalistas e suas instituições cedam à tentação desse poder), mas fazer falar os “filhos”, nós mesmos, órfãos de uma verdade estabelecida, para fazer emergir as pequenas verdades singulares, recalçadas.

A relação entre ética e psicanálise se dá, portanto, em duas vertentes: a experiência clínica possibilita que o sujeito produza algumas respostas éticas para o conflito psíquico, o que é um modo de pensar a cura muito diferente daquele que norteia as terapias exclusivamente medicamentosas. Numa outra vertente, a psicanálise é um corpo teórico que situa a questão ética num patamar mais condizente com as condições da modernidade, levando em conta as modalidades de alienação e liberdade específicas desse período. Logo mais, no capítulo 1, pretendo analisar esse deslocamento progressivo, de um saber explícito atribuído imaginariamente ao Outro — dado pela tradição, pelos mitos, pelas formações religiosas —, para o saber inconsciente do sujeito, pelo qual ele deve, de uma forma ou outra, responsabilizar-se, se não quiser viver como eterna vítima de seus sintomas.

Essa segunda versão da interferência da psicanálise nos

indaga e nos implica a todos, como agentes do campo social e produtores de linguagem. Além disso, a atuação do psicanalista substitui os enunciados de verdade pela prática da dúvida — podemos dizer, se quiserem, da dúvida sistemática. Afinal, o que significa dizer que o homem contemporâneo, mais ainda que seus antepassados, é vazio de ser? O que isso tem a ver com a neurose, característica da condição subjetiva do homem moderno? Este será o tema dos capítulos 1 e 2 deste livro.

Para encerrar esta introdução, algumas questões se impõem na relação entre as formações sociais, a ética, os homens e a Lei. Mesmo que não seja possível responder a elas, devo enunciá-las para que possam servir de norte ao que pretendo desenvolver a seguir.

1. Se podemos situar uma crise ética específica da atualidade e articulá-la aos discursos que organizam, hoje, o laço social, é porque a Lei, por mais abstrata e universal que seja, depende, para a sua eficácia, do modo como os homens se organizam e simbolizam suas contradições. Precisamos, assim, investigar a relação entre as formações sociais e as condições de transmissão da Lei.

2. Isso nos leva a uma segunda indagação: qual a relação entre os modos de transmissão da Lei e os modos de subjetivação? É possível afirmar que a modernidade produziu a necessidade de uma nova ética para um novo sujeito?

3. Qual é, então, a relação entre a Lei e a ética? A Lei é universal e abstrata. Como e onde situar o universal e os particulares nas questões éticas? Para além do corte fundamental imposto pela Lei, como devemos conceber a ética? Imposição de código moral restritivo ou construção estilística, que implica os sujeitos singulares em alguma modalidade de criação estética segundo algumas possibilidades de sublimação?

4. Nesse caso, qual a contribuição do conceito psicanalíti-

co de cura para a construção de um estilo de vida, que permita ao sujeito responder por seu desejo e que tenha implicações éticas válidas para a complexidade da vida, hoje?

Em relação a essas questões, podemos pensar a psicanálise sob três ângulos diferentes. Em primeiro lugar, quanto à proposição teórica da psicanálise sobre o ser humano: sujeito dividido, alienado em sua inevitável dependência do Outro e da linguagem, movido pelo desejo. Qual a importância desse conceito, já tão difundido e vulgarizado em nossa cultura? Por que manter o conflito no centro da atividade psíquica em vez de conceber, como pretendem os defensores das neurociências, um sujeito pleno, afetado circunstancialmente por distúrbios originados fora da subjetividade?

Dessa proposição deriva a proposta de uma relação terapêutica que visa, sim, a uma cura, embora a idéia de cura não seja a mesma de uma cura médica. É uma cura que só pode se dar na relação transferencial com o analista, a quem o sujeito dirige uma fala e uma demanda de amor. Além disso, é uma idéia de cura que não se preocupa com a eliminação de todas as manifestações sintomáticas e não promete a perspectiva de um apaziguamento da relação entre o *eu* e o *isso*. A cura em psicanálise consiste antes na possibilidade de o sujeito identificar-se com seu sintoma, adquirindo certa mobilidade criativa em relação a ele. O sintoma não deixa de representar, para o sujeito, algo da particularidade do desejo que lhe escapa; a aposta na cura analítica permite que ele faça disso, que a ele sempre retorna e dele sempre escapa, alguma *outra coisa* além da banalidade da repetição sintomática. Se o sintoma é metáfora, uma análise deve permitir ao sujeito ampliar a cadeia metafórica que representa o objeto perdido do desejo.

Por fim, a experiência clínica dos analistas e as diversas reformulações teóricas que a psicanálise tem que fazer continuamente para acompanhar as transformações da própria sociedade em que nasceu fazem com que os psicanalistas sempre tenham

algo a dizer sobre o laço social e a crise ética atual. A psicanálise não é, como pode parecer, uma teoria do "indivíduo", mas principalmente uma teoria das relações que se estabelecem entre esses sujeitos que se acreditam individuais. Embora surgida das condições do individualismo moderno, a psicanálise é uma crítica do indivíduo, uma "psicologia de grupo", e não a afirmação triunfante de um sujeito que se acredita *self-made*, autor de seu destino e, ao mesmo tempo, desde sempre culpado pelo fracasso da empreitada individualista.

Essa série de indagações sobre as relações entre ética e psicanálise me levou a tentar situar, de início, os deslocamentos que a modernidade produziu no panorama mental relativamente estável do homem medieval, assim como o novo sujeito que se produziu a partir daí, e as questões éticas que a modernidade trouxe para o Ocidente. É com uma breve análise das conseqüências da passagem do mundo medieval ao mundo moderno que este livro deve começar.

I

*O HOMEM MODERNO, O DESAMPARO
E O APELO A UMA NOVA ÉTICA*

[...]

*E, assim, criam-se mundos
que são postos de lado,
girando, quando prontos,
presente abandonado.*

*Em meio, pois, a treva
e luz, calor e frio,
prosegue o nosso globo
seu giro no vazio.*

Joseph Brodsky, fragmento sem título¹

Começamos pelas duas primeiras questões, em que nos indagamos sobre as relações entre a subjetividade, a ética e as formações sociais. A psicanálise é uma prática instituída a partir de um saber que, como afirmou Roudinesco, só faz sentido nas modernas sociedades industriais, urbanas, laicas, democráticas. Sociedades em que se produz um sujeito diferente daquele nascido no mundo antigo ou no mundo medieval, por exemplo: um sujeito a um só tempo centrado no *eu* e carente de *ser*.

Carente de *ser* não quer dizer carente de Pai, mas indica que a filiação já não recobre todo o campo simbólico que situa o sujeito. Carente de *ser* também tem outro sentido na teoria psi-

canalítica, que é mais ou menos outra versão do mesmo conceito: o que falta ao sujeito *ser* é ser o falo (do Outro). Esta é a posição de gozo que se perdeu, ou que nunca se teve — é uma abstração da teoria —, a posição de objeto de gozo para o Outro, cuja primeira encarnação é a mãe. Ser o falo do/para o Outro equivale a sustentar-se na posição de objeto capaz de obturar a falta no Outro. É dessa proposição que deriva outra, muito conhecida, de que “o desejo do homem é desejo do Outro”.

Há, portanto, dois modos de o sujeito ignorar a *falta-a-ser*. Pode passar a vida tentando ser o falo para o Outro, como na neurose — e, se ele conseguir, já estará situado do lado da psicose —, ou pode tentar fazer-se idêntico à sua filiação simbólica. Nas sociedades tradicionais, a falta-a-ser era camuflada pela estabilidade das estruturas simbólicas de parentesco, que conferiam às pessoas um lugar, um nome, um destino, referendados pela comunidade e dificilmente modificados ao longo da vida. Era mais possível a alguém representar-se como idêntico a seu nome, isto é, idêntico ao nome herdado de seu pai.

Uma das versões possíveis a respeito do surgimento da psicanálise diz que ela surge como tentativa de responder à questão da relação do sujeito moderno com o pai. O que nos interessa é a natureza dessa relação nas democracias modernas. O modelo da pólis grega, tão caro às nossas idealizações, não serve de parâmetro, em primeiro lugar, porque exclui os escravos da condição de cidadania; em segundo lugar, porque responde à organização de uma sociedade em que os cidadãos não eram anônimos, compondo um fórum de notáveis que podiam negociar suas decisões. O cidadão das democracias modernas é muito mais órfão de filiação simbólica, muito mais desamparado da autoridade paterna e muito mais carente de *ser* do que o cidadão da pólis grega.

Em 1914 Freud publicou *Totem e tabu*,² baseado numa extensa pesquisa antropológica a partir da qual esperava estabelecer uma verdade factual a respeito das origens da civilização. Mais tarde, ele próprio concluiu que talvez tivesse criado não uma verdade científica e sim uma versão mítica das origens do laço que permite ao homem viver em sociedade. Um mito poderoso, talvez o único grande mito moderno, cuja força está no fato de implicar todos os membros das sociedades democráticas como co-autores da Lei, como participantes no estabelecimento das relações de poder e da legitimação simbólica da autoridade.

O mito freudiano, como todo mito acerca das origens, supõe uma era primeva em que os homens viviam em bandos, como irmãos dominados pelo pai, submetidos à lei do mais forte. Essa horda primitiva não tinha necessidade de se organizar; sua única estrutura era vertical: acima, o pai, protetor e opressor, que pelo abuso da força se permitia o gozo de todas as mulheres, de todos os privilégios. Abaixo, todos os irmãos, indiferenciados porque submetidos ao mais forte. Não podemos pensar na horda primitiva como modelo de alguma forma de organização social conhecida, pois a submissão absoluta dos irmãos correspondia a uma irresponsabilidade absoluta — bastava que obedecessem ao pai para serem poupados de sua ira, e protegidos por ele tanto dos perigos externos como dos conflitos entre eles. Na vigência da primitiva lei do pai — que também não se confunde com as formas simbólicas da Lei, já que responde ao puro arbítrio do mais forte —, os irmãos não sofriam de desamparo, mas também não tinham direito ao prazer.

É evidente para o leitor a precariedade dessa estrutura de poder. Um dia, os irmãos, privados pelo pai onipotente do acesso às mulheres, perceberam que, juntos, eram mais fortes que o tirano. Mataram o pai e devoraram seu cadáver, pondo fim à existência da horda paterna. Unidos, empreenderam e levaram a cabo o que individualmente teria sido impossível. Pode-se su-

por que o que lhes inspirou o sentimento de superioridade foi talvez um progresso da civilização, como a descoberta de uma arma nova. Tratando-se de selvagens canibais, era natural que devorassem o cadáver. Além do mais, o pai violento e tirânico era seguramente o modelo invejado e temido de cada um dos membros da associação fraterna; ao devorá-lo, os filhos identificavam-se com ele e se apropriavam de uma parte de sua força. A comida totêmica, talvez a primeira grande festa da humanidade, foi a reprodução desse ato criminoso e memorável que constituiu o ponto de partida das organizações sociais, das restrições morais e da religião.

Como se vê, a relação com o pai tirano é carregada de ambivalência. A grande orgia que comemora o crime libertador segue-se a culpa e o remorso. Foi preciso que o tirano morresse, esgotando nos irmãos a vertente do ódio, para que estes se dessem conta de que também o amavam; podemos imaginar nesse pai primitivo o carisma próprio daqueles que se encontram protegidos das feridas narcísicas; podemos também conceber, sem grande esforço, que um tirano amado é aquele capaz não só de proteger seus súditos como também de fazê-los gozar das delícias de uma submissão irrestrita. Não é nisso que consiste toda nostalgia masoquista de uma submissão sem limites?

Voltando ao texto freudiano, morto o pai, os irmãos sentem-se culpados mas também ameaçados. Enquanto o pai se dava o desfrute de todas as mulheres, não havia razão de conflito entre os filhos. Podemos afirmar que a um pai gozante correspondem filhos não desejantes. A morte do pai apresenta aos filhos a perspectiva ameaçadora do gozo, diante da qual cada um se vê na contingência de ser abusado, ou esmagado, por todos os outros. Assim, é depois da morte do pai, ante a perspectiva do gozo sem limites, que os irmãos se organizam, não para se permitir todo o gozo, mas, ao contrário, para inventar um modo de barrá-lo. É assim que restauram a autoridade simbólica do pai na forma da lei da interdição do incesto: a partir de en-

tão, cada filho teria direito de acesso a todas as mulheres, menos à mulher do pai. O tabu do incesto materno, escreve Freud, é a única interdição comum a todas as formas de civilização; é a renúncia a esse excesso de gozo que marca a distância entre uma horda indiferenciada e todas as outras formas de organização social. Dito de outra maneira, é a interdição do incesto que torna o gozo impossível e faz dos homens sujeitos, no sentido que atribuímos à expressão "sujeito do desejo" — pois o desejo advém da perda do objeto de gozo.

Ora, se formos fiéis ao mito freudiano, devemos admitir que, do ponto de vista dos irmãos, esse gozo nunca foi perdido, porque nunca foi possível. O gozo era atribuído à onipotência do pai morto, e torna-se inacessível aos filhos em função do próprio ato que pretendia libertá-los. Articular a perda do gozo e a instauração da Lei que funda a ordem social é o mesmo que dizer que a satisfação da pulsão é mediada pela linguagem, fazendo ressaltar esse fato por efeito da comparação com um tempo fictício em que a mediação pela linguagem era desnecessária — pelo menos para *um*. É porque os filhos falam, falam entre si, que é possível fazer a soma de suas forças, autorizando-se assim a matar o pai.

A relação entre a possibilidade da comunicação pela fala e a insubmissão ao tirano foi lembrada por Étienne de la Boétie, o célebre amigo de Montaigne, filósofo do final da Renascença, em seu *Discurso da servidão voluntária* ou *Contra o um*, escrito em 1548.³ As influências humanistas de seu *Discurso* se revelam quando ele descrê dos aspectos sagrados de sustentação do poder e convoca o leitor a "decidir não mais servir" a nenhum tirano, solapando as bases da dominação pelo simples fato de deixar de sustentá-la. Confiante nos dons que a natureza concedeu aos homens, ressalta entre eles "o grande presente da voz e da fala", que, além de nos permitir a convivência e a confraternização, nos dá o poder de fazermos, "[...] através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma co-

munhão de nossas vontades; e se [a natureza] tratou por todos os meios de estreitar e apertar tão forte o nó de nossa aliança e sociedade [...] não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto alguém em servidão, tendo-nos posto todos em companhia".⁴

Depois do gesto de radical insubmissão da horda primitiva, que podemos supor ter tido origem em atos de palavra, os irmãos estão eternamente condenados a falar uns com os outros. Antes de mais nada, para contar e contabilizar as diferenças que surgem a partir do momento em que deixam de ser a massa indiferenciada de filhos e se constituem como irmãos, sujeitos à diferença e ao conflito. Em seguida, para criar uma nova ordem em que outras instâncias de poder substituam o tirano. A Lei que cobra de cada membro da nova ordem social uma certa renúncia ao gozo não é imposta pela força de Um, mas, inicialmente, pelo consentimento coletivo, até se estabelecer como limite inconsciente, portanto simbólico, ao gozo absoluto.

O que se depreende desse mito? A meu ver, a partir dele a psicanálise se estabelece como uma teoria que assume definitivamente sua dimensão ética. O mito de *Totem e tabu*, a despeito de sua pretensão de referir-se a uma ocorrência fora da história e de conseqüências universais, nomeia de fato a difícil condição do homem moderno, que perde a proteção oferecida por um pai capaz de fazer, da filiação, um destino. A passagem da condição de filho à de irmão — ou da condição de súdito à de cidadão — não se dá sem o luto pelo amparo que o tirano oferecia em relação à falta-a-ser. No entanto, o ganho de liberdade obtido com essa passagem é inegável; não devemos nos enganar a respeito do amparo proporcionado pelo pai tirano; se ele protege os irmãos da sanha uns dos outros, nem por isso seus filhos estão a salvo de sua própria crueldade, uma vez que não há força superior à sua, capaz de estabelecer um limite para seus destemperos. "Para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, do qual nunca se

pode certificar que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser tão mau quanto quiser."⁵

Apesar disso, a horizontalidade de uma relação entre semelhantes sem a mediação do líder é ameaçadora, e o pai tem que ser reinventado, na forma de seu Nome, como referência simbólica organizadora do conjunto dos irmãos, vinda de um lugar *fora* do espaço e do tempo presentes.

O pai simbólico, representante da Lei, não é necessariamente o pai biológico de cada um. Ele é o significante do pacto instituído pelos irmãos, livres e desamparados — e livres *porque* desamparados — depois do assassinato do tirano, o pai real da horda primitiva. Para a psicanálise, o Pai pode ser entendido como lugar, portanto, da Lei (simbólica) que protege os irmãos ao evitar que se destruam mutuamente, entregues à violência pulsional. Mas o Pai também existe em sua versão imaginária, como aquele que detém a verdade sobre quem o filho é, capaz de fazer do filho o herdeiro não de um traço identificatório mas de uma *identidade*, resolvendo com isso a permanente interrogação do sujeito quanto a seu desejo e sua singularidade. Pois, em vez de interrogar a si mesmo, o sujeito que se instala na condição de filho submetido interroga o pai: o que deseja (de mim)?

Com o auxílio do *Discurso da servidão voluntária* de La Boétie, podemos nos atrever a estender essa idéia a respeito da alienação ao desejo do Outro e pensar que todo desejo é, no limite, desejo de servir a um poder, desejo masoquista de sujeição ao Outro. Se é a Lei que, ao impor a mediação do gozo pela linguagem, institui o desejo, e se a Lei se origina do assassinato do pai tirano que detinha poder e saber sobre os filhos, vale pensar se o objeto do desejo não nos remete de volta à tirania. Lacan, no seminário sobre a ética,⁶ afirma que, como a condição do sujeito desejante emerge de um crime contra o pai, é sempre um desejo criminoso que se encontra no limite do que o sujeito pode saber de si. Mas para além do limite significante encontra-se

a dimensão do masoquismo, do desejo de entregar-se plenamente como objeto de gozo do tirano cujo assassinato não deixamos jamais de lamentar. Aqui, não se trata da destruição do pai, mas do aniquilamento da própria condição desejante do sujeito — ou seja, trata-se da pulsão de morte. É contra essa tendência aniquiladora de toda tensão vital que se ergue o sujeito, sustentando o que Lacan chama de “o duro desejo de desejar”. Entre a sujeição e o crime, ainda que simbólico, o sujeito ético da psicanálise não tem como não escolher, custe o que custar, o crime.

Algumas observações sobre o mito da horda primitiva ainda se fazem necessárias para compreendermos seu pleno alcance ético. Na suposta coletividade dos irmãos, a Lei que interdita o incesto não era ainda inconsciente. Ela se afirmava, segundo Freud, na forma explícita de um tabu imposto a todo o grupo, cuja transgressão era coibida pela ameaça de punições conhecidas por todos. A diferença entre uma Lei mantida na forma de tabu e na forma do recalque, como no caso do sujeito moderno, é a mesma diferença que existe entre uma formação social e uma neurose. Não nos esqueçamos, escreve Freud, que um tabu não é uma neurose, é uma formação social. Uma formação social, inscrita explicitamente nos códigos que regem a vida de uma comunidade, *libera o sujeito da necessidade de elaborar uma resposta neurótica para seu conflito*. O temor a uma punição conhecida, que se seguiria a uma transgressão explicitamente proibida, é o oposto da culpa neurótica, que consiste no constante adiamento de uma punição imaginária por um crime que o sujeito “sabe” que praticou, mas cuja natureza ele ignora.

O sujeito de uma cultura regida por formações sociais estáveis — uma tribo ou uma comunidade tradicional — é, por um lado, menos livre que seus descendentes modernos e, por outro, menos comprometido subjetivamente com as conseqüências de seus atos. A diferença das condições que produzem o primitivo ou o neurótico reside no caráter mais ou menos coletivo das decisões e dos atos. Não há por que pensar no assassinato do

pai da horda como um crime do ponto de vista dos que o cometeram, pois não há nada, numa suposta “natureza” das relações humanas, que diga que a morte de um pai tirano é criminosa. Quem decide o caráter criminoso de um ato é a coletividade (passada e presente) à qual pertencem os agentes sociais. Do assassinato primitivo legitimado pela comunidade, cuja consumação teria lançado os irmãos no remorso e no temor, à culpa do neurótico que se julga criminoso pelos atos com que ousa afirmar algo de seu desejo, há uma longa passagem efetuada pela humanidade: a passagem das culturas comunitárias às culturas do individualismo.

O próprio Freud tematiza essa passagem, ao retomar o tema de *Totem e tabu* no texto “Psicologia de massas e análise do eu”.⁷ Nesse texto, em que está preocupado em entender a relação de fascínio das massas com seus líderes, Freud avança um pouco mais na reflexão sobre as conseqüências do assassinato do pai e supõe que é possível que um dos irmãos, provavelmente o mais novo ou o predileto da mãe, tenha se colocado depois de algum tempo na posição de “usurpador” da autoria coletiva do ato. Este é o protótipo do “indivíduo”, que se acredita soberano e autônomo em sua consciência e em sua ação. Ele se destaca acima da coletividade dos irmãos como poeta mítico, que reconta a história das origens e se coloca, agora, no lugar do herói que teria cometido sozinho o assassinato libertador.

É o herói usurpador, e não os outros membros identificados uns aos outros na responsabilidade coletiva pelo ato, que deve ser pensado como protótipo do neurótico moderno. É porque se acredita, sozinho, autor de uma transgressão que só poderia ter sido levada a cabo com a cumplicidade de todos que o neurótico se sente culpado; podemos dizer que sua culpa tem a medida exata de sua ilusão de individualidade e autonomia. Por outro lado, as condições objetivas que produziam as comunidades tradicionais, regidas por formações sociais estáveis, capazes de dispensar o sujeito de se tornar neurótico, desaparece-

ram com a modernidade. É do indivíduo neurótico que trata a psicanálise, e das implicações de sua condição de sujeito separado de uma coletividade protetora.

O tema do assassinato do pai, tão presente nas tragédias antigas, representa a necessidade que todos nós temos, a partir da nossa posição de filhos, de barrar os poderes do pai imaginário para fazer emergir o pai simbólico, condição da lei e do desejo. Nesse sentido, os filhos promovem a castração do pai do mesmo modo como o pai barra os filhos. Esse assassinato, ou essa destituição (nem sempre mortífera), tem uma dimensão ética, pois é o que possibilita a passagem da sujeição à condição de sujeitos desejantes. Mas ela institui também, com a passagem do arbítrio paterno à Lei abstrata, a dimensão inconsciente de um saber do sujeito sobre o desejo e também sobre o assassinato a que ele deve sua nova condição.

O tema da castração do pai pelos filhos está presente, por exemplo, no mito do Deus do Velho Testamento, que, em consequência dos abusos por Ele cometidos em sua onipotência e seu arbítrio, pervertia os homens. Quando a desordem sobre a Terra se tornou intolerável, foi preciso que o Pai se fizesse encarnar, assumindo a condição humana, e se submetesse a ser morto pelos homens para que uma nova Lei, uma nova ordem fosse inaugurada: esta foi o Novo Testamento, em que o poder absoluto do Pai cedeu lugar ao imperativo de amor entre os irmãos.

Na história do Ocidente, temos o período da destituição dos monarcas absolutistas pelos súditos, nas revoluções burguesas do século XVIII. Todo pai em posição de onipotência acaba por ser, mais dia, menos dia, barrado pela coletividade dos filhos.

Elisabeth Roudinesco, em *Por que a psicanálise?*, cita o estudo de Jean Starobinski a respeito da passagem de Édipo a Hamlet, dois heróis paradigmáticos para a teoria psicanalítica,

para ilustrar dois momentos do homem ocidental em sua relação com o pai e a Lei, em contextos culturais diferentes daquele que produziu a psicanálise: “Herói antigo, Édipo simboliza o Universal do inconsciente disfarçado como *destino*. Herói moderno, Hamlet remete ao nascimento da subjetividade culpada, contemporânea de uma época em que se desfaz a imagem tradicional de cosmo”. A Renascença foi essa época, em que o homem começava a se ver como “responsável”, individualmente, pela condução desse destino. Mas Hamlet é um herói dos primórdios da modernidade, que age, ainda, “em nome do pai” — um pai traído, humilhado, mas que apesar disso foi capaz de “fazer seu herdeiro”.

Não creio que Hamlet (ou Édipo) possam tipificar o neurótico contemporâneo. Os dois personagens correspondem a culturas em que o ser é estável e o destino é determinado pela filiação. A dúvida hamletiana, lembremos, não é uma dúvida sobre o ser, e sim uma dúvida sobre a vida e a morte, formulada no momento em que ele hesita a respeito do suicídio. Podemos nos indagar se a interpretação do “to be or not to be” como dúvida ontológica não seria uma leitura tipicamente moderna.

A estes eu acrescentaria mais uma passagem e mais um herói, ou melhor, no caso, uma mulher: heroína burguesa, Emma Bovary representa o encontro dramático entre os discursos e saberes dominantes e a emergência da alteridade viva e inquieta, que reivindica um lugar inexistente e a escolha de um destino singular, num mundo onde o pátrio poder ainda dava as cartas, sobretudo quando se tratava da vida das mulheres. Nesse caso, o poder não se encarna no personagem do *père* Rouault, pai biológico de Emma. No século XIX o poder do pai estava instalado na cultura, nos discursos e nas convenções, presente e ativo na teia de relações — a microfísica do poder — que determina, para a heroína, um lugar do qual ela tenta sair mas não consegue. A face abstrata do poder, muito mais eficiente do que sua encarnação em um pai ou um soberano, instaura-se

com a passagem, na modernidade, do poder soberano ao poder disciplinar: trata-se do poder exercido a partir do desejo de cada um. Desejo de servidão, segundo La Boétie. Eficácia do poder disciplinar, para Michel Foucault.

Não por acaso, o sujeito da psicanálise manifesta-se justamente a partir da fala de algumas contemporâneas de Emma, mulheres burguesas do século XIX. Essa coincidência revela a posição particular das mulheres na sociedade oitocentista, posição emergente na cena social que lhes conferiu a necessidade de produzir um discurso para nomear aquilo que só podia se manifestar, até então, como sintoma na histeria. Pois, como escreveu Dostoievski, a histeria, no século XIX, era a salvação das mulheres.

PERDA DA TRADIÇÃO, PERDA DA VERDADE

Nas sociedades tradicionais, tanto o ser (filiação) como o bem e a verdade (as restrições morais e os mitos que estabelecem em nome do que elas se dão) precedem a entrada dos indivíduos no mundo, e estão claramente decididos e prescritos no código da cultura. Além disso, as conseqüências das infrações aos tabus também estão prescritas; o sujeito pode escolher transgredir, mas sabe claramente o que está transgredindo e qual o preço a pagar por seu ato. Este é o sentido da afirmação de Freud de que as formações sociais libertam o sujeito da necessidade de dar uma resposta neurótica a seu conflito. Numa sociedade tradicional — “sociedade fechada”, na expressão utilizada por Georg Lukács em sua *Teoria do romance* —, o conflito não deixa de existir, mas não é necessariamente intrapsíquico — ele ocorre sobretudo entre os homens e as regras estabelecidas no grupo em que eles vivem.

Digamos que, no Ocidente, o advento do cristianismo foi o início de um longo processo de *internalização* do conflito, ao

propor aos fiéis que se dedicassem a minuciosos exames de consciência e exigir uma vigilância absoluta sobre a devoção, que deveria se revelar em pensamentos, palavras e ações.⁸ Esse processo entra em crise a partir do século XIV, crise que culmina no século XVI, quando a Reforma veio individualizar a relação dos homens com a palavra de Deus, isto é, com a verdade, tornando-os ainda mais responsáveis pela salvação da alma, ao propor o fim da tutela das autoridades eclesiásticas sobre as manifestações da fé. Além da Reforma, a intensa circulação de mercadorias — que também teve início na Renascença, foi ampliada pelo ciclo dos descobrimentos e alcançou sua eficiência plena na modernidade, com o advento do capitalismo — estilhaçou as representações do bem e do mal e abriu, diante dos homens, um campo infinito de significantes, todos equivalentes em sua relação com a verdade. O capitalismo substituiu definitivamente a idéia de um bem supremo pelo que Lacan chama de a *dimensão dos bens*, instaurando a promessa permanente de que o sujeito poderá contornar o desejo, encontrando, no real (no mercado), o equivalente possível de seu bem.

Podemos então dizer que a crise ética do homem moderno é conseqüência de uma crise maior que abalou as certezas sobre o ser, o bem e a verdade. Pretendo analisar o surgimento dessa crise de duas maneiras, em duas abordagens do surgimento do individualismo no Ocidente que não se excluem mas, pelo contrário, expressam a sobredeterminação da nossa condição. De um primeiro ponto de vista, abordarei a relação dos homens com o saber e a verdade, a fim de verificar como, no Ocidente, essa relação se individualizou progressivamente. Por outro lado, quero analisar a relação dos homens com seus semelhantes, desde uma possível indiferenciação nas sociedades mais fechadas até a individualização, a separação consumada entre os homens, mantida à custa do recalque de todas as dimensões de

nossa pertinência simbólica. A individualização, modo de subjetivação correspondente à vigência do poder soberano, exige não só a separação entre cada homem e todos os outros que o rodeiam, vivos ou mortos (antepassados, tradição), como também, para que a convivência seja possível nesses novos termos, a separação entre cada homem e uma grande parte de si mesmo. "Civilização" é o nome que damos a esse estado de separação entre os homens, e sobretudo entre cada homem e seus impulsos, suas necessidades fisiológicas, boa parte de seus afetos e de suas vontades. O longo "processo civilizador" produziu, entre o feudalismo e a modernidade, a divisão entre o público e o privado, entre aquilo que se pode fazer na companhia dos outros e o que só se faz no isolamento, entre o que pode ser nomeado em sociedade e aquilo que o homem educado não deve dizer nem a si mesmo. Mas, como o sentido de nossos atos se produz através das práticas falantes que circulam socialmente, toda uma grande parcela de impulsos e vontades que o sujeito cala ou esconde — em troca da convivência com os outros — vai se silenciando, até se alienar do próprio *eu*, formando assim o sujeito dividido que desconhece a dimensão do que cedeu ao Outro. O sujeito do inconsciente da psicanálise é o sujeito civilizado. Não sei se podemos aplicar a mesma designação aos membros de uma tribo, de um feudo medieval ou de uma coletividade religiosa. Voltarei a esse ponto.

Por enquanto, quero estender-me um pouco sobre o que vou chamar de *face contemporânea do desamparo*, gerada a partir de uma perda nas relações dos homens com o saber e com a verdade.¹⁰

A partir da Renascença, as civilizações do Ocidente assistiram à substituição da visão unificada do mundo medieval por outra, muito mais fragmentada, que nos apresenta um mundo em constante mutação, desgarrado do plano divino; um mundo de

indivíduos particulares vivendo experiências particulares, em épocas e lugares particulares. Se a relação solitária — portanto, desamparada — do sujeito com a verdade vem sendo pensada desde Descartes, que pretendeu responder a ela por meio da dúvida sistemática, os filósofos empiristas do século XVII avançaram vários passos na direção da dessacralização dessa verdade ao propor a prevalência do particular sobre os universais e da experiência sobre a revelação.

Essa quebra na unicidade do discurso do Outro trouxe a necessidade de uma autofundação das escolhas subjetivas que produziu, conseqüentemente, o apelo a uma rede de interlocuções horizontais, a partir de onde se pudesse enunciar algum tipo de verdade que desse conta do desamparo dos sujeitos modernos, desde o final da Renascença.

Uma das respostas possíveis — certamente a mais poderosa — à nossa separação de um estado (ideal) de natureza sempre foi a produção, pela cultura, de modos de *religação* entre o homem e o universo, entre os homens e o Pai perdido (Deus), e entre os homens e sua comunidade terrena. As religiões e todas as outras formações simbólicas próprias das sociedades tradicionais, cuja função sempre foi conferir aos sujeitos uma destinação e uma série de práticas, rituais ou não, que lhes garantissem um lugar no desejo do Outro, são atenuantes para o desamparo. Modos de pertinência, de produção de sentidos para a vida, de filiação, de amparo simbólico, enfim.

Se o desamparo é parte da condição humana, as grandes formações da cultura têm como função proporcionar, num mundo feito de linguagem, algumas estruturas razoavelmente sólidas de apoio para esses seres por definição desgarrados da ordem da natureza. A tradição, de certa forma, situa as pessoas na sociedade em que vivem, explicitando o que é esperado de cada um com base no lugar que ocupam desde o nascimento. A religião produz sentidos para a vida e a morte, e orienta as escolhas morais; os mitos explicam por que as coisas são como

são e fundamentam as interdições necessárias à manutenção do laço social. Os antepassados detêm um saber a ser transmitido de geração a geração, garantindo uma perpetuação do sentido da experiência individual através dos tempos. Há uma relação de continuidade entre a memória dos mortos ancestrais, o lugar dos adultos vivos e o de seus descendentes; nessas condições, o fio do tempo talvez se desenrole mais devagar e, sobretudo, talvez não precise ser remendado a cada geração, ou várias vezes ao longo de uma vida.

Na modernidade, não seria incorreto afirmar que, se Deus ainda não deixou de existir, certamente foi destituído de algumas de suas funções, no que toca à vida comum das pessoas comuns. A quebra do poder absoluto da Igreja católica, como detentora da verdadeira palavra do Pai, possibilitou a emergência de uma multiplicidade de saberes, forçando os homens a escolher sua filiação simbólica.

Se as sociedades modernas preservam ainda a idéia de um Deus, o fato é que já não existem mais as condições para que esse Deus seja UM. Situemos então, um tanto arbitrariamente mas não sem algumas boas razões, a origem disto a que chamamos os tempos modernos por volta do século XVI, quando a Reforma luterana abalou profundamente o monopólio da Igreja católica sobre a religiosidade no Ocidente. É verdade que Martinho Lutero não propunha outra versão de Deus, mas outra versão da fé e da administração terrena das coisas sagradas. Foi contrário à corrupção e ao enriquecimento das altas autoridades da Igreja, à prática da venda de indulgências, ao uso do latim nos ofícios sagrados, favorável a uma redução no número e na importância dos sacramentos, ao acesso de todos os fiéis aos textos sagrados. Mas, acima de tudo, Lutero defendeu a idéia de que cada fiel deveria prestar contas diretamente a Deus a respeito de sua devoção e procurar sozinho o caminho de sua salvação, independente da tutela de um representante da Igreja.

A Reforma protestante — e as modificações que a Igreja

católica foi obrigada a oferecer a seus fiéis, como resposta às inquietações que Martinho Lutero fez emergir junto ao mundo cristão — foi o coroamento de um processo de democratização do saber da Igreja e de afrouxamento do poder das hierarquias eclesásticas que vinha se alastrando pela Europa desde o século XIV. Podemos identificar nesse processo a origem do individualismo cristão, um modo de relação dos homens com sua fé e com as verdades sagradas que é mais moderno, mais próximo de nossa experiência contemporânea.

A Reforma luterana não contestou a idéia do Deus dos cristãos. Lutero, como todo reformador, pregava um “retorno às fontes”, resgate de uma fé não contaminada pelos interesses materiais dos representantes de Deus e pelas alianças terrenas da Igreja com os Estados em formação. Porém, ao abalar o poder e contestar a legitimidade daquela instituição que se propunha como diretamente designada pelo filho de Deus para administrar os interesses de seu Pai no reino deste mundo, a Reforma deixou todos os cristãos da Europa, católicos ou protestantes, semidescobertos. Se existem duas maneiras de interpretar como deve agir um bom cristão, se se instituiu a possibilidade de cada devoto decidir, consigo mesmo, sobre a pureza de sua alma, a sinceridade de sua fé, e mesmo sobre sua interpretação pessoal dos textos sagrados, a dúvida e a escolha estão definitivamente implantadas onde até então o dogma e a palavra de autoridade decidiam todas as questões. Onde existe a escolha, a verdade já não é UMA.

A emergência de um individualismo cristão, anterior à Reforma, produziu também, como era de se esperar, um imenso sentimento de responsabilidade e culpabilidade pessoais que reconhecemos até hoje como característicos do sofrimento neurótico. Os dispositivos de vendas de indulgências e outras negociações antecipadas em relação ao Juízo Final, combatidos mais tarde por Lutero, podem ter sido eficazes no sentido de abrandar um pouco o medo da condenação eterna, mas não ali-

viaram o homem ocidental do sentimento de responsabilidade por suas escolhas e pela construção de um destino terreno e espiritual.

Os humanistas foram os representantes das grandes modificações emergentes em sua época. Eram partidários de uma devoção individualizada, construída com base em um contato pessoal com a mensagem divina. Porém, abalada a autoridade do papa e dos demais sacerdotes, enfraquecido o poder dos sacramentos, o grande apoio que se ofereceu aos cristãos foi o próprio texto bíblico. O Livro, ele mesmo, tornado naquele momento mais acessível às massas recém-alfabetizadas, traduzido e resumido em dezenas de línguas e em versões nem sempre autorizadas pela Igreja, foi simultaneamente, a partir da Renascença, o suporte compartilhado e individual de uma fé já não tão tutelada pelas autoridades eclesiásticas. Além disso, foi naquele período que o hábito das leituras silenciosas, isoladas, individuais, começou a substituir a prática das sessões coletivas de leitura, que, quando se tratava de textos sagrados, deviam outrora ser assessoradas por uma autoridade da Igreja para assegurar a compreensão correta dos textos."

A passagem da transmissão oral à letra escrita corresponde, assim, à passagem de uma subjetividade (ou, se quisermos, em termos ainda medievais, de uma espiritualidade) totalmente sustentada em uma palavra de autoridade a uma subjetividade feita cargo do próprio indivíduo. A função nomeadora e estruturante do "Pai" vai lentamente se desencarnando da figura dos representantes de Deus na terra, tornando-se mais abstrata, e seus desígnios mais enigmáticos, passíveis de interpretações individuais, diferenciadas.

Podemos supor que o *supereu*, essa instância psíquica encarregada de perpetuar para os sujeitos desejantes as interdições e os ideais paternos e ao mesmo tempo vigiar seus atos e sua consciência, comparando-os rigorosamente com aqueles mesmos ideais, internaliza-se e torna-se inconsciente e cada vez mais

cruel, à medida que os representantes simbólicos do Pai — avalizadores autorizados da Lei e da Verdade — se pulverizam e se enfraquecem nas sociedades modernas.

A Reforma da Igreja é apenas um dos muitos acontecimentos que abalaram as sociedades européias no período a que chamamos Renascença, quando o individualismo contemporâneo começou a assumir seus primeiros contornos mais nítidos. A Renascença, como sabemos, deve grande parte de suas transformações à invenção da imprensa e à enorme circulação da palavra escrita que ela possibilitou, uma palavra com um enorme potencial transgressivo, impossível de ser inteiramente tutelada. Uma palavra que não podia ser retida em bibliotecas oficiais — palavra que assume a forma de canções populares, vulgatas de textos sagrados, panfletos políticos, diluições dos mais diversos saberes — e que antecipa a livre circulação de idéias típica das futuras sociedades democráticas, remetendo cada sujeito, como leitor isolado de um texto, ao contato direto e personalizado com o saber de um Outro cada vez mais abstrato.

Que cada leitor se encarregue de sua versão particular desse saber, com todos os riscos e todo o desamparo que essa liberdade acarreta, é decorrência imediata da relação individualizada que o veículo *livro* impõe, entre leitor e texto ou, imaginariamente, entre leitor e autor. Não sei se podemos dizer que os leitores renascentistas escolheram essa liberdade ou se ela lhes foi imposta pelas novas condições materiais da circulação de dizeres e saberes

Além da imprensa, temos o ciclo dos descobrimentos e o contato com culturas diferentes que ele propiciou, extremamente popularizado pela grande circulação impressa de relatos de viagens, autênticos ou fantasiosos. As notícias da existência de povos que adoravam outros deuses, obedeciam a outras normas, organizavam-se de maneiras muito diferentes das que os europeus conheciam, tiveram o efeito de relativizar algumas convicções morais e o sentido de algumas convenções sociais que

até então pareciam expressão de uma verdade natural, indiscutível. Na apresentação do pequeno livro de La Boétie, Pierre Clastres chama a atenção do leitor para o fato de a Renascença se caracterizar não somente pela ressurreição da cultura greco-romana mas também (como é freqüentemente esquecido) pela descoberta e pela conquista do Novo Mundo, aliadas aos novos meios de difusão veloz dessas notícias, em função da invenção de Guttemberg:

Pode-se medir a fascinação que a descoberta do continente desconhecido exerceu sobre a Europa ocidental pela extrema rapidez de difusão de todas as notícias provindas de "além-mar". [...] Já em 1493 eram publicadas em Paris as cartas de Cristóvão Colombo relativas à sua descoberta. Podia-se ler, em 1503, ainda em Paris, a tradução latina do relato da primeira viagem de Américo Vespúcio [...]. Desde 1515, a tradução francesa das viagens dos portugueses era sucesso de livraria. [...] A abundância das informações e a rapidez de sua circulação — apesar das dificuldades de transmissão da época — denotam, nas pessoas cultas daquele tempo, um interesse ardente tanto por essas terras novas e pelos povos que as habitam como pelo mundo antigo revelado pelos livros. Dupla descoberta, mesmo desejo de saber, que investe simultaneamente a história antiga da Europa e sua nova extensão geográfica.¹²

O desejo de saber, o livre exercício da curiosidade, são paixões do homem renascentista, como escreve Renato Janine Ribeiro no prefácio à edição brasileira da trágica história do moleiro Menocchio,¹³ que, de sua aldeia natal no interior da Itália, começou a "pensar com a própria cabeça" e formar sua versão particular do Gênesis e da imortalidade da alma com base em leituras de uma miscelânea de textos que caíam em suas mãos — vulgatas da Bíblia, trechos do *Decameron* e relatos de grandes viagens. Embora ameaçado pela Inquisição, Menocchio já não conseguia voltar atrás em suas opiniões, que ele mesmo não pretendia que fossem heréticas. A prática do livre exercício da curio-

sidade e da formação de idéias próprias a respeito dos assuntos sagrados, em versões que, para ele, faziam mais sentido do que as contidas nos dogmas da Igreja, transformou o moleiro Menocchio num *autor* de sua própria fé, ávido por interlocução — ele teria recebido com grande expectativa a convocação para ser interrogado por um tribunal da Inquisição, ansioso por fazer com que suas idéias circulassem entre pessoas importantes, sábios, autoridades da Igreja. Nada disso impediu que, ao final de alguns interrogatórios e longos períodos na prisão, ele fosse finalmente condenado à fogueira por heresia.

O efeito da descoberta do Novo Mundo e das civilizações nativas das Américas fez ver ao moleiro Menocchio e a muitos outros europeus (incluindo Michel de Montaigne) que a idéia de humanidade, com tudo o que diz respeito à grandeza e dignidade dos homens — como filhos de Deus, para a Igreja, ou como seres dotados de uma determinada forma de razão, para o pensamento humanista —, excede os limites conhecidos pelas sociedades até então vistas como civilizadas. O termo *civilização*, aliás, passou naquele período a designar os valores que faziam a diferença entre as sociedades européias e o resto do mundo, ou seja: passou a servir para atribuir à alteridade radical revelada com a descoberta das várias culturas indígenas americanas uma diferença de qualidade. Ao mesmo tempo, representantes da Igreja e pensadores cristãos fizeram esforços consideráveis para desautorizar a alteridade dos povos asiáticos, americanos e africanos, esforços concretamente apoiados por operações de guerra contra os "infiéis" recém-descobertos. Catequizar os índios ou destruir suas civilizações, invadir terras de mouros e tirar as vidas dos inimigos da verdadeira fé, tudo foi feito para maior glória de Deus e para preservar a segurança, já definitivamente abalada, da civilização européia quanto à verdade dos pressupostos que a sustentavam.

Ao deslocamento produzido pela descoberta do Novo Mundo, some-se a divulgação dos desenvolvimentos da astronomia

copernicana, que retiraram o planeta do centro do Universo e trouxeram ao homem europeu notícias sobre sua insignificância. Por fim, vale ainda mencionar a expansão do comércio, o (r)estabelecimento das trocas mediadas pela moeda — em substituição à prática do escambo, que havia prevalecido durante a Idade Média —, que promoveu a separação entre a medida do valor de uma mercadoria e a medida de sua necessidade,¹⁴ transformando o mercado num sistema de trocas simbólicas, acima da materialidade e do chamado “valor de uso” dos bens postos em circulação. Com isso democratiza-se, para fora das cortes, onde o luxo e o supérfluo já vinham se impondo como meios de distinção e exclusão, a condição material que separa os sujeitos do estado de satisfação de necessidades e os lança, em grande escala, na lógica da realização de desejos — uma lógica regida por mecanismos (de formação de valor ou, se quisermos, de instituição do brilho do objeto *a* na economia) obscuros para cada indivíduo em particular, uma lógica segundo a qual as diretrizes das motivações são estabelecidas a partir de um lugar abstrato, exterior ao conhecido sistema de manutenção da sobrevivência física de cada um.

A semelhança entre o resultado desse processo e a emergência de um sujeito alienado ao desejo de um Outro cujas determinantes, diferentemente do que ocorre em uma sociedade regida por tradições explícitas, ele desconhece, não deve ser tratada como mera coincidência. A proposição lacaniana do inconsciente como discurso do Outro só faz sentido no contexto da modernidade.

O SUJEITO DIVIDIDO

Começamos a entrar no terreno em que se articulam as linhas de força que produzem o sujeito desgarrado das grandes formações sociais estáveis, o sujeito dividido do mundo mo-

derno. Nesse caso, penso, sim, que temos boas razões para considerar, com um pouco de humildade, a historicidade do sujeito da psicanálise.

O sociólogo Norbert Elias, cujo pensamento guarda afinidades declaradas com a teoria freudiana (Elias foi leitor de Freud, e a parte mais importante de sua obra foi escrita na década de 1930) e cujas idéias teriam influenciado um filósofo do porte de Michel Foucault, oferece dados muito interessantes para entender a passagem de culturas em que os homens se pensam como partes integrantes de um todo às culturas modernas, em que os homens se pensam como indivíduos.¹⁵ Para Elias, o individualismo moderno funda-se no esquecimento (podemos pensar em recalque) de todas as dimensões coletivas que, ainda que negadas, determinam o sujeito.

Dois separações fundamentais ocorrem nesse processo, a que Elias chama de “civilizador”: primeiro, a separação entre cada homem e os outros homens, vivos ou mortos, dos quais depende não apenas a existência física de cada um, mas sua constituição subjetiva, seu saber, sua moralidade — sua socialização, enfim. E, segundo, a separação, instituída pelos processos civilizadores,¹⁶ entre cada homem e seu próprio corpo: seus impulsos, suas mais diversas fomes, seus processos fisiológicos e, concomitantemente, suas vontades, taras, tendências e luxúrias, cuja expressão deixou de ser admitida no espaço de convivência com os outros homens e foi apartada da cena pública, relegada ao espaço da intimidade, de uma privacidade cada vez menos compartilhada e cada vez mais compreendida como o lugar da “verdade” do indivíduo, separada do espaço público pela adoção de máscaras de recato, civilidade e cortesia. O que Norbert Elias vai chamar de “sociedade dos indivíduos” é o resultado desse processo, iniciado no fim do século XIV e que se completa nas cortes do século XVIII, ao termo do qual cada homem se considera isolado de todos os outros e responsável pelo controle soberano de seu corpo, seus impulsos, desejos e afe-

tos. Um homem sujeito, portanto, a vivenciar através dos processos de pensamento seus conflitos e culpas, desconhecendo cada vez mais grande parte do que determina seus tormentos.

A cortesia, inculcada nos filhos dos nobres e também nos adultos por manuais de educação¹⁷ que ensinavam normas de bom comportamento à mesa, no quarto de dormir, nos espaços públicos e sobretudo na presença dos reis, tinha por função promover entre a nobreza os sinais de distinção que demarcavam lugares e privilégios em uma sociedade que começava a conhecer certa mobilidade de classes; mas a cortesia consistia também na regulamentação das paixões e dos impulsos, necessária para permitir a convivência de um número cada vez maior de desconhecidos, em consequência da transformação dos feudos em burgos e da grande circulação que se estabeleceu entre eles, dois fenômenos promovidos pelo início do mercantilismo.

O pensamento de Elias ajuda-nos a entender a modernidade como um tempo em que cada pessoa é obrigada a ter contato com um número cada vez maior de pessoas estranhas, ou ainda, um número cada vez maior de *corpos* de estranhos. São necessárias novas regras para tornar suportável essa convivência. Os manuais de cortesia ensinam a não cuspir restos e ossos no prato (coletivo) em que a comida é trazida à mesa, sugerem que seria uma prova de consideração satisfazer necessidades fisiológicas em recantos retirados dos locais de convívio, divulgam a conveniência do uso do lenço, do garfo e dos camisolões de dormir — instrumentos que servem para separar o sujeito de algumas funções de seu próprio corpo ao mesmo tempo que promovem a separação entre o corpo de uma pessoa e os corpos dos seus vizinhos de cama e mesa. As leituras dos exemplos oferecidos por Elias, extraídos dos manuais de civilidade, dão-nos notícias de como o homem medieval habitava seu corpo e experimentava sem constrangimentos a proximidade, hoje considerada excessiva, com os corpos alheios.

A instituição das práticas de autocontrole, em detrimento

do controle imposto apenas pela coerção externa, na forma das armas dos exércitos do rei, corresponde ao que Foucault considera a passagem das práticas características do poder soberano ao funcionamento do poder disciplinar, em que cada homem se torna um colaborador voluntário do Estado. O cristianismo, lembra Foucault, foi um poderoso agente dessa modalidade moderna do poder, instituindo a vigilância, pelo próprio sujeito, de todos os impulsos corporais e de todas as representações mentais. A prática da confissão completa esse processo de disciplina dos corpos e das mentes, ao promover um dispositivo no qual todas as manifestações do corpo e todas as fantasias devem ser constantemente passadas a limpo, na forma de um discurso dirigido a representantes terrenos do poder divino. A passagem do poder soberano ao disciplinar, iniciada com a regulamentação da cortesia, atinge na modernidade as outras camadas da população, promovendo a alienação progressiva dos homens em relação a todas as ramificações das manifestações (secundárias) do desejo e, mais que isso, a submissão ao Outro, um Outro tornado cada vez mais abstrato, à medida que se tornam mais complexos e sofisticados os mecanismos de controle do Estado moderno.

Para Norbert Elias, quanto maiores a integração e a complexidade das relações entre os homens em sociedade, maior a necessidade de autocontrole e a interdependência (invisível) entre eles. “Quanto mais intrincado o tecido social, mais diferenciado, complexo e estável o aparato socializador de controle individual”, escreve,¹⁸ concluindo que “na sociedade em que nos achamos mais livres é que dependemos mais, inconscientemente, do maior número de pessoas”.

O que aproxima a teoria de Elias do pensamento psicanalítico é que ele supõe, como resultado desse processo, a formação de uma instância interna de controle — equivalente, talvez, ao *supereu* —, encarregada da vigilância de áreas cada vez mais vastas de comportamentos, impulsos e pensamentos. Essas ma-

nifestações, tidas como anti-sociais, são, de início, afastadas do convívio com os estranhos; depois, do convívio íntimo; em seguida, a formação de padrões cada vez mais sofisticados de bom gosto funciona de modo a banir também os gestos e representações que lembram, ainda que longinquamente, aqueles que nos constrangeriam em público. Por fim a própria linguagem sofre o expurgo dos termos que nomeiam diretamente o corpo e suas funções, substituídos por eufemismos.

A divisão do sujeito da psicanálise completa-se aqui; ao final do processo, assistimos à emergência de um sujeito que passa a desconhecer tanto suas determinações íntimas como o caráter coletivo, social, das forças que o atravessam. Para se acreditar independente, "individual" entre seus semelhantes, ele tem que ignorar (recalcar?) todas as evidências de sua dependência, desde a educação que lhe garantiu um lugar na sociedade até a força de tradições e saberes implícitos no sistema de crenças e valores que ele acredita ter constituído sozinho, pelo poder da razão. O resultado dessa operação é o desenvolvimento de uma aguda "consciência de si", responsável, a um só tempo, pelo desenvolvimento dos homens modernos como indivíduos diferenciados uns dos outros e pelo sofrimento que essa prática contínua de auto-observação pode acarretar.

É surpreendente a leitura que, para exemplificar as consequências do esquecimento da dimensão coletiva do sujeito moderno, Norbert Elias faz do que considera "engodos da dúvida cartesiana", esta ilusão do sujeito que supõe pensar por si mesmo e sustentar sozinho sua existência. Para ele, Descartes só poderia duvidar de sua existência, ainda que essa dúvida constituísse um método para reafirmar sua certeza, porque tentava pensar-se como um *indivíduo*, isolado e independente dos outros, que precisa responder a essa questão fora de suas referências sociais.

A representação da consciência que está presente nesse texto e a interrogação que ela encerra não são o puro jogo de espírito de

um filósofo isolado. São muito características da passagem de um pensamento de estrutura fortemente religiosa às representações profanas de si mesmo e do mundo que se expandiam na época de Descartes. Essa evolução do pensamento e da ação em direção ao profano não foi de modo algum obra de um indivíduo, nem de uma série de indivíduos. Ela está relacionada a modificações específicas das condições de vida e das relações de poder no seio dos grupos sociais no Ocidente. As *Meditações* de Descartes são uma versão individual dessa *démarche*. Ilustram de maneira paradigmática os problemas específicos com os quais os homens se confrontam, na reflexão sobre si mesmos e na incerteza sobre a imagem que faziam de si mesmos, a partir do momento em que o princípio fundamental da experiência vivida, tal como este era definido pela Igreja e pela religião, foi submetido à dúvida pública e perdeu sua evidência.¹⁹

Descartes escreve após a Renascença, num período em que, afirma Elias, o equilíbrio entre as faces individual e coletiva do eu havia sido rompido, até o quase total desaparecimento da consciência do nós. A origem social, a pertinência a uma classe ou grupo, já haviam se enfraquecido como garantias da "identidade" do sujeito. Os pensadores humanistas, nas sociedades de corte que se afirmavam desde a Renascença em algumas regiões da Europa, foram os primeiros indivíduos para quem as realizações pessoais e os traços de personalidade valeram posições sociais de prestígio na administração do Estado.²⁰ O potencial de individualização desses homens foi o que lhes propiciou mobilidade social, permitindo que se desgarrassem de suas referências de origem. O *cogito* teria sido um sintoma dessa perda de referências coletivas, da origem e da tradição, uma tentativa de fundar o ser na linguagem?

Essa abordagem da *epistème* cartesiana, complementar à de Norbert Elias, é proposta por Foucault em *As palavras e as coisas*.²¹ Ao analisar a perda de confiança na transparência da relação entre a linguagem e o mundo que se dá na passagem da Renascença ao período clássico (séculos XVII e XVIII), Foucault

afirma que o homem do século XVII não somente está órfão na linguagem, mas também tenta abrigar-se em uma linguagem que está, ela mesma, órfã da verdade, isto é, uma linguagem que não é mais autorizada pela palavra divina. "A relação entre significante e significado aloja-se agora num espaço onde nenhuma figura intermediária assegura o seu encontro — só estabelece o laço entre a idéia de uma coisa e a idéia de outra."²²

Esse fenômeno, escreve Foucault, tem um alcance bem mais amplo do que o cartesianismo. A ligação entre o signo e o ser é que se vê abalada. "Não há, para constituir a linguagem ou para animá-la por dentro, um ato essencial e primitivo de significação, mas tão-somente, no coração da representação, este poder que ela detém de representar a si mesma [...]. Na Idade Clássica, nada existe que não seja dado à representação."²³ O grande gesto de Descartes foi este, o de apoiar o ser no pensamento, isto é, na representação. O sujeito existe na medida em que pensa a si mesmo; o que equivale a dizer: existe na medida em que se insere na linguagem, dando-se à representação. Mas esse sujeito, que se afirma plenamente na época clássica, ainda não é o sujeito da psicanálise, que surge justamente quando entra em crise a confiança na linguagem como representação.

UM SUJEITO DESAMPARADO NA LINGUAGEM

A análise do *cogito* cartesiano feita por Foucault em *As palavras e as coisas* ilustra sua tese a respeito das grandes mudanças no estatuto da linguagem que tiveram início na Renascença e se completaram na modernidade, deixando-nos progressivamente mais órfãos de *ser* e de verdade. *Grosso modo*, essas mudanças podem ser resumidas assim: da Idade Média até a Renascença, a filosofia escolástica considerava que a linguagem emanava das próprias coisas. Ela era para os homens a "prosa do mundo", instituída e depois revelada pelo Criador. No perío-

do clássico, que corresponde à afirmação das monarquias absolutistas, a linguagem já deixou de ser entendida como o conjunto de nomes dados por Deus às coisas do mundo para se tornar representação harmoniosa do mundo. A maior harmonia no uso da linguagem é garantia de maior aproximação entre a representação e a verdade. A verdade surge como uma espécie de efeito de estilo, que se encontra ao lado da retórica e das técnicas de bem dizer.

Na modernidade a linguagem já não é mais nem o conjunto dos nomes das coisas, nem a representação harmoniosa da verdade, mas a *expressão de quem fala*. O sujeito não está apenas desamparado no mundo, como ser de linguagem, mas desamparado na própria linguagem. Precisa tomar cuidado com o que diz. Não é mais possível, como em Descartes, fundar o *ser* na representação.

O homem moderno padece da falta de referentes estáveis para a linguagem; ainda que tentemos negá-lo, aderindo a crenças e dogmas, o próprio fato de nos ser permitido *escolher* nossa filiação a um corpo dogmático já torna evidente sua arbitrariedade. Essa negação, que nos ajuda a suportar no dia-a-dia a precariedade da linguagem na constituição da relação com o real e com o outro, não pode impedir o sentimento de desamparo de um sujeito que sabe que nada funda a verdade da linguagem além de seu uso.

Como nos ensinam os filósofos pragmatistas, a partir de Wittgenstein, não existe um significante último, *fora da linguagem*, que garanta uma ancoragem para as significações. Esta é a função proposta por Lacan para o Nome do Pai, que, como significante UM (S1) da cadeia, organiza a relação entre todos os outros. Podemos pensar esse S1 funcionando, a partir do inconsciente, para produzir um efeito equivalente ao daquele "bem supremo" que servia de fundamento último para a ética dos antigos, e que fornecia um sentido para a vida que pudesse ser tido como inquestionável. Mas mesmo os desdobramentos imaginá-

rios deste que funciona como UM, que organiza os significantes para que produzam a ilusão das significações, são criações humanas, que variam de acordo com as relações de poder entre os homens.

Essa precariedade do estabelecimento de significações pela linguagem tem conseqüências, no tocante à relação dos homens com a lei e com a autoridade que a representa. Phillipe Julien²⁴ interpreta desse modo o sentido da "encarnação do Verbo" do Novo Testamento: "O Verbo encarnou-se; já não está mais além, está entre nós". Este é o sentido trágico da condição moderna: para que exista o laço social, tem-se que sustentar o Pai (como figura de autoridade) sem o apoio de Deus. "Cabe a nós decidir o que fazer do Verbo, este refém incômodo..." Diante da perda de um referente transcendental é inútil buscar, para sustentar a Lei, um fundamento natural. Nada funda a Lei a não ser sua própria enunciação.

A Lei, assim como a linguagem, são os fundamentos do humano cuja origem se perdeu no tempo — daí seu poder, seu "efeito de transcendência" sobre as questões mundanas. Não são a expressão individual e atual dos sujeitos, mas, ao contrário, condição de seu assujeitamento.

A face contemporânea do desamparo consiste nessa impossibilidade radical de restaurar a imagem onipotente do Pai, impossibilidade intrínseca à própria linguagem, em sua incapacidade de revelar a verdade. "Recusa de qualquer completude de sentido" (Julien), nosso desamparo na linguagem é também condição do advento do sujeito da psicanálise, impossibilitado de sustentar-se pela identificação a qualquer significante.

A quebra; ou o enfraquecimento, das tradições na modernidade torna esse desamparo ainda mais dramático — pois as tradições, como escrevi anteriormente, são os suportes da transmissão da Lei, na interface entre o imaginário e o simbólico. No plano imaginário, as narrativas, lendas e mitos tinham a função de nomear a origem e a razão de ser das prescrições tradi-

cionais, além de situar os agentes criadores desta num passado ancestral, tempo do Pai fundador primordial. No simbólico inscrevem-se os lugares dos membros de um agrupamento humano na estrutura do grupo. Desse modo, é facilitado o reconhecimento do valor particular de cada um, além de seus direitos e deveres. Tudo isso faz a função de destino para um homem: do que não é objeto de escolha, do que já estava decidido antes mesmo de seu nascimento. Na interface entre simbólico e imaginário, a tradição oferece alguma consistência ao *ser* e alguma estabilidade à verdade, proporcionando sentido e direção à vida dos homens.

Um exemplo forte do poder das narrativas sobre os indivíduos está em dois textos fundamentais de Claude Lévi-Strauss: "O feiticeiro e sua magia" e "A eficácia simbólica".²⁵ Nesses ensaios, Lévi-Strauss atribui o poder de cura do xamã ao lugar que ele ocupa na comunidade, investido da confiança dos homens em sua capacidade de estabelecer uma ponte entre o sentido da existência de cada membro da tribo e o plano mítico das origens. O xamã não conquista seu lugar porque é capaz de curar; ao contrário, seu poder de cura advém do lugar que lhe é designado. Nesse sentido, escreve Lévi-Strauss, um "falso" xamã cura tão bem quanto um "verdadeiro", desde que a comunidade deposite confiança nele.

Em "A eficácia simbólica", o autor descreve a cura xamânica de uma mulher em dificuldades de parto, operada apenas pelo poder da palavra do feiticeiro, que ressignifica o drama de seu sofrimento particular de acordo com uma narrativa mítica sobre a concepção e o parto. O que chama a atenção de Lévi-Strauss é a precisão com que "a ideologia indígena delinea o conteúdo afetivo da perturbação fisiológica, tal como pode aparecer, de maneira não formulada, à consciência do doente",²⁶ criando dessa forma um sentido para a crise que a mulher atra-

vessa: "O xamã fornece ao doente uma linguagem para exprimir estados informuláveis".²⁷ Embora a intervenção xamânica atue no estado afetivo da paciente, a natureza do trabalho é essencialmente intelectual; é pela ação significativa que o feiticeiro reconstitui o universo mental da doente, destruído pelo caráter informulável de seu padecimento, o qual teria rompido o elo de sentido entre sua vida e a comunidade a que ela pertence.

Mais difícil do que suportar a dor física provocada pelas complicações de um parto é suportar a angústia diante de um sofrimento sem palavras. "A cura consiste", escreve Lévi-Strauss, "em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e [tornar] aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar."²⁸ Que a mitologia xamânica seja fictícia, não tem a menor importância: a doente acredita nela, e é membro de uma comunidade que também acredita.

Os textos de Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica nos remetem à dupla face da dependência humana: em relação às narrativas que fornecem significado para a existência; e em relação ao outro, que, ao compartilhar o sentido da ficção, confere a ele sustentação imaginária, confiabilidade. A rede que sustenta o *ser* está presa ao outro, numa ponta, e ao significativo, na outra.

Nas sociedades modernas, apartadas de suas determinações tradicionais, esse lugar das verdades ancestrais não é fictício, como nas sociedades estudadas por Lévi-Strauss: é inconsciente. Já disse antes que "O inconsciente como discurso do Outro" é uma proposição que só se sustenta na modernidade. Além disso, esse Outro que fala e age em mim sem que o *eu* se reconheça nele nos remete ao sujeito da psicanálise, dividido, não idêntico a si mesmo. É este o sentido da impossibilidade do sujeito moderno de resolver-se na identificação a um significativo, a que se referia Phillippe Julien; na falta dessa *identidade*, somos condenados à permanente criação de significantes que nos identifiquem, sempre parcialmente. Não lamentemos, no entanto, nossa condição de desamparo: a modernidade é nossa predestina-

ção, a ela devemos nosso grão de liberdade, nosso gozo criador — contanto que sejamos capazes de suportar viver em falta com a verdade.

NO LUGAR DA VERDADE, UM SABER QUE NÃO SE SABE

É possível estabelecer uma relação com a verdade que não passe pelos desdobramentos imaginários do falo, isto é, do UM? É possível flertar com a verdade sem a pretensão de possuí-la? Quem pode suportar, independentemente da passagem por um longo processo de análise, passear alegremente por todos os desvãos da própria ignorância, orientado não pela posse da verdade, mas pelas reverberações de um outro saber — um "saber que não se sabe"? Ora, meio século antes das *Meditações* de Descartes, outro filósofo, já herdeiro do desencantamento do mundo mas também de uma primeira emancipação do homem, fundada no pensamento humanista, inaugurou outra modalidade do grande exercício de constituir o *ser* na linguagem. Mas, à diferença de Descartes, Michel de Montaigne não fundou uma certeza metafísica baseada num suposto pensamento "puro". Foi na escrita, e na escrita dirigida ao semelhante (recurso inventado pelo filósofo depois de dezessete anos de luto pela perda do grande amigo e interlocutor Étienne de la Boétie), que Montaigne teceu o fio de seu *eu*.

Além disso, estando um pouco mais próximo (historicamente) da recente passagem, de acordo com a abordagem de Elias, de um *eu* coletivo para um *eu* individual, Montaigne não busca uma certeza metafísica sobre o *ser*. Sua certeza é humanista, e ele a compartilha com seu semelhante. Não funda o *eu* na verdade que ele enuncia, mas no diálogo propriamente dito: "A palavra é metade daquele que a diz, e metade de quem a escuta", escreveu no ensaio "Da experiência".²⁹ Se Montaigne se toma como objeto de uma escrita que ele acredita que interes-

se a todos, a despeito de sua insignificância pessoal (ou seja, embora ele não seja rei, sábio, santo ou guerreiro), é justamente porque se considera um homem como qualquer outro, já que, para ele, "cada homem leva consigo a forma inteira da condição humana".³⁰ Incapaz de fixar uma verdade acerca do mundo e de si mesmo diante das profusas transformações que ocorriam tanto à sua volta como em si próprio — lembre-se que estamos nos referindo ao último período da Renascença —, Montaigne resolve instalar-se na experiência da escrita. O importante não era tanto o conteúdo do que escrevia, as conclusões a que eventualmente chegasse, mas o próprio processo de repassar a experiência do corpo, da contemplação, do pensamento e da profusão de leituras a que se dedicava, pela escrita dirigida a um semelhante. É como se Montaigne já tivesse antecipado a dúvida cartesiana, à qual responderia: "Escrevo, e porque o outro se reconhece no que lê, existo".

Gosto de considerar que, embora o classicismo tenha consagrado Descartes como precursor da modernidade, temos uma grande afinidade (muitas vezes negada) com Montaigne — uma afinidade por assim dizer "recalcada", não reconhecida oficialmente, pois o pensamento de Montaigne, não produzindo certezas, não produz poder. Nossa afinidade com ele se confirma pela maneira como os homens se subjetivam na modernidade: não mais referidos a uma certeza metafísica (restaurada) sobre o ser/pensamento em Deus, mas tentando fundar o saber na experiência, organizada por um *eu* que se pretende soberano. A dimensão de alienação que esse "delfrio de autonomia" comporta será tratada com mais atenção no próximo capítulo; quase cinco séculos separam o individualismo moderno da *escrita de si* de Montaigne, que, como vimos, não se funda exclusivamente na soberania do *eu*. Montaigne, que começou a escrever na tentativa de superar a perda do amigo La Boétie, manifesta nos seus *Ensaíos* a consciência de sua dependência de um interlocutor, um amigo, sem o qual sua escrita não faria sentido.

A psicanálise guarda uma afinidade bem maior com o "método" de Montaigne do que com o de Descartes, pois o primeiro não teme a dúvida, o *não-saber*, ao passo que o segundo se utiliza dela apenas para reafirmar uma certeza sobre o *ser*. Montaigne é um eterno perguntador, um investigador não das grandes questões metafísicas, mas de todas as pequenas coisas do mundo. As questões que escolhe como inspiração de cada um de seus ensaios funcionam, sobretudo, como motivação para suas associações livres, sem a preocupação de chegar a conclusão alguma. Marcelo Coelho, em seu breve ensaio sobre Montaigne,³¹ lembra a máxima do ceticismo grego: "Suspendo" [meu julgamento], escrita na medalha que o filósofo mandou cunhar, com seu nome e seu brasão, em 1576. No entanto, Coelho prefere não classificar Montaigne como cético, o que já significaria tentar reduzir a liberdade de seu pensamento aos trilhos de uma única tendência:

Antes que um "pensamento", o que Montaigne oferece ao leitor é *um modo de pensar*; podemos dizer também: um modo de ser e, claro, um modo de escrever. As três coisas se confundem o tempo todo nos *Ensaíos*: o seu "estilo", mais do que uma forma, uma sintaxe, um vocabulário, é sobretudo um *jeito* — algo quase físico, como um sotaque ou uma inclinação de corpo; e o seu modo de pensar vai-se apresentando a nossos olhos menos em cada frase isolada do que no decorrer da escrita.³²

Ora, a produção de um estilo, que responda à singularidade da relação do sujeito com o desejo e seja capaz de dotar de uma dimensão simbólica a repetição sintomática, é o que a psicanálise propõe, no lugar da compulsão do neurótico, de tudo conhecer/tudo explicar. A ética da psicanálise não responde a um "dever conhecer", mas a um "deixar falar" a verdade do sujeito. Em vez de produzir certezas sobre o ser, a psicanálise surge como uma espécie de prática da dúvida: o "que sais-je?" de Montaigne deve desbancar o "cogito ergo sum" cartesiano.

Diante do analista, que deve ser aos poucos destituído do lugar de sujeito suposto saber (volto a esse ponto), o analisando é encorajado não a tudo saber, mas a *indagar-se*; e o analista, situado como numa corda bamba no lugar de alguém que sabe, só consegue produzir efeitos a partir de intervenções enigmáticas, tanto para o analisando como para ele próprio — intervenções cujo principal objetivo é deixar perplexo o sujeito do enunciado, permitindo a emergência do sujeito da enunciação.

Que um profissional tenha que se colocar, tecnicamente, no lugar transferencial desse sujeito suposto saber, para depois deslocar-se progressivamente até deixá-lo vazio, remetendo o sujeito a um saber sobre o inconsciente, isso é consequência de todos esses deslocamentos que a relação entre os homens e a verdade foi sofrendo nas sociedades modernas.

Ao final do percurso de uma análise, não se produziu verdade, mas algum outro saber: um “saber que não se sabe” mas que o sujeito já não quer recusar em troca de suas antigas racionalizações. “Eu não procuro, eu acho” — a frase com que Picasso definiu sua relação com a criação ilustra a relação do sujeito em análise com a verdade do inconsciente, verdade que emerge de sua fala como um achado ao qual ele deve antes se render do que fixar na consciência, na forma de uma racionalização, ou de uma explicação sobre si que o proteja (ilusoriamente) de novas surpresas.

Nosso duplo salto — que partiu da função simbólica nas sociedades primitivas estudadas por Lévi-Strauss em direção à escrita de Montaigne e, desta, ao sujeito da psicanálise — não se fez sem razão. Ele nos ajudou a pontuar os deslocamentos sofridos na relação dos homens com a palavra e com os semelhantes, até produzir o desgarre e o desamparo característicos de nossa condição atual. Do mesmo modo, a referência ao mito freudiano do assassinato do pai e a análise de Norbert Elias da introjeção dos mecanismos de poder como efeito do processo civilizador nos esclarecem sobre a origem da culpa neurótica e

da crise ética do sujeito contemporâneo, em falta para com o bem, o *ser* e a verdade.

A psicanálise pode não oferecer uma resposta para essa crise, mas certamente é tributária de seu acontecimento. Assim escreve Lacan no seminário sobre a ética:

“Não reconhecer a filiação ou a paternidade cultural que há entre Freud e uma certa virada do pensamento, manifesta neste ponto de fratura situado em torno do início do século XVI, mas que prolonga poderosamente suas repercussões até o final do XVII, equivale a desconhecer totalmente a que tipo de problemas a interrogação freudiana se dirige.”

A NEUROSE, RESPOSTA INDIVIDUAL À
CRISE ÉTICA DA MODERNIDADE

*Ninguém nos moldará de novo em terra e barro,
ninguém animará pela palavra o nosso pó.
Ninguém.*

*Louvado sejam, Ninguém.
Por amor de ti queremos
florir.
Em direção
a ti.*

*Um Nada
fomos, somos, continuaremos
a ser, florescendo:
a rosa do Nada, a
de Ninguém.*

*Com
o estilete claro de alma,
o estame ermo de céu,
a corola vermelha
da purpúrea palavra que cântamos
sobre, oh, sobre
o espinho.*

Paul Celan, "Salmo"

O imperativo cristão "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" já não serve de resposta ética ao homem moderno, o típico neurótico em busca não de uma aliança com seu semelhante, mas de um pai que lhe devolva o amparo e as certezas perdidas; este é o sujeito da psicanálise. Do mesmo modo, a fundação, no pensamento, da certeza metafísica sobre o *ser* é anterior à descoberta do inconsciente. Tanto a certeza do *cogito* como o amor cristão dirigem-se a um sujeito pleno, idêntico à sua própria representação ("Penso, logo sou"), capaz de comandar seus afetos ("Amarás!") para melhor servir a Deus.

A ética kantiana, que abordarei a seguir, também supõe um homem capaz de se reconhecer como um ser universal cujos conflitos de conduta podem se resolver na obediência a um imperativo inflexível, válido para todos os homens em todas as circunstâncias, tão constante e tão certo quanto a fixidez das estrelas no universo. Ocorre que nas culturas individualistas que se desenvolveram na esteira do liberalismo econômico o único universal que poderia unir sem exceções todos os homens seria o imperativo do gozo — o que situa a moral kantiana, perigosamente, ao lado dos ideais republicanos do marquês de Sade. Voltarei a esse ponto.

A psicanálise, porém, pensa o homem como sujeito dividido — não entre sua consciência moral e seus impulsos (como em santo Agostinho ou em Kant), mas entre um lugar onde o *eu* se reconhece e tenta responder por si e um Outro lugar, de onde o sujeito é determinado sem que o *eu* tenha qualquer poder sobre isso.

A concepção freudiana do sujeito dividido, entretanto, tem uma história — foi o que vimos no capítulo anterior. Hoje, uma nova crise ética põe em questão justamente a permanência da capacidade da teoria psicanalítica de dar conta do sujeito contemporâneo. Por que pensar o homem, do ponto de vista da psi-

canálise, como sujeito do inconsciente, da falta e do conflito e não, como parece mais adequado ao gosto pós-moderno, como um ser pleno, idêntico a si mesmo e reconhecido pelo meio a que pertence pelas manifestações soberanas de sua vontade? De acordo com os modelos das neurociências e de certas correntes da psiquiatria, não é necessário pensar o homem como marcado pelo conflito, e sim como uma máquina perfeita que pode ser atormentada por alguns distúrbios e desvios de funcionamento ocasionais. De um lado, o excesso de pressão exercido pelas exigências sociais e pelo "ritmo da vida" moderna pode causar estresse, desânimo, descontrole. De outro, alguns déficits químicos podem submeter o corpo a estados depressivos curáveis pela psicofarmacologia avançada. Se esta é a concepção de ser humano mais condizente com as eficácias terapêuticas atuais, por que insistir no sujeito faltante e dividido da psicanálise?

Hoje, mais do que nunca, essa questão deve ser respondida antes em termos éticos do que em termos de eficácia terapêutica (embora, como afirmei na Introdução, as duas coisas sejam indissociáveis. Retornarei à dimensão ética da cura em psicanálise no capítulo 4). Por enquanto, devo insistir no parâmetro ético: quais as conseqüências — para a construção do laço social nas sociedades democráticas e para a diversidade das escolhas de destino possibilitadas desde o advento da modernidade — de pensar o sujeito a partir da falta e do conflito? Por que não ceder ao modelo que propõe o homem como positividade plena, sujeita apenas a desvios e déficits ocasionais?

Como escreve Roudinesco, o modelo do distúrbio supõe um indivíduo autônomo, soberano e bem-funcionante, afetado por circunstâncias externas à subjetividade — já que, para o indivíduo autônomo, tanto o próprio corpo como o Outro parecem estar fora do lugar onde o *eu* impera. As circunstâncias "externas" podem produzir falhas no funcionamento do indivíduo, mas não afetam sua integridade. Esse indivíduo é curado por algumas intervenções tão alheias a seu psiquismo quanto o

mal que o perturbou. Soberano, autônomo, ele aprende a temer e a defender-se de tudo o que possa novamente perturbá-lo. À maneira do eu-prazer infantil descoberto por Freud, ele é compelido a manter fora de si, afastado (da consciência, dos afetos, do corpo), tudo o que possa produzir mal-estar; e a trazer para junto de si, como objeto seu, tudo o que possa satisfazê-lo.

A violência advinda desse modo de estar no mundo me parece evidente: "Nada é mais próximo da patologia do que o culto da normalidade levada ao extremo", escreve Roudinesco.² O modelo do indivíduo íntegro e normal, afetado apenas por fatores extra-subjetivos, produz sujeitos incapazes de ultrapassar a intolerância infantil própria do eu-prazer: sujeitos que reagem ao mal-estar com manifestações de um ódio contra o outro (feito responsável pelo mal e pela angústia que afetam sua precária tranquilidade) que tem sua origem em um ódio contra tudo o que provoque dissonância em si mesmo. Esse modo de funcionamento pressupõe um psiquismo que se recusa a incluir como própria qualquer representação do conflito e do desajuste. Tornar o desagradável, o angustiante, irrepresentável, equivale a recusar-se ao próprio pensamento,³ o qual, como veremos adiante, precisa levar em consideração também as marcas mnêmicas deixadas pelas experiências de desprazer.

Uma sociedade em que os homens concebem sua vida psíquica segundo o modelo do distúrbio e da cura neuroquímica (ainda que não se possa negar a importância da psicofarmacologia no auxílio ao tratamento das formas extremas de sofrimento psíquico) é uma sociedade em que as condições do laço social não convocam os sujeitos a fazer do pensamento um auxílio para a mediação de suas relações e na negociação de suas diferenças. Ao empobrecimento do pensamento correspondem, de um lado, a violência; de outro lado, a depressão.

A outra conseqüência desse modelo é a depressão advinda justamente do empobrecimento subjetivo que a recusa do conflito produz. É como se fôssemos condenados, sem saber

disso (ou seja, a partir apenas dos efeitos inconscientes), a sofrer todos os avatares, todo o peso da nossa condição moderna, sem desfrutar daquilo que ela nos concedeu. "O depressivo sofre de uma liberdade conquistada, porque não sabe desfrutá-la."⁴

A depressão, sintoma do mal-estar neste começo de milênio como a histeria no final da era vitoriana, é ao mesmo tempo condição e consequência da recusa do sujeito em assumir a dimensão de conflito que lhe é própria. De um lado é a condição, porque, sem certo rebaixamento libidinal próprio dos estados depressivos, o conflito acaba por se impor. De outro é consequência, na medida em que a depressão, o empobrecimento da vida subjetiva, são o preço pago por aqueles que orientam as suas escolhas em função do medo de sofrer. O sintoma neurótico provém justamente das resistências de um *eu* que não dispõe de recursos significantes para enfrentar seu sofrimento. Por conta da resistência, do desconhecimento que esta produz, o sofrimento recusado lança sobre o *eu* uma sombra muito maior do que sua dimensão verdadeira.

O medo de sofrer confunde-se com o medo do desconhecido; o neurótico resiste ao novo, resiste a romper com a repetição sintomática. É verdade que o sintoma é também solução de compromisso que permite alguma forma indireta de gozo, e tudo o que é do gozo pede repetição. Mas o que o neurótico mais teme é ser levado a se deparar com aquilo de que o *eu* não quer saber: a dimensão inconsciente que o sujeito recusa o assombra na forma de sonhos, lapsos e fantasias. A angústia de castração, no caso do neurótico, ergue-se não contra uma ameaça cuja execução pode ser evitada sob certas condições, mas contra algo que *já lhe ocorreu*, mas que ele não conseguiu simbolizar. A esperança de seguir a vida toda ignorando um fato consumado é o alimento da angústia de castração. "O único consolo é que não há esperança", escreveu santa Teresa de Ávila, essa grande mística que soube muito bem o que era gozar fora do sintoma.

Nadezhda Mandelstam, que foi esposa do poeta russo Ösip Mandelstam, refere-se ao período do terror stalinista nos seguintes termos:

Tendo ingressado no domínio do não-ser, perdi a noção da morte. Em face da danação, até o medo desaparece. O medo é um relance de esperança; vontade de viver, auto-afirmação. É um sentimento profundamente europeu, que se nutre da auto-estima, da noção que cada um tem de seus direitos, suas necessidades e desejos. Uma pessoa se agarra ao que é seu, e tem medo de o perder. O medo e a esperança confinam entre si. Perdendo a esperança, perdemos também o medo — não há mais nada a temer.⁵

É claro que o que o neurótico evita enfrentar nem sempre é um sofrimento trágico ou insuportável, embora assim lhe pareça quando a ele se revela em certo ponto do percurso analítico. Pode ser a dor que se origina da renúncia à satisfação pulsional, quando não se encontra um destino para o resto de gozo que invade o psiquismo. Pode ser a culpa advinda da ambivalência inevitável de nossa relação com o outro, sobretudo com o outro mais amado. Pode ser o medo do abandono, da perda, do desamparo — modalidades da angústia de castração. Pode ser a dor do narcisismo ferido nas condições em que se revela nossa completa insignificância diante do Outro.

O fato é que o homem moderno, voltado para os ideais pós-revolucionários de felicidade — ou, se quisermos, para os ideais burgueses de comodidade e bem-estar —, é alguém que desaprendeu a sofrer. Não sofre com a bravura de um estóico, com o espírito de sacrifício de um súdito leal, nem com a resignação esperançosa de um cristão. Esses "modos de sofrer", modos de subjetivação que forneciam um sentido ao sofrimento nas sociedades pré-modernas (à maneira do xamã estudado por Lévi-Strauss, cuja narrativa não tinha o poder de suprimir a dor da doente mas apenas de torná-la suportável), desapareceram de nossas formações sociais. O sujeito moderno sofre de

sua culpa neurótica, *acrescida da culpa por estar sofrendo*. Quantas vezes, em seu consultório, os analistas não recebem alguém que ainda nem sabe se demanda uma análise: mostra-se apenas perplexo, sem palavras que expliquem o fato de que *ele não se sente feliz como deveria?* Quantas vezes, para implicar alguém no processo analítico, basta que o analista escute sem espanto o que lhe diz o iniciante, acolha sem escândalo a expressão confusa de seu conflito, para que ele se descubra, como que assombrado, capaz de dizer, a partir de seu sofrimento, muito mais do que poderia ter imaginado no momento em que ainda lutava para calar a dor psíquica?

A outra face da depressão como recusa do conflito no mundo contemporâneo é a drogadição, expressão daqueles que desistiram de ser sujeitos — no mesmo sentido da expressão *sujeito de um desejo inconsciente* — e se entregam a um gozo mortífero que já não busca nada além de sua repetição fora do discurso. O drogado crônico, que conhecemos muito mais das ruas do que dos consultórios, funciona no circuito da satisfação pulsional, no qual a droga representa o objeto reencontrado que já não atende ao campo (simbólico) da realização de desejos e sim ao campo real da satisfação de necessidades. “Figura simbólica empregada para definir as feições do anti-sujeito”, escreve Roudinesco,⁶ no lugar que antigamente era ocupado pelo louco, até que a própria psicanálise viesse a incluir a psicose como expressão de um outro modo de subjetivação do conflito.

Em oposição à concepção do mal-estar advindo de um desvio de funcionamento num indivíduo íntegro, o modelo do conflito propõe, em primeiro lugar, que o mal nunca é absolutamente exterior àquele que sofre. O que não significa — não vamos confundir a psicanálise com uma teoria da moral — que o sujeito que sofre seja *mau*. Do ponto de vista do inconsciente, o neurótico não é pior nem melhor do que ninguém (ou seja, do que outros neuróticos). A dimensão ética instaura-se *a partir* do inconsciente, e não nele mesmo. Da perspectiva da relação

do sujeito com as manifestações do inconsciente, o mal que ele supõe estar ali são as representações recalçadas do desejo, as fantasias perversas infantis, tornadas inconcebíveis por efeito do próprio recalque. O que não significa que se possa passar a limpo o inconsciente e dispensar todo o recalque; sem a dimensão do inconsciente, o sujeito desaparece. O máximo que se pode esperar de uma análise é que ao final do percurso nos tornemos um pouco mais íntimos do Outro, do estranho que existe em nós.

O sujeito neurótico da psicanálise é alguém que ainda aposta na submissão à tirania do *supereu*, representante do tirano morto, na esperança de ludibriar a castração, que ele ignora que seja a própria condição de seu desejo. Insistindo na preservação do fantasma onipotente do Pai, ele se recusa a desfrutar dos privilégios de sua relativa orfandade — privilégios de viver num mundo em que o Outro é vazio de intenções a seu respeito: “Ninguém nos moldará de novo em terra e barro, / ninguém animará pela palavra o nosso pó. / Ninguém”, diz o poema de Celan, que conheceu a face vazia do Outro pelo avesso, a face de um mundo sem Deus, como prisioneiro de um campo de concentração na Romênia durante a Segunda Guerra Mundial. Se os nazistas obedeciam a um grande plano que parecia corresponder ao desejo de Alguém, suas vítimas conheceram a pior face do Outro: não a crueldade, que é ainda uma face humana, mas a indiferença.

O neurótico é alguém que, no mundo sem um Deus que anime “pela palavra o nosso pó”, deseja ainda servir ao Outro, a Ninguém. “Louvado sejas, Ninguém. / Por amor de ti queremos / florir. / Em direção / a ti.” É porque o Outro, a quem o sujeito deseja se submeter, *não deseja nada dele* — condição do desamparo moderno, que analisei no capítulo 1 — que caberia ao sujeito tomar a responsabilidade pelo desejo e dar a este algum outro destino que não o da subordinação masoquista. Mas, antes disso, é preciso reconhecer a pequenez de nossa condi-

ção. "Um Nada/ fomos, somos, continuaremos/ a ser, florescendo:/ a rosa do Nada, a/ de Ninguém." Um Nada que floresce, sem que Ninguém lhe peça isso. Que floresce por quê? Porque sim, seria a única resposta. Porque é possível florescer, porque a palavra é nossa, e não do Outro: "Com/ o estilete claro de alma,/ o estame ermo de céu,/ a corola vermelha/ da purpúrea palavra que cantamos/ sobre, oh, sobre/ o espinho".

O poema de Celan não é uma apologia do sofrimento; nele não há gozo masoquista, há ironia. Florescemos em direção a Ninguém, sabemos disso. Cantaremos nossa palavra por sobre os espinhos. É um poema que nos fala de um "modo de sofrer", nos momentos em que é necessário saber sofrer. Os poetas, no mundo contemporâneo, talvez sejam os únicos parceiros dos psicanalistas na produção de uma estética para o sofrimento: quando o Outro revela sua brutal indiferença, nada podemos fazer a não ser tomar a palavra, a "purpúrea palavra que cantamos [...] sobre o espinho".⁷

O LUGAR VAZIO DO BEM SUPREMO E O NOME DO PAI

"Para um novo saber, uma nova ética", escreve Phillippe Julien em seu livro sobre ética e psicanálise. Uma ética que leve em conta o saber da psicanálise, assim como a psicanálise teve que levar em conta a crise ética do sujeito moderno. A ciência inventada por Freud tem como objeto uma subjetividade marcada pelo pleno estabelecimento da vida privada nas sociedades ocidentais e, como lembra Nadezhda Mandelstam, pela vigência do sujeito de direito; trata-se de uma subjetividade formatada pelo modo de vida burguês, predominante em toda a Europa no final do século XIX. Mas a psicanálise é tributária justamente da primeira virada da cultura burguesa, quando a família patriarcal começa a dar os primeiros sinais de enfraquecimento. É diante de uma desmoralização do código burguês que se abre

o espaço para a escuta das expressões do sofrimento das históricas (e, mais adiante, dos psicóticos), que não teriam a menor chance de produzir qualquer sentido digno de escuta enquanto o poder patriarcal não havia sido posto em questão.

Até hoje, percebe-se na produção teórica dos psicanalistas uma oscilação entre responder à convocação (impossível) para restaurar o Pai, nos moldes tradicionais, e trabalhar a partir da diluição (inevitável?) das instâncias de poder. Não é difícil concluir que a primeira demanda parte da covardia moral do sujeito neurótico, a qual o psicanalista tem o dever ético de não apaziguar. Mas, embora essas modernas modalidades de poder não se concentrem em grandes figuras de autoridade, nem por isso os efeitos de seus microdispositivos são menos tirânicos. Como vimos no capítulo 1, os poderes disciplinares, feitos cargo dos próprios indivíduos, produzem um modo muito mais eficiente de adesão. A alienação de cada sujeito em relação à dívida simbólica faz dele o culpado crônico de um "crime" desconhecido, pronto para a obediência e a punição.

Este é o sentido da concepção freudiana de um sujeito marcado por um conflito entre instâncias psíquicas, em relação ao qual ele está dividido. Dividido pelo desconhecimento de uma dimensão de si mesmo, da qual ele só pode se apropriar pelo acesso à palavra. Dividido quanto a seu Bem, que não se coaduna com o objeto de seu prazer. Dividido por um desejo de submissão, de fazer-se todo objeto para o gozo do Outro, o que resultaria em sua própria aniquilação. Para esse sujeito, não há coincidência possível entre o significante que regularia uma ética e o que regula seu prazer. Freud, como nos lembra Lacan, foi o primeiro a anunciar uma ruptura entre a lei moral e o prazer, entre o Bem e o bem-estar.

Desde Aristóteles, o pensamento filosófico sempre buscou encontrar uma concordância entre o bem do homem e seu prazer. Para os antigos, viver no bem é viver em harmonia consigo mesmo; o prazer sempre contribuiu com um sinal positivo

para o cálculo ético. A felicidade, tal como concebida por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*,⁸ consistia em viver de acordo com a virtude própria de cada um. Mas note-se que para os gregos a virtude, como bem supremo, devia ser encontrada na particularidade de cada cidadão; não se tratava de um valor universal, inquestionável, imposto igualmente a todos. No entanto, a idéia de uma harmonia fundamental entre os homens e a natureza funcionava como garantia de que o encontro de cada um com seu bem só poderia, naturalmente, promover felicidade. Para os antigos, a infelicidade está no conflito. Estar de acordo consigo é estar todo no Bem, como o homem sábio que vive com sua alma inteira.

A força da presença da tragédia na cultura grega, anterior à era platônica, sugere a existência de uma discordância na relação entre o prazer e o bem, ao insistir sobre as manifestações de um desejo que irrompe, "na forma de um destino",⁹ para lançar os protagonistas em direção a seu mal. O homem trágico, aquele que sempre vem a saber tarde demais onde estava se metendo, não se apresenta como alguém de intenções imorais e sim como quem se dirige cegamente em direção ao mal, impulsionado pela força de um destino que não se revela a não ser quando sua ação já o conduziu em direção a conseqüências terríveis e irremediáveis.

Mesmo em Kant, referência moderna obrigatória para toda reflexão sobre a ética, a lei moral que deve reger a ação humana é concebida como mais própria de uma *natureza*, que nos convoca a estar de acordo com ela, do que de uma sociedade, que nos impõe algumas restrições e nos separa de nós mesmos. A diferença é que Kant, o maior pensador do Iluminismo, supõe uma universalidade do bem supremo que orienta a lei moral entre os homens. Assim como a fixidez das estrelas acima de nossa cabeça atesta a perfeita ordem do Universo, a presença da lei moral entre os homens assegura a felicidade, como prova de coincidência entre o desejo e a vontade — esta última sendo identificada como vontade de fazer o bem.

Para Kant, como escreve Luiz Alfredo Garcia-Roza,¹⁰ o homem é um fenômeno da natureza entre outros, que se distingue pela razão, a qual, por sua vez, também se inclui entre as leis naturais. A relação entre razão e liberdade, central para o Iluminismo, se expressa pelo conceito de vontade: a vontade é livre quando se orienta pelas leis da razão.

Desse modo, é possível para Kant estabelecer um imperativo categórico que funcione como máxima universal da lei moral: *Age de modo a que a máxima de tua ação possa ser tomada como máxima para todos*. Se existe uma concordância entre o homem e o conceito de homem, como fenômeno de natureza distinto de outros fenômenos pelo apanágio da razão, e se a liberdade do homem consiste em orientar sua vontade de acordo com os ditames dessa razão (a qual, por sua vez, não há de se erguer contra a própria natureza), é possível a um homem orientar *sua* ação por uma máxima que, ditada pela razão, possa orientar a vontade de *todos* os outros, já que todos participam do mesmo conceito, universal, de homem.

A ruptura de Kant com os antigos se dá por sua afirmação da universalidade da lei moral, que supõe uma impessoalidade absoluta. A lei não leva em conta os afetos, a alegria, o prazer. A lei é abstrata, universal, impessoal. Não responde a uma demanda de felicidade, mas à imposição de um Bem. Como nota Lacan, as reflexões kantianas sobre a moral não ignoram o sinal de uma certa dor, presente nas escolhas dirigidas pela vontade desse bem que sirva a todos. A dor é o único índice da presença de um afeto — o desprazer — aceito por Kant como indissociável da vigência da lei moral, indicativo de que esta se ergue, em decorrência direta da razão prática, contra nossas inclinações. Ao propor o dilema da escolha entre uma noite de amor com uma mulher há muito tempo desejada e a preservação da própria vida, Kant não hesita em dizer que qualquer homem razoável optaria pela vida. A dor está presente na renúncia exigida por essa escolha, mas Lacan nos adverte: as coisas não são

bem assim. Se a dama for objeto de prazer, a escolha pela vida pode parecer bastante razoável; mas, e se ela se apresenta ao sujeito como objeto de seu gozo — não vale bem o preço do pesoço na forca? O que separa o homem razoável de seu Bem, escreve Lacan, não é o prazer, mas o gozo — o que está além do princípio do prazer.

O outro dilema que Kant apresenta ao leitor complica um pouco mais a relação entre a razão e a vontade, pois aqui a primeira se investe de razões de Estado: se o tirano lhe ordena que traia seu semelhante em troca da própria vida, você trairá? Será que nesse caso a máxima universal — o bem de todos acima de seu afeto particular — impede que o sujeito entre em conflito? Pois a resposta seria: dou minha vida para não prestar um falso testemunho; mas, indaga Lacan: e se o amigo a ser traído for realmente um conspirador contra o tirano? Será que o sujeito não pode se apoiar em razões de Estado para trair?

O imperativo categórico não produz, assim, uma relação necessária e rigorosa do homem com o bem supremo. A psicanálise diria que o imperativo kantiano funciona no psiquismo de modo a autorizar o sadismo do *supereu* sobre o *eu* e convidar o sujeito ou a praticar atos típicos da “delinqüência por sentimento de culpa” ou, por outro lado, a se instalar na intolerância, que projeta sobre o outro — nosso semelhante na diferença — o mal que ele não é capaz de admitir em si. Vejamos.

O que a máxima kantiana demonstra é o sadismo do *supereu* no sujeito da psicanálise. O imperativo kantiano é incondicional — não admite exceções sentimentais (patológicas) — e categórico: não se apóia senão sobre si mesmo. Como o *supereu*, na forma da “voz da nossa consciência”, ele vem até nós como imposto de fora, voz do Outro a quem o sujeito deve ceder tudo o que seja da dimensão singular de seu desejo, de seu afeto, de sua simpatia. Phillipe Julien afirma que o que está em causa nos dois exemplos que testam a vigência da lei moral é o sadismo do próprio Kant, que não leva em conta a dor que se

manifesta na relação dos homens com a lei. “A dor de existir, Kant, como bom sádico, a rejeita para o outro, assim negando seu próprio masoquismo.”¹¹ As condições extremas com que o filósofo testa a presença da lei moral em seu leitor faz com que o autor se coloque no lugar de porta-voz da “ferocidade do *supereu* [que] se origina não do sadismo do Outro, mas do discurso sádico em que ela tem lugar”.¹²

Este é o grande achado de Lacan a respeito dos impasses da ética kantiana: o imperativo categórico não é nem um pouco estranho às exigências de um gozo sem limite propostas nos textos do marquês de Sade. Afinal, o gozo universal a que o personagem sadista se autoriza satisfaz os dois critérios do imperativo em Kant: não aceita exceções sentimentais — azar do outro, se não quiser se submeter ao meu gozo — e se impõe por si só, sem “porquê”, do mesmo modo como as imposições tirânicas do gozo, quando encontram uma autorização acima do bem e do mal. “Kant com Sade”¹³ é o texto em que Lacan estabelece as afinidades entre os dois grandes escritores do século das Luzes, colocados nos dois extremos da relação deste sujeito, ser de razão e dotado de livre-arbítrio, com um Bem que se propõe como universal. Nas condições do advento de uma verdadeira república,¹⁴ escreve Lacan, o que Sade propõe na *Filosofia na alcova* seria: tomemos como máxima universal “de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer”. A condição da vigência do imperativo sádico é a mesma do imperativo kantiano: só se eliminarmos toda dimensão sentimental, todo apelo à identificação com o outro, é que o imperativo do gozo é concebível.¹⁵

O que Kant e Sade têm em comum é o fato de terem erigido, no lugar deixado vazio pelo *bem supremo*, na modernidade, a vigência de um imperativo absoluto *que não conseguimos suportar*: a extrema renúncia em Kant, o extremo gozo em Sade. Que o primeiro fale em nome de um Bem e o segundo, em nome de um Mal absoluto, isso não faz nenhuma diferença: a

malignidade está em qualquer lado onde o absoluto tenha a pretensão de se instaurar. O absoluto nos impele para a dimensão mortífera do gozo.¹⁶

As grandes formações totalitárias do século XX — nazismo e stalinismo — dão-nos notícias de que as condições da prática de um mal sem limites se encontram ali onde existe a convicção coletiva de que se age em nome do bem absoluto. A análise que Hannah Arendt fez das declarações de Eichmann ao tribunal de Jerusalém,¹⁷ que tanto chocaram a consciência judaica na década de 1960, revelou ao mundo do pós-guerra que um homem pouco belicoso, com o espírito obediente de um funcionário público, pode praticar atrocidades inconcebíveis, respaldado pela consciência tranqüila de quem cumpre seu dever a serviço de um projeto maior, um projeto erigido — quem duvidaria? — para o progresso de toda a humanidade.

Existe um mal que é praticado, por assim dizer, *a despeito* da lei moral, por interesses egoístas que o sujeito pode eventualmente deixar passar à frente do bem do outro. Esse mal, ainda assim, é orientado por uma busca de felicidade que não se opõe, ao menos de maneira absoluta, às condições da vida em sociedade. Mas existe o mal que se apóia numa inversão completa dos motivos que deveriam nortear a ação moral. Para Arendt, a verdadeira maldade é esta, que inverte os termos da lei, subordinando-a aos interesses mais egoístas — diríamos nós, ao gozo.

O mal, em centenas de casos como o de Eichmann, foi praticado não por razões essencialmente perversas — por exemplo, como um ódio pessoal contra os judeus, movido por sentimentos de extrema intolerância —, mas por motivos banais: obediência, oportunismo, vontade de fazer deslanchar uma carreira medíocre. A idéia de que o maior mal possa ser praticado de um modo banal pelo mais insignificante e servil dos homens

deve nos alertar para isto: que o fundamento de todo desejo não é nada além do desejo masoquista de sujeição a um Outro absoluto, um Outro sem furo, imaginado como não castrado — exatamente esse Outro que pode se instaurar no lugar deixado vazio por Deus, na modernidade.

“Se Deus está morto, tudo é permitido”, escreveu Dostoiévski, na boca de um de seus personagens, o pai Karamazov. Engano: é em nome de Deus que nos permitimos tudo. Em nome do gozo do Outro absoluto o homem se autoriza a praticar o mal absoluto. “Nada estaria permitido se Deus estivesse morto”, escreve Ricardo Goldenberg em seu *Ensaio sobre a moral em Freud*,¹⁸ pois o julgamento moral, feito cargo do indivíduo a sós com sua consciência, é sempre pesado demais. A covardia moral do neurótico consiste nisto: em nome de um Pai que já não se encontra em lugar nenhum a não ser na face inconsciente do *supereu*, o neurótico não se autoriza a nada — e, no entanto, permanece culpado pelo simples fato de não ser capaz de deter todas as manifestações do desejo.

Ora, quando um sujeito desses encontra um Outro a quem servir, que lhe demande sacrifícios claros, lhe imponha prescrições claras e o seduza com o conforto de uma obediência acima de seu próprio juízo crítico, o que mais ele pode desejar? Não é preciso ser um perverso para ser um oficial da SS, diria Arendt; basta ser alguém que se dispense da faculdade humana de pensar. A banalidade do mal nasce do *vazio de pensamento*, das condições (por exemplo, a cultura de massa) nas quais os homens se vêem dispensados de pensar.

Embora as idéias de Hannah Arendt não guardem nenhuma afinidade (explícita) com a psicanálise, podemos buscar uma articulação entre o mal e o vazio de pensamento que leve em conta o ensinamento freudiano, a favor do tema da ética em psicanálise. Em Freud,¹⁹ o pensamento é justamente o trabalho

psíquico que tem seu impulso no movimento do desejo, ante a *falta de um objeto de satisfação*; ele é, portanto, orientado para o prazer. Mas não pelo *princípio do prazer*; o pensamento ocorre malgrado o próprio sujeito desejante, quando os recursos do princípio do prazer já não dão conta da satisfação pulsional.

É porque o princípio do prazer produz antes angústia do que prazer que o malfalado princípio da realidade se impõe, como um “princípio do prazer possível”. O psiquismo, em vez de obter a descarga da tensão pulsional promovendo uma “identidade de representação” pela via alucinatória, vai buscar uma “identidade de percepção” (suponhamos, um outro objeto satisfatório) depois de um longo rodeio que não pode deixar de levar em conta os avatares da realidade:

A decepção ante a ausência de satisfação esperada motivou o abandono da tentativa de satisfação por meio da alucinação, e para substituí-la o aparato psíquico teve que decidir-se a representar as circunstâncias reais do mundo exterior e *tender à sua modificação real*. Com isso, introduziu-se um novo princípio da atividade psíquica. Não se representava mais o agradável, senão o real, *ainda que fosse desagradável*.²⁰

No que consiste, para o humano, essa primeira face do real que ele é condenado a encarar, e a representar, ainda que não lhe agrade nem um pouco? Não é o mesmo que o meio ambiente que se oferece, sem mistérios, ao instinto da cria animal; no caso humano, esse real é o outro, primeira encarnação todo-poderosa do Outro — a mãe, de cujos cuidados depende toda satisfação pulsional. Podemos mesmo dizer que o Outro é quem põe em movimento a pulsão, ao investir, com seu desejo (mediado sempre pela linguagem), o corpo do recém-nascido, adivinhandando suas necessidades e seu desconforto.

Por essa via é que se concebe o desejo humano como “desejo do desejo do Outro”. Pois o que pode ser desagradável, nesse “real” que a criança busca representar mas não é capaz de controlar, senão o fato de que ele lhe falte? E, quando falta, o

enigma do desejo do Outro — que o objeto-criança, nesse momento, não conseguiu satisfazer — se apresenta ao psiquismo como ponto de partida de seu próprio desejo: se eu pudesse me subordinar completamente, fazer de mim seu objeto, *ser* tudo o que o Outro quer!

Freud concebe então um modelo de aparelho psíquico marcado desde a origem pelo enigma do desejo do Outro, evidência de sua falta-a-ser.

Que o prazer seja o móvel último do trabalho psíquico que desembocará no pensamento não significa que o sujeito que pensa esteja fora da condição da falta. O conceito de prazer, em Freud, é tributário da falta — falta no Outro, falta de gozo, falta-a-ser, na impossibilidade de ser o falo do Outro.

Visto dessa maneira, o conceito de prazer, articulado não ao princípio do prazer mas ao princípio da realidade, teria um valor ético no pensamento freudiano. “O lugar onde se produzem as alucinações da percepção é o mesmo em que se formam, de maneira inconsciente, os processos orientados e dominados pela realidade”,²¹ uma vez que se trata, para o sujeito, de reencontrar uma via (substitutiva) da satisfação perdida. O princípio da realidade, princípio do prazer possível, nasce da articulação do desejo com o pensamento e com as marcas do real. É este o sentido da impossibilidade humana de aceder ao real *todo*, uma vez que constituímos a realidade a partir dos “pedaços” que nos interessam para fazer funcionar o princípio do prazer. Quando é impossível ao psiquismo fugir de um estímulo doloroso — quando esse estímulo já faz parte da experiência do próprio psiquismo —, a alternativa é dotá-lo de representação, fazer dele a marca mnêmica que oriente os trilhamentos da energia psíquica na busca do prazer. Mas a marca mnêmica ainda não é pensamento. O pensamento exige um movimento a mais, que permita a articulação entre várias representações: “O pensamento era, provavelmente, a princípio inconsciente, enquanto ia além da representação ideativa e estava dirigido às

relações entre impressões de objetos; somente com seu enlace aos restos verbais recebeu outras qualidades perceptíveis pela consciência".²²

Ou seja: não se pode chamar de pensamento a mera associação inconsciente entre impressões, não articulada pela palavra. Assim como em Hannah Arendt, também em Freud o pensamento só existe porque temos acesso à palavra — e depende do endereçamento a um outro, interlocutor internalizado de um diálogo mental. A articulação ética possível entre Arendt e Freud se dá neste ponto, em que o pensamento é concebido como tributário de uma falta (Freud) e, portanto, pode ser suprimido, achatando a dimensão humana (Arendt) em condições em que a face imaginária do Outro se presentifica como onipotente, sem falta nenhuma — como nas grandes formações da cultura de massa, por exemplo (Arendt); ou na relação delirante da massa fanática com seu líder (Freud). O vazio de pensamento é a própria condição do gozo.

Faço uma ressalva, porém, para lembrar que nem tudo o que é do gozo está do lado do mal. O êxtase místico, por exemplo, ou os estados de suspensão de todo pensamento produzidos nas meditações budistas; o silenciamento total que o primeiro impacto ante a presença do belo provoca, e os estados de vazio que precedem a criação artística; até mesmo o próprio gozo sexual, tão banalizado na atualidade — todas essas experiências são tão mais intensas quanto mais o pensamento e o juízo crítico puderem ser temporariamente suspensos.

Finalmente, é preciso não ignorar uma das diferenças essenciais entre as idéias de Hannah Arendt sobre o pensamento e as da psicanálise: é que a primeira não leva em conta o inconsciente. O pensamento pode ter um valor ético em Freud, mas ele também é o grande colaborador das racionalizações neuróticas, das soluções de compromisso pelas quais o *eu* tenta se acomodar ao sofrimento sintomático. Se o pensamento constrói nossa relação com o real, se é o lugar em que o outro,

o semelhante, se imiscui na realidade psíquica na forma de interlocutor de um diálogo sem fim (Arendt), ele é também o grande recurso do *eu* na neurose. Em Freud, o pensamento é indissociável da condição humana, mas não nos salva do erro — nem do mal.

O MAL SUPREMO, PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER

"O sentido da vida é dado pelo prazer", escreveu Freud em seu famoso texto de 1920,²³ no qual propõe uma revisão da dualidade pulsional: pulsão de vida versus pulsão de morte, em substituição ao que havia proposto antes: pulsões sexuais versus pulsões de autoconservação. Mas é contra o prazer que se afirma a lei moral, cujo representante psíquico é o *supereu* — um representante "mais realista que o rei", mais rigoroso que o princípio da realidade, como veremos adiante. Ora, se a lei moral se afirma contra o prazer que dá sentido à vida, não se pode fundar uma ética com base nela. Tampouco com base no prazer, ao menos na medida em que ele é regido pela vigência do chamado princípio do prazer. Pois o princípio do prazer é a tendência que, em busca da descarga imediata da energia psíquica, não quer saber de mais nada — nem do real, nem do outro, nem mesmo da sobrevivência do próprio sujeito.

O interessante é que, para Freud, prazer e princípio do prazer, embora possam se confundir nas condições de funcionamento de um aparelho psíquico imaturo, vão tomando rumos diferentes à medida que a Lei barra o gozo e força o advento do sujeito do desejo. O princípio do prazer é tão incondicional quanto um imperativo kantiano; movimento errático que busca a descarga da energia pulsional pelo caminho mais curto, não diferencia entre uma percepção e uma alucinação, um objeto de satisfação que sirva às demandas do corpo (fonte de toda pulsão) e um objeto virtual, reprodução alucinatória da marca mnê-

mica de uma satisfação já experimentada — mas que não livra o sujeito de, por assim dizer, morrer de fome a poucos metros de um prato de comida. É que o bem supremo que orienta o princípio do prazer não é absolutamente o conjunto dos pequenos prazeres que se podem obter no dia-a-dia, pequenas compensações e substituições da plena satisfação pulsional. O bem supremo, do ponto de vista do princípio do prazer, é o *Nirvana*, o repouso absoluto, a aniquilação das tensões, o Nada. O que Freud articula como finalidade última do princípio do prazer é a satisfação da pulsão por excelência, a Rainha Má das pulsões parciais, chamada por ele de *pulsão de morte*.

Aqui, é necessário um rodeio que inclua a teoria freudiana das pulsões em nosso pensamento sobre a necessidade de uma nova ética que dê conta do saber da psicanálise. O sujeito da psicanálise é interpelado em suas dimensões indissociáveis de alienação e liberdade. Alienação ao Outro que o habita e o determina desde o inconsciente, na forma tanto de um gozo impossível como de uma dívida simbólica recalçada. Liberdade, à medida que ele assuma o conflito como responsabilidade sua e se implique na escolha dos destinos da pulsão.

Falar em “escolha dos destinos da pulsão” requer que se conceba a pulsão como dotada de uma plasticidade bem diferente da do instinto que orienta o animal para seu “bem”, objeto existente na natureza, capaz de satisfazer suas necessidades vitais. Embora se possa dizer, *grosso modo*, que o conceito freudiano de pulsão seja o equivalente do instinto animal no homem — expressão das tensões vitais do organismo —, os conceitos de pulsão e instinto não se confundem.²⁴ Uma das marcas fortes da modernidade de Freud consiste em que ele concebe o homem como desnaturalado; a pulsão é um “conceito-limite entre o anímico e o somático [...] representante psíquico dos estímulos procedentes do interior do corpo, que chegam à alma como uma magnitude de exigência de trabalho imposta ao anímico em consequência de sua conexão com o somático”.²⁵

Além disso, vale ressaltar que a pulsão é muda. Sua pressão sobre o psiquismo é pura força, contrária ao princípio do prazer porque não admite fuga ou negação. Estes são mecanismos de defesa que só podem operar ou sobre as percepções do mundo externo ou sobre as representações. Assim, a pulsão se apresenta ao sujeito ao mesmo tempo como enigmática — mal-estar provindo do corpo, mas que não “diz” o que quer — e incansável. A pulsão não dá descanso ao sujeito.

Mas como, num ser cuja relação com o mundo (externo e/ou interno) é toda mediada pela linguagem, o objeto de satisfação da pulsão *não tem como se dar a conhecer*, são as marcas das satisfações oferecidas pelo Outro — a mãe, em primeiro lugar — que “informam” a pulsão sobre seus objetos (possíveis), e não o contrário. É na relação com o Outro, com o corpo do Outro, através das satisfações que o contato com o Outro proporciona à criança que as pulsões estabelecem seu circuito e seus objetos, ramificando-se em pulsões parciais que se satisfazem, sempre temporariamente, com objetos parciais. Ou seja: a pulsão é muda, mas os destinos da satisfação que ela demanda se constroem na linguagem, com o Outro. Com isso se estabelece a tendência à repetição que busca sempre fazer retornar a experiência de satisfação; mas se estabelece também a possibilidade de fazer variar o modo de satisfação pulsional. As pulsões parciais podem se substituir umas às outras — a satisfação oral pode substituir a sexual, por exemplo. Podem inverter as direções e trocar as intensidades: um prazer sádico, de orientação ativa, pode vir a ocupar o lugar de um gozo masoquista, que demanda passividade. Podem se satisfazer com objetos alternativos; é assim que se concebe a sublimação, na qual um prazer de origem sexual pode ser obtido por uma via fora do corpo, uma via simbólica. A plasticidade das pulsões é o que, na expressão de Lacan, “destina a libido a deslizar pelos signos”. Voltarei a esse ponto no capítulo 4.

Freud concebe, assim, um sujeito que não pode fugir da

tensão advinda desse real enigmático, que pressiona continuamente por satisfação mas não informa seu objeto. No entanto, o próprio enigma da satisfação pulsional é o que torna a pulsão tributária da linguagem, destinada a se satisfazer com objetos parciais, sempre substitutivos do UM, o “bem” perdido que jamais se dá a conhecer.

Para além do princípio do prazer e aquém da articulação significante, o que a pulsão demanda é o repouso absoluto das tensões vitais. Para Freud, a pulsão apresenta-se na origem como pulsão de morte, a “pulsão por excelência”, pura tendência de destruição da tensão vital — daí seu desdobramento, uma vez barrada a possibilidade da satisfação direta, no desejo de submissão, na posição de objeto do gozo do Outro. O objeto da pulsão de morte não tem registro significante no psiquismo. É um vazio, um nada em torno do qual a pulsão não deixa de circular, e que Freud batizou de *das Ding*: “a Coisa”, em dialeto lacaniano. Se a Coisa é o objeto (vazio) de satisfação da pulsão para o qual aponta radicalmente o princípio do prazer, é evidente que ela não pode ocupar o lugar do bem supremo (embora tenha uma importante função na sublimação, como veremos no capítulo 4). A proximidade da Coisa é ameaçadora; a angústia é o afeto mais característico diante dessa ausência significante, a não ser nos casos daqueles que dela se aproximam por meio de uma iniciação mística ou dos momentos extremos do ato criador.

Mas, se for reorientado de modo a ultrapassar a dimensão puramente corporal, muda, dos sintomas extremos — as conversões histéricas, por exemplo — e a aliar-se à representação significante, o movimento repetitivo da pulsão se torna a própria condição da memória e da historicidade do sujeito. Aliada ao significante, a pulsão agora se endereça também ao gozo sexual, pois, como escreve Luiz Alfredo Garcia-Roza, “o sexual não é pulsional. O sexual é o que se constitui pela articulação significante à qual a pulsão é submetida para encontrar satisfa-

ção”. A submissão da pulsão à articulação significante abre a possibilidade de uma transformação: da repetição mortífera do mesmo na repetição que produz, a cada vez, uma modificação. A exemplo do diferente que se repete na linguagem erótica, ou da “repetição sem tédio” que caracteriza as batidas do rock, segundo a definição de Mick Jagger. A reorientação da repetição pulsional é um dos modos de conceber a cura em análise, como veremos no capítulo 4.

O sujeito da psicanálise torna-se capaz, ao assumir o *desejo de sustentar seu desejo* (que se ergue contra o desejo de aniquilação vital), de fazer falar os restos de um gozo pulsional que nunca é pleno; com isso, pode fazer da potência de destruição uma potência criadora. Talvez possa também assumir a tarefa de resgatar, em meio à repetição tediosa de uma prática sexual consentida mas vazia de discurso, uma nova arte erótica, produzida na interface entre a liberalidade contemporânea e a criação significante.

O que chamamos normalmente de prazer, no sentido dos pequenos prazeres que nos concedemos dia a dia, é justamente o que alimenta a tensão vital, o que se ergue *contra* a tendência ao repouso do princípio do prazer, ainda que sua qualidade também seja a de promover pequenas descargas psíquicas; são descargas *parciais*, no entanto. Vale observar ainda que, para Freud, a descarga da energia psíquica, que promove a realização dos desejos (nesse caso, *plurais*, justamente pelo fato de que a realização possível é sempre parcial), não se dá prioritariamente no corpo, sede da pulsão, mas justamente nas *representações mentais*. Quando a energia libidinal encontra uma representação mental condizente com a marca inconsciente da satisfação perdida — ainda que essa marca, encontrada no final de uma cadeia associativa, jamais seja idêntica à marca original —, dizemos que a energia livre se liga a essa representa-

ção, investindo-a como objeto de prazer e fazendo cessar, temporariamente, o trabalho psíquico de busca.

Se os desejos não pudessem encontrar satisfação no significativo — momento em que o significativo adquire o estatuto imaginário de uma significação, promovendo o gozo parcial de um (re)encontro —, não faria sentido a afirmação freudiana de que o sonho realiza desejos. Também não faria sentido dizer que o pensamento é o trabalho psíquico que busca na articulação significativa um substituto para o objeto perdido do desejo. Por fim, não poderíamos falar no gozo criador presente na sublimação, nem mesmo no gozo promovido pelas invenções da linguagem erótica entre amantes, já que todos estes comportam uma dimensão significativa, uma dimensão de gozo *fora do corpo*. O que não quer dizer que o corpo possa ser dispensado do prazer, absolutamente; a satisfação da pulsão não pode se resumir ao simbólico, como veremos ao tratar mais detidamente o tema da sublimação.

Pelo que vimos até aqui, parece razoável afirmar que os prazeres poderiam funcionar como coadjuvantes do Bem, uma vez que são o que nos permite viver a condição da falta — os prazeres são aquilo com que nos consolamos da falta, por assim dizer. A metapsicologia freudiana poderia estar propondo uma ética dos pequenos prazeres, organizada pela Lei que barra o excesso de gozo para os sujeitos? Essa relação entre os prazeres parciais e a sustentação de uma ética para o sujeito moderno não deixa de ser problemática. Vejamos.

Se os pequenos prazeres funcionam como reguladores da energia psíquica, possibilitando descargas parciais que impedem que o nível de tensão/excitação se torne intolerável para o psiquismo, teríamos que admitir uma função ética na economia dos prazeres possíveis — esses inúmeros prazeres que a própria sociedade concede ou oferece a seus membros, prazeres

cujo desfrute é continuamente incentivado pela moderna economia de mercado. Infelizmente, não é bem assim; estamos longe de encontrar, pelas vias da psicanálise, uma coincidência entre o bem e o prazer. É verdade que nas condições repressivas da moral burguesa do período em que Freud viveu, o simples vislumbre do que é para nós, hoje, a dimensão dos prazeres poderia ter iludido o inventor da psicanálise a respeito das possibilidades de cura para a infelicidade neurótica.

A convicção de que a rígida moral repressiva do século XIX, perpetuada até certo ponto durante as primeiras décadas do século XX, era a condição inabalável da vida civilizada tornou Freud excessivamente pessimista até mesmo quanto às pequenas compensações a que um neurótico poderia ter acesso, depois de se livrar, pelo processo analítico, do excesso de sofrimento sintomático. Substituir o grande sofrimento trágico que se manifestava durante as crises do sintoma neurótico por pequenas doses de mal-estar sofridas no varejo do dia-a-dia foi o máximo que o dr. Freud se permitiu prometer a seus analisandos. Na época em que escreveu os *Estudos sobre a histeria* (1895), Freud esteve bastante esperançoso de que a cura para o sofrimento histérico pudesse se dar pelo acesso ao prazer sexual. “Rx Penis Normalis/ Dosim/ Repetatur!”, teria dito jocosamente seu colega Crombach²⁶ a respeito de uma histérica cujo marido era impotente, chocando o jovem Freud com o cinismo do pacto entre cavalheiros em detrimento da pobre esposa. Alguns anos mais tarde, respondendo à objeção de uma paciente que lhe perguntava sobre suas chances de felicidade diante de um destino que lhe parecia já selado pelas conveniências familiares, Freud a teria aconselhado a não apostar muitas fichas na casa do prazer, já que as circunstâncias de sua vida não lhe prometiam grande coisa a esse respeito: “Sem dúvida, o destino acharia mais fácil do que eu aliviá-la de sua doença. Mas você pode convencer-se de que terá muito a ganhar se conseguir transformar o sofrimento histérico numa infelicidade comum. Com uma

vida mental restituída à saúde, você estará bem armada contra essa infelicidade".²⁷

Nas condições de extrema tolerância moral em que vivemos hoje, sabemos que o desfrute dos prazeres não livra o sujeito da infelicidade neurótica. Sabemos um pouco mais: a sociedade contemporânea, que, em vez de proibir, obriga os sujeitos a gozarem, nem por isso conseguiu estabelecer um compromisso ético entre os prazeres e o bem — não me refiro a um bem supremo, e sim, mais modestamente, ao que pode ser tido como o bem de cada um. Pelo contrário, a sociedade de consumo nos revelou a contradição existente entre o aspecto benigno dos prazeres — seu poder de liberar o psiquismo do excesso de energia pulsional — e sua face malévola, segundo a qual a compulsão aos prazeres, à aquisição de pequenos bens, impele o sujeito na direção oposta à de seu compromisso com o desejo inconsciente. "Não existe razão alguma para que nos constituamos como garante do devaneio burguês", disse Lacan.²⁸ Não existe razão alguma para acreditarmos que o desfrute dos pequenos prazeres, o consumo consolador de *gadgets* e traquitandas, conduza o analisando na direção de seu desejo. Pelo contrário, os prazeres e os bens podem funcionar, na sociedade de consumo, como peças da muralha na qual o sujeito vai instalando as convicções necessárias à sua alienação.

Os prazeres e os bens, funcionando no registro imaginário que rege a sociedade de consumo, desdobram infinitamente a metáfora fálica diante do sujeito neurótico, movido a angústia de castração. A posse dos bens não responde à sua necessidade, à sua utilidade, mas a seu valor imaginário: o de garantir, àquele que os possui, o privilégio de privar o outro dessa posse. Segundo a lógica fálica que rege a circulação das mercadorias na sociedade de consumo, o gozo de um bem, o desfrute de um prazer, não significaria nada se não representasse o gozo de um poder: poder de privar o outro desse bem, desse desfrute. Poder de afastar de si, atribuindo-a ao outro, a dimensão da fal-

ta. O âmbito possível dos pequenos prazeres, operando nas condições próprias da sociedade de consumo — que Herbert Marcuse denominou *dessublimação repressiva* —, pode se expandir exponencialmente no sentido de poupar o sujeito de responder por seu desejo.

Concordo: ninguém pode viver fora de toda possibilidade de prazer. Mas a dialética dos prazeres no mundo contemporâneo está longe de conduzir os homens na direção do bem.

Voltando à questão do que a psicanálise propõe para ocupar o lugar deixado vazio, na modernidade, pelo bem supremo: é possível construir algum parâmetro ético na ausência total de um significante mestre, organizador do conjunto de todos os outros? Parece-me que não. É impossível fundar uma ética com base apenas nas pequenas decisões morais do cotidiano, no caso a caso negociado com o outro — pois o que nos garante que cada pequena negociação de interesses divergentes não venha a se resolver pela lei do mais forte, na ponta da faca ou a bala? A vigência da palavra, que desbanca a vigência da lei do mais forte, como vimos na análise do mito freudiano da morte do pai da horda, é condição de todas as civilizações, independentemente de suas muitas diferenças secundárias. A palavra é aquilo que reinterpreta, para o humano, o fato inelutável de que *existe o outro*. A Lei, como condição e consequência da palavra — é impossível estabelecer uma cronologia da origem —, é o que impede que o humano tome o outro, sem mais rodeios, como objeto de gozo. Entre o sujeito e o outro, a palavra é o que impõe o rodeio. Mas, a partir desse ponto, a Lei já não garante nada: tudo deve ser negociado.

Do lado dos imperativos, a modernidade abriu um espaço imenso para a expressão das diferenças, as particularidades, as singularidades. Se cada sujeito é singular não em seu desejo (o desejo, como vimos, é invariável e bastante banal, como dese-

jo de submissão ao Outro) mas em sua relação com o enigma do desejo, ou seja, nas soluções que o sujeito inventa para os destinos da pulsão, o que a psicanálise tem a propor no lugar de uma ética já não pode se sustentar em um imperativo universal, abstrato e rigoroso para todos. Por outro lado, a ética não pode se fundar em razões pessoais, embora hoje pareça inconcebível a vigência de um imperativo totalitário que não leve em conta as diferenças entre as pessoas. Para organizar o laço social é preciso haver um referente *fora* do tempo presente daquela sociedade, fora do âmbito dos pactos e das lutas circunstanciais entre os membros do grupo. É sempre de um "outro lugar" que nos chega a razão última que orienta, minimamente, a ação dos homens em sociedade. Dito em outras palavras, é impossível fundar uma ética sem que algum significante presente, no inconsciente, a Lei que barra o excesso de gozo e impõe a cada sujeito uma renúncia à plena satisfação pulsional.

Se no lugar da satisfação completa da pulsão, para além do princípio do prazer, há UM, ou UMA — *das Ding* —, que não se ajusta ao significante e, portanto, não pode ocupar o lugar vazio do bem supremo, os prazeres parciais, em sua multiplicidade e singularidade, também não satisfazem à condição mínima de regentes da vida psíquica, capazes de orientar os homens na direção de um bem.

Na horda primitiva suposta por Freud, os filhos estavam excluídos do gozo pela simples razão de que todo gozo era do pai. Era o fato de o pai gozar que impunha ordem entre os filhos. Essa função imaginária do pai é o que mantém o sujeito numa permanente demanda de gozo, permanente privação daquilo que ele supõe que seja acessível ao pai, mas não a ele. O pai imaginário, reinando no psiquismo desde o lugar do pai da horda primitiva, priva o sujeito de gozo, mas não preenche uma função ética, pois mantém a demanda e a dependência do sujeito em relação a uma totalidade que ele ainda imagina que seja possível.

Na falta de uma encarnação forte do Pai, substituto imaginário da autoridade do pai assassinado, Lacan propôs um pai que funcionasse como nomeador: este é o sentido do nome-do-pai como organizador da linguagem. O poder nomeador do pai na psicanálise lacaniana consiste nisto: que o pai, ou quem quer que exerça essa função, acima de qualquer particularidade do vínculo do casal parental, seja a um só tempo aquele que reconhece o filho, concedendo-lhe um lugar no seu desejo, e o inclui no mundo da linguagem, como herdeiro de seu nome. No lugar do poder efetivo do *pater familiae* do período de plena vigência do patriarcado, capaz de decidir com base em suas conveniências o destino dos filhos, Lacan restaura o lugar do pai como um lugar simbólico, necessário e suficiente para fazer de cada humano um sujeito marcado pela Lei, da qual o pai não é autor (como o pai da horda primitiva), mas porta-voz.

No lugar da falta-a-ser do sujeito moderno, a psicanálise propõe somente, como traço mínimo para designar o sujeito perante o Outro, o reconhecimento da filiação. Nem mesmo nas sociedades individualistas é possível que o homem se pense como autor de sua existência, à custa de perder sua base de sustentação subjetiva. Reconhecer a filiação significa, por um lado, reconhecer a dívida simbólica: o sujeito deve sua entrada no mundo a pai e mãe, que desejaram seu nascimento ou, no mínimo, o reconheceram e lhe deram seu sobrenome, somado a um nome próprio que é, também este, carregado de sentido. O sujeito já entra no mundo como portador de um sentido que ele próprio desconhece, e é esse sentido, inconsciente, que lhe fornece um traço de identidade do laço do ser.

Por outro lado, o reconhecimento da filiação indica ao sujeito a via da castração simbólica: o desejo de um homem por uma mulher precedeu sua entrada no mundo, antes que ele tivesse tido seu curto período de idílio, como objeto de desejo

para o Outro. Esse saber inconsciente, de que sua concepção se deve ao fato de o pai (real) ter copulado com a mãe, ainda que tenha sido uma única vez, é suficiente para deslocar o sujeito da posição de falo do Outro.

Até aqui, temos o programa mínimo do que a psicanálise teria a dizer sobre a ética. A Lei e o Nome-do-Pai representam, ao menos, as condições para pensar numa ética para a modernidade; a filiação e a dívida simbólica correspondente asseguram ao sujeito as marcas inconscientes que dão consistência ao ser. Mas isso ainda não é o bastante para dar conta das tarefas que o homem moderno tem diante de si: a construção permanente de um destino individual e a indagação permanente de seu lugar na cartografia dos poderes que determinam o laço social.

As duas tarefas articulam-se no ponto indicado por Michel Foucault:

Afinal, não será um dos traços fundamentais da nossa sociedade o fato de o destino tomar aqui a forma da relação com o poder, com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra a sua energia, encontra-se efetivamente onde elas se confrontam com o poder, batem-se contra ele, tentam utilizar-lhe as forças ou escapar-lhe às armadilhas. Nas palavras breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências mais inessenciais, é sem dúvida aí que estas últimas encontram o único momento que alguma vez lhes foi concedido [...]”

Que outro significante, além deste que interdita o gozo/incesto, poderia organizar a relação dos homens com o destino e com o poder, orientando a diversidade dos interesses humanos na direção comum de um bem?

Essa questão omite uma outra, que se revelou com a inovação freudiana e até hoje desperta reações moralistas aqui e ali: será que uma ética para a modernidade teria que se erguer, forçosamente, na direção do que se considera, tradicionalmente, como um bem?

A VIRADA FREUDIANA

[...]

*Minha loucura, outros que me a tomem
Com o que nela ia.
Sem a loucura que é o homem
Mais que a besta sadia
Cadáver adiado que procria?*

Fernando Pessoa, “D. Sebastião, rei de Portugal”

*Flectere si nequeo superos, acherota movebo.**

Virgílio, em epígrafe de *A interpretação dos sonhos*

A ciência freudiana inaugurou, no Ocidente, um lugar sem precedentes para a escuta da permanente construção de si mesmo a que o sujeito está destinado na modernidade. O modo como o sujeito é convocado a ocupar esse lugar tem suas ressonâncias éticas, se pensarmos que a ética vai além daquilo que institui as obrigações dos indivíduos para com a coletividade e promove as ligações necessárias para soldar o laço social. Pois o sujeito em análise é convocado, desde o início, não a falar sobre seu desejo — isso, ele não é capaz de fazer —, mas a tente

(*) Se não posso conciliar os deuses do céu, moverei os do inferno.

tar falar sem coerção alguma, de modo a aproximar-se do desejo pelos efeitos de sua fala. Como é possível que algo que um sujeito desconhece esteja tão perto dele que se revele através de sua própria fala sem que ele pudesse prever? Onde está esse sujeito, ao mesmo tempo tão próximo e tão apartado de si mesmo?

Nas sociedades primitivas, tais como foram estudadas por Lévi-Strauss, as estruturas elementares de parentesco são, como lembra Lacan, aquilo que assegura a cada homem um lugar e um valor na dinâmica que regulamenta as trocas sociais. A confiança, não necessariamente consciente, do sujeito nas estruturas que o localizam no grupo faz com que a interdição do incesto adquira um sentido como que *vindo de fora*, inscrito nas formações sociais que submetem o sujeito e prescrevem as conseqüências das eventuais transgressões. Não é necessário que o sujeito se implique subjetivamente para que se submeta — este é o sentido da afirmativa freudiana de que as formações sociais liberam os sujeitos da necessidade de construir uma neurose.

A ética começa a importar a partir do momento em que há uma quebra nessas sociedades tradicionais. É aí que o sujeito perde as razões dadas pelas estruturas de parentesco para sua submissão à Lei, de modo que o lugar *de fora* que dava sentido à interdição se inscreve agora no inconsciente; as formações do inconsciente desempenham a função das formações sociais. É aí também que começamos a compreender a ligação que existe entre a Lei e o desejo. É porque o desejo é tributário da Lei, como vimos no capítulo anterior, que o sujeito se vê sempre separado do objeto de seu desejo por uma distância, que é exatamente o que permite que o desejo se mantenha.

Na relação do sujeito com seu desejo, ele é sempre seu mais próximo vizinho; já se vê a impossibilidade de esse sujeito se instalar numa identidade, fazer um consigo mesmo. O que pode aproximá-lo desse estranho/próximo é a palavra. É por

meio da palavra que as representações inconscientes ganham acesso (precário) à consciência. A palavra — que, depois de pronunciada, não pode mais ser recolhida, porque já foi escutada por alguém — é que força o analisando a se responsabilizar pelo que diz.

A virada freudiana consistiu em fazer valer, pela disposição de Freud em escutar seus pacientes, uma palavra que até então vinha sendo jogada fora por médicos e cientistas, considerada vazia de sentido — a palavra exuberante das histéricas, o delírio dos paranóicos, as construções absurdas dos obsessivos. A virada freudiana forçou a abertura de um lugar para essas palavras, revelando o sentido presente no sem-sentido das formações do inconsciente.

Vale a pena consultarmos o trecho da *Autobiografia de Freud* em que ele narra a decisão de abandonar as técnicas da sugestão e da hipnose a favor da técnica da associação livre. A técnica de fazer falar o paciente sob estado de sugestão hipnótica pareceu a Freud, no início de suas pesquisas, muito útil do ponto de vista daquilo que ela revelava ao médico, permitindo que ele esboçasse o começo de sua teoria sobre a etiologia sexual das neuroses. No entanto, sua eficácia terapêutica pareceu-lhe nula, pois não permitia que o paciente integrasse à consciência os conteúdos recalçados revelados sob hipnose. A hipnose serviu à pesquisa, mas não ao tratamento das neuroses.

A tentativa seguinte foi tentar vencer as resistências através da sugestão: de uma maneira um tanto teatral, o dr. Freud pressionava a testa de seus enfermos e os orientava a, assim que ele retirasse a mão, falar sobre um tema escolhido pelo médico. Logo ele percebeu que esse método só o levaria a descobrir o que já estava contido, previamente, em suas próprias hipóteses. Foi então que Freud concebeu o método que até hoje constitui a regra fundamental do tratamento analítico: “Em vez

de levar o paciente a manifestar algo já relacionado com um tema determinado, convidamo-lo agora a abandonar-se à associação livre, isto é, a manifestar tudo aquilo que ocorre a seu pensamento, abstendo-se de toda repressão final consciente".¹

Essa demanda, por parte do médico, deslocava o eixo da responsabilidade pelo tratamento: do lado do médico, que até então detinha um saber a priori sobre as causas misteriosas do sofrimento sintomático, para o lado do paciente, que dali em diante deveria se comprometer com a regra fundamental: "Agora, bem: o paciente tem que se obrigar a comunicar realmente tudo o que sua autopercepção lhe ofereça, sem ceder às objeções críticas que tendem a rechaçar algumas de suas ocorrências por lhe parecerem sem importância, sem conexão com o tema tratado ou carentes de todo sentido. Essa *sinceridade absoluta do paciente* é condição indispensável da cura analítica".²

Freud não se revelou ingênuo quanto ao alcance da regra da associação livre, logo percebendo que o paciente poderia abandonar sua submissão a regras de conveniência ou de sentido, mas não estava absolutamente livre do efeito da submissão transferencial. Assim é, de fato: instado a falar sobre "tudo o que lhe vier à cabeça", o analisando passa sessões e sessões tentando dizer aquilo que supõe que o analista queira ouvir. A resistência agora pode se manifestar de duas formas. Primeiro, as objeções convencionais contra a regra fundamental; a seguir, vencidas estas, uma segunda forma, na qual as associações do paciente "não contenham jamais o reprimido senão uma espécie de alusão a ele, e, quanto maior for a resistência, maior a distância entre a ocorrência substitutiva comunicada e os elementos reprimidos buscados".

Quando o analisando passa a se comportar como bom aluno, escolhendo idéias que lhe pareçam revelar o recalcado mas que o afastam de fato do cumprimento da regra fundamental, o analista pode tomar dois rumos: pode tentar, escreve Freud, ou adivinhar o recalcado com base no material que o paciente lhe

entrega, ou deduzir, das pistas falsas que o paciente lhe revela, a natureza da resistência, revelando-a a ele. "A descoberta da resistência é o primeiro passo para seu vencimento."

Observe-se que, em 1924, Freud já havia escolhido interpretar a resistência em vez de fornecer ao analisando explicações (ou adivinhações) sobre o suposto conteúdo latente de sua fala. Ao analisar as vantagens do método, logo de início ele aponta o fato de que assim o analista

impõe, com efeito, uma violência mínima ao analisando, não perde jamais o contato com a realidade presente e oferece amplas garantias de que em nenhum momento o médico perca de vista a estrutura da neurose, ou de *integrar nela algo que não lhe pertença* [grifo meu]. Com ele, delega-se quase por completo ao paciente a função de determinar a marcha da análise e a ordenação do material, razão pela qual se faz impossível a elaboração sistemática e isolada dos diversos sintomas e complexos. Em oposição ao que acontece nos métodos hipnóticos e sugestivos, o médico averigua coisas intimamente enlaçadas entre si em diversos momentos e lugares do tratamento.³

Vemos então que, ao longo de um processo de análise, o sujeito vai mudando o endereçamento de sua submissão. De um momento inicial em que fala aquilo que considera digno de ser dito, submetido ao Outro, na forma de uma fala alienada às convenções de gosto, de educação e/ou de erudição (e note-se que hoje muitos já chegam repetindo as próprias fórmulas da teoria psicanalítica), o analisando desliza rapidamente para uma tentativa de submeter-se ao analista, que passa a ocupar o lugar do Outro a quem o analisando deseja servir. É preciso que o analista deixe de dar atenção ao que o analisando diz e passe a apontar, sobretudo, *como ele diz* — análise da resistência —, para que o sujeito que fala se abandone aos poucos a uma fala que o representa, em vez de representar o desejo suposto no Outro.

O alcance ético da proposição freudiana não teria se completado se ele não tivesse levado em conta o poder do qual o

analista é investido a partir da transferência. Esse poder é obtido pelo amor que o(a) paciente lhe dedica.

O afastamento entre Freud e Breuer, seu parceiro nas investigações dos *Estudos sobre a histeria*, se deu quando o dr. Breuer abandonou o tratamento de sua paciente Anna O. (Bertha Pappenheim), assustado com a paixão erótica que havia despertado na moça. Em suas "Observações sobre o amor de transferência",⁴ Freud ironiza, sem nomear o colega, esse tipo de atitude, de alguns analistas que se chocam com as manifestações de amor de seus(suas) analisandos(as): tentar reprimir ou censurar as manifestações do amor transferencial dos analisandos equivaleria, escreve ele, "a conjurar um espírito do inferno, fazendo-o surgir à nossa frente, e em seguida despachá-lo, sem interrogá-lo. Seria o mesmo que atrair à consciência o reprimido apenas para, atemorizados, reprimi-lo novamente".⁵

Freud descobriu, com o amor de transferência, a mola mestra do tratamento analítico, assim como a grande prova ética da capacidade de renúncia do analista. Embora, como já vimos, a transferência possa ser posta a serviço das resistências, esse apaixonamento ou fascinação pelo analista é a porta por onde o paciente entra na plena vigência de seu complexo de Édipo. O analista deve estar preparado para não se identificar com o lugar (de poder) que a transferência do analisando lhe atribui. Só a renúncia ao gozo desse poder permite o manejo da transferência — que começa, evidentemente, por não satisfazer às demandas de amor que lhe são endereçadas —, o grande recurso com que o analista conta para conduzir a análise na direção da cura.

Voltarei a esse ponto no capítulo 4.

O DESEJO SE REALIZA NO SIGNIFICANTE

Por enquanto, o que importa é ressaltar a importância da concepção freudiana da cura pela palavra, o que requer uma

passagem pela *Interpretação dos sonhos*.⁶ Foi nesse livro fundador, datado de 1900, que Freud concebeu a relação entre o desejo e sua representação inconsciente, assim como entre a representação inconsciente e a palavra. Além disso, no capítulo em que trata da elaboração onírica, Freud estabeleceu os dois grandes eixos da linguagem que operam na elaboração dos sonhos, na forma de deslocamentos (metáforas) e condensações (metonímias).

A teoria dos sonhos foi, para Freud, a prova dos nove da psicanálise. A fala é tão central na estrutura psíquica que algo em nós fala até quando dormimos, quando o *eu* se recolhe ao "narcisismo do sonho", o estado mais regredido da organização libidinal. Mas, se levarmos em conta o que Freud estabelece na *Träumdeutung*, o sonho não fala com palavras: fala com imagens que compõem enredos absurdos, fragmentos de cena que não fazem sentido para a consciência mas são vividos pelo sonhador, em tempo presente, com as qualidades perceptivas das experiências da vigília. As palavras que existem nos sonhos — e elas existem, como marcas de recordações auditivas ou visuais — não têm estatuto simbólico; são "tratadas como coisas".⁷ Recebem a mesma carga de investimento que as imagens de coisa, e não se relacionam com as significações segundo as leis do significante.

O significante, como unidade fundamental da linguagem, não opera como tal no sonho. As unidades sintáticas, no sonho, são as "imagens de coisa" ou "identidades de percepção" (como nas alucinações), que se articulam no modo característico dos processos primários, capazes de evocar as experiências de satisfação primordiais, em busca das quais o princípio do prazer não cessa de repetir suas investidas. Os processos primários são característicos dos deslocamentos psíquicos da energia livre, que não sofre coerção das barreiras do sentido, como acontece na nossa fala consciente. Cada vez que uma representação, por sua associação com a marca mnêmica de uma experiência

de satisfação, atrai sobre si uma pequena descarga de energia, a descompressão da tensão psíquica que se produz na descarga equivale a uma experiência de prazer.

O capítulo VI da *Interpretação dos sonhos* é uma exaustiva investigação sobre as leis que regem a língua falada pelo inconsciente através dos sonhos, antes que se possa concluir que essa instância psíquica só existe porque fala, e na medida em que fala. Ao procurar entender a sintaxe particular que forma as "sentenças" do sonho, Freud descobre os mecanismos básicos de condensação e deslocamento, que se complementam e permitem o máximo de deformação de uma representação — condição para ludibriar a censura que impediria o acesso de fragmentos do sonho à consciência —, deformação aliada à máxima capacidade expressiva do sonho. Um terceiro recurso importante para a formação onírica é a plasticidade — capacidade de representação por imagens —, cuja psicologia Freud desenvolve no capítulo VII, utilizando a idéia de regressão das cargas energéticas do sistema motor em repouso em direção às terminações internas do sistema perceptivo. Lidamos aqui com as "representações de coisa", imagens que correspondem a identidades de percepção, como nas alucinações. Nada a ver com o significante, já que numa identidade de percepção a representação é idêntica à coisa representada, enquanto o significante mantém com o significado uma relação arbitrária e móvel. Vale a pena registrarmos esta diferença: o imaginário é o registro das significações fixas, ao passo que o simbólico é o registro significativo, no qual as significações não se estabilizam.

O último recurso importante na formação onírica é a elaboração secundária. Esta consiste na intervenção dos processos secundários, característicos do pensamento e da fala em sua função comunicativa, que organizam o material onírico do modo mais parecido possível com a linguagem falada. Os processos secundários servem a um só tempo à censura e à passagem de alguns fragmentos do sonho à consciência, fixando-os na

memória. Mais adiante, Freud afirma que, sem a adição das novas cargas psíquicas à disposição dos processos secundários, um sonho "não chegaria a ser sonhado". Não teria forças para efetuar a descarga correspondente à passagem do sistema inconsciente para a consciência. É pela capacidade de fazer chegar à consciência a expressão (deformada) de um desejo que o sonho funciona como realização de desejos.

Freud faz a transposição da sintaxe dos sonhos para a linguagem falada. A contigüidade expressa causalidade, a simultaneidade expressa coerência lógica etc. Mas o inconsciente não possui recursos para expressar a contradição. Não existe a negação para o inconsciente. Onde deveria existir, logicamente, isto *ou* aquilo, o sonho escreve: isto, *e* aquilo também. Onde qualquer pessoa diria: se está morto, então não está vivo, o sonho diz: está morto *e* está vivo. Por quê? Porque sim. Porque é assim que o sujeito, sujeito de um desejo infantil recalcado, quer que seja.

Articulam-se aqui três conceitos, e nenhum deles faz sentido, na teoria, sem os outros: inconsciente, desejo e recalque — que devem ainda amarrar-se a um quarto conceito: linguagem. O capítulo VII ("Psicologia dos processos oníricos") inaugura a metapsicologia freudiana, lançando os princípios fundamentais do edifício teórico das formações do inconsciente ao propor: o sonho é a realização de um desejo — um desejo infantil, recalcado. Destes que não envelhecem, "como os titãs da lenda", que parecem dormir mas de vez em quando despertam e se agitam, fazendo tremer a terra que carregam sobre os ombros.⁸ Aqueles que representam os trilhamentos psíquicos percorridos repetidamente em busca dos prazeres infantis primordiais.

No final do capítulo VI, Freud estabeleceu uma relação entre o sonho e o pensamento. Numa nota acrescentada em 1925, escreve: "A essência do sonho não está no conteúdo manifesto, mas também não está no conteúdo latente. Os sonhos são só *uma forma de pensar*, tornada possível pelas condições

do sono. É a elaboração onírica que cria essa forma, e só ela é a essência do sonho — a explicação de sua peculiar natureza”.⁹

O sonho é então uma forma de pensar o impensável cuja natureza consiste no próprio ato de seu trabalho: o trabalho do desejo, que estrutura a linguagem do pensamento/sonho. O desejo, este desde a origem se articula a alguma forma de linguagem, pois seu modo de expressão consiste em fazer-se representável. O desejo é o impulso psíquico originado pela intervenção da linguagem nas primeiras satisfações parciais da pulsão; toda satisfação pulsional, como vimos (capítulo 2), é mediada desde o início pelo Outro — os cuidados maternos, por exemplo. A satisfação de uma pulsão parcial deixa no psiquismo uma marca mnêmica que se associa à tensão emanada da excitação pulsional; é desse modo que a pulsão se faz representar. Quando a excitação pulsional ressurgir, essa representação é ativada por um impulso psíquico que procura reconstituir a experiência de satisfação: “[...] tal impulso é o que qualificamos de desejos. A reparação da percepção [do objeto de satisfação] é a realização do desejo, e a carga psíquica completa da percepção, pela excitação emanada da necessidade, é o caminho mais curto para tal realização”.¹⁰

O sonho é, assim, a forma de realização de desejos que mais se aproxima da demanda pulsional: aquela que, na falta de uma descarga direta, segue ao menos o caminho mais curto. Todo ato psíquico é movido pelo desejo, em busca das “representações finais” do objeto perdido. Entre o caminho encurtado do sonho e o pensamento, interpõe-se o recalque primário. O trabalho do sonho obtém, pelas vias do processo primário, aquilo que na vigília depende das cargas libidinais ligadas,¹¹ próprias dos processos secundários. Falar em “cargas libidinais ligadas” equivale a falar em processos de representação mental que já passaram pelo crivo da “realidade”, sendo que realidade, para o psiquismo, é a língua falada pelo Outro.

Para Lacan, o trabalho psíquico consiste em um desvio

das necessidades humanas na medida em que estas, incapazes de encontrar satisfação a não ser na demanda (ao Outro), retornam ao sujeito como alienadas; ou seja, já conformadas ao significativo. De onde se deduz que, para o humano, o sentido de suas demandas é emitido não a partir delas mesmas, mas do lugar do Outro. Interferindo entre a necessidade e a demanda, o Outro cria uma espécie de diferença de potencial entre as duas, que se poderia chamar de desejo: efeito da submissão dos sujeitos à linguagem.

Lacan esclarece-nos Freud, e avança além dele no conceito de sujeito do desejo. Para Lacan, o recalque primário, que para Freud interviria no modo de funcionamento psíquico ditado pelo princípio do prazer, seria um recurso capaz de barrar a onipotência do Outro, que se apresenta diante do sujeito como capaz de satisfazer *toda sua demanda*; essa onipotência imaginária do Outro perante a demanda apresenta desde o início sua contrapartida: o Outro é capaz de satisfazer toda a demanda do sujeito à medida que *se satisfizer todo dele*. O desejo, tributário do recalque, é o que separa o sujeito do gozo do Outro: “Com esse fantasma [do gozo onipotente do Outro], se instala a necessidade da Lei para refreá-lo”.¹² O recalque primário funda o inconsciente e institui ao mesmo tempo a possibilidade de o sujeito romper com a condição absoluta de submissão e alienação ao Outro, em troca de outras formas de submissão e alienação... ao desejo. Mas como, se o desejo é “desejo do Outro”? Por isso mesmo: agora, é de um outro lugar que o Outro (barado!) domina a cena psíquica. Por aqui já se deduz o estatuto ético do desejo e a importância do sujeito não se recusar a ele.

O recalque primário é o que impõe, então, um rodeio, uma distância entre o sujeito e o objeto do desejo. É o que funda também a possibilidade do pensamento. Voltemos a Freud, que nos esclarece: o processo do pensamento é, também ele, inconsciente; porém, aquilo que o governa já não é o princípio do prazer, princípio do caminho mais curto. Vejamos ainda o item

C do capítulo VII da *Interpretação*: "O pensamento é um *rodeio*, desde a recordação da satisfação, tomada como representação final, até a carga idêntica da mesma recordação, que deve ser alcançada pelo caminho que passa pelas vias de enlace das representações, *sem deixar-se cair em erro pelas intensidades das mesmas*".¹³

De que "erro" se trata aqui? Daqueles que mais nos interessam, reveladores do inconsciente: lapsos, fantasias, atos falhos — parentes próximos dos sonhos. No limite do "erro" que promove uma descarga pelo caminho mais curto temos o sintoma, solução de compromisso entre o silenciamento do desejo imposto pelo recalque e a pressão, exercida pelo inconsciente, para que o recalque se manifeste. Tanto do sintoma como dos sonhos, pode-se dizer que sejam modos de realização de desejos. Além disso, de acordo com a concepção freudiana acima, podemos conceber rigorosamente o sintoma como processo mental, "erro" de pensamento que se repete, conduzindo o sujeito sempre às mesmas conclusões desastrosas sobre os assuntos que mais lhe dizem respeito.

As "intensidades" das representações intermediárias¹⁴ são os pontos em que o funcionamento secundário da cadeia de representações falha e os processos primários invadem temporariamente o trabalho psíquico, promovendo um gozo pelo caminho mais curto. São os momentos em que o sujeito, que tenta pensar contra o seu desejo, cede a ele. São os pontos em que se ancora o sintoma, que também é um modo alternativo de gozar. "O inconsciente", escreve Juan-David Nasio,¹⁵ "é uma cadeia virtual de acontecimentos, ou 'dizeres', que sabe atualizar-se num 'dito' oportuno, onde o sujeito diz sem saber o que está dizendo." Nasio acrescenta um elemento à conhecida fórmula de Lacan, ao propor que o inconsciente é um saber que se estrutura como uma linguagem.

O "como" da frase lacaniana faz toda a diferença para o que estamos tentando estabelecer aqui. O inconsciente não é uma

linguagem; é um modo de funcionamento psíquico que se mantém em atividade pela insistência repetitiva do desejo (Freud). Atividade que consiste em obter, pela livre circulação de energia libidinal através das trilhas que encadeiam as representações, todas as formas possíveis de significação, já que (Freud, novamente) a realização de desejos que está ao alcance do sujeito barrado não é outra senão a possibilidade de significá-los. Isso porque o desejo (Lacan) não parte de um objeto determinado, fixo, mas do objeto perdido da pulsão; a rigor, tudo o que o desejo pode saber sobre seu objeto é uma marca perdida, um impulso insistente, contorno oco pronto a ser preenchido... por elementos de linguagem.

"Não tenho idéias, só o contorno de uma sintaxe (= ritmo)", escreve Ana Cristina Cesar, "e para não ficar louca e inteiramente solta neste pântano, marco para mim o limite da paixão, que me tensiona na beira: tenho do (meu) discurso este resíduo"...¹⁶ A palavra poética, plena do sentido desse outro saber, nos parece mais do que nenhuma outra ser movida por este impulso insistente que mais se assemelha a um ritmo, "contorno de uma sintaxe", e pede significação. Palavra vinda lá de onde a palavra não existe ou não é capaz de exercer sua função de domínio da energia pulsional: "Perto do coração, não tem palavra?".¹⁷

Examinemos o estatuto dessa palavra no contexto da descoberta freudiana. É ela, escreve a poeta, que marca "o limite da paixão", impedindo-a de angustiar-se até o limite da loucura... "solta neste pântano". Solta, na medida em que não consegue se agarrar às palavras, só ao contorno oco de uma forma indefinida. Se, "perto do coração, não tem palavra", onde é que a palavra se encontra? Como é que a consciência se torna capaz de apreender algo dos processos inconscientes de representação, os tais rodeios que se impõem entre o desejo e o objeto, a que chamamos pensamento? Como é que o *eu* impõe, por meio da consciência, seu domínio sobre esses processos de bus-

ca dos quais tudo, no sujeito, depende? Pois a propensão alucinatória do organismo descrito por Freud o ameaça de morte; é esta a "inadequação radical num organismo que, afinal, se destina a viver!", diz Lacan no *Seminário 7*.¹⁸

A palavra é o que permite a passagem de energia do sistema inconsciente (Icc) para o pré-consciente, sede da memória, ao qual a consciência tem acesso seletivo, por meio dos sinais de prazer/desprazer que orientam os mecanismos de busca a que chamamos atenção. À diferença do modo de realização alucinatória do desejo, o pensamento é obrigado, no entanto, a levar em conta não só os sinais de prazer mas também a memória do desprazer. As experiências de dor, os encontros com o objeto hostil, também dependem do significante para chegar à consciência e, na melhor das hipóteses, alertar o *eu* contra os riscos de um novo encontro. Os objetos de nossos maus encontros, escreve Freud no *Projeto de uma psicologia para neurólogos*,¹⁹ associam-se à memória não da sensação de dor, mas do grito que a dor provocou.

Os processos de pensamento só ocorrem à consciência por meio das palavras, e é também por meio delas que o inconsciente se revela. "No final das contas não apreendemos do inconsciente senão sua explicação, no que dele é articulado e passa em palavras. É daí que temos o direito [...] de nos darmos conta de que esse inconsciente não tem, ele mesmo, afinal, outra estrutura senão uma estrutura de linguagem."²⁰

No texto "O inconsciente" (1915),²¹ Freud volta a especular sobre o que significa afirmarmos que uma representação inconsciente se torna capaz de consciência. Não são as representações que se deslocam de um sistema a outro, como vimos: são as cargas de energia. O que significa dizer que uma representação inconsciente, recalcada, ganha acesso à consciência? É a mesma idéia que muda de lugar? É uma nova idéia, idêntica à primeira, que se desloca de um lugar a outro? Mas se assim fosse, escreve Freud, como é que a simples comunicação do con-

teúdo de uma idéia recalcada, por parte do analista, não é suficiente para tornar consciente uma representação inconsciente?

Nesse ponto, Freud lança mão do conceito de pré-consciente, sistema que consiste numa espécie de ramificação do inconsciente, o qual não dispõe em si mesmo de energia suficiente para fazer-se consciente. A barreira entre o pré-consciente e a consciência é uma resistência mais fácil de ser vencida do que a que mantém o recalque do inconsciente: ela depende da orientação mais ou menos voluntária das cargas de energia que dirigem a atenção. O pré-consciente é o sistema que se interpõe entre a consciência e o inconsciente, controlando o acesso das moções de desejo, tanto à consciência como à ação motora. Ocorre que o pré-consciente é o sistema no qual as palavras se inscrevem, não como coisas (como no inconsciente), mas como significantes (registros de imagens auditivas provindas da relação do sujeito com os outros). A energia própria das inscrições significantes fornece um acréscimo de carga energética às representações inconscientes. A passagem da energia do sistema inconsciente ao pré-consciente adiciona às representações de coisas a carga do significante, obtendo assim a energia necessária para transpor a barreira de acesso à consciência: "O que acontece é que a representação consciente integra a imagem de coisa mais a correspondente representação verbal, enquanto a imagem inconsciente é representação de coisa apenas. O sistema Icc contém as cargas de coisa dos objetos, ou seja, *as primeiras e verdadeiras cargas de objeto*".²² Ou seja, o inconsciente é o lugar da verdade de uma experiência anterior à palavra. "O sistema pré-consciente nasce em consequência da sobrecarga da imagem de coisa por sua conexão com as representações verbais a ela correspondentes. Haveremos de supor que essas sobrecargas são as que trazem consigo a mais elevada organização psíquica, e fazem possível a substituição do processo primário pelo processo secundário."

O que o recalque nega às representações é sua tradução

em palavras. Ter acesso à consciência é ter acesso à palavra. As irrupções do funcionamento do inconsciente à consciência se dão através das falhas do discurso, os lapsos, os atos falhos, breves instantes em que os processos primários invadem a cena dominada usualmente pelas leis dos processos secundários.

Isso só é possível porque as palavras funcionam à maneira do significante. São capazes de condensações e deslocamentos, isto é, de formar metonímias e metáforas, operações que não apenas traduzem o sentido de uma coisa mas também, no percurso da transposição, *criam sentido*. Por aí se deduz que os processos criativos dependem de uma certa plasticidade psíquica, um certo trânsito entre os sistemas, que permitem que o discurso seja dominado momentaneamente pela lógica dos processos primários. Este é o mecanismo da produção dos chistes,²³ por exemplo, e a razão do prazer que o chiste proporciona ao ouvinte por permitir que a consciência acolha uma expressão (deformada) de uma representação inconsciente.

Dizer que as palavras funcionam à maneira do significante também é dizer que sua relação com o significado é arbitrária e móvel. É essa relação que constitui as significações, mas não as fixa numa certeza absoluta. Como vimos no capítulo 1, nada garante a relação entre as palavras e as coisas a não ser os jogos de linguagem, o uso das palavras, que estabelece significações que não podem ser alteradas individualmente. Mas, assim como se estabelecem pelo uso, as relações entre as palavras e as coisas se alteram ao longo da história, movidas por injunções que também ultrapassam a determinação dos indivíduos, os quais, por sua vez, pensam dominar as palavras que dizem, sem saber quão estão sendo ditos por elas. ..

Por fim, sabemos que a palavra só adquire valor a partir da cadeia significante em que se insere. Uma palavra solta não significa. Ainda quando uma única palavra nos parece suficiente para expressar algo — o nome próprio como identificação do sujeito, por exemplo —, seu valor já está dado pela cadeia

das palavras que, silenciosamente, se associam a ela. Cada palavra é, por si só, “uma seqüência fonemática que se desdobra no tempo [...] É a essa seqüência orientada na organização significante que Lacan chama cadeia significante”.²⁴

Se a passagem do inconsciente à consciência só é possível por intermédio das palavras, podemos deduzir que nessa passagem algo se perde; algo da verdade das representações de coisa, as “primeiras e verdadeiras cargas de objeto”. O encontro com a “coisa-em-si” deixa no homem a marca de seu impacto, como a cicatriz da queimadura por um ferro em brasa, mas a essa marca ele não tem nenhum acesso. Ela está lá, capaz de produzir dor, mas não se revela ao sujeito a não ser pelo significante, aquilo que se coloca no lugar — de quê? — da falta. Como é possível então que algo da verdade do sujeito se revele nessa passagem à palavra, justamente a passagem na qual o caráter mais radical dessa verdade se perde? Como é possível que um homem só possa se encontrar com o objeto de seu desejo sob a condição de que algo de sua consistência se perca?

É exatamente este o grande potencial terapêutico da descoberta freudiana. De um ponto de vista prioritariamente econômico, o acesso à palavra corresponde ao deslocamento de uma parte da carga da energia psíquica, do sistema inconsciente à consciência, na qual a descarga de energia sobre uma representação de palavra transforma parte da energia livre do inconsciente em energia ligada. Essa descarga proporciona um certo prazer, na medida em que alivia o aparelho psíquico de um excesso de energia livre — o pântano onde a poeta se sente perigosamente solta.

A descrição desse processo deixa evidente a razão pela qual a palavra que permite a expressão do recalçado deve ser dita pelo analisando, e não comunicada a ele pelo analista, como Freud bem percebeu nos primeiros anos de sua experiência analítica, ao decidir substituir o método da hipnose pelo da associação livre.

Do ponto de vista da relação do sujeito com seu discurso,

o efeito da descarga da representação inconsciente sobre a palavra é a produção de uma palavra plena de sentido, que representa para o *eu* a verdade do sujeito, diante do testemunho do analista, representante do Outro. A responsabilidade, ou a coragem que se requer de um sujeito em análise, é justamente esta: a de inscrever no campo do Outro uma palavra que o representante, palavra que só se autoriza pelo próprio fato de ser dita, endereçada a alguém, sem qualquer garantia prévia de que seu sentido venha a ser aceito, a não ser pelo fato de que o analista o escuta. Numa análise, a regra fundamental da associação livre significa que “tudo o que o sujeito fala tem valor de signo a ser acolhido”.²⁵

“Onde estava o *eu* deve advir o *isso*” — “wo es war, soll ich werden”, escreveu Freud,²⁶ dando a entender, naquele momento, que uma análise deveria possibilitar que o domínio do *eu* se estendesse sobre o *isso*, campo das energias pulsionais inconscientes.

Lacan recuperou outra leitura possível para essa proposição, invertendo o sentido da relação de domínio. Não é que o *eu* deva se fazer autoridade soberana sobre todo o psiquismo, reduzindo a expressão do inconsciente a seus próprios termos, mas sim que o *isso* possa advir por meio da palavra, manifestando *para o eu* algo da verdade do sujeito que, a depender das defesas narcísicas do *eu*, deveria permanecer calada. “A verdade diz: ‘Eu falo’.”²⁷ O sujeito, sujeito do desejo inconsciente, manifesta-se quando fala; não onde o *eu* fala e sim onde o *isso* irrompe, justo onde a fala nos parece mais carente de sentido. O sujeito da psicanálise é um cartesiano às avessas: “Penso onde não sou; *sõu* onde não penso”. --

Por isso mesmo, a mesma palavra plena que revela ao analisando, em sua própria fala, a dimensão do desejo recalcado tem o poder de libertá-lo da tirania do imaginário, das significações fechadas, das coisas que “são o que são”. Isso porque a palavra, em seu valor significante — quando ela não é tratada

segundo as leis do imaginário, como imagem de coisa —, escapa sempre de se fixar numa significação. O potencial polissêmico da palavra permite ao analista fazê-la deslizar do sentido inicial manifesto na fala do analisando para outros sentidos aparentemente absurdos, produzindo a dúvida onde havia certeza, levando o sujeito a interrogar-se exatamente nos pontos em que, capturado pelas convicções de suas defesas neuróticas, ele pensava tudo saber. Esta é a terceira dimensão da cura pela palavra; esta é capaz de deslizar pela cadeia significante, produzindo outras significações a partir de seu duplo, ou triplo, sentido.

O analisando, lembra Ricardo Goldenberg, de certa maneira sofre do peso da crença nas palavras com que narrou para si mesmo a novela de seu destino. Na análise ele é levado a se deparar, diante das interferências aparentemente sem sentido do analista, com o vazio das significações. A psicanálise é, antes de mais nada, uma prática da dúvida em contraposição às certezas totalitárias que regem a vida imaginária.

“SEM A LOUCURA, QUE É O HOMEM...?”

*Corre, Tempo relutante, leva-os depressa à desrazão.
De outro modo, como lhes mostrará quanto juízo têm? [...]*

Friedrich Hölderlin, “Prece pelos incuráveis” (fragmento)²⁸

A descoberta de Freud nos diz que, no lugar em que o homem moderno deveria encontrar seu bem, no centro da vida psíquica, algo falta. Assim sendo, o homem faz desse vazio o que pode, isto é — tenta contorná-lo com as palavras. O que nos faz insistir mais uma vez na pergunta: como é possível que a verdade se revele na palavra, se é justamente nessa passagem que as “primeiras e verdadeiras cargas de objeto” das impressões inconscientes são substituídas pelas cargas, já menos intensas, das representações mentais? Numa análise, a palavra diz

ao sujeito: conte comigo. Ela diz mais: conte comigo, e dê-se por satisfeito; mais do que isso você não terá. A palavra plena, pela qual o objeto do desejo inconsciente se revela, revela *ao mesmo tempo*, para o sujeito, a perda do objeto. Freud nunca propôs que uma análise fosse capaz de promover o (re)encontro do homem com a Coisa, mas tão-somente que “wo es war”... a palavra pudesse fazê-la falar. A palavra é o que revela e também o que engana, o que nos aproxima da Coisa e também nos dá a medida da distância em relação a ela. O homem, que sofre os efeitos da perda da Coisa, deve aprender a sofrer os efeitos da palavra. É o que acontece na sublimação, como veremos no capítulo 4.

Essa perda inevitável, que ocorre na mudança de registro das “primeiras e verdadeiras” experiências do homem com o objeto, responde pelo conceito de *sujeito dividido*, ignorante desde sempre de seu bem. A psicanálise forçou a triunfante cultura burguesa do século XIX a dignificar o sofrimento, o *páthos*, como marca da condição humana. Onde existe o estranho, o anormal, o sem sentido, existe o homem. Somente na natureza as coisas se reduzem à sua função utilitária, à dimensão da luta pela sobrevivência, à lógica da adaptação da espécie ao meio. O homem oscila sempre entre a invenção e o erro, entre a razão e a loucura, entre os grandes achados e os grandes mal-entendidos, entre a construção de sistemas vitais, “progressistas”, e a destruição, criativa ou mortífera, de suas próprias conquistas.

Uma leitura crítica e parcial da psicanálise poderia apontar, na positividade concedida ao *páthos*, uma simples adaptação moderna de nossa herança judaico-cristã. De fato, como escrevi no capítulo 2, a psicanálise não deixa de substituir o cristianismo ao propor a construção de novos “modos de sofrer” condizentes com a modernidade — período em que as ideologias que organizam as relações entre os homens, aliás, tentam fazer tábula rasa de todo sofrimento. Mas me parece mais adequado aproximar a idéia de *páthos* em psicanálise às proposições da

Ética de Espinosa do que ao sofrimento a que o pecado original condena os homens.

Para o grande filósofo holandês do século XVII, tão precursor da modernidade em seu ideário ético quanto o foi Montaigne em seu estilo (mas muito mais amaldiçoado, em seu tempo, do que o autor dos *Ensaíes*), é inevitável que as paixões nos afetem, já que estamos vivos. A afecção é a própria condição da vida; o que nos resta é reverter o sentido de nossa relação com o que nos afeta. A proposição fundamental a respeito do *páthos* — as afecções — contida na *Ética* de Espinosa²⁹ diz que a passividade que as paixões produzem no sujeito traz escravidão e tristeza, enquanto a atividade da alma livre das paixões traz alegria e expansão. Ora, o que tem valor ético para esse filósofo é tudo o que faça aumentar as potências vitais do corpo/alma (dois conceitos para ele inseparáveis) dos homens. Uma vez que não é dado ao homem escolher o *páthos*, não é sobre ele que incide o sinal de valor ético, negativo ou positivo. Em Espinosa (como em Freud, dois séculos mais tarde), a questão ética, para o sujeito afetado, desloca-se para o *destino* das paixões (das pulsões!): se é inevitável que sejamos afetados, o que vamos fazer a partir disso de modo a reverter o sentido da passividade, que rebaixa as potências vitais, em atividade, que as aumenta — ou seja, a tristeza em alegria? “Assim, por alegria entenderei [...] a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior; por tristeza, ao contrário, a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor.”³⁰ Pois o homem não domina o que o afeta: “Uma coisa qualquer pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo”.

Também para Freud, nossa posição em relação ao que nos afeta pode ser revertida; talvez não, como para Espinosa, “da tristeza para a alegria”, mas, ao menos, da passividade para a atividade. Do mesmo modo, o lugar da culpa em psicanálise é bem diferente do da culpa cristã. Não sofremos porque somos culpados, nos diz Freud; de fato, esta é a convicção do neuró-

tico — sobretudo do obsessivo, que anda sempre disposto a alinhar-se a uma igreja qualquer.” Ao contrário, somos culpados *porque* sofremos sem conseguir saber do quê. Culpados de nos colocarmos no lugar do poeta mítico — que se desdobra no lugar do herói — e imaginarmos que cometemos, sozinhos, o assassinato do pai primordial. Culpados, a um só tempo, de ter perdido a Coisa e de pressentir, pelo que a fantasia e o sintoma nos informam, que, se há algo que o inconsciente nos esconde, boa notícia não há de ser. “O autoconhecimento é sempre má notícia”, teria dito, espirituosamente, o cineasta Pasolini.

Nem tanto — e é por isso que a psicanálise, como escreve Goldenberg,³² é uma reflexão sobre a moral e não uma visão de mundo, uma proposta moral. Ao descobrir a dimensão do desejo inconsciente como verdade silenciada do sujeito, Freud tomou partido de sua descoberta. Não teria como sustentar outra posição, aliás, uma vez que tomou a si próprio como objeto inaugural de suas investigações. Nas cartas ao amigo Wilhelm Fliess,³³ datadas das primeiras décadas de seu trabalho investigativo, temos o registro de até onde o criador da psicanálise foi capaz de chegar no percurso solitário de sua auto-análise, até onde conseguiu encarar a “má notícia” sobre as origens incestuosas de suas mais nobres aspirações: o amor pela mãe, de quem teria sido o filho predileto, a rivalidade com o pai decaído, rivalidade quase impossível para um filho sustentar.

“Minha auto-análise é, com efeito, o mais importante que tenho em mãos, e promete chegar a ser do maior valor para mim se conseguir levá-la a termo. Quando se achava em pleno curso foi interrompida durante três dias; tive então a sensação de estar internamente travado, do que costumam se queixar os pacientes, e na realidade me senti desolado...”³⁴ Nessa carta, Freud narra um sonho, que interpreta até onde é capaz de fazê-lo sozinho, mas promete prosseguir suas investigações na carta seguinte: “Se a análise cumprir o que espero, elaborarei sistematicamente e te exporei todos os resultados”.

A importância da correspondência com Fliess na auto-aná-

lise de Freud, a despeito da precariedade de suas condições, demonstra o valor fundamental do endereçamento a um outro, efeito da transferência, como móvel do trabalho analítico. Mais tarde ficamos sabendo, pelos biógrafos de Freud, que Wilhelm Fliess não possuía nem metade da grandeza e da sabedoria que o amigo lhe atribuía — mas quando é que um analista é tudo o que o paciente lhe atribui? A pergunta: “Por que somos sujeitos ao amor de transferência?”, poderia ter uma resposta simples: “Para termos com quem falar”. Mas, se falamos todos os dias com tantas pessoas, qual a diferença que se estabelece na transferência com o analista? É que o analista se apresenta, desde o primeiro encontro, como alguém disposto a escutar tudo o que não se costuma dizer; ou, mais que isso, disposto a escutar o mesmo blablablá de sempre como se cada palavra fosse para ele estranhamente familiar, na esperança de que, vez por outra, alguma palavra plena venha a dar notícias, para o próprio falante, da existência de seu desejo inconsciente. A transferência se dá porque a disposição do analista de extrair algum sentido a partir dessa escuta indica ao analisando que ele é alguém que pode saber algo que o analisando ignora a respeito de seu desejo.

Desejo do qual o analisando, por mais condenável que lhe pareça, não deve se culpar. A auto-análise que Freud empreendeu de maneira tão honesta quanto possível permitiu que ele escrevesse a respeito da “responsabilidade moral” que devemos assumir pelo conteúdo dos sonhos e das formações do inconsciente em geral: a maioria dos sonhos, uma vez desfeitas as deformações impostas pela censura onírica, revela-se como satisfação de desejos que a consciência moral repudia. Mas a própria deformação onírica, por sua vez, atesta a moralidade do *eu* sonhador: se ele se limita a sonhar com coisas que não se devem fazer, e ainda esconde de sua consciência a natureza do sonho, isso é prova suficiente do rigor de sua consciência moral. Dispense-mos, portanto, o sonhador da culpa, para implicá-lo na responsabilidade:

[...] no sentido metapsicológico [...] o reprimido, o malvado, não pertence a meu *eu* — sempre que eu seja um ser moralmente inatacável — mas a meu *isso*, sobre o qual cavalga o *eu*. Mas esse *eu* se desenvolveu a partir do *isso*. [...] Para qualquer finalidade vital, seria vão tratar de separá-los. Além do mais, de que me serviria ceder à minha vaidade moral, pretendendo decretar que o valor ético de minha pessoa me permite desdenhar todo o mal que há no *isso* sem necessidade de responsabilizar ao *eu* por esses conteúdos? A experiência me demonstra que, não obstante, assumo essa responsabilidade, que de uma maneira ou outra me vejo compelido a assumi-la.³⁵

Se o *eu* não tomar a responsabilidade da palavra que representa o *isso*, de todo modo *isso* há de falar nele através do sintoma. O narcisismo do homem deveria se contentar com o que a deformação onírica pode atestar sobre sua moralidade. Quem ainda quiser avançar além desse limite moral, que procure levar sua vida alguns passos “além da hipocrisia ou das inibições”, desafia Freud, concluindo: o que resta da questão moral, o médico deve deixar a cargo do jurista.

Levar a vida um pouco “além da hipocrisia e das inibições” (Freud); “Não ceder de seu desejo” (Lacan); eis a proposição ética a que a psicanálise nos conduz. O apelo, apesar de sua forte consonância com a cultura do individualismo, não deixa de ter um alcance no que toca ao laço social.

Melhor falar em nome do *isso* do que permitir que ele se fale através de mim; por exemplo, na forma de passagens ao ato, pelas quais o *eu* não consegue se responsabilizar. Melhor admitir a ferida narcísica de me saber habitado por desejos condenáveis do que sofrer de uma culpa inconsciente cuja necessidade de castigo pode me transformar num “delinqüente por sentimento de culpa”.³⁶

O sentido positivo do *páthos* em psicanálise está tão próximo da idéia de sofrimento quanto das paixões espinosanas. O analista convida o paciente a entrar no amor de transferência, a sofrer seus efeitos, a deixar-se afetar pelas manifestações do in-

consciente que a transferência mobiliza, até o ponto em que consiga reverter a passividade de sua posição: “wo es war, soll ich werden” — “Onde estava o *eu* deve advir o *isso*”. Que o *eu* saiba do *isso* e invente algum destino para a potência que advém dele.

A “má notícia” que Freud teme que advenha dessa disciplina de “autoconhecimento” não é tão má, e nem mesmo chega a ser uma notícia. O neurótico constrói sua vida sintomática tentando evitar se confrontar com aquilo que ele já sabe. De um lado, os desdobramentos da fantasia incestuosa que articulam o desejo à linguagem e permitem que o desejo cumpra sua função de barrar o gozo do Outro; por esse lado, o neurótico não tem com que se preocupar — se o desejo existe é porque o incesto já é, já foi, desde a origem, impossível. A fantasia é o que tenta dar um sentido a essa impossibilidade e manter uma isca, um atrativo em direção ao qual o desejo insista, sustentando o “duro desejo de desejar”.

De outro lado, o que é outro modo de dizer a mesma coisa, o neurótico não quer saber de sua castração, do corte que também já ocorreu, barrando ao mesmo tempo seu gozo e o do Outro. A castração do sujeito é a castração no Outro. É porque o Outro não é pleno que não é dada ao sujeito a possibilidade de se instalar no lugar do falo. É porque o Outro, lugar de todos os significantes, é vazio — vazio de desejo em relação ao sujeito, vazio de intenção, de significação — que o analisando acaba se deparando, mais cedo ou mais tarde, com o vazio que se revela em sua falação de convicto.

A fantasia e a castração, más notícias que o analisando recolhe em seu percurso analítico, evidenciam ao homem não sua condição trágica, mas antes a faceta cômica da existência. “Assim expira o mundo/ não com uma explosão, mas com um suspiro”, são os últimos versos do poema “Os homens ocios”, de T. S. Eliot. “Então, era isso?”, deveria dizer o analisando, destituído da nobreza com que as defesas narcísicas investiram seu sintoma. Então, era só *isso*?

Lacan termina seu *Seminário* sobre a ética referindo-se à dimensão trágica da experiência psicanalítica. De fato, aquilo que chamamos de “realização do desejo”, aponta o autor, só se realiza no final, sempre no final do percurso da existência, no enfrentamento inevitável com a morte. “Ter levado a análise a seu termo significa encontrar esse limite onde a problemática do desejo se coloca.”³⁷ Para Lacan, há algo de heróico no analisando que leva adiante esta responsabilidade de não ceder de seu desejo, e com isso livrar-se da culpa neurótica pela raiz: “Aquilo de que o sujeito se sente efetivamente culpado é sempre, na raiz, na medida em que ele cedeu de seu desejo?”.

Mas não nos esqueçamos: para Freud, o herói é sempre um usurpador da autoria coletiva do ato. O analista não deve compartilhar os pressupostos da cultura do individualismo e fazer de seu analisando um herói solitário em luta contra tudo e contra todos para fazer valer o “seu” desejo. O desejo não é propriedade privada do sujeito; é próprio da condição humana. Se há algo que aparentemente o enobrece é o próprio fato do recalque que o mantém inacessível, misterioso. O que a psicanálise revela é o desejo em sua banalidade; a dimensão da singularidade está antes nas soluções de compromisso encontradas no sintoma do que, propriamente, no desejo.

O homem moderno, herdeiro não da Antiguidade mas da nostalgia clássica da Antiguidade, é antes personagem de comédia do que de tragédia. A tragédia, escreve Aristóteles em sua *Poética*,³⁸ é a forma própria para tratar a vida dos heróis, os atos de guerra, as ações nobres dos personagens das mais altas inclinações. Ora, foi dessa pretensão a respeito de nossas altas inclinações que Freud veio destituir o homem burguês, sem contudo incentivá-lo a tornar-se um canalha. O sujeito moderno não é nobre nem elevado; é o homem das sociedades de massa, o homem comum. Para os homens comuns, a forma mais adequada é a comédia. Para não ser ridículo em suas pretensões trágicas, o neurótico deve aprender a rir de si mesmo. “A comédia é, co-

mo dissemos, imitação de homens inferiores. Não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina ou inocente, como bem o demonstra por exemplo a máscara cômica que, sendo feia e disforme, não tem expressão de dor.”³⁹ Não é este, certamente, o aspecto que o histérico ostenta em sua mascarada — o de uma inocente torpeza, destituída de dor.

A superação dessa dimensão “torpe” da existência não deve se dar através do enobrecimento do sintoma, mas do potencial criativo de cada um. Ou dos nossos embates com o poder, como veremos a seguir. Pois, do ponto de vista de nossa relação com o inconsciente, tanto no caso dos grandes homens como no dos sujeitinhos sem fama da modernidade, pode-se dizer o que Freud disse depois de sua visita ao grande Einstein: “É um pobre-diabo como todos nós”. Assim deveria se encerrar uma análise: não com um gesto trágico, mas com um sorriso de ironia.

A PSICANÁLISE E A MICROFÍSICA DO PODER

Por fim, cabe-nos ainda examinar os efeitos das inovações trazidas pelo dispositivo psicanalítico segundo o ponto de vista da crítica de Foucault,⁴⁰ que a partir da década de 1970 começou a pensar a psicanálise como mais uma manifestação do poder disciplinar, mais um dos dispositivos confessionais típicos da rede capilar dos poderes da modernidade, cuja eficácia consiste em fazer passar todos os detalhes da vida na forma de discurso. Inscrita entre as modernas práticas dos “cuidados de si”, a psicanálise promoveria uma disciplina dos corpos e dos afetos, adaptada ao modo de operação dos poderes disciplinares.

De fato, nas sociedades em que se popularizou, a psicaná-

lise foi se deslocando de sua função original, de fazer falar uma subjetividade até então silenciada, para uma função normatizadora da subjetividade moderna. Alguns mal-entendidos na prática clínica podem fazer de um tratamento psicanalítico uma forma sofisticada e eficaz de pedagogia. Além disso, a pressa de muitos psicanalistas em responder publicamente às demandas da sociedade — a versão “Freud explica” a que me referi na introdução, com a qual a psicanálise é convocada a intervir nos conflitos sociais — é responsável por fazer da psicanálise uma ideologia apaziguadora da consciência moderna. Uma ideologia ainda mais eficiente por contemplar os meandros aparentemente insondáveis do inconsciente.

Por outro lado, há que se considerar, seguindo o próprio Foucault, que é no encontro com os dispositivos capilares do poder que o sujeito tem oportunidade de inscrever no campo do Outro sua diferença, na forma de algum registro discursivo que lhe seja próprio. É nos encontros com (ou contra) o poder que o sujeito moderno, o homem comum das sociedades de massa, desgarrado dos modos de pertinência comunitária que lhe conferiam um reconhecimento e um lugar entre seus semelhantes, adquire existência pública e passa a se perceber como autor de sua história de vida. Não é sem razão que a literatura moderna já não trata dos grandes feitos lendários dos reis e dos santos, não narra os atos dos heróis e dos semideuses que foram os nossos antepassados míticos: a literatura moderna é o espaço simbólico em que se inscreve a vida comum dos homens comuns, em seus pequenos desajustes, sua inadaptação aos discursos do poder disciplinar. A literatura moderna trata de vidas infames, que merecem ser narradas em seus pequenos embates com o poder. “Mas, antes de mais nada, daquilo que elas foram na sua violência ou na sua infelicidade singular, será que nos ficaria o que quer que fosse se, a dado momento, não tivessem cruzado o poder e provocado suas forças?”⁴¹

O poder, face invisível do Outro em nós, condição de alie-

nação, só se manifesta no percurso de uma vida nos momentos em que um sujeito se depara com sua diferença, com aquilo que o torna irredutível à norma.

Se, para Foucault, o autor é “uma das especificidades possíveis da função do sujeito”,⁴² o sujeito comum, ao se colocar como autor do romance (de sua vida), no qual também se situa como personagem, é aquele que se esforça por articular sua experiência do mundo com sua vida íntima, de modo a dotar de algum sentido a mesquinhez de seu cotidiano. Mas a “função autoral” do sujeito também consiste em tentar projetar para além da vida privada algo que o represente, na forma de uma “transgressão ao próprio código da língua”.⁴³ A psicanálise toma parte na empresa de criação desse sujeito como autor de si mesmo que é, antes de mais nada, o autor de sua própria fala.

Podemos pensar nos efeitos do encontro das vidas infames de Bertha Pappenheim e suas colegas histéricas com a escuta do dr. Freud no sentido do que Foucault chamaria de produção de um destino: encontro da expressão de um sofrimento mesquinho com o poder médico e, mais ainda, com o poder da palavra de um médico que dotou essa expressão de um alcance e um sentido que ela não teria alcançado por si só.

No início do século XX a psiquiatria cunhou o termo *bovarismo*, numa alusão ao destino patético da personagem do romance de Flaubert, para designar os casos em que o(a) paciente é acometido(a) do delírio de “tornar-se um(a) outro(a)”. De Bertha Pappenheim (“Anna O.”), primeira histérica cujos sintomas foram alçados à dignidade autoral pela palavra escrita de Breuer e Freud, sabemos que, embora tenha interrompido precocemente o tratamento, tornou-se mais tarde uma séria militante dos direitos das mulheres. Concordo com Elisabeth Roudinesco: se Anna O. não saiu da experiência com o dr. Breuer curada de seus sintomas, certamente a oportunidade de fazer passar seu sofrimento sintomático em forma de discurso contribuiu para que ela se tornasse uma outra mulher.

A ÉTICA DA CURA E A SUBLIMAÇÃO

*Na dor eu passo a vau — charcos inteiros —
 Questão de hábito.
 Mas um leve esbarro de alegria
 Me embaralha os pés,
 Perco o equilíbrio — ébria.
 Que nenhum seixo se ria —
 Bebida inédita — é só isto!*

Emily Dickinson

Como podemos suportar a cura? Freud se deparou com essa questão ao observar em muitos analisandos aquilo que chamou de “reação terapêutica negativa”: a volta dos sintomas, com força dobrada, depois de um período de melhora que poderia até mesmo anunciar o fim da análise. A resistência do sintoma faz sentido, se pensamos, com Freud, que o sintoma é um modo desviante de o sujeito gozar, sem que sua consciência moral saiba disso.

O sintoma é expressão de uma demanda de gozo, dirigida a um Outro da fantasia inconsciente. Ele revela a submissão do neurótico ao Outro: a histérica que se faz objeto para o desejo de qualquer um que se apresente como capaz de reconhecer nela a presença do falo; o obsessivo que oferece ao Outro seus sucessivos fracassos, pistas falsas da evidência de sua castração,

na tentativa de se livrar da angústia diante da severidade do *supereu*. Na neurose de transferência — mudança de orientação dessa demanda, produzida pelas condições artificiais da relação analítica —, esse Outro muda de endereço e se encarna na figura do analista.

Assim, a reação terapêutica negativa, resistência do gozo de consolação fornecido pelo sintoma, pode ser tomada também como uma manifestação da adesão transferencial do analisando à figura representada pelo analista, que corresponde a uma figura da fantasia do analisando. Diante da perspectiva do término de uma análise, ele se aferra ao sintoma para não perder o amor, a proteção imaginária do analista. Resistência do sintoma, resistência do amor de transferência: dois modos de dizer a mesma coisa. Pois, a partir do momento em que a transferência se instala, é ao analista que o sofrimento do paciente passa a se dirigir.

O que o paciente tenta, na transferência, obter do analista é o reencontro do *ser*. Nas condições da falta-a-ser, que, como vimos, se agravam com a modernidade, a única possibilidade de o sujeito se instalar plenamente como ser é ele conseguir ser o falo (do Outro), ser o objeto que completa o Outro, objeto do gozo do Outro. O neurótico tenta se apresentar como falo para o analista, o qual, por sua vez, aceita a farsa de ocupar o lugar do Outro, como condição para mobilizar o amor de transferência. O analista é um fingidor, uma “marca de fantasia” que se apresenta ao analisando, num primeiro momento, como capaz de lhe dar aquilo que ele quer — e o que ele quer é um lugar de *ser*. Mas o analista deve, forçosamente, *fingir mal*. Ele não pode ocupar todo este lugar que lhe atribui o analisando, o que lhes custaria, a ambos, que a análise se tornasse interminável. Ele não pode satisfazer o analisando, que demanda ao analista que se satisfaça dele.

Uma análise não deve se tornar interminável, mas será que é possível determinar o seu fim? Esta é a pergunta que Freud

formula em um dos últimos textos clínicos de sua vida,² em que põe em questão as conseqüências da rivalidade fálica do analisando com o analista. De fato, se a rivalidade prevalecer, permanecer inalterada, o final de uma análise torna-se impossível. Como um homem pode aceder à sua castração, se para ele isso representa uma reedição da relação com o pai imaginário, o pai privador da rivalidade edípica, encarnado agora no analista, que possui o falo mas não o cede a seus filhos? A “rocha da castração” surge, nesse caso, como uma barreira incontornável para a cura.

E como uma mulher pode superar sua inveja fálica, que nas representações imaginárias do complexo de Édipo se manifesta como inveja de um pênis, se todo seu investimento na transferência foi feito na esperança de que o analista lhe cedesse o falo (“dele”) em recompensa por seu amor? Como pode o analista convencê-la de que nem todo o investimento na análise, nem todo o amor que a analisanda lhe dedicou, serão suficientes para que ela receba ao final do percurso a recompensa almejada?

Para um analisando homem, o final de uma análise representaria uma derrota; para uma mulher, uma insuportável frustração: “Sabemos que a motivação mais forte para o tratamento era a esperança de que, depois de tudo, [a analisanda] poderia obter um órgão masculino, cuja ausência era tão penosa para ela”.³ Diante *dessa* má notícia, o analista se vê “pregando no deserto”, tentando realizar a impossível tarefa de convencer sua analisanda de que só lhe resta abandonar a esperança irrealizável de vir a obter um pênis. Ou que seu analisando se permita experimentar diante do analista uma posição de inferioridade, de rendição passiva — únicas maneiras de um homem sair da rivalidade fálica, a menos que o analista também seja destituído de sua posição.

Pois é exatamente disto que se trata: para que uma cura analítica chegue a bom termo, não é só o analisando que deve

ser destituído de uma posição; também o analista deve cair. “Um sentimento de igualdade em relação ao analista” deveria marcar o final de análise de um homem que tivesse superado a angústia de castração, sugeriu Sándor Ferenczi num encontro entre psicanalistas ocorrido dez anos antes de Freud escrever “Análise, terminável ou interminável?”;⁴ quanto às mulheres, a cura do complexo de masculinidade decorrente da inveja do pênis se revelaria na aceitação, “sem traços de ressentimento”, de seu papel feminino. Freud discorda da posição de Ferenczi e admite a derrota desses ideais de cura, diante da insistência com que observava seus analisandos recusarem a castração.

O tom simpaticamente ingênuo, hoje, das conclusões desse texto de Freud se explica pela dificuldade do criador da psicanálise em admitir que, ao longo de uma análise, também um analista tem de ser capaz de percorrer os dois extremos da linha imaginária que separa, nas fantasias sexuais infantis, os seres fálicos dos castrados. Também o analista só pode conduzir uma cura se, aceitando representar nas fantasias do analisando tanto o papel do macho castrador como o da pobre fêmea castrada, puder sair da armadilha, saltando para uma outra lógica: nem um nem outra, já que se trata de uma castração *simbólica*. Como escrevi no capítulo 3, a castração no sujeito se evidencia a partir da castração no Outro. Diante da onipotência imaginária do Outro, o sujeito goza de uma submissão que o protege de vir a saber de sua castração.

Nesse sentido, o primeiro compromisso ético de um analista, no sentido mais estrito das exigências de uma “ética profissional”, é com sua própria análise. Não é só que um analista, em análise, esteja mais aberto às manifestações de seu próprio inconsciente, o que o coloca num estado mais propício a se deixar afetar pelo inconsciente do analisando. Mais que isso, a sua própria análise é o recurso com que o analista conta para se manter separado do poder de que ele é investido com base no amor de transferência. Foi porque o dr. Freud, mesmo quando

ainda principiante, não tinha grandes ilusões a respeito de suas qualidades de sedutor que ele pôde escutar, desde um *outro lugar*, as declarações de amor de algumas analisandas, percebendo que aquilo não era com ele. O enamoramento da paciente, escreveu Freud nas "Observações sobre o amor de transferência",⁵ "não pode ser de maneira alguma atribuído a seus próprios atrativos pessoais, razão pela qual [ele] não tem o menor direito de envaidecer-se daquela 'conquista', segundo a denominariam fora da análise. E nunca será demais fazer tal advertência".⁶ O analista deve saber que o amor de transferência não é com ele — mas é *também* com ele, na medida em que o interpela e o implica. Não é com ele, no sentido em que o analista não é; sobretudo, não é jamais o que o analisando imagina. Mas é, porque para que haja transferência são precisos dois, e para que o elo se estabelecesse o analista também cumpriu o seu papel.

"Essa situação", escreveu Freud, "tem seu lado cômico e seu lado sério, e inclusive penoso, e resulta tão complicada, tão inevitável e tão difícil de resolver que sua discussão vem constituindo há muito tempo uma necessidade vital da técnica psicanalítica." O amor tem um lugar tão destacado nas idealizações das pessoas comuns, diz ele, que para o leigo a ocorrência de um apaixonamento no percurso de uma análise só poderia ter dois desfechos: ou os dois, analista e analisando(a), estão livres de outros compromissos e podem encerrar o trabalho e começar um romance, ou devem do mesmo modo pôr fim ao tratamento para não dar prosseguimento ao embaraçoso caso. Foi o que pensou o dr. Breuer, ao afastar-se de sua paciente Anna O. De fato, a transferência funciona inicialmente como obstáculo à análise, uma forma de resistência que consiste na tentativa de "rebaixar o médico à condição de amante".

A posição do analista não deve ser nem a de ceder, nem a de reprimir esse amor; muito menos — o que seria absurdo, comenta Freud — iniciar o tratamento advertindo o analisando da possibilidade desse apaixonamento. Estas seriam formas de re-

sistência *do analista* à penosa tarefa de sustentar o amor de transferência, sem reprimi-lo e sem ceder a ele. O que ele tem a fazer é simplesmente "[...] deixar subsistir no doente a necessidade e o desejo como forças que hão de impulsioná-lo no trabalho analítico até a modificação final de seu estado, e guardar-se muito bem de querer amansar com subterfúgios as exigências de tais forças".⁷

Freud adverte ainda os analistas contra a esperança enganadora de que, correspondendo carinhosamente às demandas dos pacientes, estariam colaborando com a cura. O neurótico não está doente porque é mal amado, e sim, ao contrário, não é capaz de amar em função de sua neurose. Corresponder ao amor de transferência é lançar-se como parceiro de um novo fracasso amoroso do paciente, que, no entanto, fará disso um triunfo da resistência contra a análise.

Essa advertência não perdeu nada de sua atualidade, sobretudo em face de certas correntes terapêuticas que se propõem a repor, com base em excessivas demonstrações de afeto, cuidado e compreensão, os déficits afetivos e narcísicos de que os pacientes invariavelmente se queixam. As demandas do amor de transferência não passam de um modo de o analisando "repetir para não recordar". Um modo privilegiado, no entanto, pois o que se repete ali não é nada menos do que o próprio complexo de Édipo com todas as suas demandas, a sua ambivalência afetiva, os seus protestos e as suas frustrações. A atualização do complexo de Édipo, vivida na relação transferencial com o analista, permite que o analisando reelabore seu lugar como objeto de amor de seus pais — o que não é a mesma coisa que o lugar do falo que completa o Outro. Esta é a condição para que ele possa aceder à castração simbólica, que se refere à falta de um objeto de satisfação plena para todo ser falante, e não tem nada a ver com a presença ou a ausência do pênis nos homens e nas mulheres.

Assim, ao final de uma análise, é de se esperar que o su-

jeito possa ressignificar a diferença sexual. Chega de oscilar eternamente entre os dois extremos desta chatice do par fálico-castrado, em que um pólo é invejado e temido e o outro é desprezado e rejeitado; chega de disputar um único lugar que não é de ninguém — o lugar do falo — e de transformar a vida erótica num “chega-para-lá” em que o lugar do castrado, lugar representado na fantasia neurótica pela feminilidade, é o lugar da angústia e do terror, o “continente negro” do qual ninguém, homem ou mulher, quer saber. Ao final de uma análise, deve ser possível que homens e mulheres entendam as diferenças anatômicas como diferenças sexuais, e não como diferenças de valor e qualidade diante do desejo do Outro. Nesse sentido, o final de uma análise pode e deve representar um progresso na vida erótica do sujeito.

O final de uma análise, desenlace do amor de transferência, acontece quando o analisando consegue renunciar àquilo que ele veio demandar, para afinal aceder a seu desejo: “[...] aprender a dominar o princípio do prazer e renunciar a uma satisfação próxima, porém socialmente ilícita, em favor de outra, mais distante e inclusive incerta, mas irreprochável tanto do ponto de vista psicológico como do ponto de vista moral”.⁸

A conclusão freudiana não é tão ingênua quanto pode parecer, se a interpretarmos do ponto de vista das condições *imaginárias* da interdição do incesto, segundo as quais o incesto seria possível, porém proibido. Desse ponto de vista, o sujeito também precisa, na infância, renunciar a um amor “próximo e ilícito” em troca da possibilidade distante, porém “irreprochável”, de amar outras, outros, que não a mulher do pai. É preciso que a mulher do pai, representante, na fantasia infantil, do objeto da pulsão, lhe seja proibida; é preciso que a criança não possa gozar dela, para que se instale no inconsciente não mais como representante do objeto da pulsão, mas como representante do objeto do desejo.

Mas, para que ocorra, em análise, essa passagem do circui-

to fechado da pulsão em torno de um único objeto, representado agora pelo analista, ao circuito simbólico do desejo, é preciso que o analista, que até esse ponto deve ter conseguido suportar todas as projeções incestuosas que o amor de transferência lançou sobre ele, também saiba renunciar a gozar do amor que o analisando lhe oferece. O que parece simples, mas não é; há muitos modos de o analista gozar do amor de transferência sem desfrutar sexualmente do paciente, nem praticar nenhum ato claramente transgressivo de sedução. O analista pode desfrutar do poder que o outro lhe concede, conduzindo a análise de tal maneira que o analisando termine por se identificar com ele, com seus ideais e, sobretudo, com seus medos e suas limitações, de modo que o analista não corra o risco de ter de se confrontar com eles. Pode satisfazer seu narcisismo ao identificar-se com o saber e a sabedoria que o analisando lhe imputa. Pode até mesmo valer-se de seu lugar para se defender dos efeitos de seu próprio inconsciente, atribuindo ao outro todo sofrimento sintomático, todo engano, instalando-se no pólo oposto da dor transferencial, que é sempre, sabemos, dor que acontece *entre dois*.

A renúncia do analista é mais difícil do que a do analisando, uma vez que nada, a não ser a ética de sua própria análise, o força a renunciar ao gozo que o analisando, de bom grado, lhe oferece.

Para isso é preciso que o analista saiba desde o início, e faça o analisando saber, que a relação que se estabelece ali não é dual. Num *setting* analítico deve haver sempre três: o analisando, o analista e o corpo teórico da psicanálise, do qual o analista é tributário. Esse “terceiro” é tão importante que Juan-David Nasio, num pequeno livro intitulado *Como trabalha um psicanalista?*, afirma que o primeiro objeto da transferência não é o analista, é a relação simbólica do analista com a psicanálise. É esta que constitui, para o candidato à análise, o suporte da fantasia do analista como sujeito suposto saber, ao mesmo tempo que lhe fornece, sem que ele saiba, a primeira garantia da castração do

analista, garantia de que seu futuro analista não ocupará a cena toda, como o Outro onipotente de cujo gozo o sujeito precisa se defender.

Se a dúvida simbólica do analista é o que defende o analisando do gozo do Outro, não nos esqueçamos, no entanto, de que esse gozo é exatamente o que ele tentará encontrar, ao entrar na transferência; mas para que ele o busque, evidentemente, é preciso que não lhe seja concedido. É assim, diante de um silêncio do analista, que renuncia a responder à sua demanda de (ser o) falo (para o Outro), que o analisando vai se confrontar com a falta-a-ser. Notem que escrevi *renúncia*, e não *recusa* do analista em responder à demanda. São duas atitudes diferentes, indicadas por diferenças sutis nos modos como o analista suporta seus próprios silêncios e interfere com pontuações enigmáticas, incompletas, suficientes apenas para que o analisando continue a trabalhar. Uma atitude de *recusa* se faz perceber quando o analista parece estar acuado em seu silêncio, pouco à vontade tanto ao se calar como no que concede dizer ao analisando. Isso indica ao analisando que o analista *poderia* lhe dar o que ele pede, se quisesse, mas não dá porque *não quer*. Essa atitude revela um grande engano por parte do analista, e mantém o analisando igualmente enganado, em disputa acirrada pelo que ele continua a julgar que o analista tem, mas não lhe dá.

Na atitude de renúncia o analista está mais à vontade. Seu silêncio é distendido, um silêncio de escuta e presença; ele deve saber que o que ele não dá, em resposta à demanda do analisando, ele não dá porque não pode, ou seja: porque não tem.

CRIAR UM ANALISTA NO ANALISANDO

Lacan costumava dizer que a experiência de análise produz um analista do lado do analisando. Isso não significa que a psicanálise seja uma orientação profissional que vai direcionar

todos os que se submetem a ela a se transformarem em psicanalistas. Significa que a análise oferece um novo destino para a pulsão, na forma da neurose de transferência, que vai permitir que o analisando se identifique não com o analista, mas com seu trabalho de investigação. Se há algo do analista com que o analisando deva se identificar, é a atitude investigativa. A ética da psicanálise é uma ética da investigação, segundo a qual a dúvida sempre deve poder abrir uma brecha na fortaleza das certezas imaginárias com as quais o narcisismo do *eu* se defende. Não se trata da dúvida neurótica, a dúvida hamletiana que inibe o impulso do saber inconsciente com a interferência constante da consciência moral. Trata-se de uma disponibilidade para questionar não o saber que os impulsos revelam, mas as certezas que o pensamento constrói. É isso que abre, para o analisando, a possibilidade de investigar a natureza de suas motivações, de seus sintomas e de suas convicções.

O que parece simples — mas não é. Por isso, uma vez instalada a transferência, a segunda tarefa de um analista é produzir o que se chama a “retificação subjetiva” do analisando: deslocá-lo de suas certezas iniciais, desconstruir o conjunto de argumentos com que ele explica seu sofrimento, procurando colocar-se na posição mais cômoda de vítima do que outros lhe fazem, para implicá-lo em seu sintoma. Os candidatos à análise dificilmente começam se indagando sobre o que lhes acontece: eles costumam ter um conjunto de explicações prontas para oferecer ao analista. O pensamento é uma atividade psíquica altamente comprometida com a neurose. É através do pensamento que o sujeito tenta se acomodar ao sintoma, torná-lo sintônico com o *eu*. A análise de um dos pacientes mais famosos de Freud, um neurótico obsessivo a quem ele apelidou, em função de seu sintoma, de “homem dos ratos”, revela quanto o pensamento participa do gozo sintomático. Freud concedeu ao modo como o pensamento opera na neurose o estatuto de um delírio, e percebeu sua função na articulação do gozo do sinto-

ma às exigências do *supereu*. Foi o que o levou a afirmar que os neuróticos se apegam a seus delírios, amando-os como a uma parte de si mesmos. Nem por isso o trabalho do analista deve ser o de argumentar com a razão neurótica, oferecendo-lhe pensamentos mais razoáveis, mais de acordo com a "realidade". A realidade com a qual lidamos é a realidade psíquica, e a moeda com a qual se negocia, em psicanálise, é a moeda neurótica. "Convencer" um analisando dos enganos cometidos em seu delírio é tão inútil quanto tentar comunicar a ele o que o analista supõe que sejam os conteúdos inconscientes recalçados que, eventualmente, se revelam nas brechas de seu discurso. Mesmo porque, não é nada difícil, para o *eu*, apoderar-se das hipóteses interpretativas do analista e incorporá-las ao seu discurso, fazendo-as trabalhar a favor da resistência.

A ética da dúvida deve partir do analista e incluir o analisando. Não se trata de "chamá-lo à razão" para preveni-lo contra as manifestações do inconsciente (ou contra as soluções de compromisso do pensamento sintomático), mas de levá-lo a duvidar de suas convicções, introduzindo-o aos poucos na lógica de uma outra razão, a lógica da razão inconsciente. Com isso, o analisando torna-se mais permeável, mais disponível para acolher os efeitos do inconsciente. A neurose é um modo particular de organização dos mecanismos de defesa do *eu*, que são basicamente defesas contra a angústia de castração. O que o analista interpreta, prioritariamente, são as resistências do analisando, de modo a que suas defesas, que lhe parecem tão coerentes, revelem sua função e percam a razão de ser.

Quando o analisando deixa de se explicar e passa a se questionar, tem início a análise propriamente dita. Mas, nesse primeiro momento, ele ainda espera que o analista saiba o que se passa com ele, e possa lhe explicar. O paciente em começo de análise comporta-se como uma espécie de bom aluno, mas um falso bom aluno: ele quer aprender, mas não deseja saber. Ou não será exatamente nisso que consiste o verdadeiro bom aluno?

* * *

Como afirmei acima, o destino de uma análise não deve ser a identificação do paciente com os ideais do analista; o analista não deve permitir que os ideais e as prescrições de seu próprio *supereu* se instalem no lugar do *supereu* do analisando, embora, num determinado ponto do percurso, possa ser inevitável que o analista tente substituir de um modo mais benigno a severidade do *supereu* do paciente, que, em certos casos, não permite nem o cumprimento da regra fundamental, que manda que o analisando comunique ao analista, sem censurar-se, tudo o que lhe passa pela cabeça. Só que esse lugar, de uma autoridade superegógica mais complacente, não é um lugar onde o analista pode se instalar.

O que significa então dizer que o destino final da pulsão, transformado pela neurose de transferência, deve ser o de fazer do analisando um investigador, à maneira do analista? No importante texto escrito em 1920, marco da passagem da primeira para a segunda tópica em sua teoria,⁹ Freud chama a atenção para a importância das identificações como um dos destinos do amor edípico, e também de outras perdas amorosas. Uma parte do investimento da libido sexual — libido dirigida para um objeto externo ao *eu* — retorna ao *eu*, na falta da gratificação esperada do objeto. O *eu* identifica-se então com algumas características da pessoa amada, oferecendo-se como objeto substitutivo para o investimento libidinal. A identificação, em Freud, representa um "traço de saudade", uma possibilidade de perder o objeto amado sem, no entanto, perder tudo o que foi investido no amor.

Ora, como impedir então que o amor de transferência, cujo destino em análise é exatamente o de ser frustrado em suas pretensões, não produza no sujeito algum tipo de identificação com o analista? E como o analista deve trabalhar, uma vez que a identificação do analisando é inevitável, para que esta se pro-

duza não sobre sua *pessoa*, mas sobre algo que, sendo (também) parte de sua pessoa, dele se separa pela mediação *da técnica à qual ele se subordina*, o estilo de seu trabalho investigativo?

Primeiro, como sugere Freud, o analista não deve se deixar levar pela vaidade; deve estar consciente de sua subordinação a um Outro que o ultrapassa, cuja existência precede sua escolha profissional e em relação ao qual ele tem uma dívida simbólica: a teoria e a técnica psicanalíticas. O analista, ao mesmo tempo que precisa criar um estilo próprio de intervenção que lhe dê liberdade suficiente para trabalhar, nunca deve se esquecer de sua subordinação à psicanálise. O analista que se acredita “inventor” de seu trabalho elimina a mediação desse terceiro, necessário para separá-lo do que ele representa na fantasia do analisando — terceiro que é, justamente, a psicanálise.

Além disso, a técnica deve ajudar o analista a se instalar no lugar que pode mobilizar a transferência até o limite de sua superação: o lugar do objeto da pulsão, que, como já vimos, é um lugar vazio. Mas o analisando, de início, não sabe que este é um lugar vazio; isso é o que ele deve encarar no fim da análise. De início, o analista vai “encarnar a expressão imaginária do objeto insatisfatório da pulsão”,¹⁰ o falo imaginário. “Ao fazê-lo, ele institui a dimensão de um Outro como interlocutor do analisando.”¹¹ Assim, transformado num atrativo para a pulsão, esse lugar do objeto permite que a pulsão (no analisando) deixe sua fonte e se dirija ao analista, que deve renunciar a satisfazê-la. Essa renúncia, que o analisando “interpreta” como um sinal enigmático do desejo do analista (tão enigmático como todo desejo do-Outro), é que o faz falar.

A pulsão que retorna ao sujeito depois desse percurso já sofreu uma transformação; o gozo experimentado na transferência — pois há um gozo ali, como veremos — se transforma, na expressão de Nasio, num “vestígio significante” que promove a abertura para uma nova análise. Este é o objetivo ético da

psicanálise: a criação de um analista a partir de um analisando. É porque a análise tem esse potencial que Lacan se recusou a diferenciar as análises pessoais “das análises didáticas”, como aquelas instituídas pela IPA¹² para formar analistas. Toda análise deve produzir um analista, independente do destino profissional de cada um. Toda análise deve funcionar como uma análise didática, independente das diferenças institucionais em que ela se inscreve. Toda análise deve produzir, no analisando, uma espécie de analista.

Voltemos à questão sobre qual o gozo do analisando na transferência. Na transferência, embora seja recusado ao sujeito o gozo da satisfação direta da pulsão, o analisando experimenta o gozo fálico, gozo do significante. O fato de o analista fazer-se (na medida do possível) silencioso, enigmático, de modo a deixar o analisando diante do enigma de seu desejo, mobiliza no analisando todas as tentativas de fazer-se objeto para esse desejo, que são tentativas, como já vimos, de *ser*: ser o falo para o Outro. Para o analisando, o analista é uma espécie de “dono do falo”¹³ a quem ele dirige suas demandas: de amor, de reconhecimento, de falo. Demandas que são dirigidas ao Outro na dimensão imaginária, o Outro a quem nada falta. Demandas de amor dirigidas ao Outro enquanto autoridade, enquanto sujeito suposto saber.

O analisando goza, na transferência, da repetição de seus sintomas enquanto dirigidos ao analista, repetição que obedece a um impulso a que chamamos de *potência fálica*. A fonte desse impulso é a pulsão, mas seu caminho é dado pelo significante. O analisando, ao falar ao analista, está ao mesmo tempo se “exibindo”, se revestindo de *ser* diante do analista, dizendo: “Estou aqui, esta é minha expressão, a prova do meu ser”. O gozo fálico é um gozo parcial que, como vimos no capítulo 3, protege o sujeito de ser aniquilado pela pulsão de morte (ou pelo

gozo do Outro, o que é a mesma coisa). Não é um gozo do *ser*, pois o *ser* é vazio, mas é um gozo do *semblante do ser*. Todos nós já experimentamos essa forma de gozo diante de um outro a quem atribuímos importância e autoridade suficientes para que seu reconhecimento nos seja valioso. Não é preciso que seja necessariamente o analista. O gozo fálico é esta espécie de inflação do *eu* quando consegue se fazer ver, ouvir, perceber, por alguém que o sujeito coloca no lugar do Outro. A pessoa amada, o ídolo, uma autoridade, alguém de quem se possa dizer: "Ele me viu! ele sabe que eu existo!". Este é um gozo de natureza sexual, é a libido que inunda o *eu* e provoca esse inchamento prazeroso, essa ilusão de ser. É essa forma de gozo, vivida pelo analisando diante do analista que ele supõe que seja o "dono do falo", que levou Freud a escrever que, aquilo que o paciente viveu na experiência da transferência, ele jamais esquecerá.

Acontece que o paciente se reveste de ser justamente na medida em que o falo lhe é recusado (pelo analista). Ele se identifica com o objeto que lhe é recusado, para oferecê-lo ao desejo do analista. Esta é a fase em que o analisando se enamora da análise, ou melhor: enamora-se de si mesmo, do que ele supõe representar para o seu analista. É claro que esse idílio não pode durar indefinidamente. O objetivo da análise não é fazer do neurótico um tolo narcisista. Diante da falta de sinais de reconhecimento do analista, da falta de sinais de que o paciente esteja conseguindo fazê-lo gozar com sua mascarada fálica, este vai se dando conta, pouco a pouco, da inutilidade de suas pretensões. Nesse ponto começa o percurso mais doloroso da análise, tanto para o analisando como para o analista.

Pois agora o analisando começa a sentir-se enganado — ele, que vinha agindo como um enganador! —, começa a sentir que o analista não o ama como "parecia", não acha tanta graça em suas brincadeiras, como deveria. Um dos momentos mais difíceis para o analista, e que pode ser bem longo, é este,

de ter de agüentar a dor e o ódio do analisando, e a sofrida insistência de sua demanda. Existe a tentação de ceder logo, de dizer a ele o que ele deseja ouvir para aplacar sua ira. A tentação, por parte do analista, de se sentir bonzinho, querido — tentação de fazer "o bem". Só que o bem, em uma análise, não está onde um leigo imagina que esteja. O bem consiste justamente em suportar a dor e a ira do analisando para conduzi-lo a se deparar com o vazio que há no lugar do *ser*. O analista tem que suportar dirigir a cura sem se colocar de modo que o analisando reconheça, nele, alguém que "faz o bem". A psicanálise desfaz o antagonismo absoluto entre o bem e o mal que existe em nós; não é porque deve renunciar a se fazer de bom que o analista tem de se comportar como um malvado. O importante é que seja capaz de não se preocupar em produzir manifestações imediatas de melhora por parte do analisando.

Isso não quer dizer que a psicanálise não seja uma técnica que visa à cura. Mas quem deve desejar a cura é o analisando: o analista deve apenas conduzi-lo nessa direção. Lacan disse que o analista apenas interpreta; se a psicanálise cura, é como que "por acréscimo". Antes de Lacan, Freud já tinha advertido os psicanalistas contra o excesso de empenho na cura, que ele chamou de "furor curativo", assim como contra o "orgulho terapêutico", duas atitudes contratransferenciais que podem confundir a escuta do analista e estabelecer objetivos quanto ao que deva ser almejado como melhora e progresso do analisando. O analista deve se abster de fazer fantasias sobre o que é melhor para a vida do analisando — e, se não conseguir se abster de fantasiar, deve se recusar a dar crédito às suas fantasias. A cura em análise não tem nenhuma relação com a adaptação do paciente ao que a sociedade considera a face mais garantida, mais irrecusável, dos bens.

Voltando à fase de "desilusão" do analisando com o idílio que vinha vivendo — o gozo fálico —, este é o momento em que emergem, nos repetitivos protestos do analisando, os signifi-

cantes ligados às pulsões. É o momento privilegiado para que o analista possa introduzir algumas interpretações, que relacionam a insatisfação que ele produziu no analisando com as representações recalçadas do gozo pulsional. A singularidade de cada sujeito em análise revela-se aí, nas estratégias particulares que cada um adota para articular o sintoma à satisfação pulsional. A singularidade, ao contrário do que se pensa, não está no desejo, mas nas soluções de compromisso do sintoma. O desejo, como escrevi no capítulo 3, não é individual; o desejo é tão comum quanto banal. Embora também não haja grande originalidade nas estruturas neuróticas, em cada uma delas os sintomas podem se manifestar com uma variedade infinita. É no sintoma que se revela a relação, esta sim singular, entre o desejo do qual o sujeito não consegue se desembaraçar e o gozo que ele se permite, ao mesmo tempo que evita a todo custo ter que saber disso.

A ética da cura em psicanálise refere-se ao encontro do analisando com duas evidências, em torno das quais, *tentando negá-las*, ele construiu a estrutura de sua neurose: a evidência de que o Outro, esse Outro a quem ele tanto almejou servir, de quem ele quis se fazer objeto de gozo — ser o falo na falta de poder *ser* —, esse Outro é uma abstração, um fato de linguagem, um lugar vazio de significação e de intenção. Esse Outro não quer nada dele, não tem projetos para sua vida, não planejou seu destino; esta é a condição do desamparo humano, que se torna mais dramática na experiência subjetiva moderna; é em resposta a essa condição, nas sociedades em que as estruturas simbólicas são muito mais complexas e esgarçadas do que nas sociedades pré-modernas, que o sujeito moderno é um sujeito neurótico. Diante desse Outro sem face e sem afeto, resta ao sujeito bancar sua palavra e, em seu próprio nome, construir um destino — no sentido em que, em psicanálise, se fala de “destinos da pulsão”.

A psicanálise não veio repor, para o sujeito moderno, o lugar vazio do Outro, embora a sociedade não deixe de demandar que os psicanalistas se sirvam de seu saber para preencher essa falta. Do mesmo modo, no final de uma análise o psicanalista também cai desse lugar, possibilitando ao analisando desfazer-se das demandas que lhe dirigia com base no amor de transferência. Nesse sentido, o final de uma análise é marcado *pela cura da neurose de transferência*, neurose que a própria relação analítica criou artificialmente, como condição do tratamento. O analista atrai o amor de transferência permitindo que o analisando dirija a ele as demandas de satisfação pulsional, para poder interpretar as representações recalçadas do objeto da pulsão e, ao mesmo tempo, frustrar a demanda. Do lado do analisando, ele passa da demanda de um objeto real, que supõe existir no Outro, ao desejo, que concerne a um objeto perdido que cabe a ele simbolizar. O que o analisando demanda do analista é uma forma de reconhecimento, de saber, sobre o *ser*. A descoberta dolorosa de que ao analista também falta o *ser* possibilita ao analisando tomar a seu cargo o enigma do desejo.

Assim, dizer que uma análise cria um analista a partir do analisando significa que, desfeitas as condições da neurose de transferência, o analisando deve deixar de indagar a um Outro sobre quem ele é, ou sobre o que ele deve fazer da vida (“O que o Outro quer de mim?”), e tornar-se autor de seu próprio destino. Um autor bizarro, cuja “obra” é feita em parceria com um desconhecido — a dimensão da determinação inconsciente, que nenhuma análise tem o poder de desfazer — mas que se torna mais inventivo, mais capaz de improvisar caminhos e soluções à medida que aceita a condição de seu desamparo fundamental: não existe saber prévio, nem plano pré-traçado do qual ele possa se valer para orientar sua vida. Nem mesmo o desejo de seus pais, a que o sujeito não tem acesso. Nem mesmo os ideais que os pais lhe legaram, pela via do *supereu*.

O *supereu*, ao contrário do que geralmente se acredita, não

é exatamente o representante psíquico da moral vigente, herdeiro do fracasso do amor edípico. O que o *supereu* representa são as pretensões do amor edípico cujo fracasso o sujeito não se conforma em admitir; o *supereu* antes eterniza do que encerra a fantasia incestuosa. Explico: como pólo atrativo da pressão das pulsões do *isso*, o *supereu* perpetua para o sujeito a exigência de um gozo impossível. Ao mesmo tempo, ele é o precipitado psíquico da identificação da criança com os ideais recalçados do *supereu* dos pais, objetos de seu amor edípico. É justamente essa identificação com os pais idealizados que faz do *supereu* o principal atrativo pulsional intrapsíquico.

O recalque, resultante da operação de ligação da demanda pulsional a um significante, é que produz o efeito paradoxal de transformar, para o psiquismo, o impossível em proibido. O gozo incestuoso não é proibido, na origem: ele é impossível. Ninguém pode voltar ao lugar perdido de onde veio. Nem mesmo o pai da horda primitiva era capaz de gozar de tudo o que seus filhos lhe atribuíam. O recalque, efeito da lei, proíbe o impossível — e assim instaura em seu lugar uma permanente moção de transgressão. O *supereu*, nascido da instauração do recalque, continua exigindo do sujeito que goze daquilo que lhe é impossível gozar. Esta já é, por si só, uma exigência sádica. Ao mesmo tempo, ele exige que o sujeito seja idêntico aos ideais que os pais também recalcam — portanto, igualmente impossíveis. O sujeito tenta submeter-se às condições impossíveis desse legislador cruel para manter, ao longo da vida, as pretensões narcísicas do complexo de Édipo: ser idêntico aos ideais (perdidos) paternos, ser o falo, objeto perfeito do gozo do Outro.

A castração simbólica, assim, não é condição de instalação do *supereu*, mas de sua “desmoralização”. Ao final de uma análise, o sujeito deve levar bem menos a sério a dupla exigência sádica — “Você tem de gozar!”/“Você está proibido de gozar!” — do *supereu*. Uma vez que ele já se admitiu castrado, isto é, separado do lugar impossível de falo do Outro, não há

por que tentar corresponder a uma exigência tão cruel, na tentativa de evitar uma perda que *já se deu*. Não que essa instância psíquica, o *supereu*, deixe de existir, e de nortear de alguma forma os ideais do *eu*, mas ela se revela para o sujeito como uma espécie de “tigre de papel”. Poder rir um pouco dos momentos em que nos deixamos tomar pelos rigores do *supereu*: esta é uma das boas conquistas a que nos conduz um final de análise.

Mas isso significa que o analisando perdeu mais um senhor a quem servir, mais um amo todo-poderoso em quem se amparar. A passagem por uma análise deve nos tornar menos ávidos de submissão ao pai imaginário, mais capazes de enfrentar a condição moderna do desamparo, que consiste em não saber — pois não há como saber — a que desejo estamos destinados. Para quê, então, manter a servidão voluntária ao pai imaginário e a seu tutor psíquico, o *supereu*? Transformado em analista de si mesmo, o analisando só pode se valer, para seguir o traçado do que se apresente para ele como um destino, da bússola de seu sintoma. É ela que lhe indica a persistência significativa do desejo; é em atenção (e não em submissão) ao fato de que o sintoma insiste, e lhe informa que não há como se livrar do desejo, que o analisando assume sua responsabilidade de sujeito desejante.

Esta é a segunda evidência com que o sujeito se depara no final de uma análise: a evidência do inconsciente como responsabilidade sua, lugar de registro daquilo que, de sua própria história, escapou ao domínio da consciência. Nesses “restos” de registro de uma história singular deposita-se uma verdade, a verdade do desejo, da qual não se pode escapar nem pelo sofrimento neurótico. A verdadeira culpa de que o neurótico se acusa, disse Lacan na conclusão do *Seminário* sobre a ética, é a culpa por se acovardar diante do desejo. Esta é a “covardia mo-

ral do neurótico" (Freud), em relação à qual ele "tem razão" de se acusar. Tentar fazer o Outro gozar dele — ser o falo do Outro — é uma tentativa de se desembaraçar da condição desejante. Reparem que estou opondo *ser* a *desejar*. O neurótico deseja (o falo) porque não o é, e tenta (voltar a) *ser* para não ter que desejar.

Na impossibilidade de sujeitar-se ao desejo do Outro, resta ao sujeito responder por seu desejo, o que equivale a dizer: fazer do desejo, que não é do Outro (nem de ninguém), desejo seu. Se não existe, para o desejo humano, UM objeto de satisfação que corresponda a um "bem supremo", é porque, como já vimos, existe uma dissonância entre o bem e a satisfação. O *pathos*, evidência subjetiva dessa dissonância, tem um valor ético singular para a psicanálise, como característica inelutável da condição humana (ver capítulo 3).

Em segundo lugar, não há UM (objeto) que represente o bem supremo porque o objeto do desejo de um homem é o desejo de um outro, e assim sucessivamente. O vazio do desejo não aponta para um objeto, mas para outro desejo, ou seja, outro vazio. Resta então, ao sujeito, a tarefa (ou a liberdade) de contornar o vazio com sua palavra, com alguma criação que o represente, que o inscreva no campo do Outro.

Nessa tarefa o sujeito não está sozinho; nem mesmo diante do analista é possível alimentar a fantasia de filho único, ou filho dileto do pai, que se destaca entre os outros pelo caráter excepcional de seu sofrimento. Como homem comum entre outros homens comuns, ele tem de responder por seu desejo na mesma condição de todos os outros, semelhantes seus. O sujeito em fim de análise desce de sua fortaleza narcísica, da nobreza especial de seus sintomas, para se colocar diante dos outros como "um a mais", ainda que marcado de maneira singular pelo Nome do Pai.

Fazer do Nome do Pai seu nome próprio, inscrevendo no campo do Outro um significante que represente seu desejo — este é o trabalho da sublimação, de que tratarei a seguir.

DAR NOME AO QUE NÃO EXISTE

O talento é a polidez em relação à matéria; consiste em dar um canto ao que estava mudo.

Jean Genet, *Diário de um ladrão*¹⁴

O espírito efetua uma eterna autodemonsração.

Novalis, *Pólen (Fragmentos)*¹⁵

Assim como uma análise faz do analisando um analista sem necessariamente mudar sua escolha profissional, ela também faz do "bom aluno" que o neurótico representa diante do analista, monótono repetidor dos discursos ditados pelo *supereu* e pelo senso comum, um sujeito mais inventivo, mais arteiro, capaz de criar seu próprio estilo — o que não significa, necessariamente, que a psicanálise possa fazer de cada analisando um artista.

Freud escreveu pouco sobre a sublimação,¹⁶ mas fez uma aposta ética nessa possibilidade particular de transformação dos destinos da pulsão. Para nomear sua idéia tomou emprestado, como metáfora, um conceito da física: *sublimação* é a passagem direta do estado sólido de uma substância para o estado gasoso — do gelo ao vapor, por exemplo, sem passar pelo estado líquido. Por si só, essa metáfora indica um certo caráter incorpóreo da operação sublimadora.

A idéia remete também ao conceito de sublime, cara aos poetas do romantismo alemão e presente na ética kantiana. O sublime, que antes de Kant (séculos XVI e XVII) designava tudo aquilo que pertencia a uma ordem superior, elevada em relação à ordem das coisas comuns, toma em Kant um sentido estético particular. Embora para Kant o sublime e o belo pertençam à ordem estética, a idéia de belo se aplica às coisas finitas, "completas" em sua aparência, enquanto o sublime se refere a grandezas menos palpáveis, que põem em jogo a idéia de infinito,

daquilo que ultrapassa nosso entendimento, provocando um estado antes de tensão angustiada do que de prazer. O belo relaciona-se ao que é harmonioso, ao passo que o sublime produz necessariamente uma tensão entre o entendimento e a imaginação, a qual se lança sempre para além do que o entendimento é capaz de abarcar. Betty Fuks, em seu livro *Freud e a judeidade*,¹⁷ nos lembra que em Kant “a satisfação estética do sublime se alimenta do respeito à lei”, pois é a Lei que instaura o limite do figurável, do representável.¹⁸ Nesse sentido, o sublime relaciona o respeito à Lei ao irrepresentável que ela barra.

Théodule Ribot, em sua *Psychologie des sentiments*,¹⁹ vê no sublime um estado complexo que implica um abatimento do sujeito diante do que ele não alcança, aliado a um incremento das potências vitais e, ainda, ao sentimento, consciente ou inconsciente, que se experimenta diante de um “poder tremendo”. O romantismo expressou esta tensão — do homem que supõe um além mas não consegue transpor o muro da linguagem, que o separa do absoluto. “Procuramos por toda parte o incondicionado, e encontramos sempre apenas coisas”, escreveu Novalis,²⁰ o poeta mais destacado entre os românticos do grupo de Iena, na Alemanha do século XVIII. A estética do *fragmento*, preconizada entre os poetas da geração de Novalis, expressava a um só tempo o desejo e a impossibilidade de dizer tudo, de alcançar a Coisa além da linguagem. O sublime não se encontra em lugar nenhum, ele se anuncia na distância que nos separa da transcendência. “Se o mundo é como que um precipitado da natureza humana, o mundo dos deuses é uma sublimação dela. Ambos ocorrem *uno actu*. Não há precipitação sem sublimação. O que ~~ati~~ se perde em agilidade, aqui é ganho.” Notem que nesse fragmento Novalis utiliza a sublimação em oposição à precipitação, no mesmo sentido da física referido, mais tarde, pelo conceito freudiano. No entanto, ao relacionar a sublimação ao “mundo dos deuses” (que não existe sem o nosso), ele também aponta para um além, além do que o homem é capaz de captar.

A esse “além” pode-se aliar a idéia de inconsciente, estabelecida por Freud mais de cem anos depois? “Pode-se dizer que um traço característico do gênio poético é saber muito mais do que ele sabe que sabe”, escreveu Schlegel no mesmo ano de 1798,²¹ um século antes da *Interpretação dos sonhos*. O sublime, hoje, pode ser entendido como tudo aquilo que tenta lançar uma ponte entre a Coisa, objeto vazio da pulsão, e o saber inconsciente que a anuncia. Vejamos:

A essência do conceito freudiano é simples: ele afirma que a pulsão sexual não pode jamais se satisfazer, toda, no objeto de sua eleição. Em primeiro lugar porque, como vimos, o objeto da pulsão é um objeto inexistente, representado como perdido pela ação do recalque que o articula à rede significante na forma de uma fantasia; a fantasia marca a passagem do objeto (vazio) da pulsão ao objeto (simbólico, mas também inexistente) do desejo. É claro que o sujeito também está condenado a nunca se encontrar com o objeto de sua fantasia; qualquer outro objeto de nosso gozo sexual, ainda que privilegiado, é um substituto daquele, ao qual representa por um vestígio associativo. Assim, o que se pode gozar de um objeto sexual deixa sempre um resíduo, um “resto de gozo” que dele não se satisfaz.

Em segundo lugar, a pulsão não se satisfaz por completo porque nenhum objeto pulsional, ainda que secundário, permite que dele se desfrute inteiramente; sabemos, com Sade, que o mais longe que se pode ir no gozo de um objeto de nosso prazer sexual é sua destruição, a qual, mesmo assim, só nos remete ao que ainda nos faltou gozar. Esta é uma das leituras possíveis da famosa frase laciana — “Não existe a relação sexual”. Um corpo não completa outro corpo, um desejo não corresponde a outro desejo; entre um sujeito e o objeto de que ele goza está sempre a linguagem, está sempre o Outro.

Em terceiro lugar devemos considerar que o gozo sexual, gozo fálico, é sempre acrescido de uma inegável dimensão narcisista. Gozar do outro e fazer o outro gozar, fazer-se objeto

para o gozo do outro, é fazer semblante de *ser*. Esse semblante também é construído na linguagem — linguagem dos corpos, linguagem erótica, poderíamos dizer. Entre um homem e o objeto de seu gozo sexual interpõe-se forçosamente a linguagem, da qual ele se vale para apresentar-se narcisicamente para o outro, espelho de si mesmo. O que já nos revela que uma parte da libido sexual, *mesmo durante o ato sexual mais ousado*, é desviada para produzir um outro gozo, um gozo na linguagem.

A essa possibilidade da libido sexual, de continuar atendendo a uma dimensão não recalcada do desejo, de continuar sendo investida num objeto de prazer, mas um objeto *fora do corpo*, é que chamamos possibilidade de sublimação. A sublimação é um destino da pulsão sexual que, livre do recalque, mantendo a tendência para a qual aponta sua satisfação, não se realiza toda no sexo propriamente dito, nem nos outros modos de satisfação pulsional subsidiários da sexualidade — satisfação oral, anal etc. Esse destino também não é o mesmo destino do sintoma — nos casos em que este também pode ser compreendido como uma satisfação sexual deslocada para atos de linguagem —, pois o sintoma corresponde a uma solução de compromisso entre o prazer e o recalque. A sublimação *representa o desejo* sem atender ao recalque. Ela é o modo, por excelência, de criação de um objeto que represente para o sujeito o seu desejo, e ao mesmo tempo represente o sujeito para o Outro em sua condição desejante singular. Daí também a importância do endereçamento ao Outro, e conseqüentemente aos outros, dos produtos do trabalho de sublimação. Sublimar é criar para um Outro algo que represente o desejo do sujeito — “A obra restituí ao desejo seu lugar no discurso”, na expressão de Goldenberg.

Talvez por conta da importância do endereçamento da obra ao Outro, pela pretensão de alcançar uma dimensão pública, indissociável de todo ato criador, Freud tenha dado grande atenção ao aspecto da satisfação narcísica obtida através da sublimação, satisfação obtida pelo artista, por exemplo, quando vê

reconhecido o valor social de sua obra. Para Freud, o prazer obtido na sublimação é indissociável do “comércio” do objeto criado; assim, o paradigma da sublimação seria a criação artística. O artista cria um objeto que represente a dimensão impossível de seu desejo e o oferece aos seus semelhantes, que, reconhecendo-se representados nele, aceitam e valorizam o objeto criado, retribuindo ao artista com seu aplauso, sua gratidão, formas de recompensa narcísica pelo seu trabalho. Quando dizemos: “Um objeto *que represente* o desejo de um sujeito para o Outro”, a dimensão cultural, coletiva, da sublimação, está automaticamente incluída. O alcance de uma obra é tanto maior quanto mais ela possibilite articular restos de gozo, restos do real, a uma fantasia compartilhada por um grande número de pessoas. Isso vale também para as obras de ciência, para a criação teórica, para a filosofia — independente do sucesso que os autores de umas e outras venham a conhecer em vida.

De fato, o que chamamos vulgarmente de sucesso pode trazer um prazer complementar àquele que se obtém pela sublimação. Mas é um prazer subsidiário, de segundo grau, digamos. Antes dele, e independente da aceitação pública do que se produz, está o gozo criador. Parte da onipotência infantil é restituída aos homens de criação que, ao colocar no mundo um objeto que até então *não existia*, um objeto que os represente para o Outro, por um instante brincam de Deus: “E o oleiro fez o vaso e viu que era bom”, parodia Lacan, usando propositalmente a imagem de um vaso, isto é, um objeto criado para conter o vazio. A imagem do oleiro que cria o vaso de barro nos remete ainda a outra consideração: a de que a criação dos objetos artesanais, que não são investidos socialmente do mesmo prestígio que a obra de arte, também pode ser colocada na conta da sublimação.

O que diferencia a produção artesanal da produção artística não é tanto a qualidade da sublimação, mas a dimensão autoral, que marca a circulação das obras de arte com o nome de

seu criador. O autor de uma obra está ao mesmo tempo colocando no mundo um objeto que não existia antes do seu ato e projetando, por intermédio dele, seu nome no mundo. O fato de a idéia de autoria das obras de arte ter surgido na Renascença, período inaugural da modernidade, atesta nossa hipótese sobre a relação entre a sublimação e a falta-a-ser, para o sujeito moderno. O *ser* não se confunde com a autoria. O artista não se torna pleno de *ser* ao afirmar-se como autor de suas obras. Mas a função-autor, como uma das funções do sujeito, segundo a definição de Foucault, intensifica a relação do artista com o Nome do Pai, que ele transforma em nome seu ao imprimi-lo junto à obra que nomeia seu desejo.

Por isso mesmo o gozo criador, parte integrante da sublimação, não deixa de cobrar seu preço em angústia. A onipotência criativa requer um enfrentamento contínuo com as imposições do *supereu*, mesmo quando o sujeito esteja convencido de que o que ele teme é a "desaprovação da sociedade". Não é pouco comum presenciarmos o contrário: diante do sucesso, da aprovação social de uma obra qualquer, a angústia do criador tende a aumentar. Agora fica evidente que é com o Pai que ele terá que se bater, o pai imaginário que o *supereu* o proíbe de superar.²²

A experiência do gozo criador nos angustia também porque, como lembra Luiz Alfredo Garcia-Roza, pode se aproximar perigosamente do gozo da pulsão de morte. Tomando a interpretação da pulsão de morte que Freud faz em "O mal-estar na civilização", como tendência destrutiva e não como tendência ao repouso absoluto (conforme sua apresentação anterior do conceito, em *Mais além do princípio do prazer*),²³ Garcia-Roza propõe que a pulsão de morte, "ao colocar em causa tudo o que existe", também é uma potência criadora. Assim, do lugar onde se encontra, na teoria freudiana, algo que se aproxima da idéia de um "mal radical", pode advir um bem; da vontade de destruição da pulsão de morte, cujo movimento se repete indefinidamente, pode surgir uma potência criadora que dirija a re-criação da tendência para novos objetos.

A operação conceitual faz sentido. O que se repete, na pulsão, é a tendência, movimento de busca do objeto perdido. Como lembra o autor, a pulsão está aquém do bem e do mal; bem e mal não são "tendências pulsionais", são modos de articulação significativa da pulsão. De uma mesma tendência, a depender da *articulação significativa*, pode-se produzir o que se considera tanto um bem como um mal. Nesse sentido, mais uma vez, deve-se procurar uma proposição ética não na vida pulsional, mas no que se pode construir como destinos da pulsão.

A sublimação é o conceito psicanalítico de maior alcance ético justamente porque permite o enfrentamento do problema, aparentemente incontornável, da relação do sujeito com a pulsão de morte. A pulsão de morte, pulsão "por excelência", produz efeitos destrutivos e desorganizadores porque resiste a ser inteiramente dominada pelas pulsões sexuais, pulsões de vida, articuladas ao significante. Ou seja: articuladas aos outros e à cultura. As pulsões de vida apontam sempre para onde estão os outros, "dentro" ou fora do psiquismo; e no mundo humano, onde os outros estão (ainda que na fantasia), estão os significantes que os representam.

A pulsão de morte pode ser concebida como este resto pulsional que, solto da rede significativa, ultrapassa a dimensão do desejo (tendência da pulsão articulada a um objeto recalçado, objeto de fantasia) e aponta para o vazio. Isso não significa que, para o humano, não exista nada além do significante — a isto que está além, nós chamamos real. Significa que *não existe nada além do significante que possa ser objeto de satisfação*, ainda quando o significante dirija a satisfação para o próprio corpo — pois é sempre bom lembrar que mesmo a sublimação só é possível se atendermos, antes de mais nada, a uma parte da dimensão corporal da satisfação. Nem tudo da pulsão pode ser sublimado, disse Lacan, pedindo certo rigor na aplicação do conceito freudiano.

Não existe nada além do significante que possa ser objeto de satisfação porque, como vimos no capítulo 2, nosso corpo

erógeno é todo organizado pelo Outro, a começar pela mãe, com suas primeiras carícias e cuidados, com seu desejo do qual nos fazemos desejantes. Nosso corpo erógeno é organizado pelo Outro, e o Outro é a própria dimensão da linguagem.

O que fazer então desse resto pulsional que, solto da rede significante, busca satisfazer-se *todo* num objeto anterior ao significante, um objeto de gozo, um vazio que coloca o organismo ante o risco de sua própria destruição? O que fazer do vazio que nos habita desde a origem, vazio significante para o qual aponta a tendência repetitiva da pulsão de morte? Existe a possibilidade de recusá-lo, aderindo aos discursos das ciências médicas, por exemplo, ao preço de nesse discurso sem brechas perder-se o sujeito do desejo. Existe a possibilidade de um preenchimento religioso, no qual esse vazio é habitado pelo nome de Deus, em que o sujeito busca uma chance de se alienar inteiramente dos desígnios de um Outro imaginário. Nesse caso, o que se perde é a relativa autonomia conquistada pelos homens na modernidade, que concede um lugar bem menos poderoso às religiões. Parece óbvio que a psicanálise aponte para uma terceira possibilidade: a dimensão criativa do gozo, que pressupõe o enfrentamento desse vazio para a seguir contorná-lo com uma palavra ou com um objeto inventado.

“A sublimação eleva o objeto à dignidade da Coisa”, diz Lacan, Coisa que nunca está lá, para onde aponta a tendência da pulsão. As obras de arte não pretendem negar a inexistência do objeto, não pretendem fazer cessar, com sua contemplação, o movimento do desejo (embora o efeito do encontro com o belo, num primeiro momento, possa ser justamente este, o da suspensão do desejo). O artista preserva a dimensão subjetiva ao apresentar um objeto que não dissimula sua falsidade, seu caráter de invenção. Um poema, uma sinfonia, uma obra de arte, são incapazes de recobrir o vazio; o vazio é parte integrante da criação que ousa contorná-lo, fornecer-lhe a borda a que Ana Cristina Cesar se refere em seu poema. Será este o efeito de

vertigem que o encontro com algumas obras de arte radicais produz em nós, efeito de “beira de um abismo”, de nos levar até o limite além do qual não se pode passar? Será esta a relação que Freud teria intuído, entre as obras de sublimação e a experiência do sublime? Ou então, por outro lado, será o encontro com o vazio que produz, pelo que os depoimentos de alguns artistas nos informam, a absoluta necessidade de criar uma obra qualquer?

Vejamos o que nos diz Jean Genet, nas passagens do seu *Diário de um ladrão*,²⁴ no qual esse escritor surpreendente, saído da marginalidade pela força do texto, testemunha sua necessidade de escrever sobre os dez anos em que viveu perambulando por vários países da Europa, como prostituto e ladrão: “Se tento recompor com palavras a minha atitude de então, o leitor, não mais que eu, se deixará enganar. Sabemos que a nossa linguagem é incapaz de sequer lembrar o reflexo daqueles estados defuntos, estranhos. O mesmo se daria com este diário inteiro se ele tivesse de ser a notação do que eu fui. Saiba-se, então, que os fatos foram o que descrevo, mas a interpretação que deles extraio é o que sou — agora”.²⁵

Genet não pretende fazer o leitor acreditar que seu texto seja a Coisa, o vivido. Nem mesmo o reflexo do vivido. Apenas um testemunho deste que agora escreve, tentando debruçar-se sobre a experiência que já se perdeu. Mas por que então escrever? “Da própria beleza desse lugar no mundo eu não ouso me dar conta. A menos que fosse para buscar o segredo dessa beleza, e atrás dela a impostura de que seríamos vítimas se nela confiássemos. Ao recusá-la, eu descobria a poesia.”²⁶

A poesia, para Genet, não é nem a bela natureza nem a impostura da beleza; ela é *recusa da impostura da beleza*. O que a palavra poética recobre é um objeto que não há; ao nomear esse objeto inexistente, a poesia nos revela a impostura da beleza que, no entanto, ainda assim é bela. Essa recusa do belo criado pela impostura — que aponta, portanto, para um “ver-

dadeiro" inatingível — conduz autor e leitor de poesia no rumo de uma experiência que poderemos chamar de sublime. Observem a relação entre a experiência do sublime e a intranquilidade e o medo: "A emoção muito especial que, ao acaso, chamei de poética, deixava em minha alma um rastro de intranquilidade que se ia atenuando. [...] Conservei-me atento para agarrar esses instantes que, errantes, me pareciam estar à procura, como de um corpo uma alma penada, de uma consciência que os anote e os experimente. *Quando o encontram, param: o poeta esgota o mundo*".²⁷

Esses instantes errantes, restos do real que o atingem e o desnorteiam, Genet precisa agarrá-los, deter a errância na rede de sua consciência, que os anota e experimenta — pois nesse caso a experiência e a escrita, ainda que concebida mentalmente muitos anos antes de o lápis deixar marcas no papel, são indissociáveis. Durante dez anos Jean Genet, órfão de pais desconhecidos, viveu em busca de uma ilusória "identidade", como ladrão e mendigo, errando sozinho ou em bando tanto pelas cidades da França como por outros países da Europa, em muitos dos quais esteve preso. Seu *Diário de um ladrão* foi escrito depois que ele já havia sido consagrado por obras como *Nossa Senhora das Flores*, *O milagre da rosa* e *Pompas fúnebres*, e depois também de ter saído da prisão, em consequência da mobilização a seu favor liderada por escritores como Sartre e Jean Cocteau.

As memórias recolhidas no *Diário* baseiam-se em algumas anotações feitas no período de marginalidade, mas, sobretudo, nas lembranças que ele manteve na consciência, na forma de um texto mental que acompanhava o vivido. Genet descreve o trabalho de "escrever" mentalmente o vivido em várias passagens do livro — como quando, aos vinte anos, assistiu pela primeira vez a um assassinato, em Barcelona: "Ao afastar-me daquele local a minha memória conservava e comentava ainda aquela cena que me parecia grandiosa".²⁸ Nesse ponto ele

abre aspas e relata novamente a cena (que acabara de descrever), tal como retida "literariamente" em sua memória da época, o que lhe permitiu trazer até o momento da escrita do *Diário* as suas impressões. A leitura do livro transmite-nos a impressão de que Genet é um falso ladrão, um falso criminoso que, à falta de *ser* (filho), se alia a outros criminosos na tentativa de ser ladrão. Mas a consciência reflexiva que acompanha seus atos o impede de estar *todo* nos crimes que comete: "É pouco importante que eu saiba roubar em meu proveito. O que procurei, principalmente, foi ser a *consciência do roubo cujo poema escrevo*".²⁹ Escreve para pertencer ao mundo dos ladrões, já que foi excluído (ou se excluiu) do mundo dos *honnêtes hommes*. Mas para pertencer a esse mundo ele precisa dignificá-lo, dar nome ao horror que experimenta diariamente diante da indiferença e da insignificância dos companheiros de miséria: "Estes rapazes de que falo, se evaporaram. Só fica deles o que de mim fica. Existo apenas por meio deles, que não são nada, só existindo por mim".³⁰

O ato da escrita, que impede que Genet resolva imaginariamente a questão do ser pela via de tornar-se um ladrão, acaba por fazer dele escritor: "Quero reabilitar aquela época escrevendo-a com os nomes das coisas mais nobres. A minha vitória é verbal, e eu a devo à suntuosidade dos termos; abençoada seja pois essa miséria que me aconselha a tais escolhas".³¹

Mas o escritor só é na medida em que escreve, e, como para Genet, a escrita não é projeto de vida — é o modo como ele enfrenta, precariamente, o real. A questão da falta-a-ser, em vez de se resolver numa identidade imaginária, se plasma na construção de um estilo: "Escrevendo, consegui o que procurava. Sendo para mim um ensinamento, o que vai me guiar não é aquilo que vivi mas *o tom que uso para relatá-lo*. Não as anedotas, mas a obra de arte. Não a minha vida, mas sua interpretação. É aquilo que a linguagem me oferece para falar dela, traduzi-la. Construir minha lenda".³² Talvez essa passagem — da

busca de uma identidade à construção de um estilo, de escritor de histórias a autor de sua própria vida — tenha sido o que levou Sartre a concluir seu longo ensaio biográfico sobre Jean Genet,³³ afirmando que dez anos de escrita valeram por uma psicanálise.

Nesse sentido, Genet pode ser para nós paradigmático da “solução” que a sublimação pode representar para um sujeito no enfrentamento com o vazio, que é o enfrentamento com a falta-a-ser. Afinal, será que a sublimação é um recurso exclusivo da minoria privilegiada na qual a sociedade reconhece seus artistas? Será a capacidade de sublimar tão impossível de se definir — ou de se conquistar — quanto o talento, a respeito do qual nem mesmo Freud ousou se pronunciar? Se for assim, não é possível dotar esse conceito de um alcance ético — não mais do que a santidade dos santos ou os poderes misteriosos dos médiuns e curandeiros. Se a condição da sublimação for o talento, dom de uma minoria, o acesso a ela não depende da passagem por uma análise e não há nada a ser conquistado, pela via da psicanálise, nesse terreno.

Ou talvez a obra de arte seja apenas a expressão mais cara, aos psicanalistas e ao resto do mundo, do trabalho da sublimação. Certamente a arte é paradigmática da sublimação pelas possibilidades que ela oferece também ao seu público, pela fruição, pela contemplação de uma obra, de sublimar algo do excesso pulsional. Talvez o gozo alcançado pela fruição estética, dos que apreciam as obras de arte em qualquer nível que lhes seja possível, também seja uma forma de sublimação. Algumas teorias sobre a recepção de obras artísticas ou literárias entendem que a relação do público com a obra é indissociável de uma dimensão criativa.³⁴ O leitor, o ouvinte, o espectador, recriam à sua maneira a obra, e essa dimensão criativa da recepção incorpora-se às futuras leituras que a obra há de produzir. É como se não existisse a “obra em si”, fruto somente do trabalho do artista sobre a matéria — verbal, pictórica, sonora etc. Existe a obra, fruto da criação do artista e da recepção, esse modo de

(re)criação coletiva que ressignifica a obra a cada época, a cada novo contexto social em que ela é acolhida. À luz dessa concepção, podemos considerar a relação de um sujeito qualquer com uma obra de arte como um trabalho de sublimação.

Podemos ainda estender um pouco mais o alcance do conceito. Talvez se possa entender o movimento da pulsão que circunda o vazio do sexo, nas criações da linguagem erótica, para contornar a impossibilidade radical de uma relação sexual, como uma outra forma de sublimação.

Talvez se possa dizer também que, toda vez que alguém desconfia da solução de compromisso obtida por meio do sintoma, e toma coragem de dirigir ao outro uma palavra que ele ainda não sabe aonde o possa levar, esse alguém está se lançando numa empreitada que visa à sublimação: fazer do desejo palavra, suspendendo *uma parte* — pois só é possível que seja uma parte — das restrições do recalque. Criar uma fala própria, em que a palavra plena ocupe o lugar do discurso que é totalmente alienado ao Outro, a partir das evidências do desejo; criar um estilo próprio, construir um destino, com a parcela de estetização da vida a que todos temos direito: a isso também se pode chamar de *sublimação*.

A sublimação tem um alcance ético na psicanálise, isto é, um alcance que pode contemplar a todos os que se interessam pelo processo analítico, se ela for o que nos permite suportar o vazio e fazer algo a partir dele — algo que não seja uma reação violenta de pânico, uma submissão do outro à minha exigência de gozo, ou uma recusa do mal que o vazio representa, ao projetá-lo sobre um outro que o sujeito se permite considerar inferior a si. Algo que não seja a submissão à crueldade do *supereu* em busca de amparo, a submissão a um tirano colocado no lugar do Outro onipotente, a submissão aos dogmas que obturam tanto o vazio como a subjetividade.

A sublimação tem um alcance ético se ela nos permite en-

frentar a falta-a-ser com a produção de um estilo, um modo de vida que contemple a dimensão do desejo, em vez de tentarmos ser o objeto para o Outro, mantendo a ilusão de filhos diletos à custa da angústia de castração e do masoquismo moral.

Conclusão

HUMOR, POESIA E EROTISMO

Há cinco possibilidades. Primeira: Adão caiu. Segunda: foi empurrado. Terceira: saltou. Quarta: ao debruçar-se sobre o parapeito perdeu o equilíbrio. Quinta: nada digno de nota aconteceu a Adão.

A primeira, de que caiu, é precária demais. A quarta, medo, foi examinada e revelou-se inútil. A quinta, de que nada aconteceu, não interessa. A solução é a alternativa: saltou ou foi empurrado. E a diferença está apenas

na questão de saber se o demônio age de dentro para fora ou de fora para dentro: aí está o verdadeiro problema teológico.

Robert Bringham, "Ensaio sobre Adão"

Nos anos de 1923 e 1924, preocupado com a questão do que a psicanálise teria a dizer a respeito da saúde mental, Freud escreveu dois pequenos textos: "Neurose e psicose"² e "A perda da realidade na neurose e na psicose".³ Ambos versam basicamente sobre o mesmo tema: a tensa relação do *eu* com o *isso*, fonte das demandas pulsionais, diante das exigências do *supereu*.

No primeiro texto, Freud afirma que as neuroses e as psicoses são efeito de um fracasso das funções do *eu* na administração do conflito entre o *supereu* e as pulsões. No texto imediatamente seguinte ele avança um pouco mais e afirma que essas duas modalidades de sofrimento psíquico correspondem a dois modos de distorção da relação do sujeito com o real.

Na neurose, escreve Freud, o *eu* está em conflito com as demandas do *isso*, em obediência ao *supereu* e à realidade. Para atender às exigências desses dois senhores, o *eu* recalca as representações das demandas pulsionais do *isso*, perdendo ou deformando uma parte importante da realidade psíquica; ao mesmo tempo, para que a defesa funcione, o sujeito precisa conseguir ignorar todas as percepções da realidade externa que possam se associar à representação recalçada. No caso da psicose, é a relação com a realidade externa que se deforma, a cada vez que esta resiste a satisfazer à demanda pulsional, ou seja, a cada vez que se anuncia para o sujeito, como que vinda do real, a ameaça de uma castração que ele é incapaz de simbolizar.

No entanto, como o traço de realidade negada insiste em se manifestar, tanto o neurótico como o psicótico são obrigados a efetuar um segundo movimento, de modo a substituir o que se perdeu. Na neurose, esse representante do desejo do qual o sujeito nada quer saber é o sintoma; na psicose, o furo na realidade é substituído por uma alucinação. "Dito em outras palavras, a neurose não nega a realidade: limita-se a não querer saber nada dela. A psicose nega-a e tenta substituí-la."⁴ Mas mesmo esse segundo movimento tende a um fracasso parcial, pois "nem a pulsão reprimida pode conseguir uma substituição completa (neurose), nem a representação da realidade se deixa fundir nas formas satisfatórias (psicose)".⁵ A saúde mental seria uma solução que reunisse algumas características da neurose e da psicose, não negando a realidade nem o desejo, mas esforçando-se por transformar a primeira de modo a contemplar algumas moções do princípio do prazer. "Esta conduta normal e adequada

conduz naturalmente a um trabalho manifesto sobre o mundo exterior e não se contenta, como na psicose, com a produção de transformações internas; não é *autoplástica* e sim *aloplástica*."⁶

A idéia de saúde mental, relacionada à disposição para transformar a realidade em vez de negá-la ou aluciná-la, nos remete não apenas a um problema clínico, mas a um problema ético. Como é possível ao sujeito não sucumbir à angústia diante da ameaça de castração ou diante do gozo mortífero, sem se alienar nem em relação ao Outro de seu inconsciente (sua "realidade psíquica"), nem em relação à existência irrecusável do outro (que representa, para o homem, a parte mais importante da "realidade externa")? Existe alguma outra estruturação subjetiva além das neuroses e das psicoses, na qual as duas dimensões fundamentais, do inconsciente e do semelhante, não tenham de ser encolhidas ou deformadas pelos mecanismos de defesa ou pelas alucinações? A saúde psíquica consistiria em que o sujeito, embora barrado em sua onipotência pelo efeito da Lei, ainda assim se atreva a questionar e transformar alguns aspectos da realidade em atendimento ao princípio do prazer?

Freud nada acrescenta, nesses textos, que nos esclareça a relação entre a saúde psíquica e a capacidade de intervir na realidade. Mas abre uma outra via reflexiva bastante surpreendente: no final do primeiro texto, Freud esboça uma breve sugestão, que, por alguma razão, não retoma no texto seguinte.

Gostaríamos de saber em que circunstâncias e por que meios o *eu* consegue escapar, sem adoecer, a tais conflitos constantemente dados. [...] Desde logo, podemos indicar dois. O desenlace de todas essas situações haverá de depender, indubitavelmente, de circunstâncias econômicas, das magnitudes relativas das tendências conflitantes. Além do mais, o *eu* poderá evitar um desenlace prejudicial em qualquer sentido, deformando-se espontaneamente, tolerando danos em sua unidade ou inclusive dissociando-se, em alguns casos. Desse modo, as consequências e as tolices dos homens resultariam análogas a suas perversões sexuais, no sentido de aliviar-lhes as repressões.⁷

O segundo caso é o que nos interessa aqui, pois o primeiro desenlace feliz apontado por Freud não tem qualquer expressão ética, já que as "magnitudes econômicas" em jogo não dependem das escolhas do sujeito. Mas é intrigante que a perversão sexual seja evocada como metáfora do tipo de mecanismo que pode, a um só tempo, poupar o sujeito dos sofrimentos advindos do fracasso do recalque e preservar uma relação menos distorcida com a realidade, tanto a externa como a psíquica. Será que certa dose de perversão é indispensável para a saúde psíquica? E por que Freud teria recuado, ou abandonado sua intuição, no texto que escreveu logo a seguir, analisando o mesmo problema?

Essas perguntas remetem a "O fetichismo",⁸ texto escrito alguns anos mais tarde, no qual Freud analisa o modo de funcionamento perverso. Nem recalque/sintoma, nem alucinação; nas perversões, o que permite ao sujeito atender ao mesmo tempo ao gozo e às evidências da diferença sexual, que sinalizam para ele a evidência de sua castração, é um mecanismo duplo, uma certa malandragem que lhe permite *saber e não saber* sobre a diferença sexual, o que Freud vai batizar de *denegação*. O fetichista é alguém que, diante da percepção de uma evidência qualquer da ausência do pênis materno — que indica a castração materna, metáfora do desejo da mãe, que por sua vez revela a insuficiência do próprio sujeito como falo do Outro —, elege um objeto que lhe permita negar o que ele, entretanto, *já sabe*. O objeto-fetice é um representante do pênis materno, que como *representante* dá conta, a um só tempo, da falta percebida e da recusa de simbolizá-la. É o objeto do qual o perverso depende para gozar, pois vai lhe permitir obturar o horror de uma falta que ele *já não pode mais ignorar*.

É verdade que nem toda perversão é estritamente fetichista, mas Freud elege o fetichismo como paradigma do funcionamento perverso. Podemos ir um pouco além, e pensar que al-

guma espécie de objeto-fetice faz parte da constituição de todo desejo sexual. Para a psicanálise, toda sexualidade humana é perversa, no sentido em que não se dirige propriamente ao outro, ao semelhante (em sua alteridade inevitável), mas ao objeto a que ele porta, objeto-causa do desejo, que é um objeto da fantasia. O que mobiliza o desejo é um pequeno traço, um olhar, um movimento de corpo, um tom de pele — algo que funciona, na fantasia, como capaz de fazer cintilar o brilho fálico no corpo do outro. A diferença é que o neurótico com frequência ignora a natureza do objeto que o fascina; é um "não sei quê" que torna uma pessoa, homem ou mulher, irresistível para outra. A popular pergunta: "O que foi que ele viu nela?" (ou vice-versa) expressa perfeitamente a natureza do objeto do desejo, que ninguém, nem o próprio apaixonado, sabe onde está. Pelo menos na neurose. Ali onde o neurótico caminha às cegas, à mercê do objeto da fantasia inconsciente, o fetichista age como um *connaisseur* que domina os caminhos de seu gozo. A operação que lhe permitiu se defender da angústia de castração não foi inteiramente inconsciente; é uma operação da qual participam os processos secundários, e que pode ser traduzida no seguinte pensamento: "Eu sei, mas mesmo assim...".

Eu sei, mas vou agir como se não soubesse. Eu sei, porém prefiro ignorar. Há uma rápida escolha, precoce, na formação desse mecanismo de defesa que estrutura a relação do perverso com o par falo/falta, graças à qual "o fetichista não encontra dificuldade nenhuma em conseguir o que os outros homens devem conquistar com árduos esforços".⁹

Mas como é possível que essa operação, que recusa a diferença sexual e repudia tanto a falta como a feminilidade, tenha sido apontada por Freud como uma possível condição mais vantajosa à saúde mental do que os mecanismos que produzem as neuroses e as psicoses? Freud estaria sugerindo que uma ética da cura, em psicanálise, consiste em transformar neuróticos em perversos?

Sim e não. Ao final do texto sobre o fetichismo, Freud retoma a questão que havia esboçado em "Neurose e psicose". Menciona a análise de dois homens que haviam perdido o pai na infância e, embora não sendo perversos — muito menos psicóticos —, mantinham, com respeito à morte paterna, a mesma atitude de repúdio daquele aspecto doloroso da realidade por parte do *eu* que o fetichista, ao repudiar o fato ingrato da castração da mulher.¹⁰ "Só uma corrente da vida psíquica não havia reconhecido a morte do pai, mas existia outra que se dava conta perfeitamente desse fato; uma e outra atitude, a consistente com a realidade e a conformada ao desejo, subsistiam paralelamente."¹¹

Onze anos mais tarde, em 1938, Freud escreveu "Cisão do *eu* nos mecanismos de defesa",¹² em que prossegue as considerações iniciadas em "O fetichismo". Nesse texto, sustenta ainda que a divisão do *eu* em duas correntes opostas que não se anulam — uma delas acolhe um fato desprazeroso ou ameaçador, enquanto a outra o repudia e age como se nada tivesse acontecido — é "uma solução muito engenhosa. As duas partes em disputa recebem o seu: à pulsão se lhe permite seguir com sua satisfação, e à realidade se lhe mostra o devido respeito. Mas tudo isso deve ser pago de outro modo, e esse êxito se consegue à custa de uma desagregação do *eu* que nunca se cura, e sim se aprofunda ao longo do tempo".¹³ O que fracassa, nesse caso, é a função sintetizadora do *eu*. Além disso, os deslocamentos de energia psíquica efetuados para permitir que o *eu* "acredite" em seu fetiche produzem inevitavelmente outras cadeias associativas: não é pouco freqüente que um objeto fóbico venha se instalar do lado da corrente psíquica que não reconhece a castração, provocando a expressão da angústia que até então vinha sendo controlada.

Se não podemos tomar o mecanismo de denegação, que estrutura as perversões, como modelo de cura ou de saúde men-

tal, ainda assim não se deve abandonar a intuição freudiana de que certo sacrifício das aspirações narcísicas de coerência e unidade do *eu* é indispensável para que as duas grandes exigências contraditórias que pesam sobre o sujeito — a de uma certa satisfação pulsional e a dos limites impostos ao gozo pela nossa pertinência à cultura — possam ser atendidas sem um grande sacrifício de um lado ou de outro. O recurso da cisão do *eu*, que organiza as perversões, como o próprio Freud observou, não é exclusivo delas; é um recurso de simbolização capaz de contemplar, a um só tempo, a aceitação e a recusa de uma realidade quase intolerável. Não se trata de tentar satisfazer, em ato, ao *supereu* e à demanda pulsional, e sim, com muito maior freqüência, de produzir atos de linguagem que dêem conta de representar a divisão do sujeito, sem negar nenhuma das duas partes em conflito. É um modo de o sujeito fazer-se responsável pelo desejo e arcar com o conflito sem se valer, necessariamente, do sintoma, da projeção do problema sobre um outro (vítima da intolerância), nem da irrupção incontrolável de passagens ao ato violentas. Esse recurso está presente em algumas formações disponíveis na linguagem, se formos capazes de nos servir delas para enfrentar o sofrimento psíquico. Entre elas, destaco o humor e a linguagem poética.

O RISO OU O RESENTIMENTO

Ride, ridentes!
Derride, derridentes!
Risonhais aos risos, rimente risandai!
Derride sorrimente!
[...]

Vielimir Khlébnikov, "Encantação pelo riso" (fragmento, 1910),

*se meu mundo cair
eu que aprenda a levitar*

José Miguel Wisnik

Em 1905, Freud escreveu "O chiste e sua relação com o inconsciente",¹⁵ texto em que revela que a característica do dito chistoso é permitir a expressão de um desejo inconsciente de uma forma socialmente aceitável. O chiste seria uma espécie de solução de compromisso, não sintomática, entre o recalque e o desejo. O efeito cômico do chiste provém do "desconcerto e esclarecimento" que ele produz, permitindo tanto para quem o profere como para quem o escuta uma descarga de prazer e alívio, característica da realização (simbólica) de desejos. Os mecanismos de formação do chiste assemelham-se aos da formação onírica — condensações e deslocamentos —, consequência de rápidas invasões do funcionamento dos processos primários no campo dominado pelos processos secundários.

Ora, pouco depois de escrever "O fetichismo", Freud retomou o tema do humor, que, apesar de sua proximidade com o chiste, não se confunde com ele. Nesse texto curto,¹⁶ o humor aparece revestido de certo heroísmo, caracterizado como coragem de rir, e de fazer rir, diante de circunstâncias que nos parecem trágicas. Freud retoma o exemplo do prisioneiro que, condenado a morrer numa segunda-feira, comenta, a caminho da forca: "Que bela maneira de começar a semana!". Partindo desse exemplo, Freud aponta o distanciamento entre o comentário e a situação "real" do condenado como fator que produz uma reação de riso, numa situação em que seriam esperadas lágrimas. "A essência do humor consiste em que alguém se livre dos efeitos que a situação teria provocado normalmente, eludindo mediante um chiste a possibilidade de semelhante desenlace emocional."¹⁷

Este é o mecanismo que provoca no ouvinte o efeito humorístico. Mas, e quanto ao próprio humorista? O que lhe per-

mite fazer rir de sua própria desgraça? Como o *eu* pode rir de suas bobagens, suas fraquezas, seus fracassos, em vez de sentir-se humilhado ou ofendido por eles? Como resposta aos fracassos (geralmente narcísicos) do *eu*, o humor é o oposto do ressentimento, essa forma de amargura ativamente cultivada por aqueles que se recusam a admitir sua própria responsabilidade nas escolhas que o prejudicaram ao longo da vida e insistem em se colocar na posição de vítimas do destino.¹⁸ O humor, como ato de palavra, tem um aspecto *autoral*; ao mesmo tempo implica o sujeito naquilo que aparece como seu destino infeliz e o coloca a certa distância da aparente fatalidade que poderia aniquilá-lo.

O humor tem algo de liberador, afirma Freud, mas também algo de "grandioso e exaltante": ele atesta "o triunfo do narcisismo, a vitoriosa confirmação da invulnerabilidade do *eu*". Estranho triunfo este, do *eu* que não se abate justamente nas ocasiões em que é confrontado em sua insignificância, em sua pequenez. Cinismo, resignação? "O humor não é resignado e sim rebelde; não significa apenas o triunfo do *eu*, mas do princípio do prazer."¹⁹ A atitude humorística diante da vida representa, na opinião de Freud, um dos recursos que o homem desenvolveu para reagir ao sofrimento e à opressão. Entre esses recursos estão a neurose, a psicose, a embriaguez, a prostração. Para Freud, o humor é superior a todos eles, pois é o único que, interferindo diretamente sobre a realidade — considerando que a realidade humana é formatada pela linguagem —, obtém uma vitória sobre ela. Uma "vingança verbal", semelhante àquela proclamada por Jean Genet a respeito da relação entre sua obra e o período mais miserável de sua vida; vingança que preserva o *eu* de ser aniquilado pelo real. A vingança verbal do *eu* é possível justamente porque ele também não passa de uma entidade narrativa, uma organização ficcional.

A possibilidade de modificar a relação do homem com seu sofrimento é o que confere ao humor uma dignidade que o

chiste, voltado somente para a produção de um efeito prazeroso, não tem. Diante disso, Freud se indaga: "Em que consiste a atitude humorística que nos permite rechaçar o sofrimento, afirmar a insuperabilidade do *eu* pelo mundo real, sustentar triunfalmente o princípio do prazer, e tudo isso sem abandonar, como ocorre em outros processos [...], o terreno da saúde psíquica [...]"²⁰

Sua hipótese é surpreendente: do ponto de vista dinâmico, o que possibilita essa plasticidade do *eu*, que o torna capaz de desconsiderar suas pretensões narcísicas e, por uma estranha manobra, um estranho jogo de cintura, triunfar sobre as condições que poderiam destruí-lo, é uma certa disposição benigna do *supereu*. Quem ri das dificuldades do *eu* é o *supereu*, quando este é capaz de não levar tão a sério os ideais de perfeição narcísica que o comprometem, e tratar o pobre *eu* em apuros como um adulto trata uma criança, rindo de sua pequenez e de suas ilusões. Para isso, o *supereu* precisa se destacar momentaneamente do *eu* e de seu compromisso, evitando a qualquer custo a angústia de castração. Se o *supereu* sádico e rigoroso é o herdeiro dos ideais de perfeição narcísica do complexo de Édipo, o *supereu* benigno é resultante da simbolização da castração. É porque o sujeito se reconhece simbolicamente castrado e admite a falta que o *supereu* pode perdoar os fracassos do *eu*. Nesse sentido, o triunfo narcísico do *eu* consiste justamente em que ele mantenha o amor-próprio até mesmo em situações de derrota ou de fracasso.

Assim, é possível afirmar que a condição do humor é que o *supereu* não leve tão a sério o narcisismo do *eu* e, em contrapartida, que o *eu* seja capaz de abandonar seu compromisso de submissão às exigências de perfeição do *supereu*, herdeiras das pretensões incestuosas do complexo de Édipo. As duas atitudes são indissociáveis. O que importa é que podemos deduzir, das considerações de Freud sobre o humor, que também nesse caso se trata de uma cisão do *eu*. Uma cisão diferente da que se ope-

ra na perversão, mas que nos permite confirmar a hipótese formulada em "Neurose e psicose", de que a saúde mental depende justamente de o *eu* poder se dividir e atender a duas correntes psíquicas opostas, desprezando para isso uma parte de seus ideais de coerência e integridade. Que o *eu*, diante da angústia de castração, não precise sempre recuar: que a audácia do "Eu sei, mas mesmo assim..." seja possível. Que o sujeito da psicanálise, que é um sujeito dividido, possa responder a seu conflito a partir de sua divisão — será esta uma proposta a respeito da ética na cura que se pode depreender das sugestões de Freud nesses textos?

É verdade que o *supereu*, ao rechaçar uma situação difícil ou perigosa com uma tirada humorística, também está de certa forma trabalhando a favor de uma ilusão, a ilusão de invulnerabilidade do *eu*. Mas o *eu*, como vimos no capítulo 2, é uma estrutura narrativa, que não tem nenhuma outra "essência" além da organização de suas representações. Que o *supereu*, núcleo inconsciente do *eu*, se separe dele e enuncie, a partir de um outro lugar, sua invulnerabilidade mesmo diante da morte, é mostra de que a verdade do sujeito é uma construção de linguagem. É no dito que o homem se representa diante do Outro e sobrevive a si mesmo, são as "últimas palavras" de um homem que lhe garantem um lugar no mundo depois de sua morte. A condição a um só tempo derrisória e heróica do humor nos mostra que o mundo pode ser encarado como uma brincadeira de criança porque os homens, ao final, não sabem exatamente o que fazem. Mas, exatamente por isso, há sempre um tanto da realidade que está ao nosso alcance modificar.

No capítulo 3, consideramos que a cura em análise não consiste tanto na aceitação do caráter trágico da vida quanto na de seu caráter cômico, ainda que essa aceitação, para ser alcançada, dependa da passagem por um enfrentamento bastante dramático do sujeito com o vazio no Outro. A passagem por uma análise possibilitaria ao sujeito rir de suas pretensões narcísicas

tas e da banalidade do seu desejo, em vez de assumir o sintoma como coroamento narcísico de uma existência que ele gostaria de acreditar excepcional. O humor talvez seja a arma que nos encoraja a enfrentar certos riscos decorrentes das empreitadas em que nos metemos tentando transformar alguns aspectos da realidade, a fim de torná-la mais favorável às moções do princípio do prazer. É o recurso de linguagem que nos permite tentar algumas grandes empreitadas sem nos iludirmos, nem nos deixarmos humilhar pelas evidências de nossa pequenez.

É também, juntamente com a ironia, aquilo que nos permite enfrentar a desilusão que estamos fadados a sofrer, ao final de uma análise, a respeito de um (suposto) desejo do Outro ao qual desejava nos submeter. A constatação do vazio no Outro, condição da impossibilidade de realização do incesto — ser o falo que completa o Outro —, é num primeiro momento recebida com uma vertigem, como se o chão fugisse debaixo dos nossos pés. “Meu mundo caiu”, poderia ser a frase que exprime a entrada nessa fase final de uma análise. A ela, talvez seja possível responder com a leveza irônica, mas nada frívola, do poema/canção de José Miguel Wisnik:

*se meu mundo cair, então
caia devagar
não que eu queira assistir sem saber evitar
cai por cima de mim
quem vai se machucar
ou surfar sobre a dor até o fim
[...]
se meu mundo cair
eu que aprenda a levitar*

O outro recurso do sujeito dividido que fala a partir de sua divisão, renunciando a bancar uma unidade artificial à custa do recalque, é a poesia. A um só tempo triunfo do *eu* e derrota do narcisismo, a palavra poética é o que dá voz ao sujeito dividido em sua fragilidade; é afirmação de uma voz frágil, lugar do feminino por excelência, lugar de um gozo a mais que insiste em efetuar a passagem do indizível à linguagem. Vejam este poema de Marina Tzvietáieva, que afirma um território para o gozo, para aquilo que, da vida, derrama de todos os continentes, de todos os vasilhames. É um poema irreduzível à teoria, mas que parece familiar para quem está próximo da psicanálise:

*Abro as veias: irreprimível,
Irrecuperável, a vida vaza.
Ponham embaixo vasos e vasilhas!
Todas as vasilhas serão rasas,
Parcos os vasos.*

*Pelas bordas — à margem —
Para os veios negros da terra vazia,
Nutriz da vida, irrecuperável,
Irreprimível, vaza a poesia.²¹*

O sangue que vaza das veias abertas, irreprimível, representa a um só tempo a morte e o gozo — assim como, no poema, a vida/sangue se confunde com sua nutriz, a poesia. Reconhecemos, no poema de Tzvietáieva, o emprego repetido da metonímia. O mecanismo que produz a eficiência do fetiche é um mecanismo de simbolização equivalente à metonímia: Na formação do fetiche, como em certas condensações significantes que produzem o efeito poético, uma pequena parte pode representar o todo. Um decote, um jeito de olhar, um pedaço de pele tatuada, correspondem à substituição da parte pelo todo, no sentido em que um pequeno fragmento do corpo atrai o de-

sejo sobre toda a pessoa do parceiro sexual. O filósofo Giorgio Agamben,²² examinando a analogia entre a formação do fetiche e da metonímia (já observada por Lacan), ressalta o fato de que “a substituição metonímica não se exaure na pura e simples sub-rogação de um termo por outro. O termo substituído é, ao contrário, ao mesmo tempo negado e evocado pelo substituto, com um procedimento cuja ambigüidade lembra de perto a *Verleugnung* (denegação) freudiana, e é propriamente dessa espécie de ‘referência negativa’ que nasce o potencial poético particular de que vem investida a palavra”.²³

O ensaio de Agamben contribui com o argumento que Freud não levou às últimas conseqüências; de fato, a julgar pelo que citei acima, o mecanismo que estrutura as perversões também participa da formação de soluções, *no uso da linguagem*, que dêem conta a um só tempo da recusa e da negação de um fato doloroso. As duas correntes psíquicas, a que aceita e a que recusa, se condensam nas formações metonímicas. O trecho citado também acrescenta algo a nossas reflexões sobre a sublimação, iniciadas no capítulo 4: aqui, Agamben evoca a estética do fragmento preconizada pelos românticos — particularmente Schlegel e Novalis — como resposta à impossibilidade de um poema dizer, ou se dizer, todo. Uma obra de arte, mesmo a mais acabada, ainda não é toda, não é completa. O fragmento articula a poesia ao seu limite, faz o dito lembrar o indizível, apontando para uma faixa silenciada que faz parte do poema justamente como indicadora do que ele é incapaz de conter. A vida que vaza, no poema de Tzvietaieva, se confunde com a ir-reprimível poesia, sua nutriz. A veia é a um só tempo o sangue que ela faz derramar e a vida que se esvai, mas afirma sua potência no poema. A poesia exige que nos deparemos, a um só tempo, com a ânsia de alcançar o todo e com sua refutação.

Vejamos este poema de Ungaretti, escrito em 1916, durante o horror da Primeira Guerra Mundial. Tentando dizer de si,

o poeta se desdobra: entre lobo e ovelha, entre barco e oceano — sem procurar o domínio do pólo forte sobre o frágil, do mais vasto sobre o mais humilde. Na poesia, a divisão do sujeito se afirma enquanto divisão, sem buscar nenhuma síntese. A lógica do inconsciente — isto e aquilo — prevalece sobre a lógica imperativa do *supereu* que ordena: ou isto, ou aquilo.

ATRIFO

*Com minha fome de lobo
amaino
o meu corpo de ovelhinha.*

*Sou como
o mísero barco
e como o oceano libidinoso.*²⁴

Vejam como o *eu* do poeta está nos dois lugares: a fragilidade do corpo não é aniquilada pela fome do lobo, e sim amainada. Só na poesia o mísero barco convive com a potência absoluta do oceano libidinoso. É que a palavra poética não recusa nada, não pede coerência, não prefere os grandes temas ao minúsculo da vida, não vê nas virtudes maior interesse do que na sordidez, não vê na glória maior feito do que na derrota. A palavra poética firma o pacto ansiado por Mario Faustino:

BALADA (em memória de um poeta suicida):

*Não conseguiu firmar o nobre pacto
Entre o cosmos sangrento e a alma pura.
Porém, não se dobrou perante o fato
Da vitória do caos sobre a vontade
Augusta de ordenar a criatura
Ao menos: luz ao sul da tempestade.
Gladiador defunto mas intacto
(Tanta violência, mas tanta ternura)*²⁵

Pacto que se tornou impossível para o poeta suicida a quem o poema é dedicado, mas não para o criador deste. Faustino escreve: o caos venceu a ordem; o que significa, então, que o gladiador morto tenha ficado intacto? Talvez que, entre a violência e a ternura — a face crua e a face sublime do desejo —, ele tenha ficado com as duas, não recusando nenhuma parte de si mesmo. O pacto entre o cosmos sangrento e a alma pura pode ser tomado como metáfora da divisão do sujeito, que não se concilia, mas se *diz*. O poema de Faustino contempla, numa vertente lírica, o aspecto trágico da vida: o caos venceu a “vontade augusta de ordenar a criatura”, mas o poema (e não seu personagem suicida) também não se dobrou perante o caos. A pulsão de morte que aniquilou o poeta suicida toma outro destino no poema de Mario Faustino: em vez de ir direto ao encontro de seu objeto impossível, ela contorna o vazio e investe no jogo das palavras. Para que a sublimação não se reduza ao trabalho da pulsão de morte, disse o psicanalista Jean-Jacques Rassial, “é preciso que ela se encontre com um outro processo, que emana do laço social, que é o da idealização”.²⁶ A poesia ocupa um lugar idealizado, ainda, na sociedade contemporânea. Onde a pulsão de morte pede o gozo absoluto, a criação poética propõe o gozo estético; onde a pulsão pede o fim de toda tensão vital, a poesia renova o jogo tenso entre a falta de sentido e o prazer da significação.

É evidente, para o leitor, que só estou escolhendo aqui exemplos de poesia moderna, mas é da modernidade que trata este livro inteiro. A arte moderna elege o insignificante como objeto estético, as vidas infames como tema literário, a contradição como valor. “A beleza será convulsiva — ou não será”, disse Breton. Ao mesmo tempo, com singela ironia, a poesia moderna aborda os temas tradicionalmente grandiosos ou sagrados sem nenhuma solenidade, trazendo-os para perto de nós, como neste poema do grande modernista brasileiro Manuel Bandeira:

A ESTRELA E O ANJO

*Vésper caiu cheia de pudor em minha cama
Vésper em cuja ardência não havia a menor parcela
de sensualidade*

*Enquanto eu gritava o seu nome três vezes
Dois grandes botões de rosa murcharam*

*E o meu anjo da guarda quedou-se de mãos postas
no desejo insatisfeito de Deus.²⁷*

Vésper, Deus e o anjo: o que pode estar mais perto de nossas idealizações e, ao mesmo tempo, mais distante de nós? Como satisfazer os ideais sem ironizar a nossa condição — e a deles? Ante o desejo insatisfeito de Deus o poeta recusa a servidão sem recusar a humildade. A ironia lhe permite acolher em sua cama uma estrela que arde, mas não seduz: uma estrela que é a palavra *estrela*. A ironia, prima irmã do humor freudiano, possibilita que o poeta aborde o gozo de uma distância irreverente, sem sucumbir a ele, sem reificá-lo: “Enquanto eu gritava o seu nome três vezes/ Dois grandes botões de rosa murcharam”.

A estrela é algo de que não se pode gozar, a não ser esteticamente; o que fazer quando ela cai em sua cama senão gritar seu nome? O que fazer de um Deus insatisfeito senão entregá-lo à guarda do anjo, mas um anjo que só existe nas palavras do poeta que se sabe incapaz de satisfazê-lo? O poeta moderno acolhe a dimensão perdida e a dimensão impossível do desejo. As “duas correntes psíquicas” têm lugar na poesia que afirma, à maneira do humor, o triunfo do princípio do prazer — transformado agora em prazer estético — sobre a dureza real da morte e da vida.

E, se a psicanálise não pode fazer de cada analisando um poeta, pode talvez abrir o caminho que vai da experiência com o sintoma para a experiência estética, como alternativa capaz

de se contrapor à mediocridade do cotidiano. O sujeito não precisa terminar uma análise transformado em poeta ou em artista, mas pode se tornar capaz de entender, e acolher em seu *eu*, os silêncios e os ditos contraditórios dessa voz frágil e enigmática que, até então, parecia não lhe dizer respeito.

O SABER ERÓTICO DA PSICANÁLISE

A perversão não pode ser considerada paradigma ético da psicanálise, mas ainda temos algumas palavras a dizer sobre o erotismo. A liberalização dos costumes ocorrida na segunda metade do século XX produziu um empobrecimento dos discursos que dizem respeito ao sexo, do qual as novas gerações, no início do terceiro milênio, estão se ressentindo. A rápida transformação do erotismo em pornografia operada pela indústria cultural, nas últimas duas décadas, pode conduzir a um triste futuro. Saturados de pornografia — essa modalidade de produção veloz de um gozo vazio de significação —, os adolescentes e os jovens sucumbem cada vez mais cedo ao desinteresse e à indiferença sexual, colocando em seu lugar — como Freud apontou, por razões diferentes, em “Mal-estar na civilização” — o gozo dos atos de violência.

Foucault tinha razão: o sexo não consiste somente nas práticas dos corpos; estas são necessariamente acrescidas de, ou formatadas por, toda uma produção de saberes e mitos a respeito do enigma do desejo e da diferença sexual. Essa falação a respeito do sexo foi intensificada, na história do Ocidente, pela repressão, imposta, sobretudo, pelo cristianismo. Algumas sociedades repressivas foram mais capazes de produzir saber erótico do que nossa época superpermissiva, que intensifica o apelo ao gozo sexual na mesma medida em que produz incontáveis modos de recusa da castração e da diferença.

Isso não significa que devemos suspirar por um retorno à

sociedade repressiva que deu origem à descoberta freudiana; no entanto, hoje, parece que a contribuição mais importante que a psicanálise pode oferecer para constituir um novo saber erótico é a insistência na castração como condição do desejo e do prazer. Paradoxalmente, numa sociedade regida pelas formações imaginárias do imperativo do gozo, como escrevi na introdução deste livro, a psicanálise é obrigada a fazer um elogio, se não da neurose, pelo menos da inscrição psíquica que diferencia neuróticos de perversos e psicóticos. A castração é condição não exatamente de todo desejo sexual (já vimos como o desejo se organiza na perversão), mas do desejo sexual que não tem como condição a recusa da diferença representada pela mulher. É condição também da sublimação de uma parte daquilo de que não se pode gozar no corpo, e que será desviado para produzir a linguagem erótica: uma linguagem que se empobrece justamente no momento em que o sexo se torna um valor positivo tão incontestável quanto o dinheiro, além de (por isso mesmo) um grande aliado imaginário da expansão do capital.

A aliança entre a expansão do capital e a liberação sexual fez do interesse das massas consumidoras pelo sexo um ingrediente eficiente da publicidade. Tudo o que se vende tem apelo sexual: um carro, um liquidificador, um comprimido contra dor de cabeça, um provedor de internet, um tempero industrializado. A imagem publicitária evoca o gozo que se consoma na própria imagem, ao mesmo tempo que promete fazer do consumidor um ser pleno e realizado. Tudo evoca o sexo ao mesmo tempo que afasta o sexual, na medida em que a mercadoria se oferece como presença segura, positivada no real, do objeto do desejo.

Somadas a isso, as parcerias sexuais e amorosas enfrentam a crise provocada pelos deslocamentos efetuados por grande parte das mulheres, nas sociedades industrializadas, de lugares tradicionalmente considerados femininos para o campo que até então era designado como próprio dos homens. Esses desloca-

mentos, inevitáveis em função da fragmentação simbólica que é própria da modernidade, ainda não produziram novas configurações da masculinidade e da feminilidade capazes de responder à mudança dos padrões sem borrar todos os sinais da diferença sexual. As mulheres se queixam de falta de homens (*viris*), enquanto os homens lamentam que não se fazem mais mulheres como antigamente. O campo da parceria erótica está mal definido; condição de maior liberdade e mobilidade para os casais, mas que se arrisca a produzir uma deserotização cada vez mais rápida da relação amorosa.

Diante disso, a psicanálise deve se precaver de assumir uma atitude conservadora. Não é porque a psicanálise surgiu num contexto em que a família funcionava de acordo com padrões rígidos de diferenciação entre os sexos — divisão claramente imposta do que se consideravam os campos do masculino e do feminino —²⁸ que, diante da crise desse paradigma, devemos nos situar do lado de uma tentativa de restauração da “verdade” perdida, a suposta verdade (oitocentista!) da diferença sexual. *Não há verdade a respeito do que diferencia homens e mulheres*, a não ser quanto ao modo como cada sexo, partindo da simbolização da diferença no próprio corpo, se relaciona com a castração. De resto, masculinidade e feminilidade são padrões de linguagem e comportamento que cada cultura constrói de acordo com as conveniências dos lugares que homens e mulheres devem ocupar. Nossa sociedade ampliou o lugar das mulheres numa escala sem precedentes, o que teve como efeito borrar a linha divisória que separa os sexos, evidenciando seu caráter artificial. Mulheres e homens estão hoje mais próximos um do outro do que jamais estiveram. Se essa proximidade, por um lado, é condição do “amor sublime” elogiado pelo poeta Benjamin Peret,²⁹ por outro, ameaça transformar mulheres e homens antes em colegas de trabalho e parceiros de conversa do que em amantes.

A psicanálise não tem de propor uma “volta aos bons tem-

pos”. Aliás, desde quando o período do apogeu do casamento burguês foi, pelo menos para a mulher, um “bom tempo”? Quando foi que o sofrimento das mulheres se expressou com maior dramaticidade do que naquele mesmo período, época das grandes crises históricas do final do século XIX? O que cabe à psicanálise não é defender a tradição das diferenças sexuais oitocentistas, e sim escutar o que está se produzindo, ainda de forma latente, na tentativa de criar uma nova arte erótica.

Sintoma dessa dificuldade é que novos grupos musicais sejam lançados semanalmente pela indústria fonográfica brasileira e, a exemplo dos recentes sucessos do funk carioca, vendam canções em que o insulto às mulheres é a forma encontrada para produzir, com o rebaixamento do objeto feminino, um contorno aparentemente seguro para a divisão entre os sexos. Por outro lado, é cada vez mais freqüente, na própria publicidade, que as mulheres atuem como portadoras de um saber erótico, com base no qual se prontificam a seduzir/iniciar um rapaz ingênuo. Que essas figuras femininas sejam aí colocadas para promover novos modelos de automóveis ou marcas de refrigerante não anula o efeito que esse imaginário produz na cultura. No mínimo, abre-se novamente para as mulheres a possibilidade de ocupar o lugar de mestras do erotismo, do qual o modo de vida burguês, que tanto se empenhou em designar para as mulheres o lugar de objeto do desejo dos homens, as expulsou por mais de duzentos anos.

Mas, para que um homem suporte (e tire proveito de) uma mulher nessa posição, é preciso que ele também possa se depa-
rar com a possibilidade de experimentar algo do gozo feminino. Mais de uma vez, tanto no *Seminário 7* como no *Seminário 20*,³⁰ Lacan insistiu no fato de o gozo feminino também poder ser acessível àqueles que se inscrevem do lado do macho.

A passagem por uma análise deve possibilitar que o sujeito ressignifique a diferença sexual, superando a polarização infantil entre fálicos e castrados, como propõe Freud em “A organização genital infantil”,³¹ para dar lugar à simbolização da

mínima diferença que compõe a dialética dos sexos. Só assim é possível se efetuar a passagem de uma pobre estereotipia sexual, cuja função é assegurar que homens e mulheres "permanecem em seus lugares", para a plasticidade criativa dos jogos de uma arte erótica que não recue diante dos deslocamentos que já alargaram o campo simbólico em que se inscreve, para o humano, a eterna diferença que mobiliza o desejo.

A psicanálise não é uma arte erótica, mas pode contribuir para a escritura de um novo saber erótico no mundo contemporâneo. Do lado da elaboração do conflito edípico, a psicanálise fala a favor da diferença sexual, contrapondo-se a todas as formações contrafóbicas que protegem da angústia de castração, ao produzir significações sexuais que isolam o lugar da sexualidade feminina como a de um Outro, absolutamente estranho ao homem. A diferença entre mulheres e homens não é idêntica à divisão entre fálicos e castrados. Uma mulher é diferente do homem em sua sexualidade, porém *não tanto quanto um homem, em sua defesa da posição fálica, quer fazer acreditar.*

Assim, ao produzir um saber sobre a (mínima) diferença fundamental entre homens e mulheres, e enfatizar o caráter metafórico que é o modo como a linguagem marca e demarca nossos corpos, a psicanálise nunca estará no lugar de uma regulamentação do prazer sexual, e sim do lado da *invenção*, de tudo o que se pode fazer a partir da diferença para suprir a tal inexistência do que se imagina ser uma relação sexual.

Se a psicanálise tem condições de propor um valor que ocupe o lugar deixado vazio pelo bem supremo na modernidade, ainda que nesse caso tenhamos de dispensar o adjetivo *supremo*, esse bem é a alteridade. Para além do que a clínica psicanalítica pode propor como uma ética na condução da cura dos analisandos, o corpo teórico da psicanálise tem condições de sustentar, com base em tudo o que apresentei ao longo deste livro, que a aceitação do outro em sua semelhança na diferença é condição essencial para se construir alguma proposta ética para os tempos atuais.

NOTAS

INTRODUÇÃO — POR QUE ARTICULAR ÉTICA E PSICANÁLISE? (pp. 7-38)

1. Charles Baudelaire, *Meu coração desnudado*. Trad. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 129.
2. Claude Lévi-Strauss, "A eficácia simbólica", in *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
3. Elisabeth Roudinesco, *Por que a psicanálise?*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
4. Honoré de Balzac, *Eugénie Grandet* (1833). "N'était-ce pas le seul dieu moderne auquel on ait foi, l'Argent dans toute sa puissance, exprimé par une seule physionomie?" (p. 49). Montréal: Les Éditions Variétés, 1949.
5. Ver, por exemplo, S. Freud, "A moral sexual 'cultural' e a neurastenia moderna" (1908), in *Obras completas (OC)*, vol. II. Trad. Luis Lopez-Balasteros y de Torres. Madri: Biblioteca Nueva, 1976, pp. 1249-61, ou "O tabu da virgindade" (1917-8), vol. III, pp. 2444-53. (As citações das *OC* de Freud são traduções da autora.)
6. Peter Gay: *A experiência burguesa, da rainha Vitória a Freud*, vol. 4: *O coração desvelado*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, cap. 1: "A arte de ouvir".
7. S. Freud, "O mal-estar na civilização" (1929-30), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 3017-67.
8. Jacques Lacan, *O seminário 7, A ética da psicanálise (1959-60)*. Versão de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
9. *Ibidem*, p. 241.
10. Phillipe Julien, *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
11. *Ibidem*, p. 23.
12. Emmanuel Lévinas, "A ontologia é fundamental?", in *Entre nós*;

ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 21-33.

13. Ibidem, p. 27.

14. Idem, "O eu e a totalidade", in op. cit., pp. 34-65.

15. Ver Maria Rita Kehl, "A violência do imaginário", in Eugênio Bucchi (org.), *A TV aos 50: criticando a televisão brasileira no seu cinquentenário*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000, pp. 133-52.

16. Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Ver também *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

17. A expressão é de Lacan. Indica a fantasia fundamental da transferência de que o analista é senhor de um saber sobre o analisando que ele próprio ignora.

18. *The silence of the lambs*, filme de Jonathan Demme, com Anthony Hopkins e Jodie Foster, produção norte-americana de 1991. Em 2000 o personagem Hannibal Lester (interpretado por Hopkins) voltou em *Hannibal*, dirigido por Ridley Scott, que não teve a mesma repercussão do primeiro filme.

19. S. Freud, "A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos" (1925), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2893-5.

20. Ver S. Freud, "Vários tipos de caráter descoberto no trabalho analítico — III: Os delinquentes por sentimento de culpa" (1916), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2427-8.

21. Elisabeth Roudinesco, op. cit., p. 70.

22. Ibidem, p. 75.

1. O HOMEM MODERNO, O DESAMPARO E O APELO A UMA NOVA ÉTICA (pp. 39-75)

1. Joseph Brodsky, *Quase uma elegia*. Trad. Nelson Ascher. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.

2. S. Freud, *Totem e tabu* (1912-3), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 1745-1850.

3. Étienne de la Boétie, *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1986.

4. Ibidem, p. 17.

5. Ibidem, p. 11.

6. Jacques Lacan, *O seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60). Versão de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

7. S. Freud, "Psicologia de massas e análise do eu" (1920-1), in *OC*, op. cit., vol. 3, p. 2563.

8. Ver Hannah Arendt, "O que é liberdade?", in *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1976.

9. Este é o título do livro em que o sociólogo Norbert Elias analisa os efeitos, sobre o comportamento e a consciência de si, da longa passagem do feudalismo às sociedades de corte na Europa. Ver Norbert Elias, *O processo civilizador*, vols. I e II. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993-4.

10. Os comentários que seguem, até a p. 71, fazem parte de uma pesquisa em andamento sobre o que venho chamando de "determinação literária do sujeito moderno" e encontram-se no texto "Minha vida daria um romance", in Giovanna Bartucci (org.), *Psicanálise e literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

11. Ver, a esse respeito, Alberto Manguel, "Leituras silenciosas", in *Uma história da leitura*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

12. Pierre Clastres, "Liberdade, mau encontro, inominável", comentários ao *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 121.

13. Ver Carlo Ginzburg, *O queijo e os vermes*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

14. Ver Michel Foucault, *As palavras e as coisas*. Trad. Selma Tannus Muchail. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999, cap. VI: "Trocar".

15. Norbert Elias, *La société des individus*. Trad. Jeanne Étoré. Paris: Fayard, 1991.

16. Idem, *O processo civilizador*, vols. I e II. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993-4.

17. Um dos mais populares desses manuais foi escrito pelo grande humanista Erasmo de Rotterdam: *De civilitate morum puerilium* (*A civilidade pueril*). Trad. Fernando Guerreiro. Lisboa: Estampa, 1978. Pref. Phillipe Ariès). Do ano de sua publicação na Basileia, em 1530, até o século XX, a obra teve 130 edições ou traduções por toda a Europa, até que, segundo Phillipe Ariès, a escola passasse a se encarregar da socialização das crianças.

18. Norbert Elias, *O processo civilizador*, op. cit., p. 196.

19. Idem, *La société des individus*, op. cit., p. 40, tradução da autora.

20. Ver também, a esse respeito, Agnes Heller, "Individualidade, conhecimento dos homens, conhecimento de si próprio, autobiografia", in *O homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.

21. Michel Foucault, *As palavras e as coisas*, op. cit., pp. 77-80.

22. Ibidem, p. 87.

23. Ibidem, p. 108.

24. Phillipe Julien, *O estranho gozo do próximo*, op. cit., pp. 98-9.

25. Claude Lévi-Strauss, "O feiticeiro e sua magia" e "A eficácia simbólica", in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

26. Ibidem, p. 219.
27. Ibidem, p. 228.
28. Ibidem.
29. Michel de Montaigne, *Ensaíes*, livro III, XIII: "Da experiência". Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980, vol. II. Coleção Os Pensadores.
30. Idem, *Ensaíes*, livro III, II, "Do arrependimento". São Paulo: Abril Cultural, 1980, vol. II. Coleção Os Pensadores.
31. Marcelo Coelho, *Folha explica: Montaigne*. São Paulo: Publifolha, 2001.
32. Ibidem, p. 2.
33. Jacques Lacan, op. cit., p. 123.

2. A NEUROSE, RESPOSTA INDIVIDUAL À CRISE ÉTICA DA MODERNIDADE (pp. 76-106)

1. Paul Celan, *Sete rosas mais tarde: antologia poética*. Seleção, trad. e introd. João Barrento e Y. K. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996, pp. 103-4.
2. Elisabeth Roudinesco, *Por que a psicanálise?*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 123.
3. Volta à relação estabelecida por Freud entre o pensamento e a representação da dor nas pp. 84-95.
4. Elisabeth Roudinesco, op. cit., p. 14.
5. Nadezhda Mandelstam, *Hope against hope: a memoir*. Trad. Max Hayward. Nova York: Modern Library, 1999, p. 42, tradução (do fragmento) minha.
6. Elisabeth Roudinesco, op. cit., p. 20.
7. A metáfora do espinho torna irresistível a comparação com um poema de Novalis, maior nome do romantismo alemão. Para os românticos, a dor tinha valor erótico e podia ser tomada como elemento voluptuoso: "Para além me inclino/ E cada sofrimento/ Um dia me será/ Espinho de volúpia" (Novalis, *Hymnen na die Nacht* [Hinos à noite]). Retomarei o valor da dor na construção de uma arte erótica na conclusão deste livro.
8. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (por exemplo, 1098 b 9 ss, 1172 a 19 ss).
9. Jean Starobinski, "Hamlet et Freud", in Ernest Jones, *Hamlet et Oedipe*. Paris: Gallimard, 1967.
10. Ver Luiz Alfredo Garcia-Roza, *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
11. Phillipe Julien, *O estranho gozo do próximo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 64.

12. Ibidem, p. 66.

13. Jacques Lacan, "Kant com Sade", in *Escritos*, vol. II. Trad. Tomás Segovia. México: Siglo Veintiuno, 1994, pp. 744-70. (As citações desta edição dos *Escritos* de Lacan são traduções da autora.) Ver também *O seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60). Versão de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, capítulo VI: "Da lei moral".

14. Lembrando a frase: "Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos", com a qual o cavalheiro de Mirvel inicia seu longo discurso no quinto diálogo da *Filosofia na alcova*, do marquês de Sade.

15. Jacques Lacan, "Kant com Sade", op. cit., p. 765.

16. Ver Maria Rita Kehl, "O sexo, a morte, a mãe e o mal", in Arthur Nastroviski (org.), *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 1998.

17. Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

18. Ricardo Goldenberg, *Ensaio sobre a moral em Freud*. Salvador: Ágalma, 1994.

19. Ver S. Freud, "Os dois princípios do funcionamento mental" (1910-1), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 1638-42.

20. Ibidem, p. 1639. Ver também cap. VII, itens c e d de *A interpretação dos sonhos* (1900), in *OC*, op. cit., vol. I, pp. 680-702.

21. Jacques Lacan, *O seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60), op. cit., p. 56.

22. S. Freud, op. cit., p. 1640.

23. Idem, "Mais além do princípio do prazer" (1920), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2507-41.

24. Idem, "A pulsão e seus destinos" (1915), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 2039-51.

25. Ibidem, p. 2041.

26. Ver "A história do movimento psicanalítico" (1914), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 1895-1930. Ver também os comentários de Neil Hertz em *O fim da linha: ensaios sobre a psicanálise e o sublime*. Trad. Júlio Castejon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

27. S. Freud, *Estudos sobre a histeria* (1895). Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 294.

28. Jacques Lacan, op. cit., p. 364.

29. Michel Foucault, "Vidas de homens infames" (1977), in *O que é um autor?*. Trad. Antônio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.

3. A VIRADA FREUDIANA (pp. 107-35)

1. S. Freud, "Autobiografia" (1924-5), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2761-2800.
2. *Ibidem*, p. 2780.
3. *Ibidem*, p. 2781.
4. *Idem*, "Observações sobre o amor de transferência" (1914-5), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 1689-96.
5. *Ibidem*, p. 1692.
6. S. Freud, *A interpretação dos sonhos* (1900), in *OC*, op. cit., vol. I, pp. 343-720.
7. *Ibidem*, p. 527.
8. *Ibidem*, p. 685.
9. *Ibidem*, p. 655.
10. *Ibidem*, p. 689.
11. Freud utiliza a expressão "energia libidinal ligada" (a uma representação) em oposição à energia livre, que pode se deslocar sem coerção entre as representações, produzindo sentidos que não se submetem necessariamente à realidade. A energia ligada caracteriza os processos de pensamento, chamados processos secundários. A energia livre é própria dos processos primários, que produzem os sonhos.
12. Jacques Lacan, "O significado do falo", in *Escritos*, vol. II. Trad. Tomás Segovia. México: Siglo Veintiuno, 1993, p. 670.
13. S. Freud, op. cit., p. 710 (grifos meus).
14. "Representações intermediárias" entre o ponto de partida — a recordação final — e a "carga idêntica" de sua recordação, o que já constitui um substituto de outra ordem: uma "identidade mental" (idéia) no lugar de uma "identidade de percepção" (alucinação).
15. Juan-David Nasio, *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
16. Ana Cristina Cesar, fragmento em *Inéditos e dispersos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
17. *Ibidem*, p. 171.
18. Jacques Lacan, *O seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-60). Versão de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 40.
19. S. Freud, *Projeto de uma psicologia para neurólogos* (1895), in *OC*, op. cit., vol. I, pp. 209-76.
20. Jacques Lacan, op. cit., p. 45.
21. S. Freud, "O inconsciente" (1915), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 2061-82.
22. *Ibidem*, p. 2082 (grifos meus).

23. Ver S. Freud, "O chiste e sua relação com o inconsciente" (1905), in *OC*, op. cit., vol. I, pp. 1029-1167.
24. Joel Dôr, *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992, p. 33.
25. Phillipe Julien, *O estranho gozo do próximo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 13.
26. S. Freud, "Novas conferências introdutórias à psicanálise", XXXI: "A dissecação da personalidade psíquica" (1933), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 3132-45.
27. Jacques Lacan, "A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise", in *Escritos*, op. cit., vol. II, pp. 384-418.
28. Friedrich Hölderlin, *Poemas*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
29. Baruch de Espinosa, *Ética*, parte III: "Da origem e da natureza das afecções". Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antonio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.
30. *Ibidem*, p. 184.
31. Em uma passagem de *Totem e tabu* (op. cit.), Freud compara as manifestações da histeria com uma caricatura da obra de arte, as do delírio paranoico com uma caricatura dos sistemas filosóficos, os ritos de expiação da neurose obsessiva com uma religião (p. 1794).
32. Ricardo Goldenberg, *Ensaio sobre a moral em Freud*. Salvador: Ágalma, 1994, p. 14.
33. S. Freud, *As origens da psicanálise* (Cartas a Fliess), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 3433-55.
34. Carta 71, de 15/10/1897 (*ibidem*, pp. 3582-5).
35. S. Freud, "A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos" (1925), in *OC*, op. cit., vol. III, p. 2894.
36. *Idem*, "Vários tipos de caráter descobertos no trabalho analítico" (1916), 3. "Os delinquentes por sentimento de culpa", in *OC*, op. cit., vol. III, p. 2427.
37. Jacques Lacan, *O seminário 7, A ética da psicanálise*, op. cit., p. 359.
38. Aristóteles, *Poética*, 1449 b ss. Trad. Eudoro de Sousa. São Paulo: Ars Poética, 1993.
39. *Ibidem*.
40. Ver, por exemplo, Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2001, pp. 29-51 e 127-58. Ver também o resumo das críticas de Foucault à psicanálise em Joel Birman, *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

41. Michel Foucault, "Vidas de homens infames" (1977), in *O que é um autor?*. Trad. Antônio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.

42. Idem, "O que é um autor?", in *O que é um autor?*, op. cit., pp. 29-87.

43. Michel Foucault, "Linguagem e literatura" (1964). Trad. Roberto Machado. In Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

4. A ÉTICA DA CURA E A SUBLIMAÇÃO (pp. 136-70)

1. Emily Dickinson, *Uma centena de poemas: antologia*. Trad. Aíla de Oliveira Gomes. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

2. S. Freud, "Análise, terminável ou interminável?" (1937), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 3339-64.

3. *Ibidem*, p. 3363.

4. Ver *ibidem*, nota 1505, p. 3364.

5. S. Freud, "Observações sobre o amor de transferência" (1914-5), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 1689-96.

6. *Ibidem*, p. 1690.

7. *Ibidem*, p. 1692.

8. *Ibidem*, p. 1696.

9. S. Freud, "O ego e o id" (1923), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2701-28.

10. Juan-David Nasio, *Como trabalha um psicanalista?*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

11. *Ibidem*, p. 45.

12. A Associação Psicanalítica Internacional (IPA), hoje ligada à escola inglesa de psicanálise (Bion, Melanie Klein), é a mais tradicional e poderosa instituição de formação de psicanalistas, com sociedades subordinadas a ela em vários países, como a Sociedade Brasileira de Psicanálise.

13. A expressão é de Nasio, op. cit., p. 56.

14. Jean Genet, *Diário de um ladrão*. Trad. Jacqueline Laurence. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

15. Novalis, *Pólen: fragmentos, diálogos, monólogo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.

16. Ver S. Freud, "Três ensaios para uma teoria sexual" (1905), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 1169-1237; "Introdução ao narcisismo" (1914), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 2017-33; e "A pulsão e seus destinos" (1915), in *OC*, op. cit., vol. II, pp. 2039-51.

17. Betty Fuks, *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

18. *Ibidem*, p. 100.

19. Apud André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 1068.

20. Ver Novalis, op. cit., p. 37.

21. Ver Friedrich Schlegel, *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos* (publicados em 1798 na revista *Athenäum*). Trad. Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994, p. 103.

22. Freud trabalha a angústia do artista diante do *supereu* no texto "Dostoiévski e o parricídio" (1927) (*OC*, op. cit., vol. III, pp. 3004-15), no qual interpreta que o vício do jogo, ao qual o escritor se entregava até perder todo o dinheiro, era a punição (antecipada) de que ele precisava para então, miserável e derrotado, autorizar-se a escrever.

Também em *A interpretação dos sonhos* (*OC*, op. cit., vol. I), capítulo 5, item b ("O infantil como fonte onírica"), Freud nos oferece a auto-análise de uma série de sonhos, a partir dos quais compreende que o que o impedia de realizar seu grande desejo de ir a Roma era que fazer aquela viagem equivalia a colocar-se no lugar de Aníbal, o herói cartaginês cujo pai, Amílcar, fora derrotado ao tentar invadir aquela cidade. Freud revela sua admiração pelo judeu Aníbal, com quem se identificava na infância. Ir a Roma, para Freud, era um prazer proibido, já que representava o que ele de fato já estava fazendo ao inventar a psicanálise: a superação do pai. Depois da interpretação desse sonho Freud conheceu Roma.

23. S. Freud, "Mais além do princípio do prazer" (1920), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2507-41.

24. Jean Genet, op. cit.

25. *Ibidem*, p. 68.

26. *Ibidem*, p. 71.

27. *Ibidem*, p. 163 (grifos meus).

28. *Ibidem*, p. 37.

29. *Ibidem*, p. 89 (grifos meus).

30. *Ibidem*, loc. cit.

31. *Ibidem*, p. 55.

32. *Ibidem*, p. 196.

33. Jean-Paul Sartre, *Jean Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

34. Ver, a respeito, Hans Robert Jauss, "L'histoire de la littérature: un défi à la théorie littéraire", in *Pour une esthétique de la réception*. Trad. Claude Maillard. Paris: Gallimard, 1987, pp. 21-96.

CONCLUSÃO — HUMOR, POESIA E EROTISMO (pp. 171-92)

1. Kerry Shawn Keys (org.), *Nova poesia norte-americana: Quingumbo*. Trad. João Cabral de Melo Neto. São Paulo: Escrita, 1981.
2. S. Freud, "Neurose e psicose" (1923), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2742-4.
3. Idem, "A perda da realidade na neurose e na psicose" (1924), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2745-7.
4. *Ibidem*, p. 2746.
5. *Ibidem*, loc. cit.
6. *Ibidem*, loc. cit.
7. Idem, "Neurose e psicose", op. cit., pp. 2746.
8. Idem, "O fetichismo" (1927), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2993-6.
9. *Ibidem*, p. 2994.
10. *Ibidem*, p. 2995.
11. *Ibidem*, p. 2996.
12. "Cisão do eu nos mecanismos de defesa" (1938), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 3375-7.
13. *Ibidem*, p. 3375.
14. Augusto de Campos, Haroldo de Campos e Boris Schnaiderman (orgs.), *Poesia russa moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1985 (trad. Haroldo de Campos).
15. S. Freud, "O chiste e sua relação com o inconsciente" (1905), in *OC*, op. cit., vol. I, pp. 1029-1167.
16. Idem, "O humor" (1927-8), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2997-3000.
17. *Ibidem*, p. 2997.
18. Ver, a respeito, Maria Rita Kehl, "A estética do ressentimento", in Giovanna Bartucci (org.), *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
19. S. Freud, op. cit., p. 2998.
20. *Ibidem*, loc. cit.
21. Marina Tzvietaieva, sem título (1934), in Augusto de Campos, Haroldo de Campos e Boris Schnaiderman (orgs.), op. cit., p. 165.
22. Giorgio Agamben, "Freud o l'oggetto assente", in *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turim: Einaudi, 1977.
23. *Ibidem*, p. 40.
24. Giuseppe Ungaretti, "Atrito" (1916), in *A alegria*. Trad. Sergio Wax. São Paulo: Roswitha Kempf, 1989.
25. Mario Faustino, *Os melhores poemas de Mario Faustino*. Rio de Janeiro: Global, 1985, pp. 42-3.
26. Em debate sobre a "Função fraterna" ocorrido na Associação Psicanalítica de Porto Alegre em 25/8/2001.

27. Manuel Bandeira, "A estrela e o anjo", *Estrela da manhã*, in *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

28. Ver, a respeito, Maria Rita Kehl, *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

29. Benjamin Péret, *Amor sublime: ensaio e poesia*. Trad. Sérgio Lima e Pierre Clemens. São Paulo: Brasiliense, 1985.

30. Jacques Lacan, *O Seminário 20 — Mais, ainda...* (1972-3). Versão de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

31. S. Freud, "A organização genital infantil. Uma adição à teoria sexual" (1923), in *OC*, op. cit., vol. III, pp. 2698-2700.