

# PUC

SÉRVULO AUGUSTO FIGUEIRA

INDIVIDUALISMO E PSICANÁLISE

TESE DE MESTRADO

Departamento de Psicologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 18 de setembro de 1978

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Av. São Vicente 225 - 7C 19

Rio de Janeiro - Brasil

Sérvulo Augusto Figueira

INDIVIDUALISMO E PSICANÁLISE

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientador:

Dr. Samuel Menezes Faro

Departamento de Psicologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 18 de setembro de 1978



24070

150  
F4451  
TOST-02  
UC 15030-4



Para Isabel e Sêrvulo,  
meus pais.



## AGRADECIMENTOS

Dr. Samuel Menezes Faro,  
Departamento de Psicologia da PUC-RJ,  
C.A.P.E.S.

Erika Maria Worobjow Almeida.

Manoel Maurício de Albuquerque,  
Miriam Limoeiro Cardoso,  
Antonio Houaiss.

Gilberto Velho.

Jane Russo,  
Antonio Monteiro Guimarães.

Ana Maria Nicolaci.

## RESUMO

Partindo dos trabalhos do antropólogo Louis Dumont sobre "individualismo" e do sociólogo Georg Simmel sobre o "indivíduo", esta tese está voltada para uma compreensão da psicanálise — tanto no que concerne aos seus efeitos sobre seus pacientes, quanto no que diz respeito aos problemas que é chamada a responder — que é paralela à que a psicanálise fornece para estas duas questões. Tenta-se fundamentar a hipótese de que o seu efeito clínico pode ser entendido como individuação e de que a psicanálise tem respondido, ultimamente e cada vez mais, a demandas que nascem do desmapeamento que caracteriza certos domínios da vida de seus atuais (e potenciais) pacientes.

## SUMMARY

Having as the starting point the works of the anthropologist Lévi-Strauss on "individualism" and of the sociologist Georg Simmel on the "individual", this thesis attempts an understanding of psychoanalysis — both in what concerns its effects upon its patients and in what regards the problems which it is called to solve — which parallels that which psychoanalysis itself provides for these two questions. An attempt is made to justify the hypothesis that its clinical effect can be understood as individuation and that psychoanalysis has been responding, lately and each time more intensely, to the demands which spring from the demapping which characterizes certain aspects of their present (and potential) patients' lives.

## SUMÁRIO

### CAPÍTULO I

QUESTÕES METODOLÓGICAS: PSICANÁLISE E CIÊNCIAS SOCIAIS .....	1
--	---

### CAPÍTULO II

INDIVIDUALISMO: Louis Dumont .....	59
II.1. Introdução .....	59
II.2. Individualismo .....	61
II.3. Metodologia .....	66
II.4. A Moderna Configuração dos Valores .....	78
II.5. Dois Corolários do Individualismo .....	84

### CAPÍTULO III

INDIVÍDUO: Georg Simmel .....	89
III.1. Introdução .....	89
III.2. Indivíduo .....	94
III.3. Família, Indivíduo e Casamento .....	106
III.4. Paradoxo e Simbiose .....	114
III.5. Os paradoxos da Simbiose .....	128

### CAPÍTULO IV

PSICANÁLISE, INDIVIDUALISMO E INDIVÍDUO: Sigmund Freud .....	161
IV.1. Individualismo e Indivíduo .....	163
IV.2. Técnica .....	177
IV.3. Enquadramento .....	195
IV.4. "Adaptação" .....	206
IV.5. Individuação .....	221
NOTAS .....	232
BIBLIOGRAFIA .....	287

I. - QUESTÕES METODOLÓGICAS: PSICANÁLISE E CIÊNCIAS SOCIAIS

"C'est encore un des effets de l'appareil psychiatrique que de nous placer dans le dilemme du dedans ou du dehors. Si, à l'intérieur de cet appareil, je tenais le même discours que celui que j'ai actuellement, on serait sans doute fondé à me demander: 'Mais qu'est-ce que vous faites encore là-dedans, à denoncer tout si violemment?'. En revanche, si je suis dehors, on me répond: 'Votre position est aissée, elle est irresponsable...'" (Bernard de Fréminville, 1977).

A história da relação entre psicanálise e ciências sociais quase que exigiria um escritor polígrafo, e ainda com a propriedade de ser ubíquo, para se deixar contar. É possível, entretanto, pensar euclideanamente a lógica dessas relações, e, simplificando seu desenho, propor um continuum: em um extremo, a psicanálise que toma outros saberes e práticas como objeto de estudo, como território anexável, ou ainda como região sobre cuja topografia tem algo a comentar; na posição média, a interdisciplinaridade que, articulando psicanálise-saber como outros saberes, deságua em produtos que vão desde os mais criativos, desvendadores e de alto valor heurístico até os mais híbridos, ambíguos e estafermos; no outro extremo, a psicanálise tomada como objeto de estudo, como prática a ser percorrida, de modo mais ou menos bem sucedido, por um escrutínio capaz de captar-lhe, com maior ou menor justeza e justiça, as minudências, enfim, a psicanálise telescopicamente examinada pelas ciências sociais. Escrevemos "euclideanamente" porque seria ainda possível conceber, agora no espaço de outra geometria, relações mais complexas que não caberiam neste continuum (por exemplo: uma ciência social que, aferrando-se à postura de fazer da psicanálise um objeto de estudo, consiga, entretanto, usar algumas teorias psicanalíticas neste estudo sem abrir mão da postura inicial — teríamos assim

algo como a "construção em abismo" da heráldia ou como a topologia nas matemáticas).

Quanto à primeira possibilidade, foi guiada pela própria vontade freudiana que a psicanálise iniciou sua diáspora. De disciplinas afins (psicologia, antropologia, sociologia, psicologia social, estética, história das religiões), passando por práticas sociais (educação dos filhos, pedagogia, criminologia, religião), até fenômenos antes dela não totalmente inscritos no campo psicológico (sonho, parapraxia, devaneio, suicídio, masturbação, homossexualismo), eis o períplo da psicanálise. Estes transbordamentos se revestem para muitos de um estatuto ambíguo: assim como, no seu processo de constituição, a psicanálise provou sua capacidade e valor saindo de seu campo tal como parecia inicialmente circunscrito, também, durante esse mesmo processo, absorveu conhecimentos que a ela pré-existiam, conferindo-lhes um papel diferente daquele que desempenhavam no seu terreno de origem. A solução para esta dificuldade tende a ser cada vez mais a atribuição de um valor metafórico para as "absorções" e para as "saídas": se Freud utilizou a biologia ou a física, necessariamente as distorceu vez que não estava fazendo física nem biologia, mas amalgamando conhecimentos para urdir a trama de um novo campo de saber; se Freud fala de Moisés, desdibrando uma hipótese questionável tanto pela Teologia quanto pela biologia, não é de Moisés que fala, mas deve-se captar a verdade psicanalítica que, tanto neste caso quanto no primeiro, só assim pôde expressar-se.

Entretanto, esta "solução" não goza de consenso nem entre os próprios psicanalistas. Pode-se perceber, nos antípodas dos "metafóricos", os "concretistas": os que tomam "ao pé da letra" as referências de Freud, tanto na vertente das absorções quanto na das saídas, para enunciar o veredicto — certo aos olhos da ciência/errado aos olhos da ciência. Entre os primeiros, há ainda aqueles que se distinguem pela pressa e que propõem, ato contínuo a sua avaliação, "articulações", "empregos" etc. Entre os segundos, há ainda os nostálgicos ou ressentidos que, havendo verificado os equívocos de

Freud, asseveram que ele teria feito melhor se tivesse sido mais "científico", se tivesse se mantido totalmente imerso no Zeitgeist do século XIX. E neste ponto da argumentação seria possível ouvir alguém redarguir, iniciando um círculo vicioso do qual dificilmente se escapa no plano da argumentação (mas do qual se tem tentado sair com argumentos de força que são sustentados por trazerem a chancela do prestígio de quem os enuncia): "Tivesse Freud permanecido no século XIX e não teria entrado no século seguinte; não teria, simplesmente, criado a psicanálise."

Se dentro da psicanálise é possível albergar um debate desta natureza, o mesmo não se verifica do ponto de vista dos que examinam a questão, por exemplo, dos transbordamentos com os pés plantados fora de seu perímetro. É possível seguir o longo debate que se iniciou com a publicação de Totem e tabu (Freud, 1912-13) — e que periodicamente é reaberto —, envolvendo Malinowski, Ernest Jones, Kroeber, Lévi-Strauss, Lacan etc. Os vizinhos da psicanálise não podem deixar de ser tocados pela ambigüidade de suas "saídas" e, não possuindo o recurso de discuti-las de dentro da própria psicanálise, colocam em tela os textos de Freud e seus seguidores ou a validade científica de fontes utilizadas para sustentar suas opiniões (como exemplo do primeiro caso, temos Vernant, 1972, criticando a "edipinização" de Édipo; do segundo, temos Benveniste, 1973, apontando os equívocos de Karl Abel, autor no qual Freud, 1910, se fundamentou para traçar uma analogia entre línguas historicamente extintas e a lógica do inconsciente).

No que concerne à interdisciplinaridade, — na medida em que nela, tanto quanto no primeiro extremo do continuum, este trabalho de tese não se situa —, restringimo-nos a mencionar um trecho de um dos autores que com mais rigor envidou esforços para articular a antropologia com a psicanálise:

"...la psychanalyse et l'ethnologie fournissent des compréhensions non pas additionnelles mais complémentaires. Il existe en effet une relation d'indétermination du type Heisenberg-Bohr entre la compréhension ethnologique et la compréhension psychanalytique du comportement

humain. Suel un souci de commodité et d'économie déterminera donc à quel moment ou à quel point il devient préférable d'abandonner l'investigation psychanalytique pour l'enquête ethnologique et inversement. Bien que purement heuristique, cette solution est suffisamment précise pour notre présent propos." (Devereux, 1973:339).

Para concretizar o que entende por complementaridade segundo o "princípio de incerteza", escreve:

"En effet, plus on comprend les facteurs psychologiques profonds qui ont incité Durand à faire cadeau à sa femme d'une paire de boucles d'oreilles pour leur premier anniversaire de mariage, moins clair apparaît ce geste lorsqu'on le considère également et simultanément du point de vue socio-culturel, c'est-à-dire en fonction des coutumes, moeurs et pratiques qui réglementent dans notre société les relations entre époux, la célébration des anniversaires, le choix des cadeaux appropriés à telle ou telle occasion etc." (Devereux, 1973:339).

Sem dúvida um princípio heurístico de alto valor heurístico. Mas, como deverá ficar claro a partir da leitura deste primeiro capítulo, um tipo de articulação entre psicanálise e ciências sociais que ontologiza o objeto da primeira, isto é, torna-o captável a partir de qualquer realidade, como se ele estivesse pronto para ser entrevistado a todo e qualquer momento. Este tipo de complementaridade não se esforça por pensar as condições sociais de emergência e produção de fenômenos que são mais facilmente legíveis pela psicanálise, que trazem de modo menos duvidoso a marca do desejo inconsciente. É ainda possível dizer que o autor não teria entendido uma das lições fundamentais de Freud que, tendo inventado uma situação especial — regida por regras que, se bem na descendência dos atendimentos da prática médica de consultório, criam uma situação bastante peculiar para a emergência, o tratamento e a investigação dos efeitos do inconsciente —, demonstrou que o inconsciente, teoricamente habitante do mundo, não pode ser emboscado em todo e qualquer lugar do mundo. O próprio exemplo fornecido por Devereux atesta esta confusão de níveis: só se Durand estivesse em análise, e mesmo aí dificilmente, vez que estes rituais não são o momento propício para a emergência visível de derivados do inconsciente e, portanto, para sua interpretação, seria possível pesqui



sar o que significa para Durand o presente ofertado à sua mulher.

Na terceira possibilidade de relação entre psicanálise e ciências sociais, da qual está mais próximo esta tese sem que no entanto com ela se confunda — como deverá ficar claro ao final deste capítulo —, situa-se, como exemplo paradigmático, a obra de um sociólogo francês que recebeu o sugestivo título de O psicanalismo (Castel, 1978a).

Alimentando um desprezo inconsútil pela interdisciplinaridade<sup>1</sup>, Castel pode ser tido como a expressão paroxística da objetificação, no sentido de telescopização sociológica, da psicanálise, como se pode ler na definição do seu enfoque:

"É de um lugar absolutamente outro, ao mesmo tempo exterior, tomado, entretanto, na rede dos efeitos da psicanálise e, por sua vez, circunscrevendo-os, que eu gostaria de falar." (Castel, 1978a:3).

"Em outros termos e em se tratando da psicanálise, a única contribuição específica da sociologia seria tratá-la como qualquer ideologia, isto é, como uma produção prático-teórica entre outras, que tem em comum com todas as outras dissimular através do que diz manifestamente uma parte essencial do que significa objetivamente." (Castel, 1969:133).

Castel, e de certa maneira também Foucault no que se restringe a essas questões, tomando a psicanálise a partir de uma postura de objetificação<sup>2</sup>, é levado a discutir dois problemas tipicamente situados fora do espaço teórico no qual se enraíza a arquitetura da teoria psicanalítica: o papel da psicanálise, dentro da sociedade, no que concerne à população que atende e sua expansão. Quanto ao primeiro, Castel recusa o imediatismo de certo esquematismo da explicação marxista para a psiquiatria (e também para a psicanálise já que as coloca em continuidade):

"... se, em termos marxistas, a psiquiatria se situa entre as instâncias que têm por objeto a reprodução das relações sociais — o que Althusser (1970) chama de 'aparelhos ideológicos de Estado' — não penso, por razões que não posso desenvolver aqui, que se tenha o direito de dizer por isso que ela tenha por função principal a recuperação da força de trabalho (a reinserção dos doentes no circuito da produção). Parece resultar disto que o sistema psiquiátrico agiria principalmente como uma instância

de inculcação cultural e de exclusão simbólica, segundo uma lógica ao mesmo tempo homóloga e inversa àquela produzida, no que tange ao sistema de ensino, por Bourdieu e Passeron (1970)." (Castel, 1978b) 3.

Quanto à expansão da psicanálise, Castel afirma ser esta sua vocação desde o início. Que psicanalistas acusem outros psicanalistas por este ou aquele uso da psicanálise, por esta ou aquela inserção institucional, por esta ou aquela inovação técnica ou reformulação teórica, Castel se resume a examinar a liça e os antagonistas, vendo a primeira como se desdobrando no, e os últimos como habitantes do, mesmo território. A expansão da psicanálise, por mais que discutível e discutida por parte dos psicanalistas, estaria inscrita no cerne da própria relação dual, não se devendo portanto, segundo Castel, aceitar parte dos discursos psicanalíticos que vêm em alguns empregos do saber e técnicas psicanalíticas a "recuperação" da psicanálise pela sociedade<sup>4</sup>.

A relação psicanálise-ciências sociais pode, portanto, se dar segundo dois regimes de cooperação diferentes: os dois conjuntos podem ser ombreados, concordando, discordando, complementando-se, fundindo-se: o recurso à antropologia estrutural, o freudo-marxismo, a antropologia psicanalítica, mas também a obra de Devereux, de Bastide e mesmo a de Deleuze são uns poucos exemplos deste regime. A psicanálise pode ser tomada telescopicamente como objeto de estudo, procedimento que pode incluir, em maior ou menor proporção, o interior da psicanálise no objeto de estudo, isto é, que pode assumir diferentes posições diante do conjunto das práticas psicanalíticas tal como definidas e explicadas pelas teorias psicanalíticas (as teorias de Berger, as críticas de Wittgenstein, as análises de Foucault, Castel e Donzelot, assim como as de Deleuze, aí se inscrevem). A inclusão de Deleuze nas duas séries indica a possibilidade de um terceiro regime de articulação que poderíamos chamar "híbrido". No caso de Deleuze (1972) a ambigüidade parece bastante bem controlada, o que não ocorre com outro grupo que aí se inscreve: os "indecisos". Na premência de compor os dois regimes de associação, ora titubeantes ora oniscientes, passam de um para outro sem indicar que cruzam fronteiras, produzindo, assim, confusão nos que lêem e contribuindo substancialmente para aumentar a comédia dos erros que é este debate. Não que não se deva passar do primeiro para o segundo regime, mas é preciso assinalar os umbrais e os momentos das passagens, pagar o pedágio e mostrar o recibo aos leitores, apontar as conseqüências engendradas pela mudança de enfoque.

Para facilitar um melhor delineamento das questões suscitadas pela expansão das práticas médico-psicológicas —do nosso ponto de vista, a razão última do interesse pela relação psicanálise-ciências sociais—, é de grande valor heurístico a problematização da "demanda de tratamento psicanalítico". Campo atravessado por uma miríade de interpretações e potencialmente ambíguo para todos que sobre ele se debruçam com o intuito de compreender-lhe o funcionamento, a "demanda" se

presta, se não ao esclarecimento, ao menos ao equacionamento de alguns problemas que sō agora, apōs o acūmulo de uma vasta produçāo teōrica de inspiraçāo vāria, podem ser entrevistos.

Explicando: a demanda de tratamento psicanalítico pode ser pensada psicanaliticamente, isto é, explicada, avaliada e devolvida ao sujeito através de categorias do próprio discurso psicanalítico (v.g., complexo de Édipo, neurose de transferência, traumas, alterações do ego, etc.). Pode também ser recortada de fora por critérios substantivos que vão desde o mais perfunctório senso comum aos mais sofisticados indicadores de origem de classe (v.g., sujeito mora em um lugar no qual não existem psicanalistas; sujeito possui renda capaz de financiar o tratamento ou é "culturalmente afim" à prática psicanalítica). Pode ainda ser vista como orquestrada por processos da sociedade que escapam à consciência dos sujeitos (v.g., unidades altamente valorizadas da força de trabalho que são recuperadas e/ou mantidas em boas condições pelo conserto terapêutico; psicanálise como modalidade de controle social que submete os sujeitos). A demanda poderia ainda ser pensada por uma sociologia da doença mental (v.g., urbanização e doença mental; mudança social, "desorientação cultural" e esquizofrenia); por uma psicologia social que entendesse o doente mental como um papel, como um rótulo que, uma vez passível de aplicação, dispara um círculo vicioso de comportamentos desviantes/verificações do rótulo aplicado; ou ainda por uma antropologia que visse na doença mental uma categoria de acusação que desempenha funções muito especiais no que tange à organização da sociedade. Um número incomensurável de interpretações para a demanda — o que espelha a ambigüidade desta: a partir de explicações que definem e redefinem o lugar da demanda, é possível imaginá-la localizada em qualquer ponto de um continuum. Em um dos extremos deste continuum, o "indivíduo" (vontade do sujeito; problemas do sujeito; psicologias); no outro, a "sociedade" (a vontade do sujeito é expressão da sociedade ou de uma parte sua; os problemas do sujeito são produzidos pela sociedade; ciências sociais). Ainda nesses pólos: desejo, necessidade e demanda do sujeito anterior a qual

quer intervenção da sociedade; imposição, controle e poder da sociedade produtores de todo e qualquer anseio subjetivo — tudo isso orientado pela problemática "indivíduo versus sociedade".

Evidentemente, este continuum é apenas o início de um equacionamento. Só muita ingenuidade (ou má fé) poderia levar <sup>alguém</sup> a colocar o problema desta maneira para, apresentando-se como êmulo da interdisciplinaridade, criticar a parcialização da ciência e clamar por uma visão integrada do homem. Mesmo pondo de lado esta veleidade, este primeiro equacionamento do problema permanece perigosamente redutor na medida em que, por exemplo, não permite a localização, ao menos imediata, da psicanálise lacaniana ou da demanda tal como é possível entrevê-la nos trabalhos de Foucault e Castel. É com parte da obra deste último, quanto ao que nos parece dizer respeito à questão da "demanda de tratamento psicanalítico", que passamos a nos ocupar agora.

Estão pressupostos nas considerações a seguir alguns pontos de vista. Inicialmente, duas idéias de Robert Castel: o sócio-político que está na psicanálise, impensado, impensável pela psicanálise mas pressuposto em todas as dimensões de seu exercício: "... por toda parte, transversalmente em relação à série longitudinal dos diferentes pontos de ancoragem da prática e da teoria analíticas, repete-se o artifício do desconhecimento da problemática sócio-política pela psicanálise." (Castel, 1978a:7). A continuidade entre o "intra-analítico" e o "extra-analítico": "Espero mostrar, ao contrário, que uma teoria correta dos processos de difusão, de reinterpretação e de institucionalização da psicanálise no 'extra-analítico', tomando seriamente a amplitude e a especificidade de sua inscrição atual nas relações sociais de poder, supõe uma reinterpretação do próprio aparelho 'intra-analítico'. Esta reinterpretação deverá fazer compreender como e por que este aparelho ele próprio já é —entre outras coisas— um foco de produção ideológica." (Castel, 1978a:4).

É necessário ainda ressaltar que o tipo de te-

lescopiação da psicanálise na obra de Castel se faz incluindo o que chamamos o "interior" da psicanálise pois o psicanalismo está para esta última como uma sombra para o corpo que a projeta, vale dizer, são consubstanciais. A psicanálise é produtora ideológica imediata e, nas análises de Castel o conjunto de teorias e operações clínicas da psicanálise não é deixado de lado (seja sob a forma de sua aceitação, rejeição ou crítica), mas mesmo "a teoria psicanalítica mais rigorosa em parte já funciona, desde o início, como um corpus de racionalizações." (Castel, 1978a:5). No registro mais puro da clínica, manifesta-se a mesma imediatividade: a psicanálise "está condenada a exprimir a totalidade de sua eficácia na linguagem exclusiva da relação com o desejo, o prazer, a angústia, a morte etc. sem ter mesmo que se interrogar o que, de imediato, supõe e impõe tal opção." (Castel, 1978a:5). O trabalho analítico sobre o pessoal, o idiossincrático e o fantasmático se organiza pelo parti pris destas referências, produzindo, destarte, efeitos imediatos de redução e de tradução.

Castel tentou fornecer o "esboço de uma teoria da situação da psicanálise na conjuntura das relações de classe e de sua decisiva contribuição às técnicas de psicologização e de privatização, principalmente em sua interpretação médico-psiquiátrica." (Castel, 1978a:11). A psicanálise privatiza, "não à maneira da exaustão da vida interior como o faz a psicologia introspectiva, mas enquanto invalida necessariamente, repito, na medida mesma em que impõe as regras de sua convenção, a problemática do poder e da objetividade para substituí-la pela problemática pessoal dos investimentos inconscientes." (Castel, 1978a:194).

Uma das operações da prática psicanalítica (e mesmo de outras práticas no extra-analítico inspiradas-orientadas pela psicanálise e, segundo Castel, em continuidade com o dispositivo dual desta última), seria, portanto, subtrair a problemática do poder, insinuando em seu lugar a problemática "privada", pessoal, dos investimentos inconscientes. Castel observa que esta operação é possível porque a própria psicaná

lise surge associada—isto é, tomando-a como objeto, valorando-a, teorizando sobre ela—à área do "privado":

"Entretanto, a partir da sobredeterminação, necessária segundo sua ótica, dos processos inconscientes que estruturam a individualidade e a intersubjetividade, a experiência analítica já partiu ligada a certos valores, tipos de existência ou de práticas: a intimidade, a interioridade, o sonho, o desejo, a imaginação, a vida privada etc. Correlativamente, ela é conduzida a subestimar ou pôr entre parênteses a eficácia de outros valores, práticas ou estilos de vida: o trabalho, a vida pública, a comunidade, a violência social, a guerra, a exploração etc. É o mesmo que dizer que a psicanálise se inscreve num campo de outras práticas que têm em comum esta propensão a pôr entre parênteses ou a reinterpretar de modo completo o peso dos determinismos sócio-históricos. Trata-se do conjunto dos sistemas psicológicos, ou melhor, psicologizantes, do qual ela representa, no prolongamento e além da ideologia médica, a mais refinada versão contemporânea. Ela age então como estratégia da psicologização, no seio de outras estratégias que operam uma escolha análoga do que é explicativo e manipulável, isto é, os fatores psicológicos individuais e intersubjetivos, e impõe uma redução análoga aos determinismos objetivos." (Castel, 1978a:195).

Psicologização, individualização, privatização: triplo movimento da démarche psicanalítica que a situa como a mais refinada estratégia no seio de estratégias de poder que impõem a redução, a elisão e o desconhecimento dos "determinismos objetivos". Entretanto, e Castel não poderia deixar de notá-lo, tal trabalho é possibilitado por situações que a ele pré-existem ao nível dos processos sócio-políticos que atravessam os grupos dos quais são recrutados os pacientes psicanalíticos:

"Digamos mais modestamente que o modelo psicológico do inconsciente é congruente com o conjunto dos mecanismos objetivos que impõem a privatização, a sobredeterminação de uma concepção intimista da subjetividade, em detrimento de uma organização pessoal da existência pública deixada à boa vontade de um poder tecnocrático. Digamos mais precisamente também que, se a existência da psicanálise e, em todo caso, seu sucesso mundano são sem dúvida o produto desta situação (mas através de mediações que falta estudar), o próprio funcionamento analítico retoma os mecanismos da privatização, reitera-os, completa-os e ganha novos domínios. É o que penso ter estabelecido através da análise do processo de neutralização. Assim, a psicanálise é ao mesmo tempo o resultado e um dos agentes do processo geral de apolitização que domina as so-



iedades industriais avançadas." (Castel, 1978a: 230).

Há, portanto, na própria sociedade, "mecanismos objetivos que impõem a privatização". Na conta da psicanálise, computa-se sua competência e vocação para levar à outrance este processo —o que a torna, a um só tempo, "resultado" e "agente" do processo geral de apolitização.

Neste ponto é possível assinalar um salto que tende a passar despercebido nas propostas de Castel: da problemática do poder e da objetividade para a problemática pessoal dos investimentos inconscientes. A psicanálise só funciona com a condição de colocar a primeira entre parênteses para dar atenção exclusivamente à segunda. Este processo, que se chama privatização, se confunde com o de apolitização. A privatização se dá na própria sociedade antes da intervenção da psicanálise; mas a psicanálise a retoma, ganhando novos domínios. Disto se conclui: a psicanálise é um instrumento de apolitização.

Neste conjunto de idéias, o salto que tende a passar despercebido é a passagem um tanto abrupta do ponto de vista de Castel-sociólogo para o ponto de vista dos sujeitos-pacientes. Explicando: a problemática dos investimentos inconscientes é uma versão fornecida pela psicanálise com base em interpretações e traduções —e, portanto, reduções— de um "material" que pacientes oferecem em uma situação muito particular que é a situação psicanalítica. Evidentemente, esta versão, desde Freud, tende a sair, possui condições para sair e sai efetivamente do perímetro da situação muito especial em que foi gestada. Evidentemente, também, esta versão traz sempre a chancela da competência de uma relação de serviço personalizada. Mas as pessoas que buscam este "serviço" são provenientes de grupos atingidos pela difusão da psicanálise, havendo incorporado, em diversos graus e em diversos registros de suas vidas, a versão psicanalítica (mais ou menos "selva-gem", tanto faz). Esta versão é facilmente absorvida porque congruente com o modo desses sujeitos se pensarem a si mesmos — uma versão privatizante absorvida por sujeitos privatiza-



dos. Privatizado significa: na vida, o mais importante e o mais problemático é o "privado" que se deixa responsabilizar, complacentemente, tanto pelos problemas que nele eclodem quanto pelos de outras esferas (trata-se, nesta definição, de uma simplificação que mais aponta uma tendência).

A interpretação política do vivido, por seu lado, pode se dar basicamente em duas situações: sujeitos que conhecem teoricamente a ação do poder no "privado" (o que há de político no privado, a gênese e o agenciamento do privado por poderes dificilmente detectáveis a partir de concepções correntes do que seja o poder) e/ou sujeitos engajados em práticas políticas em diversos graus, levando o político para o privado (ou mesmo acabando com esta noção-domínio). Os dois extremos deste continuum (o totalmente "apolítico" que nada vê de político em seu privado; o totalmente político que só vê o político nada enxergando de privado) podem ir parar no consultório psicanalítico, oferecendo ao trabalho psicanalítico diferentes graus de "resistência" que vão do imediato à rebelião e à desistência por parte do paciente (como mostrou Castel no que concerne à "neutralização"). Por que é possível dizer que os dois extremos podem, teoricamente procurar esta relação de serviço que é a psicanálise? Porque, mesmo que intelectualmente e ao nível da prática política redefina-se, negue-se ou se re-estrua o privado, este, só em condições extremas de reorganização da vida (um engajamento político que envolva re-estruturação completa das condições de sobrevivência e segurança pessoais, por exemplo), deixa de existir. Nos outros casos, pode, portanto, sempre, surgir como problemático, demandando algum tipo de terapêutica dentre as quais a psicanálise se apresenta como eventual "solução".

É possível então dizer que, grosso modo, do ponto de vista dos pacientes psicanalíticos, a versão psicanalítica está sempre mais próxima, se não mesmo colada a seu vivido, o trabalho terapêutico envolvendo traduções e reduções que estão longe, do ponto de vista do paciente, repito, do que Castel chama "privatização". Quando se diz que tal trabalho elide a problemática do poder e da objetividade, salta-se do

ponto de vista dos sujeitos-pacientes reais ou potenciais para o ponto de vista do sociólogo que vê o processo de fora. Para estes sujeitos, o "privado" existe, enquanto a "apolitização-privatização" não existe: quem diz que o privado é resultado de um processo de apolitização que domina as sociedades industriais avançadas é Castel; quem diz que o privado é privado são os sujeitos. Para estes sujeitos, o político existe sob a forma da ausência. Assim, dizer que a psicanálise neutraliza-privatiza, quando pensamos do ponto de vista de seus pacientes, é "chover no molhado" — o que pode ser observado através da dissecação do que chamamos "salto".

Este salto no raciocínio de Castel parece apontar um "hiato" em suas formulações. Hiato percebido pelo autor na menção, por exemplo, às "mediações que falta estudar" (Castel, 1978a: 230), e, contudo, não resolvido. O salto — e, conseqüentemente, o hiato — que se verificam no trabalho de Castel não são, portanto, resultado de desconhecimento mas das características do seu projeto teórico. Dentre estas, é possível destacar três: a objetificação da psicanálise, metaforicamente chamada telescopização, que, se bem incluindo em sua crítica o "interior" da psicanálise, se faz sempre, em última instância, de um lugar radicalmente exterior ao "campo" psicanalítico, interpretando de outro ponto de vista as versões que analistas e pacientes fornecem acerca do que estão fazendo — procedimento que, sempre e necessariamente, vai envolver saltos do tipo que apontamos. Além desta característica, o projeto de Castel não se restringe à crítica do que a psicanálise faz com seus pacientes próprios em regime de atendimento dual. Castel deliberadamente vai além deste espectro da ação psicanalítica ou, melhor dizendo, Castel se situa de imediato em uma posição que subsume este espectro colocando-o em continuidade com outros: mesmo com seus pacientes próprios verifica-se a neutralização-privatização (invisível e tacitamente aceita) que, com a difusão da psicanálise, se desdobra no "extra-analítico", lançando-a como operador privilegiado de estratégias de poder, trazendo à tona competências que virtu-

almente já possuía na relação dual.

Uma terceira característica do trabalho de Castel e que permite compreender a razão deste salto é a dupla estratégia de suas análises que privilegiam uma área de manobras: do ponto de vista teórico, a análise é feita a partir do poder; do ponto de vista político, só uma análise que se desdobra a partir do ponto de vista do poder, guiada por este parti pris, é capaz de produzir um efeito de polêmica em torno da psicanálise que outras não foram capazes de desencadear. Parti pris da neutralização e da privatização do lado da psicanálise; parti pris teórico-político do lado de Castel — a "eficácia" nos dois casos depende intrinsecamente do parti pris. Esta estratégia permite compreender que as "mediações" tenham sido apenas trazidas à baila: Castel legitima seu parti pris, deixando consignada sua competência de sociólogo que não desconhece os processos que se dão ao nível dos grupos sociais, ao mesmo tempo em que se esquivava de acusações de reducionismo que certamente (nos dois sentidos do termo) lhe são dirigidas.

O hiato que assinalamos é, portanto, não aprofundar a crítica da psicanálise a partir também do ponto de vista dos sujeitos-pacientes. Este hiato, se bem que plenamente justificado como vimos, pode e deve ser coberto. A discussão em torno da "demanda de tratamento psicanalítico" se presta a tal papel, podendo inclusive dissolver a própria noção de hiato — que passaria então a ser apenas um dos efeitos das limitações do projeto de Castel.

Antes, porém, algumas ressalvas. Ao se discutir a demanda, restringe-se o espectro da população potencialmente atingível pela psicanálise aos seus pacientes próprios, e, ato contínuo, parcializa-se o projeto original de Castel. Estar-se-ia, ao pensar a demanda, seguindo a inspiração das "mediações", que seriam dissecadas segundo a linguagem da antropologia, da sociologia e da história — linguagens que se apresentam em geral como "cientificamente neutras" e que devem ser trazidas à cena sem o corolário da neutralidade que é

a interdisciplinaridade. Quando se fala em "ponto de vista dos sujeitos-pacientes", não se está saindo do plano do conhecimento mas recorrendo a teorias que descrevam e compreendam melhor os acontecimentos com todas as suas filigranas (as teorias mudam sua ancoragem, mesmo que o que esteja ocorrendo com os sujeitos seja o resultado de processos sociais). Discutir a demanda envolve também testar a elasticidade do projeto de Castel, e mesmo do projeto de Foucault, ao mesmo tempo em que se testa a elasticidade do conceito de poder: não se trata portanto de erigir o problema da "demanda" à condição de obstáculo para a politização dos debates, mas, ao apontar domínios e tratamentos de domínios geralmente deixados de fora pelas análises de Castel e de Foucault, ampliar o debate em torno do político. Dito de outro modo, nos termos de Castel, isto seria colocar a questão: todo o social é político? Por mais que se redefina o conceito de político (através, por exemplo, de reconceituações do poder), é possível convocar o social em outras teorias que se construíram sem referência imediata ao poder, equacionando assim um campo de forças: de um lado, a politização das questões, do outro, a possibilidade de escapar, mesmo que temporariamente, à politização, através de apresentações do social que podem não caber no político e no poder tal como se concebe a existência do primeiro e a ação do segundo.

Não existe, na obra de Castel, uma teoria da demanda de tratamento psicanalítico elaborada do ponto de vista dos pacientes. O louco, que pode ser tido aqui como um caso extremo da demanda, só interessa a Castel enquanto ser social, na medida em que tende a se confundir com as definições que lhe são dadas. Castel, entretanto, não nega a existência da loucura, do sofrimento psíquico e de situações das quais as pessoas não conseguem sair sozinhas (Castel, 1977c:118). Além das características do projeto de Castel, há uma razão política particular para que um estudo dos dispositivos médico-psicológicos não teoriza a demanda: a resposta às demandas sempre as ultrapassa, a demanda sempre surgindo como racionalização para a intervenção psiquiátrica.

Entretanto, aqui e ali, na obra de Castel, a demanda é pensada, levada em consideração, como na passagem seguinte: "Restringi-me aos casos mais desfavoráveis para minha hipótese, mas os mais importantes do ponto de vista sócio-político: o cuidado de problemas de indivíduos que poderíamos definir seja como 'casos sociais' seja como 'doentes', isto é, em função de um recorte tanto social quanto médico. Em regra geral, estes indivíduos não são os que 'livremente' vêm bater à porta de um praticante ou de um clínico. Eles são internados após um complexo conjunto de procedimentos, que fazem intervir um certo número de intermediários (assistentes sociais, educadores, empregadores, juizes, policiais etc.), detendo, cada um, uma parcela de poder social. Quando no final do processo uma relação terapêutica é encetada, é mais a uma 'demanda social' do que 'pessoal' (por vezes as duas podendo se recobrir, mas não necessariamente) que este tipo de intervenção geralmente corresponde." (Castel, 1978a:169).

Quando Castel fala em "demanda social", distinguindo-a de "demanda pessoal", é possível anotar dois pontos: primeiro, a demanda social é a demanda produzida pela sociedade; segundo, mesmo colocando livremente entre parênteses, Castel admite algo como uma demanda do sujeito (este último ponto, gerador de ambigüidade, será retomado mais adiante).

A loucura, como forma extrema da demanda, permite, de novo, entrever algo nas idéias de Castel: a "doença mental", ao mesmo tempo que é subjetivamente uma infelicidade, é "objetivamente, ao menos em parte, o produto de um conjunto de processos complexos que não são todos, bem longe disso, de ordem psicológica." (Castel, 1978a:183). Tal etiologia, difusa (porque não dá nome aos "processos complexos") e negativa (porque neles diminui o peso ponderal dos de "ordem psicológica"), aponta a sociedade como patrocinadora da loucura (ou como empresária da demanda).

Assim, encontramos dispersas nos trabalhos de Castel referências à demanda social, ou seja, à demanda gerada pela sociedade, pelos seus próprios mecanismos de controle e dominação, pelas "crises" das instituições:

"... um apetite psicoterapêutico floresce em uma fração cada vez mais importante das classes médias, sobretudo entre o número crescente de jovens que recebe-

ram uma formação secundária ou universitária e cuja inserção profissional e social permanece precária. Deste modo, um público diferente, sob todos os aspectos, do público do asilo surge, produzido pela nova estrutura de emprego, pelas recentes normas qualitativas de produção dos setores economicamente importantes, pelo prolongamento de uma escolarização que, entretanto, não garante uma formação profissional e obtenção de emprego, pelas novas condições de urbanização, etc. (trata-se, sem dúvida, do que é chamado 'demando social')." Castel, 1973:134).

"Não somente a psicanálise responde com toda evidência a uma 'demanda social' —preferiria dizer que tal 'promoção' responde a certos mecanismos objetivos de organização das sociedades contemporâneas, e mais precisamente a uma crise das instituições, o que remete aos desequilíbrios atuais entre os aparelhos de produção e os aparelhos de controle e normalização—, mais ainda, de certo modo ela vai mais longe que esta 'demanda', ela oferece seus serviços." (Castel, 1978a: 27).

Há ainda um modo de pensar a demanda que aparece sob a forma de uma emergência concomitante e interdependente da psicanálise em relação a outras práticas ou características da sociedade que lhe são inicialmente externas:

"Como as regras de constituição do campo analítico supõem um conjunto de outras práticas e de outras instituições (tal como Michel Foucault começou a mostrar, de como a emergência da psicanálise pressupõe as funções sociais atribuídas à sexualidade, os poderes carismáticos atribuídos ao médico, as estruturas históricas da família)." (Castel, 1978a:29).

"... começamos a saber o bastante para ao menos perceber a profunda afinidade eletiva (como teria dito Max Weber) que une o modelo psicológico da psicanálise ao modelo requerido pela sociedade em seu atual estágio de desenvolvimento: Berger (1965) esboçou esta correspondência para a sociedade americana de maneira ainda esquemática, mas evocadora: opacidade dos mecanismos de funcionamento social em relação à consciência que dele podem tomar os agentes, incapacidade do indivíduo em controlá-los em razão da autonomização quase completa das esferas econômicas, políticas e privadas, atualização de processos de racionalização burocrática cada vez mais invadindo o domínio da existência pública etc. O sujeito clivado, de identidade comprometida, é assim conduzido a se tornar consumidor ansioso de reassuramentos da subjetividade 'autêntica', sua vida 'profunda' ou suas relações intersubjetivas 'íntimas' (supervalorização simultânea do sexo e da família). A face pessoal do 'desencantamento pelo mundo', em Max Weber, é a fascinação pelas profundezas, pelos mistérios da alquimia íntima, pelo reino da interioridade. Tanto quanto o parco controle que o indi-



víduo eventualmente é suscetível de retomar sobre seu próprio destino só pode se situar neste nível, por técnicas psicológicas e jamais por práticas políticas, pois os processos sociais objetivos lhe escapam. Berger conclui sua análise, talvez um pouco à vontade demais, dizendo que em tal situação estrutural e levando em conta suas implicações psicológicas necessárias, 'se Freud não tivesse existido, seria preciso tê-lo inventado'." (Castel, 1978a:229-30).

Esta última citação aponta um problema em torno da demanda que é o da "afinidade eletiva" entre o modelo psicológico psicanalítico e o que a ele pré-existia, vale dizer, o que existe antes do surgimento histórico da psicanálise, ao mesmo tempo sob a forma de demanda e permitindo que ela fosse tão facilmente difundida porque congruente com os objetos que a absorviam. Do lado da demanda, além da já mencionada "crise das instituições", é possível ler até uma menção à existência de um "mercado" potencial que Freud teria tido a honestidade de reconhecer como uma das motivações para inventar a psicanálise (Castel, 1976:259). Do lado dos objetos-sujeitos, é em Foucault que encontramos definições da sua constituição (nos dois sentidos de emergência e organização) que os tornam congruentes com o modelo psicanalítico: a "alma moderna" produzida pelo poder disciplinar (Foucault, 1977b : 31-2); o "indivíduo" produzido pelo poder disciplinar<sup>6</sup>; a "interioridade psicológica" e o espaço puramente moral da Idade Clássica (Foucault, 1972:346 e 461-70); a "reflexividade" engendrada pela evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão desde o Concílio de Trento, que prescreviam regras meticulosas para o exame de si mesmo (Foucault, 1977 c : 22ss.); finalmente, observe-se que, para Foucault, a psicanálise é filha da sociedade disciplinar.

O eclétismo dessas referências associado à ambigüidade da "demanda pessoal" parecem indicar que, não só Castel não se preocupa com a demanda, mas também que, quando o faz (sob a rubrica "demanda social"), fica patente que não poderia incluir de modo convincente a demanda na sua crítica do psicanalismo (e da psicanálise). Além da ambigüidade da demanda pessoal, há outras observações esparsas na obra de Cas-

tel que parecem confirmar a inconsistência de sua posição em torno da questão da demanda.

"Que lhes [aos psicanalistas] sejamos devedores de algo fundamental e que diz respeito a cada um não será questionado aqui." (Castel, 1978a:3).

O valor da psicanálise enquanto conhecimento, e portanto sua eficácia em relação à demanda, estão salvaguardados: "Quero precisar logo, para evitar um contra-senso não de todo ausente, aliás, que a psicanálise não é o psicanalismo. A psicanálise é a prática e a teoria dos efeitos do inconsciente que coloca entre parênteses a questão de suas finalidades sócio-políticas: abstração defensável, como veremos, em limites bem precisos e estreitos. O psicanalismo é o efeito-psicanálise imediato produzido por esta abstração. É a implicação sócio-política direta do desconhecimento do sócio-político, desconhecimento que não é um simples 'esquecimento', mas um processo ativo de invalidação." (Castel, 1978a:4). Mais adiante, escreve en passant sobre a psicanálise: "... pois ao mesmo tempo que produz outros efeitos, estes não 'ideológicos' (efeitos de conhecimento sobre as estruturas do inconsciente, efeitos práticos sobre o desejo e a angústia)..." (Castel, 1978a:5).

Que certas "indicações", vale dizer, demandas, possam justificar o que Castel mais se esforçou por criticar:

"... o dispositivo analítico é tão aferrolhado, a violência de sua convenção tão pregnante, que ele circunscreve todos os seus eventuais efeitos de liberação no círculo da intimidade subjetiva (neutralização-privatização). Uma limitação como esta pode ser requerida em relação a certas 'indicações', e ainda uma vez não quero pronunciar-me sobre isto." (Castel, 1978a:239).

A neutralização-privatização como condições sine qua non para a eficácia sobre a problemática pessoal-inconsciente (que, se existe, configuraria a demanda): "... o dispositivo da situação dual funciona já em parte como um sistema produtor de ideologia e que a distorção imposta pelo ponto de vista psicanalítico é já a condição de sua eficácia ao nível da problemática pessoal-inconsciente. A 'ilusão' psicanalítica é, então, inseparável de sua 'verdade'. Ela consiste em fazer de uma necessidade técnica (requerida pelo contrato dual e pelas convenções que estruturam a relação analítica) um princípio operatório para uma transformação da realidade (no sentido em que difere do 'real' psicanalítico)." (Castel, 1973:123).

Algumas perguntas que parecem indicar que Castel sabe estar lidando com algo mais complexo do que pode so



nhar sua metodologia: "Por que este ritual interminável, por que a emissão da mais pessoal fantasmagoria é contida no quadro de uma das relações mais rigidamente convencionais que existem em nossa sociedade? Por que estas estranhas harmonias pré-estabelecidas, como a que faz coincidir o interesse simbólico do analisado e o interesse material e social do analista? (...) Melhor ainda — o que sob certos aspectos é ainda mais bizarro, pois aparentemente são poucos os benefícios secundários — 'como se pode estar em análise'?" (Castel, 1978a:9).

Uma última observação, colhida em dois textos diferentes de Castel, que, ao reconhecer o valor de verdade de parte da teoria da cultura de Freud, cria um problema para a telescopiação inerente ao seu trabalho e aponta a possibilidade da demanda enquanto algo que se daria ao nível dos investimentos libidinais: "A psicanálise clássica foi capaz de ver que o campo social é infiltrado pela libido — verdade de pouco explorada que ela descobriu mas não foi capaz de teorizar". (Castel, 1973:122).

"Com efeito, encontramos em sua teoria da cultura o esboço de duas linhas de análise de alcance bem diverso. Segundo a primeira, a psicanálise atém-se ao investimento libidinal dos indivíduos numa estrutura social. (...) O estudo das modalidades desta identificação [identificação do ideal do ego com um personagem prestigioso] mereceria ser desenvolvido na direção aberta por Freud, pois ainda hoje as diferentes gratificações afetivas, os benefícios secundários implícitos, as formas de vinculação infracontratual que ligam um indivíduo a uma instituição (e freqüentemente ali o alienam) permanecem mal conhecidas, enquanto proliferam os 'estudos organizacionais' de inspiração tecnocrática. Esta linha percorre em Freud toda a teoria da cultura. Constitui o programa de uma aplicação, justa no seu princípio, embora de orquestração delicada, dos conceitos psicanalíticos ao domínio da antropologia, da história e das 'ciências humanas'." (Castel, 1978a:204-5).

Qual a razão — além das já apontadas características do seu projeto — que impedem Castel de incluir de modo convincente e produtivo a "demanda" na crítica da psicanálise? A resposta, nos parece, se encontra na sua concepção de "poder". Mesmo havendo absorvido parte das "redefinições" de Foucault em torno do poder (o poder não é apenas controlador, negativo, repressivo, mas produtor, organizador; não existe disjunção necessária entre poder e saber, os dois se implicando e gerando mutuamente; os micropoderes atuam segundo um regime diferente de um polvo que controla seus tentáculos), mesmo aceitando uma idéia como a de "estratégia sem su

jeito" (Castel, 1977c:108-9) e mesmo apontando as limitações da concepção althusseriana dos aparelhos ideológicos de Estado, a referência — que então quase pode ser chamada híbrida — é, sempre e em última instância, ao marxismo.

"Desde então, a questão consiste muito menos em se perguntar como a psicanálise é incorporada por um mundo mau, do que perguntar como e por que, a partir da maneira como ela se institucionalizou nas suas sociedades e na sociedade como um todo, ela age por sua vez enquanto princípio sui generis de captação; como seus adeptos mais ou menos ortodoxos investem em um número crescente de organismos ou instituições (médicas, escolares, mesmo judiciárias, penais, industriais, religiosas etc.); como a doutrina fornece um caucionamento sábio e a prática de técnicas originais às estratégias sociais que visam o controle dos indivíduos, à conservação e à conquista do poder; em suma, como e por que a psicanálise contribui de modo específico e cada vez mais insubstituível para o concerto das ideologias dominantes enquanto aparelho de reprodução das normas culturais e de distribuição do poder social." (Castel, 1978a:27).

"A 'evidência' da vinculação de classe de uma ideologia pode ser um defeito do ponto de vista de sua rentabilidade política e social. Em troca, o efeito 'ideológico' de uma prática pode embaralhar as cartas, manter ou reforçar o status quo, com o risco de ser tão eficaz quanto mais irreconhecível for sua relação com uma prática de classe. Se é verdade que uma sociedade de classes se perpetua graças, em parte, ao desconhecimento dos mecanismos objetivos que a fazem funcionar (eis por que o desvendamento destes mecanismos tem sempre um impacto político), uma construção teórico-prática como a psicanálise pode se mostrar tão mais útil do ponto de vista das classes sociais dominantes quanto mais envolve recursos para dissimular — e melhor ainda, para se dissimular a si própria — a relação que entretém como a problemática do poder. Estejamos, portanto, certos de uma coisa: inscrever a psicanálise na ideologia dominante não implica necessariamente que os psicanalistas sejam todos reacionários declarados ou conservadores sem o saber, embora se contem alguns na primeira categoria e mais ainda na segunda. Tampouco fazer endossar pela psicanálise toda a responsabilidade pelo controle social: este trabalho está refinadamente dividido. Não é tampouco, enfim, fazer dos psicanalistas um grupo social homogêneo que deteria diretamente um poder econômico ou político considerável. De novo encontramos aqui a ambigüidade da noção de poder, ambigüidade também do conceito de ideologia. Seria preciso, sem dúvida, interpretar o poder psicanalítico no quadro de uma teoria da delegação do poder social pelos grupos dominantes a grupos intermediários que, graças a isto, ocupam um lugar estratégico na estrutura social. Estes grupos adquirem seu estatuto, retiram seus privilégios, gratificações, benefícios primários e secundários

dários de sua atividade, salários e prêmios de prestígio, do fato de exercerem um poder de controle e de normatização em nome dos verdadeiros proprietários do capital econômico e político. Tal divisão do trabalho nas classes dominantes desce bem 'baixo' na 'escala social', e seu estudo tornaria mais claro não só o papel dos agentes diretos da repressão do poder do Estado, sobre os quais é quase que exclusivamente focalizada a atenção, mas igualmente de todos estes entregues por conta da reflexão sociológica e política, contramestres, síndicos, enfermeiros, controladores e peritos de todas as ordens, e também, evidentemente, os responsáveis pela manutenção da ordem ideológica, burocratas, funcionários, professores, membros dos diferentes cleros... O ideólogo seria, então, uma espécie do gênero destes encarregados de alguma missão, destes investidos de poder. E o mais eficaz será, talvez, o ideólogo que não saiba que exerce um mandato por delegação, mas que o assume por conta própria, a ele vinculando-se por seu próprio esforço e racionalizando-o completamente nas categorias de seu próprio 'saber'." (Castel, 1978a:95-6).

Referida a esta última citação há uma nota que menciona as "aporias do poder": "Esta hipótese, que aplica diretamente um esquema marxista, sem dúvida é parcial. Ficamos com a impressão de que o 'poder psicanalítico' é também por um lado um poder que age em seu próprio nome e se exerce por seus próprios caminhos a partir da especificidade da situação analítica. Mas as coisas aí ficam mais complicadas, o fio condutor marxista parece em nada ajudar. Até onde devemos ir em sua reavaliação? Sempre as aporias do poder... Em todo caso, logo proporei uma hipótese mais específica sobre a psicanálise como forma original de poder simbólico." (Castel, 1978a:96).

Há ainda uma ressalva, para manter de pé o esquema da ideologia dominante, que vale ser citada: "Há contradições secundárias no seio da ideologia dominante. Nenhuma contradição existe, portanto, entre o fato de a psicanálise ter tido, ou ainda ter, implicações 'progressistas' diante de certas características de uma conjuntura social e cultural, organizada segundo um modo particularmente arcaico, e que ela seja ao mesmo tempo globalmente dependente em relação à ideologia dominante." (Castel, 1978a:88).

Sem dúvida, as "aporias do poder". Sem entrar na questão —principalmente porque para tanto nos falta competência—, é possível assinalar, brincando com os sinais gráficos, que, se Castel não é "freudo-marxista", ele é "freudo x marxista"<sup>7</sup>. O que é necessário assinalar é a diferença de rendimento verificável a "olho nu" entre tal concepção do

poder quando aplicada (malgrado a inventividade de Castel) à psicanálise (não conseguindo arrolar a "demanda" na sua discussão desta última) e, como veremos, o que é possível compreender a partir de Foucault. Ainda, estes limites da análise de Castel no que diz respeito à demanda o tornam situável (de modo bem mais complexo que as várias outras formulações acerca da demanda) no continuum que mencionamos: vale dizer, Castel não teria, com O psicanalismo, rompido a problemática que opõe "indivíduo" a "sociedade". No que diz respeito a este ponto, Castel não fez jus à psicanálise —saber que repensou a relação indivíduo/sociedade, ultrapassando, no plano teórico, a dicotomização simplista e permitindo, ao nível de seu exercício, integrações mais complexas do que seria possível supor lendo Castel.

Se o hiato no trabalho de Castel é "não aprofundar a crítica da psicanálise a partir também do ponto de vista dos sujeitos-pacientes", a discussão em torno da "demanda de tratamento psicanalítico" se prestando a cobri-lo — ou mesmo a dissolvê-lo, é possível apresentar dois reparos ao "hiato": o primeiro, a partir de Foucault, resolve e dissolve, a um só tempo, o hiato (solucionando de modo bastante original a oposição "indivíduo versus sociedade" no âmbito da demanda); o segundo, feito a partir do problema da "neutralização" em Castel retoma, mesmo após as formulações de Foucault, o "hiato" (de modo apenas metafórico e já então descomprometido da problemática "indivíduo versus sociedade").

Como foi visto, Castel desenvolve idéias sobre a demanda, sob a forma de "demanda social" —vale dizer, demanda produzida pela sociedade—, deixando-as à margem de suas críticas, formuladas de modo pouco preciso e marcadas pela ambigüidade da admissão de uma "demanda pessoal". Foucault, por seu lado, redefine o poder, propondo não uma nova teoria mas uma "analítica do poder"<sup>8</sup>. É esta "analítica" que vai permitir, como veremos, pensar a psicanálise do lado do poder ao mesmo tempo em que se inclui a demanda de psicanálise na crí-

tica desenvolvida.

Desta analítica do poder, quatro características devem ser ressaltadas para servir de apoio às posições de Foucault, permitindo no mesmo movimento aferir a distância que as separa das concepções do poder em Castel.

No estudo do poder, a dominação e a luta de classes são desalojadas da posição de a priori: "A análise em

termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada suas formas terminais." (Foucault, 1977c:88). "... o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre dominadores e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social. Deve-se, ao contrário, supor que as correlações de força múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social. Estes formam, então, uma linha de força geral que atravessa os afrontamentos locais e os liga entre si; evidentemente, em troca, procedem a redistribuições, alinhamentos, homogeneizações, arranjos de série, convergências dos apontamentos locais. As grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos estes afrontamentos." (Foucault, 1977c: 90; cf. Foucault, 1977e:20).

O modo de gênese, difusão e cooptação do poder pelas estratégias de classe: "Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais." (Foucault, 1977c: 92). "Estas táticas foram inventadas, organizadas, a partir de condições locais e de urgências particulares. Delinearam-se aos poucos, pedaço a pedaço, antes que uma estratégia de classe as consubstanciasse em vastos conjuntos coerentes." (Foucault, 1977e: 24).

A exigência, na análise do poder, de circunstanciar o que se entende por "luta": "Este tema da 'luta' só se torna operacional quando se chega a estabelecer concretamente, e a propósito de cada caso, quem está em luta, em torno de que, como se desenvolve a luta, em que lugar, com quais instrumentos e segundo que racionalidade. Em outros termos, caso se pretenda levar a sério a afirmação de que a luta está no centro das relações de poder, é preciso ad-



mitir que a velha e boa 'lógica' da contradição não basta — e está mesmo longe disso — para desvendar os processos reais." (Foucault, 1977e:30).

As estratégias sem sujeito: "... as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas. Se, de fato, são inteligíveis não é porque sejam efeito, em termos de causalidade, de uma outra instância que as explique, mas porque atravessadas de fora a fora por um cálculo: não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Mas isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente; não busquemos que a equipe que preside sua racionalidade, nem a casta que governa, nem os grupos que controlam os aparelhos do Estado, nem aqueles que tomam as decisões econômicas mais importantes, gerem o conjunto da rede de poderes que funciona em uma sociedade (e a faz funcionar)." (Foucault, 1977c:90-1).<sup>9</sup>

A questão da demanda aparece na História da sexualidade de Foucault associada a uma história da família, ou do que poderíamos chamar, com termos certamente estranhos aos de Foucault, de uma história da constituição do "privado". Até o final do século XVIII, as práticas sexuais do casal eram regidas por três códigos: direito canônico, pastoral cristã e lei civil (além das regularidades devidas aos costumes e dos controles exercidos pela opinião). Nos últimos 200 anos, entretanto, o controle da sexualidade conjugal pela Igreja arrefeceu e a medicina penetrou com grande aparato nos prazeres do casal. É nesta família medicalizada que Foucault ancora a distinção entre o "dispositivo de aliança" e "dispositivo de sexualidade":

"Pode-se admitir, sem dúvida, que as relações de sexo tenham dado lugar, em toda sociedade, a um dispositivo de aliança: sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. Este dispositivo de aliança, com os mecanismos de constrição que o garantem, com o saber muitas vezes complexo que requer, perdeu importância à medida que os processos econômicos e as estruturas políticas passaram a não mais encontrar nele um instrumento adequado ou um suporte suficiente. As sociedades ocidentais modernas inventaram e instalaram, sobretudo a partir do século XVIII, um novo dispositivo que se superpõe ao primeiro e que, sem o pôr de lado, contribui para reduzir sua importância. É o dispositivo de sexualidade: como o de aliança, este se articula aos parceiros sexuais; mas de um modo inteiramente diferente. Poder-se-ia opô-los termo a termo. O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proi-

bido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. O dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com status definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam. Enfim, se o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia de vido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas, o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e su tis, sendo o corpo a principal — corpo que produz e con soma. Numa palavra, o dispositivo de aliança, está ord nado para uma homeostase do corpo social a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direi to; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a 'reprodução'. O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, i novar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de mo do cada vez mais global." (Foucault, 1977c:100-1).

A família na sua forma contemporânea — que se fundamenta na coexistência dos dois dispositivos — surge no século XVIII ao permitir, com sua organização, que os principais elementos do dispositivo da sexualidade se desenvolvessem ao longo de seus dois eixos principais (marido-mulher e pais-filhos). A família é o permutador do dispositivo da sexualidade com o da aliança, ao mesmo tempo que a forma que os fixa — o que nos permite compreender que a família tenha se tornando o lugar obrigatório de afetos, de sentimentos de amor (intensificação afetiva do espaço familiar que surge como um dos efeitos estranhos do dispositivo de sexualidade)<sup>10</sup>. Os pais, os cônjuges tornam-se os agentes na família deste dispositivo que se apóia, no exterior, nos médicos e pedagogos (e mais tarde nos psiquiatras) e que, no interior, psicologiza e psi qui atriza as relações de aliança.

"Dizer que o dispositivo de sexualidade substituiu o dispositivo de aliança não seria exato. Pode-se imaginar que, talvez, um dia o substitua. Mas de fato, hoje em dia, se por um lado tende a recobri-lo, não o suprimiu nem tornou-o inútil. Historicamente, aliás, foi em torno e a partir do dispositivo de aliança que o de sexualidade se instalou. A prática da penitência e, em seguida,

a do exame de consciência e o da direção espiritual, foi seu núcleo formador: ora, como vimos, o que estava em causa, no tribunal da penitência, primeiramente, era o sexo como suporte de relações; a questão colocada era a do comércio permitido ou proibido (adultério, relação fora do casamento, relação com pessoa interdita pelo sangue, ou a condição, o caráter legítimo ou não do ato de conjunção); depois, pouco a pouco, com a nova pastoral — e sua aplicação nos seminários, colégios e conventos — passou-se de uma problemática da relação para uma problemática da 'carne', isto é, do corpo, da sensação, da natureza do prazer, dos movimentos mais secretos da concupiscência, das formas sutis da deleitação e do consentimento. A 'sexualidade' estava brotando, nascendo de uma técnica de poder que, originariamente, estivera centrada na aliança. Desde então não parou de funcionar em atinência a um sistema de aliança e apoiando-se nele. A célula familiar, assim como foi valorizada durante o século XVIII, permitiu que, em suas duas dimensões principais — o eixo marido-mulher e o eixo pais-filhos — se desenvolvessem os principais elementos do dispositivo de sexualidade (o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos). Não se deve entender a família, em sua forma contemporânea, como uma estrutura social, econômica e política de aliança, que exclua a sexualidade ou pelo menos a refreie, atenuando tanto quanto possível e só retenha dela as funções úteis. Seu papel, ao contrário, é o de fixá-la e constituir seu suporte permanente. Ela garante a produção de uma sexualidade não homogênea aos privilégios da aliança, permitindo, ao mesmo tempo, que os sistemas de aliança sejam atravessados por toda uma nova tática de poder que até então eles ignoravam. A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança.

Esta fixação do dispositivo de aliança e do dispositivo de sexualidade na forma da família permite compreender certo número de fatos: que a família se tenha tornado, a partir do século XVIII, lugar obrigatório de afetos, de sentimentos, de amor; que a sexualidade tenha, como ponto privilegiado de eclosão, a família; que, por esta razão, ela nasça 'incestuosa'. Pode ser muito bem que, nas sociedades onde predominem os dispositivos de aliança, a interdição do incesto seja uma regra funcionalmente indispensável. Mas, numa sociedade como a nossa, onde a família é o foco mais ativo da sexualidade e onde são, sem dúvida, as exigências desta última que mantêm e prolongam sua existência, o incesto, por motivos inteiramente diferentes, e de modo inteiramente diverso, ocupa um lugar central; é continuamente solicitado e recusado, objeto de obsessão e de apelo, mistério temido e segredo indispensável. Aparece como altamente interdito na fami



lia, na medida em que representa o dispositivo de aliança; mas é, também, algo continuamente requerido para que a família seja realmente um foco permanente de incitação à sexualidade. Se, durante mais de um século, o Ocidente mostrou tanto interesse na interdição do incesto, se, com concordância quase total, viu nele um universal social e um dos pontos de passagem obrigatórios para a cultura, talvez fosse porque encontrava nele um meio de se defender, não contra um desejo incestuoso mas contra a extensão e as implicações deste dispositivo de sexualidade posto em ação, e cujo inconveniente, entre tantos benéficos, era o de ignorar as leis e as formas jurídicas da aliança. Afirmar que toda sociedade, qualquer que seja, e por conseguinte a nossa, está submetida a esta regra das regras, garantia que tal dispositivo de sexualidade, cujos efeitos estranhos começavam a ser manipulados — entre eles a intensificação afetiva do espaço familiar — não pudesse escapar ao grande e velho sistema da aliança. Com isto, o direito, mesmo na nova mecânica de poder, estaria a salvo. Pois este é o paradoxo da sociedade que, desde o século XVIII, inventou tantas tecnologias de poder estranhas ao direito: ela teme seus efeitos e proliferações e tenta recodificá-los nas formas do direito. Se se admitir que o limiar de toda cultura é o incesto interdito, então a sexualidade, desde tempo imemoriais, está sob o signo da lei e do direito. A etnologia, reelaborando sem cessar, há tanto tempo, a teoria transcultural da interdição do incesto bem mereceu todo o dispositivo moderno de sexualidade e dos discursos teóricos que produz.

O que se passou desde o século XVIII pode ser decifrado do seguinte modo: o dispositivo de sexualidade, que se desenvolvera primeiro nas margens das instituições familiares (na direção espiritual, na pedagogia), vai se recentrar pouco a pouco na família: o que ele podia comportar de estranho, de irredutível, de perigoso, talvez, para o dispositivo de aliança — a consciência deste perigo se manifesta nas críticas tão freqüentemente dirigidas contra a indisciplina dos diretores espirituais, em todo o debate, um pouco mais tardio, sobre a educação pública ou privada, institucional ou familiar das crianças — é tomado em consideração pela família — uma família reorganizada, com laços mais estreitos, intensificada com relação às antigas funções que exercia no dispositivo de aliança. Os pais, os cônjuges, tornam-se, na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apóia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras, e que no interior vem duplicar e logo 'psicologizar' ou 'psiquiatrizar' as relações de aliança. Aparecem, então, estas personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher. São as figuras mistas da a-

aliança desviada e da sexualidade anormal: transferem a perturbação da segunda para a ordem da primeira; dão oportunidade para que o sistema da aliança faça valer seus direitos na ordem da sexualidade." (Foucault, 1977c:102-4).

É do jogo do dispositivo de aliança com o dispositivo de sexualidade que nasce a demanda — demanda engendrada, portanto, pelo jogo de poderes. Os "especialistas" que, de fora, apoiaram o desenvolvimento do dispositivo de sexualidade no interior da família são os mesmos que são chamados para resolver as "interferências" da sexualidade com a aliança. O dispositivo da sexualidade que solidificou a família através da intensificação de sua vida interna, ao entrar em tensão com a aliança, gera situações que deságuam na demanda.

"Nasce, então, uma demanda incessante a partir da família: de que a ajudem a resolver tais interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança; e, presa na cilada deste dispositivo de sexualidade que sobre ela investira de fora, que contribuira para solidificá-la em sua forma moderna, lança aos médicos, aos pedagogos, aos psiquiatras, aos padres e também aos pastores, a todos os 'especialistas' possíveis, o longo lamento de seu sofrimento sexual. Tudo se passa como se ela descobrisse, subitamente, o temível segredo do que lhe tinham inculcado e que não se cansaram de sugerir-lhe: ela, coluna fundamental da aliança, era o germe de todos os infortúnios do sexo. Ai-la desde a metade do século XIX, pelo menos, a assediar em si mesma os mínimos traços de sexualidade, arrancando a si própria as confissões mais difíceis, solicitando a escuta de todos os que podem saber muito, abrindo-se amplamente a um exame infinito. A família é o cristal no dispositivo de sexualidade: parece difundir uma sexualidade que de fato reflete e difrata. Por sua penetrabilidade e sua repercussão voltada para o exterior, ela é um dos elementos táticos mais preciosos para esse dispositivo." (Foucault, 1977c:104-5).

Efeito de redundância, a medicina vai tratar daquilo que ela própria, ao ser um dos suportes para o dispositivo de sexualidade, contribui para criar: a tensão entre o dispositivo de aliança e o dispositivo de sexualidade que se expressa num apelo. Na descendência da medicina, se inscreve a psicanálise. Esta, isolando ainda mais a sexualidade dos pacientes do controle familiar, quando tudo parecia prenunciar uma catástrofe para a aliança, reencontra no seio desta sexualidade a própria lei da aliança. A psicanálise passa então a vicejar progressivamente em sociedades nas quais o dispositi-

vo de aliança e o sistema da família necessitam reforço. Atualmente, assiste-se a uma grande inversão: nascido amparado pelo dispositivo de aliança, o dispositivo de sexualidade é agora quem o sustenta.

"Mas isso não ocorreu sem tensão ou problema. Aqui, ainda, Charcot, constitui sem dúvida uma figura central. Durante anos, foi o mais notável daqueles a quem as famílias assoberbadas por essa sexualidade que as saturava pediam arbitragem e cuidados. E ele que recebia do mundo inteiro pais levando os filhos, esposos encaminhando as mulheres e mulheres conduzindo os maridos tinha, como primeiro cuidado — e muitas vezes deu este conselho aos discípulos — separar o 'doente' de sua família, e para melhor o observar, só escutá-lo o menos possível. Ele tentava separar o domínio da sexualidade do sistema da aliança, para tratá-lo diretamente mediante uma prática médica cuja tecnicidade e autonomia eram garantidas pelo modelo neurológico. Com isso, a medicina chamava a si, e de acordo com as regras de um saber específico, uma sexualidade com a qual ela própria incitara as famílias a se preocuparem como tarefa essencial e como grande perigo. E Charcot, observou, diversas vezes, com que dificuldade as famílias 'cediam' ao médico o paciente que, entretanto, tinham vindo entregar-lhe, a maneira como assediavam as casas de saúde onde o sujeito era mantido isolado e com que interferências perturbavam, continuamente, o trabalho do médico. Contudo, não tinham com que se inquietar: era para torná-los indivíduos sexualmente integráveis no sistema da família que o terapeuta intervinha; e esta intervenção, embora manipulasse o corpo sexual, não o autorizava a formular-se em discurso explícito. Dessas 'causas genitais', não se devem falar: essa foi a frase, pronunciada a meia-voz, recolhida pela orelha mais famosa de nossa época, num dia de 1886, da própria boca de Charcot.

Neste espaço de manobra veio alojar-se a psicanálise, mas para modificar consideravelmente o regime das inquietações e certezas. Era natural que suscitasse desconfiança e hostilidade no início, pois levando ao limite a lição de Charcot, tratava de percorrer a sexualidade dos indivíduos fora do controle familiar; punha a claro esta sexualidade sem recobri-la com o modelo neurológico; melhor ainda, punha em questão as relações familiares na análise da sexualidade. Mas, eis que a psicanálise, que parecia, em suas modalidades técnicas, colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontrava, no próprio seio dessa sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esponsais e do parentesco, o incesto. A garantia de que lá, no fundo da sexualidade de cada um, ia-se encontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a fixação do dispositivo de sexualidade sobre o sistema da aliança. Não havia riscos de que a

sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei. Pais, não receeis levar vossos filhos à análise: ela lhes ensinará que, de toda maneira, é a vós que eles amam. Filhos, não vos queixeis demais de não serdes órfãos e de sempre encontrardes no fundo de vós mesmos, vossa Mãe-Objeto ou o signo soberano do Pai: é através deles que tendes acesso ao desejo. Daí, após tantas reticências, o imenso consumo de análise nas sociedades em que o dispositivo de aliança e o sistema da família tinham necessidade de reforço. Pois é esse um dos pontos fundamentais em toda essa história do dispositivo de sexualidade: com a tecnologia da 'carne' no cristianismo clássico, ele nasceu apoiando-se nos sistemas de aliança e nas regras que o regem; mas, hoje, desempenha um papel inverso; é ele quem tende a sustentar o velho dispositivo de aliança. Da direção espiritual à psicanálise, os dispositivos de aliança e de sexualidade, girando um em torno do outro, de acordo com um lento processo que tem hoje mais de três séculos, inverteram suas posições; na pastoral cristã, a lei da aliança codificava essa carne que estava começando a descobrir e impunha-lhe, antes de mais nada, uma armação ainda jurídica; com a psicanálise, é a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança, saturando-as de desejo." (Foucault, 1977c:105-7).

"A psicanálise vem inserir-se nesse ponto: teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo e, ao mesmo tempo, técnica para eliminar os efeitos da interdição lá onde o seu rigor a torne patogênica. Em sua emergência histórica, a psicanálise não pode se dissociar da generalização do dispositivo de sexualidade e dos mecanismos secundários de diferenciação que nele se produziram. O problema do incesto, deste ponto de vista, ainda é significativo. Por um lado, como vimos, sua proibição é colocada como princípio absolutamente universal que permite pensar, ao mesmo tempo, o sistema de aliança e o regime da sexualidade; esta interdição, sob uma forma ou outra, vale, portanto, para toda sociedade e todo indivíduo. Mas, na prática, a psicanálise assume a tarefa de eliminar, naqueles que estão em condições de recorrer a ela, os efeitos de recalque que a interdição pode induzir; permite-lhes articularem em discurso o desejo incestuoso." (Foucault, 1977c:121-2).

Com a observação de que "a história do dispositivo de sexualidade, assim como se desenvolveu a partir da época clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise (Foucault, 1977c:122), Foucault conclui o que aqui introduzimos na qualidade de reparo ao "hiato" no trabalho de Castel. É fácil observar que o problema "indivíduo versus sociedade" cai por terra e, com ele, a própria idéia de "aprofundar a crítica da psicanálise a partir também do ponto de vista dos

sujeitos-pacientes", isto é, o "hiato". Concretizando a expressão, este ponto de vista é, na análise de Foucault, o resultado de um complexo jogo de poderes que escapam necessariamente ao conhecimento do "indivíduo" e que, no entanto, fazem eclodir no "indivíduo" problemas que se vazam em sua demanda (reencontraríamos aqui, fundidas, a "demanda social" e a "demanda pessoal" que Castel distinguiu sem articular).

No Ocidente, até o final do século XVIII, as famílias são regidas pelo dispositivo de aliança. A partir de então, surge o dispositivo de sexualidade apoiado na medicina, na pedagogia e na economia<sup>11</sup> (Foucault, 1977c:110). Durante o século XIX, a medicina sofre mutações que culminam no surgimento da psicanálise que, "como prática terapêutica reservada desempenha em relação a outros procedimentos um papel diferenciador, num dispositivo de sexualidade agora generalizado." (Foucault, 1977c:122). A família fixa e permuta os dois dispositivos cujo regime de coexistência — tenso e paradoxal — acaba transbordando sob a forma de demanda dirigida a "especialistas". Entre estes, encontrar-se-iam os psicanalistas com a competência para fixar a sexualidade sobre o sistema de aliança, reforçando a um só tempo o sistema familiar e o dispositivo de aliança.

Traduzindo os termos de Foucault para permitir a localização de outros autores neste debate sobre a demanda, é possível dizer que o dispositivo de aliança, quando regia sozinho a vida familiar, era capaz de fornecer mapas para a ação e formas para os sentimentos (para confirmar esta observação é suficiente mencionar duas de suas características: regras que separam o permitido do proibido, o prescrito do ilícito, e o casamento como um vínculo entre parceiros com status definido). O dispositivo de sexualidade (que, ao invés de regras, desenvolve técnicas móveis, polimorfas e conjunturais de poder e que, ao invés de organizar as relações pelo status, privilegia as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões) passa, a partir do século XVIII, a coexistir com o dispositivo de aliança, os dois se articulam-



do aos parceiros sexuais. A esta coexistência paradoxal e tensa é possível chamar desmapeamento e a "demanda" de intervenção lançada aos especialistas seu resultado lógico (nos termos de Foucault, esta demanda se põe como apelo da família para que a ajudem a resolver seu "sofrimento sexual"). Entretanto, o dispositivo de sexualidade entra na família ao mesmo tempo em que esta é medicalizada, pedagogizada, vale dizer, na medida em que se torna permeável às técnicas disciplinares. Esta "entrada", que desencadeia o que chamamos desmapeamento, é, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a possibilidade de um mapeamento (ainda nos termos de Foucault, a psicanálise, ao fixar a sexualidade sobre o sistema de aliança, estaria mapeando — isto é, sopesados os termos do paradoxo, seria capaz de propor e efetivamente instalar, para o sujeito e para a família, uma solução, ainda que provisória, para o paradoxo).

O "mapa", o "desmapeamento" e o "mapeamento" são, no que poderíamos chamar domínio do "privado", capítulos do que, na falta de expressão mais elegante, chamaríamos "teoria da localização social da emergência do idiossincrático". Em famílias "mapeadas" (condição que evidentemente se articula à sociedade), o idiossincrático se encontra quanto à qualidade e aos possíveis lugares de emergência, orquestrado por formas e mapas, sendo possível dizer, em que pese a simplificação, que há sempre soluções socialmente codificadas para os problemas de um sujeito. Na situação de famílias "desmapeadas", o idiossincrático é paradoxalmente controlado-produzido, gerando "demandas" que, com frequência, encontram elas próprias soluções paradoxais (com o desmapeamento está-se em pleno reino da "família privatizada" e do "indivíduo"). O "mapeamento" — operação sempre complexa quando se trata da psicanálise — é a produção e mesmo invenção de soluções para uma situação paradoxal que a ela antecede (mas que, historicamente, contribuiu para desencadear e que, em cada tratamento que se inicia, é retomada, re-encenando-se o evento histórico do desmapeamento, ao se trazer ordenadamente à cena não são o que o sujeito tem de paradoxal mas aquilo que ainda lhe resta de mapa sob a forma de crenças residuais, superstições desvitaliza

das ou vínculos rituais esmaecidos). Não é possível ir adiante neste processo de tradução. O que já foi feito parece suficiente para perceber que, se Foucault se presta à perfeição para exemplificar, ao mesmo tempo que permite construí-las, estas categorias mais gerais em torno da demanda, há outros autores que, pensando a partir de outras teorias, apontam no desmapeamento, enquanto situação paradoxal, a origem de uma demanda que a psicanálise, mas não só ela, é capaz de responder (evidentemente, só após um trabalho de tradução semelhante encontramos nestes autores este conjunto de problemas).<sup>12</sup>

Ao hiato assinalado na obra de Castel (não aprofundar a crítica da psicanálise a partir também do ponto de vista dos sujeitos-pacientes), é possível iniciar um segundo reparo que "feito a partir do problema da 'neutralidade' em Castel, retoma, mesmo após as formulações de Foucault, o 'hiato' (de modo apenas metafórico e já então descomprometido da problemática 'indivíduo versus sociedade')". Começemos, portanto, com a "neutralização".

Castel propõe um "esboço de uma teoria do contrato analítico visto como invalidação necessária do impacto do poder nas relações humanas, isto é, como descarte do elemento constitutivo do campo sócio-político ou como neutralização necessária, na relação analítica, daquilo que fora desta relação jamais é neutro." (Castel 1978a:10-11).

"... a convenção analítica exclui a realidade (sócio-política) para desmascarar o real (analítico). Colocar, entretanto, entre parênteses aquilo que na vida social se evidencia como dominante não é jamais sua pura e simples eliminação. A relação do 'real' com a 'realidade' é uma relação de exclusão decisória: a realidade deve ser suspensa para que possa se manifestar a dinâmica própria do inconsciente. Não é tampouco uma relação de exterioridade: o que, assim, é posto entre parênteses permanece presente na relação analítica, mas neutralizado, invalidado, travestido, tornado irreconhecível". (Castel, 1978a:33-4).

"Tais habilidades tiveram sua vez. O próprio tribunal do inconsciente deve ser convocado a prestar contas desta cena. Não há espaço neutro onde o poder contenha seu sopro. Atravessado por conflitos que determinam o destino coletivo, toma partido, mas sem querer sabê-lo. Inú



til, portanto, objetar que 'nem tudo é político' e que pode ser legítimo dar autonomia à esfera da subjetividade, do desejo etc., ao menos por um tempo e com fins precisos, por exemplo, de conhecimento ou tratamento. Jamais disse o contrário. Digo apenas, generalizando o que vale para a neutralidade do psicanalista ao conjunto do que é produzido pela convenção psicanalítica, que as formações do inconsciente já possuem uma significação social e política porque elas são produzidas pela neutralização do social e do político. É uma questão completamente diferente saber o que é feito disso, em que medida, em quais circunstâncias será ou não legítimo. A psicanálise sempre funciona pela privatização. O 'analisando' é ao mesmo tempo convidado e conduzido pelo processo de subjetivação induzido pela situação analítica a colocar entre parênteses a dimensão do social e do político. O psicanalista orchestra este processo a partir de sua posição de 'neutralidade'." (Castel, 1978a:48).

"Partamos de um truísmo: a psicologia psicologiza. Que quer dizer isto? As existências privadas são atravessadas por conflitos e contradições, ora totalizadas nas lutas políticas, ora mais frequentemente serializadas em aventuras e desventuras pessoais. Através de acontecimentos contingentes, acasos, sortes e azares, os homens lêem a figura de seu destino. Se é verdade que a vida social se desenrola sobre um fundo de violência e de exploração, é também verdade que raramente o indivíduo tem uma clara consciência disto, exceto quando violentas convulsões a impõem. Uma das funções da consciência sob sua forma subjetiva é, ao contrário, a de servir de anteparo à necessidade ou, como se diz, de ajudar a viver: é mais fácil mudar seus desejos do que a ordem do mundo. (...) Os 'problemas psicológicos' não são nunca, e em parte alguma, 'puramente' psicológicos, mas também econômicos, sociais, políticos etc. É a psicologia que os psicologiza, daí porque vemos agora que há nisso mais que um simples truísmo. A psicologia é a retomada destes problemas humanos na linguagem exclusiva da individualidade e da subjetividade e a delegação para um terceiro do encargo de resolvê-los." (Castel, 1978a:98-9).

O contrato analítico invalida, necessariamente, o impacto do poder nas relações humanas (a realidade sócio-histórica, posta entre parênteses para que subam ao palco os personagens da "outra cena", permanece, entretanto, presente na relação analítica — neutralizada, invalidada, travestida, irreconhecível). Castel generaliza esta crítica:

"Mas sempre, em toda situação analítica, toda uma série de condutas, crenças e certezas do sujeito é invalidada, somente no atraso da interpretação o sujeito recuperando seu sentido. Descrevi no capítulo 3 este mecanismo através do caso particular da redução da dimensão

política dos investimentos pessoais, mas podemos ver aí uma ilustração do mecanismo interpretativo em geral." (Castel, 1978a:112)

A neutralização é, então, apenas um exemplo de um mecanismo que atravessa a prática psicanalítica: invalidação, redução, tradução. Descrita desta maneira, cabe perguntar: por que tanta gente em análise? Mais uma vez observa-se a falta que faz uma reflexão sobre a demanda, pois, trabalhando somente a partir do dispositivo analítico, para mostrar o que este opera de política e envolve de poder, acaba pintando um retrato da psicanálise que dificilmente é reconhecível pelos que nela entram por qualquer das duas extremidades.

"Mas na relação dual, o dispositivo está melhor montado para anular a distância entre as duas palavras, para que a interpretação reencontre o discurso do sujeito, recubra-o e sobre ele retorne para que se torne seu (a distância cultural entre os parceiros é em geral menor, as regras da convenção analítica suspendem a intrusão da realidade que, no caso da instituição, provoca dispersão etc.). Estão assim reunidas as melhores condições para que a inculcação característica de qualquer relação pedagógica se produza com o máximo de eficácia e da forma mais insidiosa possível. O modelo analítico é justamente do tipo de empreendimento que não se esgota ao demonstrar sua força, mas é reforçado, ao contrário, pelo consentimento que lhe vale a dissimulação do mecanismo de sua eficácia.

Todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que chega a impor significações e impô-las como legítimas ao mesmo tempo que dissimula as relações de força que são o fundamento de sua força, acrescenta sua própria força a tais relações de força.

Falar de 'violência simbólica' não implica absolutamente uma relação de autoridade manifesta na imposição de um sentido, nem de procedimentos de inculcação dirigista. Freqüentemente é aí que a permissividade melhor se estabelece. Não posso senão remeter à Reprodução, onde Boudieu e Passeron mostram o lugar de tal violência em toda relação pedagógica, tanto na relação de tipo 'socrático' quanto (ou melhor) no adestramento pela palmatória. Que não se objete, portanto, que em psicanálise não haja nenhuma imposição de força, pois que é a verdade do sujeito que é revelada por esta mediação: como também na maiêutica socrática. Há violência simbólica (isto é, relação de poder) exatamente por que o que é inculcado comporta uma parte de arbitrário. Mas arbitrária não significa absolutamente artificial, etiquetado ou gratuito. Há um arbitrário (arbitrário-necessário) na interpretação analítica porque, tal como já demonstrei longamente, a situação analítica é uma convenção e a relação analítica é uma relação contratual. Há pois arbítrio no sentido devolvido ao sujeito, mesmo se ele 'ai se reencontra' e

reencontra uma verdade de si próprio, porque a convenção analítica exclui de sua ficção (analiticamente necessária) o que ela supõe para existir, porque 'nem tudo é contratual no contrato' analítico e porque o dispositivo analítico funciona como se tudo fosse." (Castel, 1978a: 113-4).

Haveria, portanto, violência simbólica na psicanálise, isto é, relação de poder, porque o inculcado comporta uma parte de arbitrário (esta é uma das hipóteses originais de Castel). No entanto, é ainda possível perguntar: se há indubitavelmente uma dimensão pedagógica no trabalho analítico (e Freud foi o primeiro a admiti-lo), isto autoriza a transposição do esquema desenvolvido por Bourdieu e Passeron (1970) no estudo da escola para o estudo da relação analítica? Em que pesem as semelhanças, a escolarização, ou simplesmente a escola, pode ser equiparada a uma prática que se exerce em regime liberal, segundo o modelo da relação de serviço? Mesmo que seja possível imaginar uma "demanda" gerada-respondida pela escola, em que medida seria possível aproximá-la da demanda de tratamento psicanalítico? Ainda nos termos de Castel, qual a relação terapêutica que não envolveria violência simbólica, inculcação? Qual a interpretação que não opera por redução? Evidentemente não seremos ingênuos para cair em um relativismo da interpretação. Mas a questão perdura: qual a diferença entre psicanálise e, por exemplo, umbanda? A diferença residiria nas normas reforçadas? A diferença residiria no fato da primeira se exercer por profissionais delegados da classe dominante?

Para averiguar de modo convincente os limites das críticas de Castel em torno da "neutralização", mostrando o que elas deixam de fora, o ideal seria a análise de uma situação concreta. Como isto não é possível (por razões que vão da falta de dados, passam pela de espaço e chegam à de competência), temos que nos contentar com seguir alguns trechos de Castel.

"... por representar uma situação-limite, a relação analítica exerce uma atração absolutamente especial. A psicanálise traz à cena os interesses que são (ou seriam) os do indivíduo, abstração feita das relações de força que estruturam a vida social. É raramente por prazer que a violência se apresenta com seu próprio nome. Na

maior parte das vezes é ainda preferível lidar com seus próprios demônios do que aqueles que nos rondam do exterior. Colocar tal exterioridade entre parênteses é de então tentador, sobretudo quando faltam investimentos objetivos. É o caso, por exemplo, do apetite psicanalítico que tomou conta de inúmeros participantes decepcionados com os acontecimentos de maio de 68." (Castel, 1978a:35-6).

Falta de investimentos objetivos decorrentes do esvaziamento da participação política — tudo isso desembocando no "apetite psicanalítico". Quanto ao que aconteceu realmente em Paris, isto parece irredarguível (o próprio mercado de publicações especializadas em psicologia, psiquiatria e psicanálise se expande, a partir de 1968, açambarcando um público não especializado — Castel, 1973:111). Quanto ao mecanismo que Castel situa como operador da troca de investimentos (é ainda preferível lidar com seus próprios demônios do que com aqueles que nos rondam do exterior, sobretudo quando faltam investimentos objetivos), parece-nos meio truncado. A concepção de realidade sócio-política ou de real não psíquico, em sua oposição ao indivíduo, seus interesses e tendências mais ou menos amarrados pelo engajamento social, nos parece esquemática e simplificadora, como se pode ver no trecho:

"As condições do recrutamento da clientela analítica são bem cômodas: predeterminam a possibilidade de um acordo sobre o essencial, acordo tácito, além do mais, como convém entre gente bem. Os 'problemas' do indivíduo, como os do analista, não residem na produção ou na exploração. Aliás, já está tudo organizado, como já vimos, para que a realidade exterior não atraia brutalmente a atenção: de saída, já se sabe que é preciso olhar do ponto de vista da cena originária, do romance familiar etc., e não visando uma grosseira causalidade objetiva em que tudo, na situação dos protagonistas, por natureza os entretêm na ilusão que aí buscam escapar.

Entretanto, o que parece espontâneo exige a reunião de um número bastante extraordinário de pré-requisitos históricos, econômicos, culturais e políticos. Imaginemos situações não tão afastadas de nós: a situação que conduziu o próprio Freud à dissolução das sociedades psicanalíticas da Alemanha hitlerista, por exemplo, ou, hoje em dia, a situação impossível da psicanálise em certos países da América Latina onde reinam a arbitrariedade policial e a tortura. É o peso do real não psíquico não podendo ser ignorado. Estes dramas, contudo, dizem respeito diretamente ao contexto 'normal' exigido pela mais banal das psicanálises. Normalidade que significa nada me-

nos que estar ao abrigo do destino social, a fim de que os participantes possam consagrar-se à elucidação de seu destino individual. Uma vez, porém, que não sofremos a violência social sob estas figuras limites, somos tentados a esquecer (sobretudo as pessoas de status sócio-econômico elevado) que, sob formas larvares, ela envolve toda a vida cotidiana. A psicanálise supõe a possibilidade deste esquecimento, ou ao menos desta colocação entre parênteses. Sua 'neutralidade' retoma ativamente em conta esta omissão, fazendo-a funcionar na relação." (Castel, 1978a:44).

Situação impossível da psicanálise em certos países da América Latina pois que é impossível ignorar o peso do real não psíquico. Ainda outra passagem:

"Não há a menor dúvida de que são dados econômicos (a relação pagante-pago), culturais (a participação numa linguagem comum), sócio-políticos (o livre contrato passado entre dois parceiros, pondo entre parênteses a violência e o peso das necessidades imediatas, com tudo o que isso pressupõe para que, numa dada situação histórica, tal disponibilidade possa surgir) que condicionam, no sentido mais forte do termo, a relação analítica. Com efeito, basta a ausência de um destes elementos (por exemplo, o dinheiro ou uma certa paz civil) para torná-la pura e simplesmente impossível, ao mesmo em sua forma 'clássica' ou 'pura'." (Castel, 1978a:52).

Ora, não é isso que se sabe acerca da expansão da psicanálise após 1968, no Rio de Janeiro por exemplo, tanto no que diz respeito à clientela quanto ao mercado de publicações. O real não psíquico não contribuiu para sua impossibilidade, antes açodou sua busca. Especificando um pouco, centenas de pessoas que durante a década de 60 estiveram de algum modo ligadas à prática política, quando o real não psíquico foi se tornando a cada dia mais insuportável, optaram por trocar de "investimentos" e pôde-se assistir aos vários pequenos episódios de uma "grande conversão". Contudo, na raiz desta troca, longe estamos de encontrar apenas uma lógica do tipo "demônios externos/demônios internos" ou do tipo "é mais fácil mudar seus desejos que a ordem do mundo", mas algo que se insinuou com o aspecto de uma urgência.

Quando o livro de Maud Mannoni (O psiquiatra, seu "louco" e a psicanálise, publicado no Brasil em 1971) começou a circular — restritamente é verdade mas com tanta euforia, e provavelmente mais entre pacientes reais ou potenci-

ais que entre terapeutas —, o momento, ao menos para essas mãos que o faziam circular, já era outro: a necessidade de legitimar a psicanálise como prática libertária. Libertária na ordem do desejo, na busca da verdade de si mesmo ou, no linguajar da época, entrar em contato consigo mesmo, assumir-se tal como se é realmente, discriminar-se, liberar-se de preconceitos e complexos que se interpunham no caminho da fruição. Entretanto, durante a década de 60, a psicanálise foi, para setores do movimento estudantil, um meio para libertar os sujeitos de "preconceitos burgueses", de "valores pequeno-burgueses" que dificultavam um engajamento mais genuíno. Nesta época, esses preconceitos e valores eram vistos como nascendo e sendo produzidos pela instituição familiar, a divisão entre faixas etárias se confundindo com o front (o que poderia ser chamado "generation gap politizado").<sup>13</sup>

A psicanálise coexistiu com a possibilidade de participação política e floresceu com o fechamento político. Como então situar o comentário de Castel? Tem-se a impressão de que o "erro" deste comentário não se deve à "falta de informações sobre o contexto", mas, enquanto ilação, na qualidade de desdobramento lógico do seu modo de conceber a relação entre "realidade sócio-política" e "real psicanalítico", coloca em tela as limitações deste último. Que a psicanálise opere por privatização e que ela trabalhe o já privatizado ou virtualmente privatizado, tudo isto foi deixado claro por Castel. Por que então esta surpreendente observação quanto à psicanálise na América Latina? Retornando ao que se imagina ter sido posto em tela pelo seu "erro", é porque há alguns problemas com o modo de Castel tratar a psicanálise.

É possível apresentar agora três desses problemas e suas conseqüências, isto é, apontar o que Castel deixa de fora nas suas críticas à neutralização.

Já observamos que a crítica de Castel ao psicanalismo inclui o interior da psicanálise, colocando-o, sob o nome de "intra-analítico", em continuidade com seus efeitos e competências atualizados no "extra-analítico". Quando se refe



re ao intra-analítico, Castel deixa de lado a teoria e os efeitos clínicos da psicanálise, mencionando-os apenas para mostrar-lhes a dimensão negativa (exclusão necessária do sócio-político) que funda paradoxalmente as condições de sua eficácia, tanto no que diz respeito a "abrir acesso ao inconsciente" quanto ao "conhecimento teórico e prático de certos e feitos seus": "Seja, então, o corpus analítico (teoria e prática) abordado enquanto fundado na posição de um dispositivo original que exclui do jogo os determinismos políticos e sociais no quádruplo nível de sua instauração (o contrato analítico), de seu desenrolar (a relação dual), de seus materiais (as formações do inconsciente), de seus conceitos (as categorias do discurso analítico)." (Castel, 1978a:32).

Contudo, entre fazer a epokhé da teoria e da técnica analíticas, aceitando o valor de verdade da primeira e a eficácia clínica da segunda, e mostrar seus efeitos sociais somente no que concerne à neutralização do sócio-político, há algo que escapa a Castel: do ponto de vista dos pacientes, o valor de versão, de Weltanschauung, que a psicanálise assume. Com frequência avidamente absorvida, esta versão só pode ser vista operando quando se ouvem os sujeitos que se submetem à análise e não se decodifica imediatamente o que dizem em termos psicanalíticos (o que é feito no consultório) ou em termos políticos (o que é feito por Castel ao perseguir a neutralização). Sem dúvida, isto não significa que os dois modos de decodificação não sejam válidos, mas tanto a avidez com que é absorvida quanto a utilização diuturna de que é objeto fazem da versão o lugar de transbordamento — e de desafio — desses dois modos de decodificação. Observar deste modo a psicanálise — enquanto provedora de versões ou formadora de uma Weltanschauung — não significa invalidar seu significado enquanto teoria ou corpo de conhecimentos, mas tentar situá-la na sociedade.

Um segundo problema: no que diz respeito à relação "real psicanalítico"/"realidade sócio-política", Castel, ao resumir sua análise ao efeito político operado pela neutralização, deixa de perceber a complexidade da relação entre os dois — e quanto esta complexidade deveria ser levada



em conta na sua crítica da neutralização. Ao não entrar no "mérito da questão" da teoria e da técnica psicanalíticas, acaba apresentando o processo de substituição de exclusão decisória da "realidade" para facultar o desdobramento do "real", de maneira um tanto mecânica.

No plano teórico, é suficiente examinar, por exemplo, um texto de Freud publicado em 1908 ("Civilized sexual morality and modern mental illness", Freud, 1908d) para que se perceba que entre o sócio-político e o psicanalítico a relação se restringe à substituição, mas que é, a um só tempo, coordenação explicativa pela redução a um princípio único e construção de um espaço invisível, complexo, no qual esta explicação vai se mover. Discutindo o "aumento das doenças nervosas", Freud critica Erb, Binswanger e Kraft-Ebing por reduzirem o espectro das causas deste aumento ao conjunto das exigências e características estressantes da vida na sociedade moderna, na metrópole. Tais autores não estariam errados ao apontarem essas causas mas, afirma Freud, pecariam por insuficiência ao elidirem o fator etiológico mas importante: a ação da cultura sobre a sexualidade. O mais importante neste texto de Freud, entretanto, não é a discussão em torno da sexualidade como fator etiológico, mas a recolocação de um problema a partir do espaço psicológico, a afirmação e legitimação deste espaço para interpretar os efeitos da cultura ocidental moderna. Este movimento do texto pode ser decomposto em três linhas: deslocar a atenção do "de fora" para o "de dentro", mantendo, contudo, a necessária interação entre os dois: o "de dentro" — descoberto, construído e conhecível pela psicanálise — aparece como a "constituição" (sexual), o "de fora" sendo subsumido e homogeneizado pela categoria "cultura" ou "civilização" (em outros textos, a "realidade externa"); a análise da sociedade contemporânea, no que concerne à moral sexual e ao aumento das "doenças nervosas", pode então ser feita através do contraste das diversas vicissitudes do desenvolvimento da organização sexual com o grau de controle exercido pela cultura sobre o exercício da sexualidade.

Erb, Binswanger e Kraft-Ebing, ao mesmo tempo em que estavam no social, e portanto mais próximos de um entendimento político do problema do "aumento das doenças nervosas", estavam também desorientados em suas teorias ecléticas. O real psicanalítico, a "terceira realidade" que é a do desejo inconsciente, o "de dentro" emergem — sem dúvida que pela neutralização — mas também e indissociavelmente pela vontade de uma construção teórica complexa que substitui e desarticula outras explicações possíveis. Daí porque não é suficiente discutir a neutralização apenas como operação ao nível do psicanalismo, ficando o problema de rastreá-la nas filigranas teóricas da psicanálise.

No plano da clínica, assinalar a neutralização sem mostrar quais os seus operadores concretos na situação psicanalítica é insuficiente. Na organização, no funcionamento e nos efeitos do enquadramento, há algo além, ou aquém, da "neutralização do sócio-político" — Castel parece se dar conta disto, deixando entretanto o problema fora de seu projeto: "Imaginemos alguém que se espantasse — um etnólogo, por exemplo — e se colocasse um dia questões mais simples e fundamentais, formulando-as numa linguagem em nada devedora às autojustificações do meio: por que a posição sentado-deitado, por que evitar o gesto e o olhar, este tempo, esta não-reciprocidade da circulação da palavra, estes silêncios, por que um se encaminha sempre para o outro e nunca o outro para o primeiro?" (Castel, 1978a:8). A emergência do real psicanalítico se faz mediante operações (descritas e interpretadas psicanaliticamente pela psicanálise) mas que podem ser entendidas de outro modo. Novamente a mesma questão: entre a interpretação psicanalítica para o funcionamento clínico da psicanálise e a verificação de que este modus operandi se fundamenta no poder e produz a neutralização, há algo que não foi visto. Talvez se possa dizer que são esses "operadores" que são sugeridos quando Foucault escreve: "Esse anel mágico, essa jóia tão indiscreta quando se trata de fazer os outros falarem, mas tão pouco eloquente quanto a seu próprio mecanismo, convém torná-lo loquaz por uma vez; é dele que é preciso falar." (Foucault, 1977c:77).

Mesmo lembrando — o que Foucault esqueceu de mencionar — que o anel que Cucufa deu a Mangogul tornava invisível aquele que o usava, e aproximando esta propriedade do anel mágico da "inversão da economia da visibilidade" que caracteriza as práticas disciplinares (Foucault, 1977b:166- 7), não se tem muito para dissecar o enquadramento psicanalítico. Este algo que não foi visto, este excesso, este transbordamento dos limites da explicação psicanalítica e da crítica de Castel — que são os operadores concretos da situação psicanalítica — podem e devem ser pensados com outras categorias que deles melhor dêem conta<sup>14</sup>. São então, após uma leitura circunstanciada do funcionamento da situação psicanalítica, feita de um ponto de vista que não a explique imediatamente em termos psicanalíticos e não introduza sob a forma de a priori a neutralização deixando-a como hipótese a ser verificada, será possível constatar se a neutralização se encontra na raiz de todas as suas operações, se é seu efeito de conjunto ou se, nesta situação, não existe o político de outra maneira que não somente sob a figura negativa da neutralização.

Um terceiro problema: quando tematiza a "neutralização", Castel manobra uma noção de poder que raramente é explicitada. Repensando o político, distinguindo-o da representação ideológica que se tem de a política<sup>15</sup>, mas sem repensar a idéia de poder, Castel deixa para quem o lê uma dúvida: por "sócio-político" deve-se entender que todo social é direta ou indiretamente político? No caso da neutralização, o político se faria às avessas, isto é, pela imposição de uma versão apolitizante no lugar virtual de uma interpretação política? Se, como pareceria, Castel — quando escreve as palavras de um antagonista imaginário — fornece como oposição possível ao político o simplismo de uma "autonomia do desejo, da esfera da subjetividade", não é preciso muita imaginação para ver que a liça vai se desenvolver com base em acusações mútuas: fero Castel de um lado, indignado psicanalista do outro. Mas não, "as formações do inconsciente já possuem uma significação social e política porque elas são produzidas pela neutralização do social e do político." (Castel, 1978a:48). Qual seria, as

sim produzida, esta significação social e política das formações do inconsciente, ainda mais se recordamos que Castel não traz para o plano do debate a própria teoria psicanalítica?

A dificuldade da questão parece indicada pelo itálico da frase de Castel — e mais uma vez devemos nos deter por carência de recursos para levar esta discussão adiante. Entretanto, é possível fazer duas observações: ao se concentrar, na análise do intra-analítico, em torno do que o enquadramento envolve de poder e produz de neutralização, Castel — se bem que aí repense o poder e assinale sua propriedade de produtor: "... a estrutura contratual não é uma moldura, é a matriz produtora de todos os efeitos-psicanálise." (Castel, 1978a:32) — não consegue escapar a dois limites de uma vertente do marxismo (limites quando se trata de pensar a ação da psicanálise): privilégio do enquadramento enquanto trampolim de sua crítica — à maneira do privilégio concedido aos aparelhos ideológicos de Estado — e ênfase na questão da ideologia.

No que diz respeito à ideologia, é interessante contrastar a posição de Castel com a de Foucault a partir de uma frase do segundo: "O investimento político não se faz simplesmente ao nível da consciência, das representações e no que julgamos saber, mas ao nível daquilo que torna possível algum saber." (Foucault, 1977b:165; ver também p. 174 quanto à questão da igualdade formal no plano da ideologia individalista e a diferenciação real dos indivíduos pelo poder disciplinar). Parece-nos que, para pensar a ubiquidade do político, é imprescindível, antes, repensar a idéia de poder, e que, talvez, falar de um poder na psicanálise que produz a apolitização signifique abdicar de uma representação negativa do poder em um primeiro momento para retomá-la, travestida, no seguinte.

O privilégio dado ao locus da produção dos efeitos ideológicos, a ênfase na ideologia e uma concepção de poder não repensada impedem que se tematize com clareza, que se considere relevante, ou mesmo que se possa efetivamente carrear a demanda de psicanálise para a discussão política. Um indício dessas limitações aparece em uma observação feita en

passant por Castel: "... a psicanálise traz à cena os intereses que são (ou seriam) os do indivíduo, abstração feita das relações de força que estruturam a vida social.". Através desta frase, e recordando a distinção incipientemente feita entre "demanda social" e "demanda pessoal", percebe-se que Castel não escapa dos limites da problemática "indivíduo versus sociedade". Por outro lado, parte da obra de Foucault, ao redefinir o poder, repensa os termos e a própria relação que os une, ultrapassando a oposição, tornando-a letra morta (vimos isto na emergência da demanda socialmente produzida de psicanálise e também nas referências arroladas na nota 6). No plano teórico, em termos de Castel, estar atado a esta problemática significa não poder pensar a demanda, a crítica sendo marcada por um movimento pendular que vai de formulações genéricas em torno da "demanda social" a causalidades sociais que não conseguem dissolver a clivagem sociedade/privacidade dos indivíduos. No plano político, isto significa deixar-se vitimar por um dos efeitos mais sutis da representação individualista de mundo, ou neste caso, da "ideologia individualista": não conseguir fazer com que a crítica arrebente os constrangimentos que a noção de "indivíduo", penetrando a teoria e o próprio modus operandi do pensamento, acaba por impor à própria crítica.

Neste ponto, pode-se voltar à demanda. Ao repensar a demanda como resultante de uma situação paradoxal (desmapeamento) e a psicanálise como uma possível "solução" (mapeamento), é possível compreender algo do primeiro problema suscitado em conexão com o "erro" de Castel: a avidez da absorção e a aplicação diuturna da versão psicanalítica (ou mesmo sua incorporação parcimoniosa e seu uso comedido) aponta para uma urgência (ou para um lugar que pode e deve ser ocupado). Quanto ao segundo problema, a situação psicanalítica — se analisada de perto por um etnólogo, por exemplo, como imaginou Castel — afigura-se paradoxal ou desmapeada — o que foi entrevistado por Bernstein(1964) e retratado de modo convincente por Haley e Jackson(1963). Para tratar sujeitos provenientes de situações paradoxais, para re-situá-los no paradoxo, uma situação paradoxal, sincrônica e diacrônicamente

urdida sob a égide de uma técnica e de um saber capazes de conferir-lhe ordenação, mesmo nos momentos em que esta mais pareceria inviável, situação capaz de dar conta dos efeitos que produz. A situação é, portanto, produtora de efeitos, de efeitos de mapeamento — e aqui se duplica o aparente paradoxo que é reencenar no consultório, mediante uma situação paradoxal, o paradoxo que o sujeito habita: o mapeamento analítico passa necessariamente pelo acirramento, mesmo que provisório, do desmapeamento que a ele antecede. Assim, se o "mapa", o "desmapeamento" e o "mapeamento" são capítulos, no domínio do privado, de uma "teoria da localização social da emergência do idiossincrático", a situação analítica é também, na anfibia logia que a caracteriza e no paradoxo que a constitui, um lugar privilegiado para o estudo das condições de emergência e de agenciamento do "idiossincrático"<sup>16</sup>.

Quanto ao terceiro problema, quando se fala em idiossincrático, não se está mais na geografia da oposição "indivíduo versus sociedade", pois que se pensa em termos dos regimes sociais da produção de sua emergência, não se postulando, nem teórica nem ontologicamente, a anterioridade do "indivíduo". Assim é que foi possível, no exemplo encontrado em Foucault (1977c), pensar a demanda que pode eclodir no domínio de um "indivíduo" e que, no entanto, foi socialmente gestada (no caso de Foucault, o "socialmente", se traduz por dispositivos, estratégias e poderes, mas é possível pensar outras modalidades de gestação). Torna-se possível, então, sair da incomensurabilidade "privado"- "público", e também entender a genealogia do primeiro a partir do segundo e em necessária interação com este.

Voltando agora ao que chamamos "erro", isto é, à observação feita por Castel acerca da psicanálise que, em certos países da América Latina, ter-se-ia tornado impossível pelo peso do real não psíquico, vê-se que é a ausência de uma teoria sobre a demanda e uma concepção de poder que não é suficientemente dúctil para infiltrar o dédalo do "privado" que levaram Castel a esta dedução. Evidentemente, para falar em demanda neste caso, ao menos de modo imediato, não se poderia



recorrer à hipótese de Foucault. Seria necessário um outro tratamento para o tema a partir de uma construção que fosse capaz de açambarcar a complexidade de um processo que articula conjunturas políticas, participações sócio-políticas e "estados subjetivos".

O próprio Castel, ao escrever que as "existências privadas são atravessadas por conflitos e contradições, ora totalizadas nas lutas políticas, ora mais frequentemente serializadas em aventuras e desventuras pessoais." (Castel, 1978a:98), teria aberto um caminho para uma compreensão do que aconteceu — segundo a versão-rapsódia que esboçamos. Em que pese o esquematismo das teorias de Berger — esquematismo acrescido da ausência, nos trabalhos deste autor, do político, e do fato de não podermos localizar aqui de modo convincente, a partir deste referencial, o que constituiria a demanda —, é possível encontrar nessas teorias idéias que concorram para que algum dia se chegue a uma hipótese verossímil.

Berger, ao incluir simultaneamente a subjetividade no objeto da sociologia e na sociedade, tematiza a ordenação, a nominação desta subjetividade por "sistemas simbólicos" (Berger, 1965, 1971, 1973b; Figueira, 1978). Entendendo esta idéia, é possível, grosso modo, ver na participação política um processo de nominação — nominação do que e como, e, ainda, em que regime de dependência de qual tipo de prática é o que seria imprescindível matizar. Quando esta participação é impedida, quando ela se esvazia para tantos por tantos motivos como ocorreu, emergem áreas inteiras de sentimentos, de cognição, de leitura do mundo e de ação que, por terem perdido seu suporte de ordenação, tendem assintoticamente ao caótico (e dá-se, do ponto de vista dos sujeitos e sem que na expressão haja qualquer ironia, um segundo "desencantamento do mundo").

É possível ver nessas áreas uma espécie de privado virtual. Virtual porque, mesmo sem terem sido encaradas ou vividas como privado, ao se quebrarem os laços com as estruturas nomizadoras, essas áreas se privatizaram: passam cada vez mais a comportar, e mesmo a exigir, outras interpretações e concatenações — agora de natureza preferencialmente,



mas não somente, psicológica —, e a manifestar problemas que, antes, ou não surgiam, ou, quando isto ocorria, eram interpretados-trabalhados de outro ponto de vista. Virtual também porque, sendo a constituição do "domínio do privado" um movimento historicamente desdobrado — o privado portanto existindo —, a sua articulação pela participação política deixava-o em estado de privado avant-la-lettre, isto é, ainda não reconhecido enquanto tal. Este privado virtual, que era percorrido e ordenado através, por exemplo, de práticas como a "discussão ideológica", neste seu recém-assumido estado de desordenação (ocasionado como dissemos pelo descolamento em relação às formas de nominação), pode ser encarado como propulsor de uma demanda que teria sido encampada por uma psicanálise que já então existia. É necessário frisar que este claudicante conjunto de idéias em nada autoriza a conclusão de que psicanálise e psicanalistas "compactuaram". Sem dúvida, os "demônios internos" entraram em cena. Mas quem sabe dizer onde estavam antes: na coxa ou nas coxias? A metafórica teatral não se presta para caracterizar, e mesmo adultera, o caráter de urgência de que se revestiu para muitos esta mudança de "investimentos".

Retomamos agora metaforicamente o "hiato" ("não aprofundar a crítica da psicanálise do ponto de vista dos seus sujeitos-pacientes"). Com uma "teoria da localização social da emergência do idiossincrático" é possível tentar entender a produção social das condições para a aparição de certos estados subjetivos. Em O Psicanalismo, a questão do hiato se coloca integralmente. Com Foucault, a questão se dissolve, mas não inteiramente. Só a estultice de um determinismo sociológico mecânico poderia pretender esgotar com "explicações" o encadeamento interno e os conteúdos específicos de um imaginário, pretender, em suma, demonstrar ponto a ponto a relação sociedade/subjetividade. Deve ter ficado claro que a questão da "localização social da emergência" é, tal como foi feita caminhar, uma tentativa para apreender como o que quer que esteja emergindo vem à tona ou é produzido em lugares, em momentos e segundo ritmos que, produzidos pela sociedade, po

dem ser captados a partir das ciências sociais. Não se trata portanto de um sociologismo voraz e reducionista. E contudo, posta desta maneira, é possível que esta teoria careça de um complemento, vale dizer, que possa ainda avançar e ser capaz de mostrar como certas emoções e estados subjetivos (que subsumimos com a categoria "idiossincrático") cujos lugares, momentos e ritmos de emergência é possível conhecer, não se situam tão somente no registro propriamente idiossincrático. Em outros termos, que a tonalidade e a arquitetura de parte dessas emoções e estados subjetivos — ou parte da tonalidade e da arquitetura dessas emoções e estados subjetivos — trazem a marca da sociedade, isto é, são socialmente codificados, certamente segundo um regime cujos segredos só se abririam para aqueles que soubessem abordá-lo com muita sutileza teórica<sup>17</sup>.

Quanto a Foucault, por exemplo, caso se aceite que o indivíduo, é produzido pelo poder disciplinar (Foucault, 1977b:126, 128), que este poder produz "quatro tipos de individualidade" (Foucault, 1977b:150) e que é possível contrastar uma "individualidade ascendente" com uma "individualidade descendente" (Foucault, 1977b:171-2), no que diz respeito ao que sabemos sobre o "indivíduo" e o denso imaginário que nele se ancora, saber da sua produção pelas disciplinas é suficiente? É possível que todo um conjunto de operações do imaginário bem como aglutinações de sentimentos codificados em torno do indivíduo sejam passíveis de uma compreensão do ponto de vista de sua produção pela sociedade.

Ainda, por exemplo, quanto à loucura de Pierre Rivière, e sem com isto querer "explicações" ou "interpretações" psicanalíticas ou de qualquer outra ordem, paradoxalmente é possível perguntar: se seu "caso" é um campo de batalha para tantos discursos é suficiente analisá-lo somente do vértice destes discursos-poderes? E no próprio livro os comentários teriam se circunscrito a este ponto de vista? O paradoxo desta pergunta espelha o paradoxo do próprio livro que, montando o dossiê para retratar a batalha, anexa comentários muitas vezes titubeantes de pessoas que, como praticamente todos nós, fazem do falar seu melhor ofício e que querem fazer

algo falar sem dele falar, mas falando... Saindo deste jogo com as palavras, e sem nostalgia por Doença mental e psicologia — em cujas páginas Foucault tratava, ainda e em parte, a loucura com os pés na doença mental —, mesmo reconhecendo a eficácia, no mínimo por desnudar o paradoxo (de resto reconhecido pelos próprios autores), do livro sobre Pierre Rivière, fica-se com a idéia de que a vocação dos discursos em torno de "casos" como este é sempre, uma vez enunciados, etiologizante: é impossível qualquer movimento em torno de Pierre Rivière que não traga a marca da interpretação — xipófaga ou ao menos vizinha da etiologia. E os que trabalham com as psicologias, sempre e indefectivelmente norteados pelo determinismo do século XIX que atravessou a obra de Freud (e que é, diga-se de passagem, o mais poderoso raciocínio quando se trata de fazer da individualidade uma forma que se destaca sobre um fundo nebuloso), ou nada entendem ou se perguntam, encarnando a clássica postura do detetive intrigado, "por que este, exatamente este Pierre Rivière, foi matar tanta gente?"<sup>18</sup>.

Neste segundo momento da teoria da localização social da emergência do idiossincrático, um objeto privilegiado é a emoção. A codificação das emoções pela sociedade foi muitas vezes estudada e só muita emoção codificada pelas crenças na divisão acadêmica das áreas de conhecimento pode fazer com que cientistas sociais, por um lado, tenham a emoção como um estrangeiro e psicólogos, por outro, se sintam repugnados pela possibilidade de alguém pensar que as emoções são também socialmente produzidas. É possível dar um exemplo curioso: é provável que atualmente para muitos já se tenha dissolvido, sendo mesmo visto como despiciendo, o capítulo da "libertação" na hagiografia de Pinel. E, no entanto, que estes muitos leiam em Foucault (1972:497-8) a passagem sobre Pinel e o capitão inglês preso em Bicêtre ou sobre Pinel e o soldado Chevingé. E o que ocorre? Dificilmente a força dos sentimentos associados à liberdade, à gratidão, à fidelidade e ao heroísmo individual não se farão sentir. Que na crítica à hagiografia de Pinel haja uma posição política, que a revisão deste mito de origem seja fundamental para desembaraçar toda uma

prática de sua chancela de ciência e de um nevoeiro de filantropia, permitindo diminuir a miopia que em geral cerca seu exame, quanto a isto não há dúvidas. Mas, a codificação dos sentimentos pode trazer a pastosidade de algo que não se deixa politizar facilmente, que resiste e é abertamente conservador, que emerge, às vezes, em franco antagonismo frente a posições intelectualmente assumidas<sup>19</sup>.

Concluindo, a idéia de uma retomada metafórica do "hiato" se confunde com a necessidade de criar um desdobramento, tal como acabamos de sugerir, para a teoria da localização. Trata-se, portanto, da identificação de questões e de objetos que não foram abordados, ou o foram insuficientemente, por vários autores (entre os quais se situa Foucault), a partir de outras teorias, de outros pontos de vista, que permitam acompanhar e compreender o que ocorre com os sentimentos, com o imaginário e com algumas minudências do cotidiano de um sujeito — dito de outro modo: teorias que consigam entrar nos seus temas levando também em conta o que ocorre do ponto de vista dos sujeitos. A possível orquestração destes planos de análise por teorias de alto vôo deve ser levantada no início, mantida sob vigilância durante a retomada ao final deste empreendimento. Do ponto de vista político, este empreendimento está marcado por uma dificuldade-repto: como mostrar nestes níveis a ação do poder, a presença do político?

O que chamamos "teoria da localização social da emergência do idiossincrático" não é propriamente uma teoria, mas uma idéia geral, uma alma sem corpo. Esta idéia pode ser dita: "os homens são socialmente determinados". Esta formulação é, entretanto, excessivamente genérica para servir a qualquer trabalho em torno e com a psicanálise (e acreditamos que ela o seja em toda e qualquer circunstância de pesquisa ou reflexão). Daí a necessidade de matizar, de circunstan

ciar o que se entende por "determinação social". Esta necessidade é suprida quando se assume uma teoria ou conjunto de teorias, que, tendo sido construídas consoante a idéia de que os homens são socialmente determinados, permitem dar um corpo à teoria da localização social da emergência do idiossincrático (de agora em diante chamada TLSEI), definindo concretamente o regime da determinação e o perfil do determinado.

Distinguimos um primeiro capítulo para a TLSEI: condições sociais que produzem, fazem emergir e coordenam o idiossincrático, em lugares, momentos e segundo ritmos que por elas estariam sendo definidos. E ainda um segundo: a partir do primeiro capítulo da TLSEI, avançar a análise tentando perceber, no imaginário e nas emoções, regularidades, formas, seqüências, arquiteturas, tonalidades e mesmo conteúdos que seriam inteligíveis do ponto de vista das "condições sociais" que as teriam gerado, condições estas que participaram de um modo determinável da complexa orquestração que as produziu, ou simplesmente nas quais foram ancoradas.

Evidentemente, o processo de encarnação da TLSEI não é simples. Considerando teorias sociológicas de amplo escopo, é possível, teoricamente ao menos, encontrar algumas que só possam ser articuladas ao primeiro capítulo da TLSEI e outras que possam se prestar para definir os dois capítulos. Quanto a teorias de menor autonomia de voo, o mesmo pode ocorrer (e é interessante observar que seria praticamente impossível, para os dois tipos de teoria, dar conta de modo convincente do segundo capítulo da TLSEI se não dispõem de elementos para pensar o primeiro). Resta ainda uma dupla dificuldade previsível: partindo de uma teoria muito geral, produzir teorias de mediação que possam se prestar à construção dos dois capítulos da TLSEI; partindo de teorias muito específicas, que dêem conta dos dois ou só do primeiro capítulo da TLSEI, chegar a teorias mais gerais acerca da sociedade, seja através da elaboração a partir de recursos internos da própria teoria, seja através de articulações com teorias gerais já construídas. Estas possibilidades e problemas, dependendo da posição epistemológica de quem as vê assim equacionadas, podem ser total ou parcialmente coonestadas ou ainda embarga-

das in toto como improcedentes. No entanto, para o projeto desta tese elas têm sido úteis e mesmo, até o momento, insubstituíveis.

Se nosso objetivo no presente trabalho é, restringindo-nos à questão do individualismo e do indivíduo, pensar a constituição da demanda de tratamento psicanalítico e o atendimento desta demanda pela psicanálise, algumas observações ainda se fazem necessárias.

Tão alma sem corpo quanto a TLSEI, o mapa, o desmapeamento (que é propulsor da demanda) e o mapeamento podem ainda ser explorados em algumas de suas conexões abstratamente pensáveis. A relação entre mapa e desmapeamento pode ser de sucessão ou de coexistência históricas (os dois regimes se referindo obviamente a um recorte social como classe, grupo, estamento etc.). A sucessão e a coexistência podem ainda se dar na história de um sujeito, seja por mudanças sociais que se interpuseram entre o período de sua socialização primária e aquele de sua vida adulta, seja porque a família em que se criou se movia, por exemplo, em uma trajetória ascendente, criando-se destarte uma defasagem entre a socialização primária e o que o sujeito é chamado a realizar em nome desta família, propiciando a seus membros uma "vivência por procuração" de situações às quais sua condição social anterior lhes vedava o acesso (seja ainda pela combinação dos dois processos).

Quanto à relação entre mapa e mapeamento, qualquer que seja o regime de sucessão ou de coexistência entre mapa e desmapeamento (que estes, por exemplo, ao coexistirem, para usar uma linguagem da teoria dos conjuntos, possam ser independentes, ou permitir interseção e que o conjunto interseção se localize, por exemplo ainda, nas fímbrias do privado, com fronteiras mais ou menos rígidas), a operação de mapeamento não pode ser nunca a restauração do mapa — mesmo porque este, historicamente, perdeu-se pela fusão, enfraqueceu pelo deslocamento ou desidratou-se pela falta de crença em seu valor intrínseco. É possível que quanto mais nos aproxi-

memos da psicanálise mais nos distanciemos da ficção de restaurar ipsis literis qualquer exemplar de cartografia. Com isto não se quer dizer que a psicanálise não seja de algum modo adaptativa, mas não é possível dizer que ela seja simplesmente adaptativa e isto por uma razão: porque a própria idéia de adaptação (haurida nos modelos biológicos e pejada de funcionalismo) é caricaturalmente simples quando se pensa e se acompanha mais microscopicamente os processos sociais e já deveria jazer no "arquivo morto" da inteligência, deixando atrás de si apenas um "vazio epistemológico". E no entanto, ou talvez exatamente por isto, a "adaptação", com todo o seu séquito de corolários estultos, se presta à personificação do fantasma, no duplo sentido de visão aterradora e fantasia, que persegue incansavelmente uns e avassala, drenando sua energia, outros (entre os uns e os outros encontramos, inclusive, psicanalistas que se esforçam por se desviar de uma estocada que nem sequer foi bem desferida). A psicanálise enquanto terapêutica, qualquer que sejam seus objetivos, ou mesmo a ausência de objetivos, definidos pelas suas diferentes orientações teóricas, é uma prática extremamente complexa, caucionada por mecanismos bastante refinados, e, se é impossível fugir à percepção genérica de que ela adapta seus pacientes, ao menos aqueles sobre os quais consegue agir, justiça seja feita à sutileza de seus procedimentos: que do lado da sociedade entenda-se o efeito obnubilador sobre o pensamento que necessariamente acompanha o uso da categoria "adaptação", e que, do lado da psicanálise, recorra-se a outros modos, mesmo que excessivamente metafóricos, para pensar seus efeitos sobre os pacientes, escapando assim à esparrela imaginária da "psicanálise adaptação ou não". (Voltaremos a isto no último capítulo).

No que diz respeito à relação entre mapeamento e desmapeamento é possível distinguir duas possibilidades de articulação. Uma primeira possibilidade se traduz na analogia que se pode perceber entre o desmapeamento enquanto situação paradoxal e o mapeamento enquanto operação que, no caso da psicanálise mas não somente neste, se dá pelo ingresso do sujeito em uma (nova e artificial) situação paradoxal. Uma vez



percebida a analogia, tem-se a segunda possibilidade: que relação une as duas situações paradoxais? O trabalho de Foucault fornece uma hipótese histórica que parece tornar pensável, através da imbricada genealogia da família contemporânea (ao mesmo tempo alvo, fonte e superfície de refração de poderes), esta relação que se encarnaria na demanda. O presente trabalho de tese, ao se concentrar no "individualismo" segundo a versão de Dumont e no "indivíduo" segundo a de Simmel, vai se deter na primeira possibilidade (assinalar a analogia entre os dois desmapeamentos — "paradoxos" —, mostrando qual seria a operação de mapeamento — "individuação"). Seria possível entretanto, o que não teremos tempo para desenvolver, construir a partir de Dumont, e com o concurso dos trabalhos de Peter Berger, através da "religião individualista" no primeiro e da "nomização" no segundo, uma hipótese histórica para a mencionada "relação".

Para encerrar este capítulo, é necessário, retomando o continuum que traçamos no seu primeiro parágrafo, tentar a localização da TLSEI. Salta aos olhos que o projeto desta tese pretende situá-la na então referida "outra geometria": comprometido com a objetificação da psicanálise, este projeto, entretanto, na medida em que é regido pelo que tentamos caracterizar como os dois momentos da TLSEI, pretende não ser uma análise sociológica da psicanálise (que, de resto, se fosse pretendida estaria fadada ao fracasso pela falta de qualificação do autor). Evitando a qualquer preço o reducionismo fácil, e com respeito, no mínimo como princípio de método, pelo que existe de psicológico em nossa sociedade e pelo que se dá na prática psicanalítica, trata-se de um esforço para pensar a experiência psicanalítica com outras linguagens, ao mesmo tempo em que não se coloca entre parênteses, ou classificado sob a pecha de "racionalização", tudo o que a psicanálise diz acerca do que faz<sup>20</sup>. Sem dúvida, assim posto, é inevitável certa proximidade com a figura de factótum da interdisciplinaridade — proximidade cujas distâncias deveriam, contudo, ser medidas.

Enfim, escrever deste modo sobre a psicanálise é simplesmente não esquecer que seus pacientes, antes, durante e depois, estão, bem ou mal, na sociedade. E que a psicanálise nasceu, cresceu e se reproduz na sociedade.

## II. - INDIVIDUALISMO : Louis Dumont

### II.1 - Introdução

Louis Dumont, antropólogo especialista em indologia, vem, desde 1964, escrevendo sobre o "individualismo" como ideologia ocidental moderna, fundamentando-se, para tanto, em sua experiência com a sociedade de castas indiana e nas dificuldades que enfrentou para compreendê-la. Essas dificuldades derivam principalmente das tentativas, balçadas, na opinião do autor, de deitar a sociedade indiana no leito de Procusto da análise pelo econômico, político, religião, história, controle social, estratificação social, poder —noções estranhas a tal sociedade. A questão fundamental resolvida por Dumont poderia ser assim enunciada: como pensar a hierarquia ostensiva da sociedade de castas indiana? Para responder a esta questão, Dumont teve que lutar, entre outras, em três frentes: a noção de estratificação social; o individualismo como obstáculo para o conhecimento sociológico; a metodologia para empreender a análise.

Na sociedade ocidental, as relações sociais são fundamentalmente organizadas por distinções a partir da autoridade e do poder, isto é, mediante a aplicação de princípios de estratificação social (Douglas, 1972). Esta situação, ao mesmo tempo fonte e objeto da teoria da estratificação social, fornece os limites cognitivos desta própria teoria: a necessária conjunção entre hierarquia e poder que se verifica no cotidiano do homem ocidental penetra o permeável domínio do conhecimento sociológico sob a forma de sociocentrismo, e portanto obstáculo, quando se trata da análise de outras sociedades, organizadas segundo outros critérios. Neste ponto emerge o valor estratégico da tentativa de compreensão da sociedade de castas indiana. As castas, pensadas em geral como

uma expressão radical da divisão da sociedade de classes (Dumont, 1972a, 1972b), não se deixam compreender em toda a sua complexidade quando assim encaradas. Dumont é levado, após de talhado exame da bibliografia especializada e com o apoio da sua experiência de campo, a retomar um velho sentido da noção de hierarquia que se perdeu, mas que teria sido entrevisto por Parsons: hierarquia como ordenação dos elementos de um todo. Define, então, casta —em descontinuidade com outras categorias da estratificação social— como uma modalidade de classificação baseada na disjunção entre status e poder, isto é, o status é definido por princípios diferentes dos que definem a distribuição da autoridade. Dumont afirma que só se pode falar de casta onde esta disjunção está presente; não importa quanto os grupos de status de uma determinada sociedade sejam permanentes e fechados, não havendo tal distinção, o termo "casta" não é empregável. No caso das castas indianas, o todo que dá sentido à hierarquia é a religião, a pureza-impureza operando como uma linguagem extremamente flexível quanto à produção de critérios para classificar, constituindo também um princípio de avaliação e separação apoiado nas situações em que o orgânico irrompe no domínio social (alimentação, parto etc.). A ordenação dos status pelo idioma da pureza e o princípio de não-igualdade desses são formalmente reconhecidos como governando todas as relações sociais e gozam de consenso entre os integrantes da sociedade indiana.

A esta primeira questão associa-se outra: como compreender uma sociedade que se manifesta como francamente hierárquica com teorias sociológicas e antropológicas penetradas pelo igualitarismo da ideologia individualista ocidental? Para o homem ocidental, a sociedade de castas afigura-se uma aberração, uma barbárie, uma injustiça, a ser reduzida, ultrapassada, denunciada. O cientista social, premido pela quimera da neutralidade ou pela injunção de objetividade, aparentemente consegue extinguir tal sentimento nas suas modalidades mais notáveis. Contudo, o sentimento retorna, redivivo, através de seqüelas cognitivas que se desdobram no próprio campo teórico travestidas na categoria "indivíduo". Esta categoria, articu-

ladora da ideologia igualitarista, é freqüentemente utilizada nas ciências sociais no estudo de realidades em que não encontramos este habitante. A categoria "indivíduo" reza: "O ser racional e sujeito normativo das instituições, que nos é peculiar, da forma como os valores de igualdade <sup>e liberdade</sup> mostram: é uma idéia que temos, a idéia de um ideal" (Dumont, 1972a: 43). Deve-se distinguir esta categoria ideológica do "agente empírico, presente em toda sociedade", que, em virtude disso, é a principal matéria prima de qualquer sociologia" (Dumont, 1972a: 43), noção que também é apresentada sob o rótulo "indivíduo". A palavra "indivíduo", aplicada ubiquamente, traz consigo o risco dessa polissemia: confundir agentes empíricos com "indivíduos", vale dizer, tomar sujeitos que não são, e não se representam como, indivíduos (v.g., os indianos) como "indivíduos". Voltaremos a este ponto.

Para que esses dois passos pudessem ser dados, Dumont teve que se colocar em uma posição metodológica ao mesmo tempo de alto valor heurístico e com graves limitações quando se pretende levar adiante a análise do individualismo: dissociou o plano da ideologia —idéias, crenças, valores— do plano da "realidade". A hierarquia indiana e a igualdade ocidental são tomadas inicialmente enquanto ideologias, mas só no primeiro caso Dumont procede à pesquisa das imbricações ideologia/realidade. Esta questão, bem mais complexa do que deixa supor o que acaba de ser escrito, será retomada com mais detalhes adiante.

## X II.2. - Individualismo

Sintetizando as idéias de Dumont, temos duas seqüências que se opõem no plano da configuração dos valores: universitas-holismo-hierarquia/societas-individualismo-igualdade, liberdade. A fronteira que separa a sociedade moderna das sociedades tradicionais em geral (quaisquer sociedades

complexas exceto a moderna) pode ser traçada com a "revolução individualista", uma revolução mental, uma profunda alteração nos valores.

Tal revolução pode ser caracterizada pelo deslocamento da ênfase valorativa da sociedade como um todo (holismo) para o indivíduo humano tomado como <sup>Uma encarnação da humanidade com</sup> um todo (individualismo). No primeiro caso, o das sociedades tradicionais, o valor e a referência mais importantes se concentram na ordem, na hierarquia, na tradição, na orientação de cada ser humano particular para os fins prescritos pela sociedade, contribuindo destarte para a ordem global, na sociedade como um todo (como um "homem coletivo"); o ideal deriva da organização da sociedade com respeito a seus fins, e não com respeito à felicidade individual, a justiça consistindo em garantir que as proporções entre as funções sociais se adaptem ao todo. O homem é concebido como, essencialmente, um ser social que deriva o que tem de humano da sociedade como um todo (universitas) da qual é parte integrante. No caso da sociedade moderna, individualista, a ênfase se concentra nos atributos, exigências e bem estar de cada ser humano individual, não importando sua posição na sociedade. O ser humano é tido como homem "elementar", indivisível, ao mesmo tempo sujeito biológico e pensante. Cada homem particular, de certo modo, encarna o todo da humanidade, e esta é decomponível em indivíduos. É a medida de todas as coisas em um sentido historicamente novo, o reino dos fins coincidindo com os fins legítimos de cada indivíduo. Cada homem enquanto individuum da espécie é uma substância que existe por si próprio, verificando-se uma tendência para o obscurecimento ou supressão do caráter social de sua natureza: a sociedade se torna uma associação, um partnership entre indivíduos autônomos (societas). Assim sendo, a sociedade torna-se impensável, um fardo, um fato não-humano ou algo externo aos indivíduos e em oposição a eles. O mundo moderno "põe os valores de cabeça para baixo": a sociedade é o meio, a vida de cada homem o fim. A sociedade, que "ontologicamente" deixou de existir, ressurgue no plano ideológico como obstáculo eventual, e sempre a ser dissolvido, ao

Hier  
TEM.

pleno exercício da liberdade e da igualdade —valores que assumem como princípio comum e representação valorizada a idéia de "indivíduo".<sup>21</sup> //

Voltamos, deste modo, à já mencionada distinção que Dumont estabelece entre os dois sentidos da palavra "indivíduo":

1. o sujeito empírico da fala, do pensamento e da vontade, amostra indivisível da humanidade que, podendo ser chamado "homem particular", é encontrável em todas as sociedades

2. o ser moral racional, independente, autônomo e, portanto, essencialmente não-social, sujeito normativo das instituições, tal como definido na nossa concepção ideológica do que são o "homem" e a "sociedade".

Esta segunda concepção, historicamente característica da sociedade ocidental moderna, tem penetrado o campo da sociologia e da antropologia assumindo o estatuto de a priori kantiano: as pesquisas e teorias destas áreas de conhecimento com frequência não percebem a transposição do segundo sentido ("indivíduo") para o primeiro ("homem particular") quando estudam outras sociedade —sociedades indígenas, sociedades tradicionais ou mesmo certos grupos dentro da sociedade ocidental— comprometendo, assim, muitas das ilações confeccionadas a partir de seu trabalho.

A antropologia social, porque respaldada no trabalho de campo, produziu vários conhecimentos e fez descobertas que, embora turvadas pelo uso inadvertido deste a priori, conseguem ir além do socio-centrismo implicado por este uso, podendo, portanto, ser recuperadas, segundo Dumont, por um trabalho de tradução: nos textos, em algumas passagens onde se lê "indivíduo", leia-se "homem particular". Entretanto, transformando-se vários escritos de antropologia em palimpsestos, é possível entrever como o "individualismo" se metamorfoseia em oposições teoricamente elaboradas (individual versus social, optativo versus obrigatório, afeto ou sentimento versus direitos e deveres), conforme foi indicado por Viveiros de Castro e Araújo (1977). Já no que diz respeito à psicolo-



gia, haveria certamente algum alento em podermos ter na conta de "segredo de Polichinelo" o fato de que, nas ciências psicológicas, a noção de indivíduo está ainda longe de ser relativizada. É que teríamos assim, ao menos, a consciência de uma dificuldade, e não o que temos: uma ausência total de problematização em torno desse conceito e um uso absolutamente naturalizado que dele fazem as psicologias (cf. Velho, 1976).

A sociologia, para Dumont, tem que se desvencilhar do individualismo, tarefa a ser levada a cabo em dois planos: teoria e ensino. Teoricamente, ao indivíduo auto-suficiente e autônomo, a sociologia opõe o homem como ser social, considerando-o não mais como uma encarnação particular de uma humanidade abstrata, mas como ponto de emergência, mais ou menos autônomo, de uma determinada coletividade humana, de uma sociedade. Em suma, os homens são socialmente determinados, o "indivíduo", tal como retratado pelo individualismo, não tendo nunca existido (o regime desta determinação e os limites desta inexistência serão discutidos mais adiante).

Este modo de conceber o homem —porque duplamente afastado das formas espontâneas do pensamento: enquanto formulação científica que se distingue do pensar comum e cotidiano, enquanto definição sociológica que se faz contra a concepção histórica de "indivíduo"— não pode, ou não deveria, ser ensinado apenas no plano racional, intelectual. Na formação do sociólogo, Dumont situa a "apercepção sociológica" (uma espécie de percepção sociológica da percepção social cotidiana que, em momentos privilegiados, produz, intelectual e emocionalmente, a certeza da determinação social do comportamento humano, certeza que se assemelha ao que em psicanálise se chama insight) como imprescindível para romper com o individualismo, no qual o estudante já se encontra sempre e inevitavelmente submerso. Trata-se de uma experiência aparentada às experiências que caracterizam a iniciação xamanística e, em certo sentido, também a carreira de psicanalista e de paciente em psicanálise, uma experiência "crucial", que pode ser induzida, capaz de fazer voltar o "feitiço" (do individualismo) contra o "feiticeiro" (o indivíduo). Explicando: no universo

individualista, os mais diversos conhecimentos, principalmente no domínio "pessoal", por mais difundidos que sejam, quando aparecem para alguém, aparecem sob a forma de revelação pessoal, idiossincrática e intransferível. O que Dumont no fundo sugere é que se utilize modus operandi da epistemologia individualista para romper com o próprio individualismo: a concepção sociológica de que os homens são socialmente determinados deve atingir o estudante pelo mesmo caminho, sendo vivida e tomada como percepção pessoal, intransferível, de algo que nega, no plano racional, a existência do próprio "pessoal e intransferível". São assim a percepção sociológica pode assumir o estatuto de real para o sujeito. No plano do sentir é difícil romper esse modus operandi. O que a apercepção sociológica estaria fazendo é resgatar desse plano parte das motivações individualistas, alçando-as ao pensamento consciente, onde, então, podem ser controladas, vigiadas, evitando tanto quanto possível esta modalidade de sociocentrismo. Se bem que, no plano do sentir, dificilmente este modus operandi seja abandonado, a apercepção sociológica, quando radicalizada, reveste-se às vezes de um poder confusionante: o sujeito teria agora, quase como o resultado de um processo de imprinting (estampagem), ao lado deste modus operandi, outro, sociológico, estando inclusive apto a levar este último para o domínio de sua vida "privada" —o que frequentemente engendra aporias ou caricaturas.

Finalmente, Dumont aproxima a universitas da concepção sociológica que, ao tomar os homens como seres socialmente determinados, evita a miragem de uma sociedade que funcionaria igualitariamente e percebe a hierarquia tal como realmente existe entre nós: "... o homem não pensa apenas, age. Não tem apenas idéias, mas também valores. Adotar um valor é introduzir hierarquia, e um certo consenso de valores, uma certa hierarquia de idéias, coisas e pessoas é indispensável à vida social. Isto independe inteiramente de desigualdades naturais ou da distribuição de poder. Sem dúvida, na maioria dos casos, a hierarquia será de algum modo identificada ao poder, mas isso não é necessário, como mostra o caso da Índia. Ademais, é compreensível e natural que a hierarquia abarque agentes sociais e categorias sociais. Em comparação a tais exigên-

cias , mais ou menos necessárias, da vida social, o ideal de igualdade, mesmo quando considerado superior, é artificial. Expressa uma reivindicação humana, que também acarreta a escolha de certos fins. Representa uma negação deliberada de um fenômeno universal em um domínio restrito. Não é nossa intenção, tanto quanto não foi a de Tocqueville, lançar dúvidas sobre este ideal. Mas é bom compreender até que ponto o mesmo se opõe às tendências gerais das sociedades, e, portanto, até que ponto nossa sociedade é excepcional, e quão difícil é realizar este ideal." (Dumont, 1972:54-55).

### II.3. - Metodologia

A idéia de que a hierarquia, enquanto realidade social, é negada pelo individualismo (liberdade e igualdade), enquanto ideologia, faz surgir novo problema: a posição metodológica assumida por Dumont em suas análises.

Ideologia é um conjunto de idéias, crenças, valores, representações compartilhadas em uma sociedade e que desempenham importante papel na vida social. Não obstante o fato de existirem ideologias restritas a grupos (como uma classe social ou um movimento) ou ideologias associadas a um ûnico aspecto do sistema social (como, por exemplo, o parentes-co), o sociólogo, afirma Dumont, necessita um conceito para pensar a ideologia global. A única qualidade comum que esta concepção de ideologia guarda com a desenvolvida pelo marxismo é a relatividade social: a ideologia é sempre um conjunto social de representações. A partir dessa definição, Dumont formula três posições: a necessária distinção a ser feita entre aspectos ideológicos (ou conscientes) e outros —exigência de natureza epistemológica, vez que ambos os grupos de aspectos não são conhecidos do mesmo modo; metodologicamente, o postulado inicial é o de que a ideologia é central com respeito à realidade social como um todo (o homem age conscientemente e é possível ter acesso direto ao aspecto consciente de sua ação); a ideologia não é toda a vida social, e o objetivo ûlti

do trabalho passa a ser a espinhosa tarefa de localização dos aspectos ideológicos em relação ao que poderia ser chamado "aspectos não-ideológicos", devendo-se admitir a priori a existência de uma relação de complementaridade entre os dois.

No que diz respeito a esta última posição, o mais econômico é citar extensivamente o autor: "Mas a ideologia não é tudo. Qualquer todo concreto e localizado, quando observado, aparece como decisivamente orientado por sua ideologia, ao mesmo tempo que se estende para muito além dela. Isto coloca o problema fundamental desses estudos em geral. Várias soluções são propostas: hoje em dia é comum sacrificar-se, a ideologia em favor do aspecto empírico; às vezes porém, faz-se o inverso, ou então ambos aspectos são absolutamente opostos um ao outro. Daremos alguns exemplos. Observemos, de passagem, que o fato é universal: se refletisse apenas os dados, e de maneira completa, o sistema de idéias e valores deixaria de ser capaz de orientar a ação, deixaria de ser ele mesmo. No nosso caso, em cada todo concreto encontramos o princípio formal em funcionamento, mas também encontramos algo mais, uma matéria prima que ele ordena e abarca de maneira lógica, mas não explica, pelo menos não imediatamente e para nós. É aí que encontramos o equivalente do que chamamos relações de força, fenômenos políticos e econômicos, poder, território, propriedade etc. Esses dados que podemos recuperar graças às noções que deles temos em nossa própria ideologia podem ser chamados os comitantes (comparativos) do sistema ideológico. Certos autores os selecionam para estudo sem notar que a desvalorização que sofrem no caso presente altera-os profundamente. O especialista imerso na ideologia moderna espera tudo de tais fenômenos que, neste caso, estão presos aos grilhões de uma ideologia contrária. Limitarmo-nos a eles é --usando um símile sugerido pelo estudo da Índia-- o mesmo que entrincheirar-se em uma casta inferior. Na nossa opinião, eles devem, ao contrário, ser colocados no seu lugar e relacionados à ideologia que acompanham de fato, partindo-se do princípio de que é apenas em relação à totalidade assim reconstruída que a ideologia adquire sua verdadeira significação sociológica.

É verdade que a pesquisa não progrediu muito nesta direção, e não podemos ter muitas esperanças de chegar muito longe, mas, pelo menos, o método não comporta dúvidas. Tomado como um todo, nosso objeto se assemelha a um iceberg: apenas uma parte, a mais fácil de ser descrita, emerge à luz da consciência, formando, no entanto, uma unidade com outra parte, mais obscura, mas cuja presença sabemos detectar. O fenômeno observado tem, além do componente ideológico, um outro que, sem prejudicar qualquer questão ontológica, chamarei residual, a fim de indicar a maneira pela qual ele é avaliado. Uma vez tendo-se relacionado o que acontece no plano da observação a um primeiro plano de referência (o plano da ideologia) I, vem a tona outro componente situado no plano resi-

dual  $R$  ( $o=i + r$ ). A partir da observação e da ideologia, deduzimos o componente empírico residual de cada fenômeno observado por 'subtração'. Não é necessário dizer que esse tipo de operação é passível de erro: corremos, em especial, o sério risco de enganarmo-nos na aplicação da ideologia a uma situação específica, especialmente no começo e se superestimamos nossa compreensão do sistema. Felizmente, os diferentes fenômenos ou vetores não são independentes um do outro, e, pouco a pouco, veremos emergirem as primeiras características de uma lei geral das relações entre  $I$  e  $R$  no sistema." (Dumont, 1972:74-5-6).

Tornando mais precisos certos aspectos da ideologia:

"A definição de ideologia que adoto baseia-se pois em uma distinção de ponto de vista e não de conteúdo. Não tom<sup>(como)</sup>o ideológico aquilo que permaneceria depois que se tivesse recolhido tudo o que se supõe ser verdadeiro, racional, científico. Ao contrário, tomo como ideológico tudo o que é socialmente pensado, crido, feito, com base na hipótese de que existe uma unidade viva de tudo isso escondida sob nossas distinções habituais. A ideologia não é aqui um resíduo, é a unidade da representação, uma unidade que, aliás, não exclui a contradição ou o conflito." (Dumont, 1977:31).

Parte-se, portanto, de uma dualidade: "ideologia" e "aspectos não-ideológicos" ou concomitantes (comparativos) do sistema ideológico. A relação entre os dois se apresenta problemática, devendo-se evitar a ênfase exclusivamente na "realidade" (materialismo: a idéia é um epifenômeno), a ênfase exclusivamente na ideologia (idealismo: a idéia é tudo), bem como a análise paralela e divorciada dos dois planos, como se não fosse possível nem necessário articulá-los. Dumont afirma que é só com a localização dos aspectos ideológicos na totalidade (que é produto de construção teórica) que a ideologia se reveste do seu verdadeiro significado sociológico. Esta perspectiva analítica evitaria também o relativismo —que vai da diversidade à irrealidade— pois a relatividade social da ideologia não é o ponto de chegada. A comparação deve transcendê-la: "... nossa tarefa é tornar possível a transição intelectual de uma ideologia a outra, e podemos fazê-lo graças à inclusão em nossa comparação do 'resíduo' não-ideológico que é, ele próprio, revelado pela análise comparativa e apenas por ela." (Dumont, 1977: 27).

É quase desnecessário frisar que a dificuldade maior desta proposta se impõe em todas as suas dimensões quando se procede à "localização dos aspectos ideológicos na totalidade". No caso da Índia, Dumont realiza esta articulação, apresentando-a segundo uma estratégia narrativa especial: como seria extremamente cansativo, e mesmo desagradável, apresentar os aspectos ideológicos e só depois retomá-los, um a um, no plano da observação, o R (plano não-ideológico) vai sendo injetado pari passu ao longo dos capítulos de Homo Hierarquicus. Logo no capítulo três, por exemplo, estudando a hierarquia, a ideologia é apresentada e analisada, procedendo-se logo em seguida à consideração dos dados observados, o que torna possível trazer à tona o componente "residual".

Na análise da ideologia igualitarista da sociedade ocidental moderna, Dumont ensaia o mesmo esquema de análise mas, assim nos parece, aborta a "localização". Qualquer que seja o motivo para não levar a análise adiante (um deles é certamente o pouco tempo de lição do autor com seu objeto), tem-se a impressão de que a tarefa será bem mais complexa do que no caso indiano, ou mesmo que será inexecutável conquanto se mantenha o "o = i + r". O plano não ideológico é apresentado basicamente em dois momentos: historicamente, quando se relatam as modificações efetivamente sofridas pela sociedade ocidental e que acompanham o surgimento da ideologia individualista; sincronicamente através da localização "negativa", da localização "proporcional", da localização por "contrastes apontados" e da localização por "inuendos teóricos" que permitem lobrigar o que Dumont considera como realmente existindo na sociedade ocidental. Esta classificação que procuramos estabelecer dos procedimentos de localização empreendidos por Dumont pode agora ser circunstanciadamente fundamentada com citações do autor.

Em termos das modificações históricas, Dumont (1965) relata a perda da supremacia política e ideológica da Igreja, o surgimento dos Estados modernos, a formação do político enquanto domínio separado, lutando por sua autonomia em



relação à religião e até mesmo em relação à moral. Trata-se de acontecimentos concomitantes, no plano da "realidade", que teriam efetivamente produzido homens diferentes dos da Idade Média, acontecimentos concomitantes à emergência do individualismo enquanto ideologia, o qual por seu lado, é rastreado até seus incunábulo na própria religião católica.

Em termos sincrônicos, a já mencionada localização negativa:

"Com relação ao que acontece de fato nesta sociedade (ocidental moderna), a observação freqüentemente nos remete ao primeiro tipo de sociedade (holista). Uma sociedade da forma como é concebida pelo individualismo nunca existiu em nenhum lugar pelas razões já mencionadas, a saber, o fato de o indivíduo viver nas idéias sociais " (Dumont, 1972: 44). A localização proporcional: no plano lógico, o holismo implica a hierarquia e o individualismo, a igualdade. Mas, na realidade, todo sistema combina de algum modo hierarquia e igualdade (as sociedades holistas não acentuam todas do mesmo modo a hierarquia, nem as individualistas, a igualdade). O individualismo não implica somente a igualdade mas também a liberdade. As duas não convergem sempre, sua combinação variando de uma sociedade para outra. De modo análogo, a hierarquia aparece, a maior parte do tempo, combinada com outros elementos: na Índia, por exemplo, encontramos uma cultura caracterizada pelo fenômeno provavelmente único de uma disjunção radical entre hierarquia e poder, a hierarquia ali surgido sob sua forma pura, exclusiva, sem mistura. É possível desenhar um continuum: no extremo das sociedades individualistas, temos a França da Revolução e, logo após, a Inglaterra e os Estados Unidos; no outro extremo, nas sociedades holistas, a Índia e, antes, a China e o Japão (Dumont, 1977).

A localização por contrastes apontados:

"Poder-se-ia dizer que, ao passo que alguns povos se comportam 'mecanicamente' e pensam 'organicamente', outros se comportam 'organicamente' e pensam 'mecanicamente'. Esta fórmula é, confessadamente, muito aproximativa. O caso tradicional, especialmente o indiano, deixa entrever suas deficiências, pois a sociedade de castas é 'orgânica' na sua divisão do trabalho assim como na sua teoria social. Entretanto, observa-se que a afirmação ideológica do indivíduo é empiricamente acompanhada por um grau



de interdependência sem precedentes. (...) Ademais, a partir do que é exposto abaixo, ter-se-ia a impressão de que a invenção do indivíduo precedeu o aumento da dependência real, fato esse que, uma vez estabelecido, não se oporia às asserções da economia política clássica." (Dumont, 1965: 14).

"Uma observação faz-se necessária no sentido de abranger a ideologia e seu contexto: esta tendência individualista, que se tornou estabelecida, generalizada e popularizada a partir do século XVIII, chegando à era do romantismo e ultrapassando-a, foi de fato acompanhada pelo desenvolvimento moderno da divisão social do trabalho, do que Durkheim chamou solidariedade orgânica. O ideal da autonomia de cada pessoa estabilizou-se entre homens que dependiam um do outro para coisas materiais em um grau muito maior do que quaisquer de seus predecessores. De forma ainda mais paradoxal, estes homens acabaram por reificar sua crença e imaginar que a sociedade inteira funcionava de fato como eles achavam que o domínio político por eles criado deveria funcionar. (...) Em comparação com sociedades mais simples, parece ter havido uma troca de níveis: ao nível do fato, sociedades mais simples justapõem pessoas específicas idênticas ('solidariedade mecânica') e, ao nível do pensamento, enfatizam a totalidade coletiva; a sociedade moderna, ao contrário, age como um todo e, ao nível teórico, pensa em termos de indivíduo." (Dumont, 1972: 45-6).

#### A localização por inuendos teóricos:

"Ao indivíduo auto-suficiente (a sociologia) opõe o homem como ser social; considera cada homem não mais como uma encarnação específica da humanidade abstrata, mas como um ponto de emergência mais ou menos autônomo de uma humanidade coletiva específica, de uma sociedade." (Dumont, 1972: 39; o primeiro grifo é nosso).

"A partir de um certo momento na história ocidental, os homens passaram a ver-se como indivíduos. Não é de grande importância o fato disto não ter ocorrido de uma vez só, embora se possa tentar traçar a gênese do homem como indivíduo partindo do homem como ser coletivo no tipo tradicional de sociedade. Mas os homens não deixaram de ser seres sociais a partir do dia em que se conceberam de maneira contrária, e esta situação se expressa de várias formas. Antes de mais nada, o que um homem imagina acaba por tornar-se real de um certo ponto de vista: a sociedade na qual o homem é concebido (essencialmente) como um indivíduo não é, ou não é inteiramente, o que era antes." (Dumont, 1972:284-5, grifo nosso)

A referência que Dumont faz às idéias de Tocqueville, subscrevendo-a em parte, mostra-se do nosso ponto de vista, problemática: tendo em conta os quatro modos de localização da ideologia na "realidade", Tocqueville aparece no

texto como um ponto de alta condensação, ou melhor, pelo menos aparente, confusão. Um recurso para escapar a este emaranhado é entender a utilização das idéias de Tocqueville como metafórica. Como tal não parece ser o caso —ao menos Dumont não fornece nenhuma indicação neste sentido—, o outro caminho seria entender as próprias formulações de Dumont como excessivamente metafóricas, vale dizer, como produto de um momento de suas elaborações teóricas ainda por amadurecerem. Além da precariedade de elementos, e de competência, para o desenvolvimento desta segunda hipótese, acreditamos que, na verdade, as dificuldades residem no próprio esquema metodológico do qual parte Dumont. Deste último, por razões de mesma índole, limitar-nos-emos a apontar alguns problemas relativos à existência do "indivíduo".

As idéias de Tocqueville concernem o lugar da moderna ideologia política em relação aos valores como um todo (Dumont, 1972). A diferença entre as democracias norte-americana e francesa residiria na relação que mantêm entre si a política e a religião: nos Estados Unidos, uma aliança entre o espírito da religião e o espírito da liberdade; na França, um divórcio entre os homens religiosos e os amantes da liberdade. Debatendo-se, como tantos, na França pós-revolucionária, Tocqueville diagnostica a situação —o não-estabelecimento satisfatório da democracia—, apelando para a mencionada relação, vez que considera impossível para os homens suportarem, simultaneamente, completa independência religiosa e total liberdade pública. Tocqueville traça um limite para o individualismo político e, de novo, faz dos homens seres "dependentes na vida real" (Dumont, 1972:49). Os domínios "política" e "religião" encontram-se necessariamente separados nas democracias, a religião abandonando o poder político, deixando a política caminhar com seus próprios pés. Entretanto, e este seria o "defeito" da democracia francesa, o domínio político não deve se estabelecer como uma religião —vale dizer, não pode ser um substituto para a religião, para a filosofia—, a articulação ideal (separação e complementaridade) sendo a que foi obtida pela democracia norte-americana: "Na América, a reli-

gião é uma esfera distinta, na qual o padre é soberano e para fora da qual, contudo, evita cuidadosamente sair. Nos limites dessa esfera, o padre é o senhor das consciências; para além dos mesmos, deixa os homens agirem por si mesmos, entregando-os à independência e à instabilidade que fazem parte de sua natureza e de seu tempo." (Tocqueville, Democracy in America, II:14, apud Dumont, 1972: 49).

Comentando Tocqueville, Dumont já havia escrito:

"Tocqueville concluiu que uma política democrática só é viável se certas condições sociais são satisfeitas. A esfera da política não poderia absorver a da religião, ou dos valores últimos em geral. Pelo contrário, deveria ser complementada e apoiada pela última. O indivíduo só poderia reinar na política na medida em que se submetesse a uma autoridade superior em outra área, limitando e isolando indiretamente, desta forma, a esfera política. Nada do que aconteceu no mundo democrático desde Tocqueville parece, do meu ponto de vista, lançar dúvidas sobre esta conclusão." (Dumont, 1965: 59-60).

A discussão que Dumont faz do pensamento de Tocqueville vai mais adiante, certamente de modo mais fecundo do que se poderia suspeitar a partir das citações feitas. Entretanto, tendo em vista o esquema metodológico assumido ("ideologia"/"realidade", "resíduo", "aspectos não-ideológicos"), a coonestação das idéias de Tocqueville por Dumont (e as críticas que lhe são feitas e que não citamos) é desorientadora: o Tocqueville aceito fala no plano da ideologia? No plano da realidade? Na articulação ("localização do ideológico na realidade") de ambos? Evidentemente, Tocqueville é autor de textos eivados de percepção sociológica — o que é sobejamente consignado por Dumont. Entretanto, o que aqui interessa é assinalar um aparente transbordamento: na análise do individualismo, a ambigüidade de que se revestem as idéias de Tocqueville na obra de Dumont aponta para limitações no próprio esquema metodológico deste último.

A questão que há páginas estamos arranhando sem mostrar-lhe o perfil pode ser enunciada: partindo dos trabalhos de Dumont, o "indivíduo" existe ou não existe?<sup>22</sup> Tem-se a impressão de que para escapar à vertigem solipsista do "o = i + r", quando se inicia a análise pela ideologia do in-

dividualismo, é imprescindível ter garantias de que é possível conhecer cientificamente a realidade. No caso da Índia, Dumont consegue viajar das "representações" à "realidade", legitimando seu trabalho contra certo relativismo epistemológico do "ponto de vista" em ciências sociais, mas, como é possível constatar na citação a seguir, não conseguindo evitar totalmente um cul-de-sac (talvez porque este seja o próprio limite do conhecimento nas ciências humanas).

"A consideração precedente, com seu diagrama mnemônico, pode ser contrastada com a impossibilidade, que se alega com frequência, de estudar a sociedade como um todo sem lançar mão de um ponto de vista arbitrariamente definido. Não deitamos a sociedade indiana no leito de Procrusto da 'estratificação social', ou do 'controle social', ou de um sistema político ou econômico que só existe como tal na mente do analista e para as exigências de uma classificação prematura. É verdade que considerações são sempre relativas a um ponto de vista especial mesmo quando se mantém a referência ao todo. No entanto, a oposição fundamental entre holismo e individualismo é, neste caso, pelo menos do nosso ponto de vista, global." (Dumont, 1972: 385).

A sociedade de castas indiana (sociedade tradicional) apresenta peculiaridades que, se nos inspiramos no diagrama elaborado por Dumont no final do seu Homo Hierarquicus, parecem tanto facilitar a "localização" quanto garantir a cientificidade do ponto de vista que a preside. Na Índia, temos no plano ideológico, a hierarquia; no Ocidente, a igualdade. Sabemos por Dumont que todas as sociedades são na realidade hierarquizadas. Na Índia, então, a ideologia estaria mais próxima da realidade do que no ocidente moderno (cf. "localização negativa"). Para usar outra linguagem, de resto não totalmente estranha a Dumont, que se refere a "limiões de consciência", teríamos: o "manifesto" na Índia (hierarquia) está mais próximo do seu "recalcado" (sociedade hierarquizada) do que o manifesto nas sociedades ocidentais modernas (igualdade) está do seu recalcado (sociedade hierarquizada). Levando adiante a metáfora, não seria possível dizer que a relação entre manifesto e recalcado é diferente nos dois casos, na medida que as duas sociedades se distinguem segundo a oposição tradicional/moderno, isto é, são sociedades organizadas dife-

rentemente? Mantendo-se a idéia, ainda apenas no plano da me táfora, de que as sociedades possuem um "recalcado", ter-se-ia que diferenciar o próprio processo de recalçamento, o caso ocidental aproximando-se do que Freud chamou "reforçamento ne gativo": uma ênfase manifesta excessiva no "eu não sou isso", recalçando o "eu sou isso" do qual é drenada a energia que acaba espoucando no "excesso" do manifesto. (É necessário chamar atenção para o fato de que esta analogia pretende apenas ser um acólito para o raciocínio, nada implicando do tipo "a sociedade se organiza com base na recalçamento" e quejandos.)

Não sabemos a resposta para tal questão, e menos ainda se é realmente procedente. Contudo, é curioso observar Dumont analisando a ideologia individualista sem ir ao R, ao que de fato existe —em contraste com a análise da hierarquia na Índia, análise em que, como já foi dito, a sociedade tal como é é constantemente trazida à cena do debate. O que estaria permitindo este tipo de análise? Além da razão estra tégica, "Isolar nossa ideologia é uma condição sine qua non para transcendê-la, pois ela é o veículo espontâneo de nosso pensamento e permaneceremos aprisionados em seus limites enquanto não a tomarmos como objeto de nossa reflexão." (Dumont, 1977:36), a epokhê da questão "existe ou não existe o indivíduo" estaria legitimada por uma espécie de autonomia específica do plano das representações nas socie dades ocidentais modernas —caução em última análise do proce dimento de Dumont? Como pensar Tocqueville se se admite esta "autonomia"? Como a ilusão igualdade-liberdade se teria mantido se fosse totalmente discrepante com relação ao que real mente acontece na vida dos homens em sociedade?

Este impasse é aparente. Não é uma verdadeira aporia no raciocínio de Dumont. Comentando Parsons, Dumont se refere à aproximação por este autor realizada entre o intelec tualismo de Durkheim (que reconhece a ação como dominada por representações e idéias) e o pragmatismo de Weber (que se ocupa, para além do problema da representação do mundo, com a ação no mundo tal como representado). A dificuldade parece res surgir na distinção "ideologia"/"realidade": se os homens são socialmente determinados, e se a ideologia individualista é um conjunto de representações sociais, os homens são também

determinados por essa ideologia social que nega a própria determinação dos homens pela sociedade. Os homens, de <sup>arte</sup>arte, se tornam indivíduos? Não; porque se trata apenas de uma representação. Sim; porque para que tal representação, ilusória, quimérica, imaginária, seja sustentável, é necessária a existência de situações nas quais, no mínimo, tal representação se torne verossímil para o sujeito e seus pares —vale dizer, situações nas quais o ideal acalentado não se desmantele, ou mesmo seja reforçado, reiterado, reasseverado pelas condições concretas e localizadas de relativa liberdade e igualdade ( e outros tantos avatares do "indivíduo"). Tais condições escapam, necessariamente, ao mero plano da representação. Constituiriam o resíduo (R) de Dumont que Dumont não nos diz qual é em nossa sociedade, mas que cabe ao sociólogo apontar.

Atendo-se com grande perícia à "determinação social dos homens e de suas ideologias" e fazendo o retorno -da ideologia para o resíduo, do que o sociólogo observa para o que é vivido pelos sujeitos observados, Dumont escreve sobre a "Renúncia" na sociedade indiana:

"O aspecto concomitante mais extraordinário é que existe na própria sociedade de castas, e paralela ao sistema de castas, uma instituição que o contradiz. Através da renúncia, um homem pode tornar-se morto para o mundo social, escapar à rede de estrita interdependência que descrevemos, e tornar-se seu próprio fim como na teoria social do Ocidente, exceto pelo fato de ser totalmente segregado da vida social propriamente dita. É por isso que chamei essa pessoa, esse renunciante, de um indivíduo fora do mundo. (...) Há objeções à idéia de que o renunciante deixa seu lugar na sociedade, morre simbolicamente para o mundo; até aí se admite. Mas vive de esmolas, e prega para o homem no mundo. Não escapa, portanto, de fato, à complementariedade. Não deixa realmente a sociedade. Conseqüentemente, como pode desenvolver uma forma independente de pensar, uma forma individualista de pensar? A resposta é simples: a ocorrência disto deve ser aceita como um fato, mesmo que esta aceitação signifique que, neste caso, o que os atores imaginam estar acontecendo é mais importante do que aquilo que o observador externo descreve como acontecendo realmente, que as idéias são mais importantes que o comportamento. Ademais, a objeção repousa em um malentendido: deixar a sociedade é renunciar ao papel existente que é conferido pela sociedade (como membro de tal casta, pai de uma família etc.) e adotar um papel universal que não tem equivalen-



te na sociedade, o que não envolve interromper qualquer relacionamento com seus membros. É óbvio que, do ponto de vista do sociólogo, o renunciante está na sociedade, no sentido da sociedade moldar suas relações assim como as dos outros. Entretanto, o renunciante é um homem que deixa seu papel social com o fim de adotar um papel que é, a um só tempo, universal e pessoal; este é o fato crucial, tanto do ponto de vista subjetivo quanto objetivo.

Se juntamos por um lado a sociedade e, por outro, o renunciante, temos um todo contendo um equilíbrio entre coisas bastante diferentes: por um lado, um mundo de interdependência estrita, no qual o indivíduo é ignorado, e, por outro lado, uma instituição que põe fim a interdependência e inaugura o indivíduo. Em última análise, o sistema global não deixa de lado o indivíduo, como a descrição apenas do sistema de castas nos levaria a crer. Pode-se duvidar da possibilidade dos sistema de castas ter existido e durado independentemente de seu contrário, a renúncia. O ponto é importante para a comparação com o Ocidente: não estamos lidando com uma oposição sólida, como se, em um caso, houvesse apenas o indivíduo, e, no outro, apenas o homem coletivo. Pois na Índia existem os dois, distribuídos de modo particular. Neste caso, só nos resta descobrir o homem como ser coletivo na sociedade ocidental, o que não é tão difícil, de modo a formular a comparação não como uma oposição entre A e B mas como uma diferença na distribuição das partes de (A B) e na ênfase dada a elas." (Dumont, 1972:230-1-2).

Na análise da sociedade ocidental, entretanto, a perícia aguarda, no mínimo, a chegada da sagacidade. Desta análise, obtêm-se três coisas de Dumont: "perplexidade" — em uma realidade em que todos dependem sempre e cada vez mais de todos por causa da divisão social do trabalho, viceja a ideologia do indivíduo como ser autônomo; "concomitância desfalçada" — as transformações históricas da sociedade ocidental, dando à luz domínios diferenciados e assistindo ao fenecimento do poder da Igreja, têm por coevo o "indivíduo" no plano dos valores (o que estava acontecendo com os homens neste período?); "inuendos não muitos estimulantes" — o homem pensado pela sociologia como um ponto de emergência mais ou menos autônomo de uma determinada humanidade coletiva e a admissão de que o que o homem imagina (ser "indivíduo") se torna real de certo ponto de vista, uma vez que a sociedade em que isto se dá é diferente daquela em que isto não se deu, a sociedade tradicional.

Evidentemente, colocada desta maneira (o indi



víduo existe ou não existe), a questão é impensável. O "indivíduo" (ser autônomo etc.) certamente não existe; menos ainda se generalizamos o tempo, o lugar, o grupo: o tempo todo, em qualquer situação, todas as classes sociais. A definição da categoria ideológica indivíduo é profícua para a análise no plano da ideologia, mas finda por se revelar uma esparrela quando se tenta a localização nos moldes propugnados por Dumont. Veremos mais adiante que outros autores (Simmel, Mauss, Lukes), abordando a questão de outro ângulo, fornece<sup>m</sup> perspectivas mais férteis para essa discussão - o que não significa nem abandonar Dumont, nem resolver o "problema", mas apenas, talvez, introduzir uma outra versão para o mesmo.

#### II.4. - A Moderna Configuração dos Valores

Dumont (1965) escreve sobre a supremacia da Igreja na Idade Média e a revolução que desembocou na supremacia política do Estado, separado da Igreja e no lugar desta. Na Idade Média, a Igreja não foi um Estado, mas o Estado, vendo-se a autoridade civil constrangida a ser um departamento a serviço da Igreja. O Papa era o legislador supremo, a origem da honra, a única fonte legítima de poder, o fundador legal, quando não real, das ordens religiosas e, dos títulos universitários, o árbitro supremo entre as nações, o guardião do direito internacional, o vingador do sangue cristão, em suma, plenitudo potestatis. A Igreja, ou a Cristandade universal, envolvia todas as instituições particulares, constituindo a única sociedade, ou a sociedade global na acepção moderna do termo. A comunidade universal cristã assumia na sua hierarquia espiritual os poderes a que se poderia chamar "políticos", apesar de delegá-los, pelo menos em parte, a instâncias temporais.

Depois de apresentar sinteticamente a luta entre a Igreja e os Estados emergentes, bem como o desfecho fa

vorável a estes últimos, Dumont observa que a sociedade global torna-se o Estado individual, enquanto a essência da religião encrusta-se na consciência de todo e cada cristão. A comunidade cristã, antes hierarquizada, atomiza-se em dois planos: ao ser substituída por certo número de Estados individuais e ao se decompor em estes próprios Estados em homens indivíduos. Societas torna-se, então, o sucedâneo de universitas. Com o domínio progressivo do individualismo, em oposição ao holismo, o social foi substituído pelo jurídico, pelo político e, depois, pelo econômico.

Uma das idéias mais pejudicadas de consequências para a análise do individualismo - e que foi inspirada, entre outros, por Polanyi (1944) é a da emergência histórica de certos domínios, congenial com o que Dumont chama alteração na configuração dos valores. O domínio do político é contemporâneo do surgimento do individualismo, e seu traço mais notável é a complexidade do "processo de cissiparidade pelo qual o domínio da religião, que, de início, é único e engloba todas as coisas, dá origem (com a ajuda do direito) à categoria nova, especial, do político ao passo que, no plano das instituições, o Estado herda seus traços essenciais da Igreja, que suplanta enquanto sociedade global". (Dumont, 1977:24; cf. Dumont, 1972:210). A política e o Estado resultam, portanto, de uma diferenciação: daquilo que constituía, sob a égide da religião e da Igreja, a unidade última dos valores, destacou-se um quantum de valores absolutos que constituem um domínio autônomo. Após esta primeira emergência, a do político, deste se destaca, segundo Dumont, um outro domínio - o econômico.

A idéia do surgimento histórico de certos domínios no Ocidente reveste-se, certamente, de grande importância para o trabalho do sociólogo e do historiador. Impede o sociocentrismo ao apontar para o fato de que o econômico tal como o conhecemos e conceituamos no século XX não pode ser tão facilmente exportado para outras sociedades, seja com a chancela da antropologia econômica, seja com a legitimação do econômico como determinante em última instância. O mesmo poderia ser dito do político, da antropologia política e da aná

lise do poder. Dumont parece estar apontando as dificuldades que se encontram sempre que se procede à análise de um domínio que na nossa sociedade possui uma silhueta bem delineada em uma sociedade que não o possui autonomizado, ou que o possui articulado diferentemente aos outros. Não nos cabe fazer pender a balança para qualquer uma dessas posições, mas apenas assinalar o imenso valor heurístico dessa idéia, principalmente quando pinçada deste campo de debate e transportada para o das psicologias. Um exemplo paradigmático da relativização dos domínios nos é fornecido por Dumont no que tange à "arte": "... falando de "arte", passamos inadvertidamente de Ingres a Picasso, mas trata-se realmente de "arte" no mesmo sentido? A continuidade externa esconde uma revolução no lugar da "arte" na sociedade e na cultura, isto é, na sua própria natureza. Com o desaparecimento da referência descritiva aberta e convencional do quadro, a pintura tornou-se um domínio autônomo e contido em si mesmo, como havia acontecido anteriormente com a política." (Dumont, 1971:31-32).

Dumont (1971) apresenta a sua versão para um processo que se tornou conhecido através de um conceito que muitas vezes albergou posições as mais discrepantes, a secularização. Partindo do pressuposto de que uma mudança na relação engendra necessariamente uma alteração nas coisas relacionadas, Dumont afirma que se a religião, certamente com o concurso de outras forças, produziu uma revolução nos valores sociais e deu origem ao mundo autônomo das instituições e especulações políticas, a religião necessariamente se transformou durante este processo. Parte dessa transformação foi amplamente reconhecida mas, aduz Dumont, não se conhece com clareza a mudança na própria natureza da religião enquanto vivida por um determinado indivíduo, por exemplo, um católico. Sabe-se que a religião foi inicialmente da alçada do grupo, tendo depois se tornado assunto do indivíduo - ao menos em princípio e, na prática, em muitos meios e situações. Se, entretanto, esta proposição for atrelada ao nascimento do Estado moderno, alcança um estatuto diverso, deixando de ser um vergastado lugar-comum. A religião medieval era um grande manto, dossel, que tudo envolvia, cobria. Quando se tornou uma ques

tão do indivíduo, a religião perdeu esta propriedade, ombreando-se a outros modos de ver o mundo, modos aparentemente de mesmo peso, dentre os quais o político foi o primeiro a se configurar historicamente. Do ponto de vista do indivíduo, a religião (ou a filosofia) pode ser vivida como o mesmo ponto de vista capaz de tudo envolver, apto a tudo subsumir, como algum dia foi socialmente. Entretanto, isto parece ser mais da ordem da ilusão por parte do indivíduo uma vez que, no nível do consenso social ou ideologia, esta mesma pessoa cambria, sem percebê-lo, para outra configuração de valores na qual valores autônomos (religiosos, políticos etc.) encontram-se aparentemente justapostos, justapostos à maneira dos indivíduos na sociedade (societas).

A unidade para pensar a sociedade ocidental, permitindo compará-la a outras, não é a religião, mas a "configuração geral dos valores". Em todas as outras sociedades, ou na esmagadora maioria, esta configuração é coextensiva com a religião, possuindo uma forma hierárquica na qual a consideração normativa que tudo envolve, por nós geralmente chamada religião, contém e limita quaisquer outras considerações sociais reconhecidas. No caso da sociedade ocidental —que, segundo Dumont, apresenta uma configuração de valores anômala, que é um desenvolvimento de exceção—, tal não ocorre, a religião sendo um dentre muitos domínios, não mais o domínio supremo que tudo envolve. Este procedimento de comparação, tomado a moderna configuração dos valores tal como se apresenta de imediato ao olhar do pesquisador (uma justaposição de domínios autônomos e iguais, análoga à justaposição dos indivíduos na sociedade), permite formular a questão: o que foi feito da função que tudo envolvia? E um esboço de resposta: A religião, enquanto princípio que tudo envolve, foi substituída pelo individualismo na qualidade de princípio universal comum que se torna, assim um princípio que tudo envolve. O paradoxo —o individualismo, porque atomismo, é exatamente o oposto de uma visão oni-envolvente, mas surge como o herdeiro da religião que realmente tudo envolvia— é exatamente uma das características da mudança na configuração dos valores que se operou no

Ocidente.

Berger (1971) fornece uma versão para a secularização de menor alcance que a de Dumont porque não chega à questão do "indivíduo", mas que oferece certas vantagens ao matizar o processo, articulando-o à nominação — o que retomaremos e desenvolveremos mais adiante.

"Entendemos secularização como o processo através do qual se suprime o domínio das instituições e símbolos religiosos de alguns setores da sociedade e da cultura. Quando falamos de sociedade e de instituições na história ocidental moderna, deve ficar claro, a secularização se manifesta na evacuação pelas igrejas cristãs de âmbitos que antes se encontravam sob seu controle ou influência, como na separação da Igreja do Estado, a expropriação de terras da Igreja ou a emancipação da educação em relação à autoridade eclesiástica. Mas quando falamos de cultura e símbolos, afirmamos implicitamente que a secularização transcende o processo sócio-estrutural. Afeta a totalidade da vida cultural e da ideação, podendo-se observar a diminuição dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia e na literatura, e — o mais importante de tudo — o surgimento da ciência como perspectiva autônoma e totalmente secular do mundo. Além disso, afirma-se implicitamente aqui que o processo de secularização possui também um aspecto subjetivo. Do mesmo modo como se produz uma secularização da sociedade e da cultura, também se produz uma secularização da consciência. Dito de modo simples, isto significa que no ocidente moderno há um número crescente de indivíduos que contemplan o mundo e suas próprias vidas sem o auxílio das interpretações religiosas. Sem bem que seja possível considerar a secularização como um fenômeno global das sociedades modernas, tal fenômeno nelas não se distribui de modo uniforme. Afetou de modo diverso grupos diferentes da população. Assim, observou-se que a influência da secularização foi maior nos homens que nas mulheres, nas pessoas da faixa etária média mais que nos muito jovens ou velhos, nas cidades mais que no campo, nas classes diretamente vinculadas com a produção industrial moderna (particularmente a classe operária) mais que naqueles que possuem ocupações mais tradicionais (como os artesões e os pequenos comerciantes), mais nos protestantes e judeus que nos católicos, etc. Ao menos no que diz respeito à Europa, é possível afirmar com alguma certeza, com base nesses dados, que a religiosidade vinculada às igrejas é mais forte (e, portanto, a secularização sócio-estrutural menor) nas margens da sociedade industrial moderna, tanto no que diz respeito às classes marginais (como os resíduos da velha pequena burguesia) como no que diz respeito a indivíduos marginais (por exemplo, os eliminados do processo de trabalho). A situação é diferente na América onde as igrejas ainda ocupam uma posição simbólica mais importante, mas poder-

se-ia dizer que s<sup>o</sup> conseguiram manter tal posiç<sup>o</sup> secula-  
rizando-se muito, de modo que os casos europeu e america-  
no representam duas variantes do mesmo tema subjacente a  
secularizaç<sup>o</sup> global." (Berger, 1971: 134-135).

Retornando a Dumont, a moderna configuraç<sup>o</sup>  
dos valores é, portanto, atomizada, porquanto se centra no ho-  
mem individual, aparentemente justapondo dom<sup>o</sup>nios aut<sup>o</sup>nomos:  
ao lado da religi<sup>o</sup> ou filosofia, o pol<sup>o</sup>tico, o econ<sup>o</sup>mico, a  
arte. Quando o dossel de s<sup>o</sup>mbolos religiosos se esfacelou,  
dando origem a uma pluralidade de dom<sup>o</sup>nios no plano dos valo-  
res, a categoria "indiv<sup>o</sup>duo" se tornou respons<sup>o</sup>vel pela viabi-  
lidade desta configuraç<sup>o</sup>. A religi<sup>o</sup> perde o poder socialmen-  
te estabelecido de tudo envolver. Do ponto de vista do "indi-  
v<sup>o</sup>duo", mant<sup>o</sup>m-se com este poder, agora imagin<sup>o</sup>rio: um homem  
religioso pode ser guiado por sua religi<sup>o</sup>, pode mesmo pen-  
sar-se como sempre religioso e como sempre guiado. Um observa-  
dor, entretanto, v<sup>e</sup>-lo-ia cruzando a fronteira de v<sup>o</sup>rios dom<sup>o</sup>-  
nios e agindo de modo consent<sup>o</sup>neo às regras a<sup>i</sup> vigentes.  
Como na an<sup>o</sup>lise que Dumont faz do "renunciante" na Índia, é  
importante n<sup>o</sup> esquecer como o sujeito se representa sua posi-  
ç<sup>o</sup>. Na tentativa de tornar compat<sup>o</sup>vel o ponto de vista do  
observador e o do sujeito em relaç<sup>o</sup> a si pr<sup>o</sup>prio e às suas  
aç<sup>o</sup>es, poder<sup>o</sup>amos dizer: com a religi<sup>o</sup> do indiv<sup>o</sup>duo, o dos-  
sel d<sup>o</sup> lugar ao guarda-chuva. As filigranas historicamente ur-  
didas do indiv<sup>o</sup>duo fazem com que, continuando a met<sup>o</sup>fora pro-  
saica mas útil, existam diferentes poss<sup>o</sup>veis guarda-chuvas .  
Dentre tantos, a religi<sup>o</sup> é o mais óbvio, a psican<sup>o</sup>lise o me-  
nos —e, no entanto, como tentaremos demonstrar nos cap<sup>o</sup>tu-  
los seguintes, o mais eficaz para determinados sujeitos.

Entre religi<sup>o</sup> e psican<sup>o</sup>lise, a filosofia: "De-  
ve-se realmente verificar, comparativamente, o que a religi<sup>o</sup>  
se tornou entre n<sup>o</sup>s: descobre-se que est<sup>o</sup> subordinada ao indi-  
v<sup>o</sup>duo (e que pode, ainda, se transformar em filosofia)." (Du-  
mont, 1972: 281). Religi<sup>o</sup>, filosofia, psican<sup>o</sup>lise: três  
Weltanschauungen n<sup>o</sup> obstante a especiosa argumentaç<sup>o</sup> de  
Freud (1933) e a catilin<sup>o</sup>ria nela dirigida contra a religi<sup>o</sup>  
com o fito de discrimina-la da psican<sup>o</sup>lise como ci<sup>o</sup>ncia, que



não pode portanto ser classificada sob o mesmo rótulo. Aquém deste debate, está a existência histórica da religião do indivíduo que sanciona, por exemplo, a analogia feita por Freud entre neurose e religião: "... neurose como religiosidade individual e religião como neurose obsessiva universal [da humanidade escreveria Freud mais tarde]" (Freud, 1907: 126-7). Finalmente, parece-nos que a psicanálise está muito mais próxima da religião, e de um modo que raras vezes pode ter sido entrevisto e menos ainda dito. Neste ponto, pede-se aos leitores, principalmente aos intimamente ligados à psicanálise, não verem nesta observação um despreço — pedido que, sabemos, o valor despiciendo de que goza a religião no universo individualista, no qual o leitor certamente se encontra imerso, torna quase tão impossível atender quanto um pedido feito por um juiz de tribunal norte-americano aos jurados para que não considerem algo ouvido da boca do promotor, do advogado ou do réu.

## II.5 - Dois corolários do individualismo

Estamos chamando "corolários do individualismo" a duas observações que Dumont faz en passant e que assumirão importante papel no desenvolvimento das idéias dos próximos capítulos.

O primeiro corolário é fornecido por Dumont na seguinte passagem: "É uma disposição psicológica idiossincrática que nos dificulta reconhecer claramente a seguinte evidência: quando algo trivial, até então para mim desconhecido torna-se uma verdade de experiência para mim, eu facilmente imagino tê-lo inventado. Uma idéia comum se apresenta como uma idéia pessoal quando se torna totalmente real. Os romances estão cheios de exemplos disso: temos uma estranha necessidade de imaginar que o que nos acontece é único de modo a poder reconhecê-lo como próprio, ao passo que, na verdade, não passa do cotidiano de uma coletividade particular ou humanidade. Uma estranha confusão: existe realmente a pessoa, uma ex



periência individual e única, mas compõe-se na maior parte de elementos comuns, e não há nada negativo em reconhecer o seguinte: extraia de você o material social e o que lhe restará não será mais que a potencialidade para a organização pessoal." (Dumont, 1972:40). Em nota referida ao final desta passagem, Dumont observa que não pretende, com o que acaba de escrever, estar esgotando a questão do que há de social no homem pois, por exemplo, sabe-se que a própria "organização pessoal" não é independente de relações com outras pessoas que ocupam papéis definidos.

Este primeiro corolário é, a um só tempo, esquema cognitivo e forma para os sentimentos. É necessário frisar o que do nosso ponto de vista são duas vertentes indissociáveis: enquanto ideologia, ou efeito da ideologia individualista, é um modo de olhar, de tomar consciência: "...todas as formas de consciência são semelhantes no sentido de que nenhuma opera sem um "filtro" (grille) através do qual tomamos consciência direta e exaustiva de qualquer coisa que seja. Na vida cotidiana, é por intermédio, inicialmente, da ideologia de nossa sociedade que nos tornamos conscientes de algo. Tudo o que se pode afirmar sobre a relação entre o que é representado e o que "de fato acontece" é que tal relação é necessária e que não é uma identidade." (Dumont, 1977:27). Trata-se, no caso em apreço, do modo de tomar consciência de si próprio segundo um modus operandi que é, no imaginário, o corolário da ideologia individualista, e que chega, em termos de conteúdo, à corroboração desta ideologia.

Para a compreensão deste modus operandi enquanto forma, moldura, armação, em suma, enquanto modo de sentir a si próprio e ao mundo, é preciso ir além de uma definição intelectualista da ideologia, buscando socorro em uma incipiente "sociologia dos sentimentos". Sobre a casta, escreve Dumont: "... muito mais que um 'grupo' no sentido ordinário do termo, a casta é um estado mental, um estado mental que se expressa pela emergência, em várias situações, de grupos de várias ordens geralmente chamados 'castas'". (Dumont, 1972: 71). E ainda: "... o sistema de castas pode ser visto como uma instituição pan-indiana. Neste nível o sistema de castas é antes de tudo um sistema de idéias e valores, um sistema de raciocínio formal, abrangente, um sistema no sentido intelectual do termo." (Dumont, 1972: 72). É possível que a sociedade indiana, organizada pelo dos-

sel que é o sistema de castas, permita um funcionamento das emoções que é bem orquestrado pela própria ideologia, vale dizer, emoções que apresentam menor margem de risco de serem disruptivas para os sujeitos que por elas são vividos. Na sociedade ocidental, o "indivíduo", enquanto o mais importante operador da moderna configuração dos valores, é capaz de gerar o procedimento cognitivo a que chamamos "primeiro corolário" e, é de se supor, isto se faz acompanhar de um modo de funcionamento das emoções que é diverso do que caracteriza as sociedades tradicionais e indígenas. Este funcionamento —que pode ser "esgarçado", "autonomizado", "privatizado", como discutiremos mais adiante— serviria de êmulo para uma "sociologia das emoções" tonalizando-a de modo diferente do que poderia ser inspirado pelo estudo de outras sociedades que não a nossa. (Marcel Mauss, George H. Mead, Everett C. Hughes, Georg Simmel, Gregory Bateson, Mary Douglas e o próprio Freud, entre tantos, teriam fornecido importantes contribuições para esta empresa.)

Este primeiro corolário do individualismo subjaz ao que apresentamos, interpretativamente, como "apercepção sociológica" —sugerida por Dumont como instrumento para no ensino da sociologia, tornar realmente presente a idéia de que os homens são determinados pela sociedade. É também este corolário que sustenta a ilusão, do ponto de vista de um homem religioso, no domínio da religião do indivíduo, de que ele é guiado pela religião sempre e em qualquer lugar, não obstante o fato, registrável por um observador, de não estar sendo: este modus operandi do individualismo, quando se cola a uma Weltanschauung, pode se tornar, simultaneamente, meio de descoberta pessoal e evidência da verdade da Weltanschauung.

O individualismo, e portanto este seu corolário, chegam às pessoas através da socialização. Aqui novamente um sabor de paradoxo: a determinação social diacrônica de uma perspectiva que nega, sincronicamente e diacronicamente, a própria determinação social. Como escreve Dumont: "... a consciência individual tem sua fonte no treinamento social." (Dumont, 1972:40); "... a percepção de si mesmo como indivíduo não é inata, mas aprendida. Em última análise ,

nos é prescrita, imposta pela sociedade na qual vivemos." (Dumont, 1972:42).

O segundo corolário pode ser apresentado de modo bem mais simples: "Como Nietzsche falou do 'ressentimento' como um sentimento cristão, poderíamos falar, digamos, da inveja como um concomitante psicológico da reivindicação igualitária." (Dumont, 1965:35). A inveja é, assim, outra consequência do individualismo para a <sup>UW</sup>estruturação do imaginário dos "indivíduos". Em várias situações que estariam sendo vividas e percebidas inconscientemente como relevando da igualdade, quando se observa, ou quando se torna notável, uma diferença entre indivíduos, em alguma dimensão na qual se imaginariam equiparados, surgindo portanto a possibilidade de alguma hierarquia, a inveja aparece como sentimento e virtual propulsor de uma diatribe contra quem quer que tenha tido a ousadia de deliberadamente ou por descuido, ameaçar a cibernética da igualdade. Na inveja, sente-se fraqueza e inferioridade em relação a alguém e acusa-se este alguém de traição —trânsfuga da igualdade para a hierarquia, cujas manobras não podem medrar porque isto só tornaria a situação dos outros, que envidaram esforços para se manterem aliados, mais insuportável (só valeria a pena arriscar-se a ser chamado traidor quando se tem certeza do sucesso da traição, e eis mais uma razão para tornar o trânsfuga ainda mais acusável, tentando neutralizar qualquer possibilidade de sucesso). Em ocasiões que proporcionam a epokhê das hierarquias efetivamente existentes, e nas quais os sujeitos negociam uma igualdade respaldada em alguma forma de sociabilidade amistosa, alguém que quebre o encanto pode se sentir culpado de uma ficela defraudada, com suas forças drenadas pelos invejosos e (magicamente) exposto aos seus ataques, como um traidor de seus pares etc. O que estamos escrevendo é evidentemente muito pouco do ponto de <sup>vista</sup> uma sociologia da inveja, mas essas idéias só almejam ser vinhetas para ilustrar o "segundo corolário". A inveja será retomada na discussão das operações da situação psicanalítica, quando desempenhará um importante papel na qualidade de operador desta situação.

Finalmente, a inveja, porque intimamente apa -

rentada ao primeiro corolário, é o indivíduo pondo-se a si próprio em holocausto: percepção pessoal, e portanto irrefutável, de algo que situa o pessoal em posição de inferioridade relativamente a outrem —vale dizer, que destroça um dos arcos deste pessoal: a igualdade entre pessoas.

### III. - INDIVÍDUO: Georg Simmel

#### III.1 - Introdução

Louis Dumont fundamentou sua discussão do individualismo partindo da necessária diferença de dois significados para a palavra "indivíduo": o sujeito em pírico da fala, do pensamento e da vontade, amostra indivisível do gênero humano que, podendo ser chamado "homem particular", é encontrável em todas as sociedades; o ser moral racional, independente, autônomo e, portanto, essencialmente não-social, sujeito normativo das instituições tal como definido na nossa concepção ideológica do que são o "homem" e a "sociedade". A primeira definição, que seria segundo Dumont um dado "infra-sociológico" (voltaremos a este ponto), tem sido confundida com a segunda, que não existe, que é apenas o produto da ideologia individualista.

Com base nesta distinção e metodologicamente caucionado pela segregação apriorística "ideologia"/"o que acontece de fato", Dumont sugere algumas possibilidades de "localização dos aspectos não-ideológicos na totalidade" (das quais conseguimos isolar quatro processos que indicariam o que Dumont considera como realmente acontecendo na sociedade que gestou e acalenta o ideal do individualismo —cf. capítulo II, parte 3). No presente capítulo, o que nos interessa é, do vértice de parte da produção de Georg Simmel, dissertar sobre o referente do individualismo, o indivíduo, considerando que ele existe.

Dito de outro modo, manter-nos-emos presos à posição de que os homens são socialmente determinados, isto é, a uma sociologia que entende o homem como ser social, e desenvolveremos duas idéias de Dumont, deixando, entretanto, de la

do outras passagens de sua obra que poderiam contrariá-las (parte das quais foi apresentada no capítulo anterior). Estas duas idéias, pinçadas no Homo Hierarchicus, se expressam em duas frases conectáveis: a sociologia que entende o homem como "um ponto de emergência mais ou menos autônomo de uma humanidade coletiva específica, de uma sociedade" (Dumont, 1972 : 39), na medida que "o que o homem imagina [ser indivíduo autônomo] torna-se real de certo ponto de vista: a sociedade na qual o homem é concebido (essencialmente) como um indivíduo não é, ou não é inteiramente, o que era antes." (Dumont, 1972: 284-5). Dumont parece estar admitindo, portanto, na definição do objeto da sociologia e na caracterização da sociedade que inventou o individualismo, a existência de fato, em algum grau, do indivíduo. Estaríamos, destarte, tentando fornecer um esboço de resposta para uma questão que formulamos no capítulo anterior: "como a ilusão igualdade-liberdade (individualismo) se teria mantido se fosse totalmente discrepante com relação ao que realmente acontece na vida dos homens em sociedade?".

Três ressalvas são, entretanto, necessárias para melhor caracterização do que vamos desenvolver: o debate que toma o indivíduo por objeto, em contraste com o que se desdobrou em torno do individualismo, apresenta interesse bastante restrito. Do ponto de vista do conhecimento, situa-se em uma área híbrida, mal definida quanto à propriedade, que alguns batizaram "interdisciplinar" e da qual outros acabaram por se apossar com base no usucapião. Trata-se de um debate mal visto por muitos, pelas mais diversas razões, tanto na vertente "ciências sociais" quanto na vertente "ciências psicológicas". No que tange à dificuldade que ornamenta esta discussão, evitando o deus ex machina da "interdisciplinaridade" para prevenir os eventuais anátemas e exorcismos provenientes de ambos os lados, é mais simples dizer que tal discussão existe espargida e centrifugada em textos de origem vária, em referências marginais, nas fímbrias da produção de vários teóricos. Do ponto de vista de sua inscrição social, é mais cauteloso dizer apenas que o indivíduo não é ubíquo, não nos sendo possível apontar com clareza os grupos ou classes que inde

fectivamente habitaria. Provavelmente, nos grupos superiores, no seio da classe dominante e da pequena burguesia, nos setores cultos da sociedade etc. Mas, e isto nos parece irretorquível, assim postos, estes lugares sociais são aproximações e generalidades ou, na melhor das hipóteses, conceitos produzidos por teorias e que carecem de mediações para permitir análises concretas que detectem o indivíduo escapando aos já consagrados clichês, de resto teoricamente dedutíveis. Estaremos preocupados, com o concurso de teorias não-psicológicas, em acepillar as feições dos sujeitos que idealmente são tratáveis pela psicanálise, que cederiam a sua sedução e, ato contínuo, lhe demandariam auxílio, ou que fariam ambas as coisas a um só tempo. Que a psicanálise possa tratar outros sujeitos, com outras características sociais, e que o grupo que vem preferencialmente atingindo não se superponha a grupos empiricamente localizáveis, ao menos de modo imediato, são questões que assinalamos sem responder.

O fato de que a discussão em torno do indivíduo existe em estado de dispersão nos conduz a uma segunda ressalva, ao implicar uma injunção da qual é difícil escapar, mais ainda quando não se é conhecedor da topografia teórica, ideológica e política das ciências sociais; autores e produções, de inspiração muitas vezes oposta, deverão ser enfileirados, associados, conjugados. Desses estranhos conúbios nascerão filhos que, aos olhos de muitos, parecerão leviatãs. Um capítulo de "teratologia teórica" é, entretanto, inevitável em um trabalho deste tipo, centrado em um tema de estatuto ambíguo e preocupado com problemas ainda não tingidos pela patina das questões acadêmicas. Assim, o autor deve, com frequência, se resumir à insólita posição de metteur en scène de outros autores, deixando aos leitores, até sob a forma de repto, a incumbência de escandir-lhes o ritmo ou criticar-lhes o movimento.

A terceira ressalva diz respeito ao cul-de-sac a que chega a metodologia de Dumont: "existe ou não existe indivíduo?". O aparente paradoxo (segundo a sociologia, os homens são socialmente determinados; a ideologia individualista



nega a determinação social, afirmando a autonomia do indivíduo; a ideologia é socialmente produzida, logo é instrumento da grande orquestra da determinação social; a determinação social de algo, o "indivíduo", que nega a determinação social) elide um importante salto: do que a sociologia enquanto saber diz ser verdade para o que os sujeitos empiricamente existentes vivem e sentem como verdade. A dificuldade está em entender como a "determinação social" opera em regiões que aparentemente lhe escapam (autonomia que a pesquisa sociológica mostraria como inexistente, ao mesmo tempo que denunciaria os efeitos de desconhecimento da ideologia individualista) e, simultaneamente, compreender, fazendo justiça à sutileza de um modus operandi que não se deixaria esgotar por generalidades do tipo "os homens são socialmente determinados", o regime desta determinação (o como opera). Este regime permitiria simultaneamente a ficção que se mantém no vivido dos sujeitos (ser indivíduos autônomos), a distorção que penetra o exame sociológico e a autonomia realmente existente de certos sujeitos em certas situações —autonomia que se distingue da que se registra em sociedades indígenas e tradicionais. (Cf. TLSEI.)

O "salto" que mencionamos —não explicitado por Dumont e, mesmo, eclipsado pelos processos de "localização"— encontra, entretanto, um operador privilegiado que o próprio Dumont menciona: o que chamamos "primeiro corolário do individualismo" (cf. capítulo II, parte 5). Para que o individualismo e a silhueta do indivíduo possam ser carreados para um debate relevante em torno das condições históricas, sociais, políticas e ideológicas do exercício da psicanálise, são imprescindíveis duas perspectivas; matizar a noção de indivíduo, abandonando a distinção ideologia/o que de fato acontece e definindo-o de modo a poder encontrá-lo fora do mundo das idéias —o que pretendemos neste capítulo. A segunda perspectiva é trabalhar sem perder de vista a análise que Dumont faz do "renunciante" na Índia: "... o que os atores imaginam estar acontecendo é mais importante do que aquilo que o observador externo descreve como acontecendo realmente, que as idéias são mais importantes que o comportamento" e que, obvia-

mente, "do ponto de vista do sociólogo, o renunciante está na sociedade, no sentido da sociedade moldar suas relações assim como as dos outros ." (Dumont, 1972:231). O importante seria, então perceber tanto as representações que os sujeitos fazem de si próprios como indivíduos assim como as condições de manutenção destas representações (o renunciante pensa estar desenvolvendo idéias próprias, os outros com isso concordam; o renunciante desenvolve efetivamente idéias próprias; o renunciante sobrevive dentro da sociedade).

As condições de manutenção da representação in indivíduo são in limine da ordem da representação social (e de suas operações imaginárias como, por exemplo, os dois "corolários" que isolamos no capítulo anterior), são sendo alteradas por condições materiais de sobrevivência quando estas são suficientemente duras para sufocar até o próprio alento de alguém poder pensar-se indivíduo. Como escrevemos no capítulo anterior, "para que tal representação (indivíduo) , ilusória, quimérica, imaginária, seja sustentável, é necessária a existência de situações nas quais, no mínimo, tal representação se torne verossímil para o sujeito e seus pares —vale dizer, situações nas quais o ideal acalentado não se desmantele, ou mesmo seja reforçado, reiterado, reasseverado por condições concretas e localizadas de relativa liberdade e igualdade ( e outros tantos avatares do 'indivíduo')."

Finalmente, para indicar como estamos parcializando o uso das análises de Dumont, ao mesmo tempo que isto nos parece uma necessidade, basta recordar que no diagrama comparativo apresentado no final do Homo Hierarchicus (p.280) não há correspondente, do lado "Homo Minor" (Ocidente, igualdade), para o "indivíduo fora do mundo" ("renunciante"), do lado "Homo Major" (Índia, hierarquia). Ao mesmo tempo, Dumont, com a problemática da localização, não formula a exigência de que, na interpretação do "indivíduo", seja ouvido o que este tem a dizer (indivíduo, para Dumont, duplamente silencioso: porque habitante do mundo das idéias, porque rastreado nas contribuições para este mundo deixadas por Locke, Rousseau, Hobbes..).

### III.2 - Indivíduo

Simmel (1971b, 1950c) identifica, na história recente, duas revoluções individualistas: a primeira, do século XVIII, centra-se na liberdade e na igualdade, podendo ser chamada "quantitativa" ou produtora de um individualismo de singleness (Einzelheit); a segunda, do século XIX, organiza-se em torno da liberdade e da desigualdade, sendo "qualitativa" ou produtora de um individualismo de uniqueness (Einzigkeit). Comentando a passagem da primeira para a segunda revolução individualista, Simmel escreve:

"Assim que o ego tornou-se suficientemente fortalecido pelo sentimento de igualdade e universalidade, buscou mais uma vez a desigualdade — mas desta vez uma desigualdade determinada de dentro para fora. Depois do indivíduo ter sido, em princípio, liberado das cadeias enferrujadas da guilda, do status da hereditariedade, e da Igreja, a busca da independência continuou até o ponto em que indivíduos que haviam se tornado independentes desta maneira também queriam distinguir-se uns dos outros. O que importava agora não era mais ser um indivíduo livre como tal, mas ser um indivíduo singular e insubstituível.

Com este desenvolvimento, a moderna busca de diferenciação cresceu a ponto de repudiar a forma que havia acabado de conquistar. Ao mesmo tempo, o impulso subjacente a este desenvolvimento permanece o mesmo: através da era moderna, o que o indivíduo busca é o seu self, um ponto fixo e claro de referência. A necessidade de um tal ponto fixo é cada vez mais urgente em vista da expansão sem precedentes de perspectivas teóricas e práticas e da complicação da vida, à qual se interliga o fato de ter se tornado impossível encontrar este ponto senão dentro de si mesmo.

Portanto, todas as relações com outros são, em última instância, meras estações ao longo do caminho através do qual o ego chega a si próprio. Isto é verdadeiro quer o ego se sinta basicamente idêntico a esses outros porque ainda necessita do apoio desta convicção ao se ver sozinho e contando apenas com seus próprios poderes, quer seja forte o suficiente para suportar a solidão de sua própria qualidade, a multidão estando presente apenas para que cada indivíduo possa usar os outros como uma medida de sua incomparabilidade e da individualidade de seu mundo." (Simmel, 1971b:222-3).

As duas revoluções não se sucederam esquematicamente, mas co-existem, transfiguradas, em duas tendências na cultura contemporânea:

"Essas grandes forças da cultura moderna buscam incessantemente a acomodação em incontáveis domínios externos e internos e em incontáveis permutações. Uma força é o anseio pela personalidade autônoma que carrega o cosmo dentro de si, cujo isolamento tem a grande compensação da identidade com todas as outras no seu núcleo mais profundo e natural. A outra é o anseio pela incomparabilidade de ser único e diferente, cujo isolamento é compensado pelo fato de cada pessoa poder trocar com outra algum bem que só ela possui, e cuja troca entrelaça ambas na interação de partes orgânicas do todo. De modo geral, podemos dizer que o individualismo de personalidades simplesmente livres que são consideradas iguais em princípio determinou o liberalismo racionalista da França e da Inglaterra, enquanto o individualismo que se baseia na singularidade e na imutabilidade qualitativas está mais ligado à mentalidade alemã.

Ao elaborar princípios econômicos a partir delas, o século XIX certamente deixou que as duas formas coalescessem. Pois a doutrina da liberdade e da igualdade é claramente a base da livre competição; e a doutrina da personalidade diferenciada é a base da divisão do trabalho." (Simmel, 1971b:224-5)

Estas passagens permitem, por contraste, localizar Simmel em relação a Dumont. O a priori método lógico "ideologia/o que acontece de fato" do segundo perde os contornos com o primeiro: a "revolução individualista", que poderia ser compelida a permanecer no plano da ideologia, articula-se, entretanto, ao indivíduo liberado das "cadeias enferrujadas da guilda", do "status da hereditariedade", da Igreja — indivíduo, enfim, liberado das formas comunais da Idade Média, que constroem o padrão de sua vida, suas atividades e seus impulsos fundamentais através de grupos homogeneizadores (Simmel, 1971b:217). E, ainda, o século XIX possibilitou a convivência dos dois individualismos, tomando o primeiro (igualdade e liberdade) como base da livre competição e o segundo (personalidade diferenciada) como caução da divisão do trabalho.<sup>23</sup>

Para apresentar o que Simmel entende por indivíduo, seguiremos o curso de sua exposição em um artigo publicado em 1908, "Group expansion and the development of individuality" (Simmel, 1971d). Este trabalho se ocupa com a demonstração de um "padrão relacional", tomando-o isoladamente, não obstante o fato de sempre emergir combinado com várias modificações, transido por diversos processos, envolvido com muitos outros elementos. Trata-se de uma proposição que articula o comportamento de duas variáveis:

"A individuação da personalidade, por um lado, e as influências, interesses e relações que ligam a personalidade ao seu círculo social, por outro, mostram um padrão de desenvolvimento interdependente que aparece nos settings históricos e institucionais mais diversos como uma forma típica. A individualidade no ser e no agir geralmente aumenta na mesma medida que o círculo social que envolve o indivíduo se expande." (Simmel, 1971d:252).

Verifica-se então que, para Simmel, ao contrário do que poderia ser depreendido quando se lê "indivíduo ... liberado das cadeias enferrujadas da guilda", a individualidade é o resultado de um processo social e histórico, o "indivíduo" não ocupando o lugar de um a priori para suas análises, nem detendo, no plano ontológico, a posição de "eminência parda" das transformações sociais.

A articulação no tempo dessas duas variáveis é complexa:

"A não individuação de elementos no círculo mais estreito e sua diferenciação no círculo mais amplo são fenômenos que encontramos, sincronicamente, entre grupos e elementos grupais coexistentes, da mesma forma que diacronicamente, na seqüência de estágios através dos quais um único grupo se desenvolve." (Simmel, 1971d:256-7).

A relação entre círculo social pequeno (que oferece menor liberdade para a individualidade) e círculo social se expandindo (que propicia aumento do espaço para o desenvolvimento da individualidade) é sobredeterminada pela relação en

tre o quantum de tendência para a individualização e o quantum de tendência para a não-diferenciação. Este quantum nas duas tendências — tendências subsumidas por Simmel sob a noção de "impulso dualístico" — é determinado por circunstâncias pessoais, históricas e sociais:

"Levamos, por assim dizer, uma existência duplicada, ou se alguém preferir, uma existência cortada ao meio. Vivemos como um indivíduo dentro de um círculo social, tangivelmente separados de seus outros membros, mas também como um membro deste círculo, separados de tudo que não pertence a ele. Se existe, dentro de nós, uma necessidade de tanto de individuação quanto de seu oposto, então essa necessidade pode ser satisfeita em qualquer um dos dois lados de nossa existência. O impulso de diferenciação é satisfeito através do contraste entre a personalidade específica de cada um e os outros membros, porém, este mais corresponde a um menos na satisfação que a mesma pessoa, como ser puramente social, deriva da unidade com seus companheiros. Isto é: individualização intensificada dentro do grupo é acompanhada por uma individualização diminuída do próprio grupo, e vice-versa, sempre que uma certa porção do impulso é saciada." (Simmel, 1971d:259).

Percebe-se agora que a "fragmentação da vida social" é, do ponto de vista de Simmel, liberadora e gratificante pois promove condições para o desenvolvimento da individualidade. Já a "fragmentação cultural" (que apenas mencionamos sem desenvolver), isto é, fragmentação da experiência que o homem tem da cultura, é frustrante na medida que ao mesmo tempo impede e patrocina o auto-desenvolvimento dos homens — conflito que, chamado "tragédia sociológica", cria obstáculos para desenvolvimento da "cultura subjetiva" (Simmel, 1971c; cf. Levine, 1971: XLII-XLIII). No entanto, a fragmentação social é um processo que, ao atingir seu fastígio, encontra, por exemplo, uma foz no isolamento, ou melhor, na possibilidade de um isolamento excessivo. O isolamento depende da própria estrutura do grupo:

"Um conhecido fato psicológico é de grande relevância aqui. A sensação de isolamento raramente é tão decisiva e intensa como quando se está fisicamente sozinho, como quando se é um estranho, sem relações, entre muitas pes



soas fisicamente próximas, numa 'festa', num trem, ou no tráfego de uma cidade grande. O fato de um grupo favorecer ou mesmo permitir uma tal solidão em seu meio é um traço essencial da própria estrutura do grupo. Comunidades próximas e íntimas não costumam permitir tais vácuos intercelulares." (Simmel, 1950d:119).

Se o isolamento não se confunde com estar só é porque "indivíduo" e "sociedade" não se opõem como duas entidades autônomas, estranhas, monádicas. O conflito que envolve indivíduo e sociedade pressupõe, para Simmel, a inerência da sociedade nos indivíduos e é uma oposição imanente à forma geral da vida individual:

"O problema prático real da sociedade é a relação entre suas forças e formas e a vida do indivíduo. A questão não é se a sociedade existe apenas nos indivíduos ou também fora deles, pois mesmo se atribuirmos 'vida', propriamente falando, apenas aos indivíduos, e identificamos a vida da sociedade com a de seus membros individuais, ainda é necessário admitir a existência de conflito entre os dois. Uma razão para tal conflito está no fato de, nos próprios indivíduos, elementos sociais se fundirem no fenômeno especial chamado 'sociedade'. A 'sociedade' desenvolve seus próprios veículos e órgãos cujas exigências e comandos confrontam o indivíduo como o faria um partido alienígena. Uma segunda razão resulta de um outro aspecto da inerência da sociedade no indivíduo. O homem tem a capacidade de se decompor em partes e sentir qualquer uma delas como seu self propriamente dito. Entretanto, cada parte pode se opor a alguma outra e lutar pelo domínio sobre as ações do indivíduo. Esta capacidade coloca o homem, na medida em que ele sente ser um ser social, em uma relação frequentemente contraditória com aqueles dentre seus impulsos e interesses que não tenham a aprovação antecipada de seu caráter social. Em outras palavras, o conflito entre suas partes componentes. Parece-me, portanto, que a oposição básica entre indivíduo e sociedade é inerente à forma geral de vida individual. Não tem sua origem em nenhum único interesse individual 'anti-social'. A sociedade luta por ser um todo, uma unidade orgânica na qual os indivíduos não devem ser mais que membros. A sociedade pede ao indivíduo que ele empregue toda sua força a serviço da função especial que ele deve exercer como um de seus membros; que ele modifique a si mesmo de modo a se tornar o veículo mais apropriado a esta função. No entanto, o impulso em direção a unidade e à totalidade, que é característico do próprio indivíduo,

se rebela contra este papel. O indivíduo busca ser completo em si mesmo, e não meramente ajudar a tornar a sociedade algo completo em si. Busca desenvolver inteiramente suas capacidades, independentemente das substituições entre elas que o interesse da sociedade possa lhe pedir. Este conflito entre o todo, que impõe aos seus elementos a unilateralidade da função parcial, e a parte que, em si mesma, busca ser um todo, é insolúvel. Não se pode construir casas a partir de casas, mas somente a partir de pedras especialmente formadas; árvores não nascem de outras árvores, mas apenas de células diferenciadas." (Simmel, 1950c:58-9).

A sociedade luta para fazer do indivíduo seu membro, isto é, para impor às partes do indivíduo pesos ponderais que são a ela interessariam, para organizar o indivíduo de modo a fazer dele sempre um melhor ator para o drama social. O indivíduo busca ser completo e seguir o impulso no sentido da unidade e da totalidade, rebelando-se contra esta orquestração de suas partes feita por um maestro ao mesmo tempo estranho e presente em partes dele próprio. Dá-se, então, uma luta entre duas metonímias prepotentes, com seus poderes de reversibilidade agindo em sentido contrário: a sociedade, ao se representar pelo indivíduo, quer que ele se apresente só com sua indumentária social, isto é, com o que possui de interessante e atraente para ela, a sociedade. O indivíduo, ao se deixar representar por suas partes sociais, quer que elas só possam pretender representá-lo parcialmente e que não lhe seja roubada — o que mutilaria sua arquitetura — a possibilidade de expressar-se por partes que não concernem diretamente seu lugar e papel na sociedade.

Esta luta é a expressão generalizada do que é o impulso dualístico no registro do "padrão relacional" indivíduo/grupo. Se o homem tem a propriedade de se decompor em partes e a capacidade de sentir qualquer uma delas como seu self, propriamente dito, e, ainda, se estas partes podem lutar entre si, havendo algumas que se construíram com o imprimatur da sociedade, não é difícil perceber que a individuação (isto é, o impulso de discriminação e diferenciação em relação aos outros membros do grupo) só se pode dar às expensas da gratificação

que as partes socialmente tingidas (isto é, atualizadas pelo fato do indivíduo ser membro de um grupo) seriam capazes de obter caso assumissem o comando. A luta entre os poderes de reversibilidade de duas metonímias prepotentes muda de tonalidade à medida que o número de partes no indivíduo cresce, isto é, à medida que o círculo social se expande, facultando, destarte, maior latitude para a individualização. Esta mudança de tonalidade da luta pode, entretanto, assumir proporções drásticas: se "o que indivíduo busca é o seu self, um ponto fixo de referência" e "a necessidade de tal ponto fixo é cada vez mais urgente em vista da expansão sem precedentes de perspectivas teóricas e práticas e da complicação da vida", e se, com a fragmentação social, o indivíduo se individua e suas partes se multiplicam, a própria alocação do self, é de se supor, acaba por se tornar problemática. Se o grupo, ao se expandir, vê tornar-se tíbio seu poder de controle sobre as individualidades, a partir de certo limiar a um só tempo quantitativo e qualitativo desta "expansão" é a própria individualidade que começa a tangenciar o caótico: procurando dentro de si um ponto fixo para ancorar seu self e tentando assim escapar à desorientação que fatalmente o acometeria caso tentasse fazê-lo na sociedade, transposto certo umbral de fragmentação da sociedade, o indivíduo encontra dentro de si uma paisagem agora movediça que não mais oferece um lugar sólido para plantar os alicerces de seu self. Driblando a desorientação do mundo ao voltar-se para seu próprio interior, o indivíduo lá se depara com aquilo de que tentou evadir-se — a desorientação.

Retornando ao texto de Simmel, é possível dizer que o crescimento da individualidade no ser e no agir reverbera na vida mental dos indivíduos. É possível ver, no trecho seguinte, como — restringindo-nos ao padrão relacional ao mesmo tempo que nele vendo um exemplo do que seria a "fragmentação social" (que é, por seu lado, uma expressão metafórica que só se deixa desvendar através de análises mais concretas como a do "padrão relacional") — a "fragmentação social", certamente, ao exceder determinado limiar quantitativo e qualitativo acabaria

tornando caótica a própria individualidade que produz. <sup>24</sup>

"Esta, então, é a conexão que liga a diferenciação mental ao tamanho do círculo no qual a mente objetiva surge. O círculo pode ser real, social, ou de tipo mais abstrato, literário ou histórico: à medida que o círculo aumenta, também aumentam as possibilidades de desenvolvimento de nossas vidas internas; à medida que aumentam suas ofertas culturais, não importa quão objetivas ou abstratas estas possam ser, também aumentam as chances de desenvolver a distinção, a singularidade, a suficiência de existência de nossa vida interior, assim como sua produtividade intelectual, estética e prática." (Simmel, 1971d:273-4).

Entretanto, nos limites do otimismo de Simmel, isto é, antes do limiar, a expansão de círculo social propicia a emergência da sensação de ego pessoal:

"A vida em, e a interação com, um círculo mais amplo produzem, dentro e a partir de si mesmas, uma consciência de personalidade maior do que aquela que surge em um círculo mais estreito, isto acontece, acima de tudo, porque é precisamente através da alternação de sensações, pensamentos e atividades que a personalidade se documenta. Quanto mais uniforme e resolutamente se desenrole a vida, e quanto menos os extremos da experiência sensorial se distanciem de um nível médio, menos fortemente surge a sensação de personalidade; porém, quanto mais se estendam em direções opostas, e mais energicamente irrompam, mais intensamente um ser humano sentir-se-á como uma personalidade. Do mesmo modo que só se pode determinar a duração na presença da alternância, e que é somente a alternância de propriedades não essenciais que produz a constância da substância, também o ego aparentemente é percebido como a única constante no meio de toda a alternância dos conteúdos psicológicos, especialmente quando tais conteúdos fornecem uma oportunidade particularmente rica. A personalidade não é um estado único ou imediato, nem uma qualidade única ou um destino único, tão singular quanto um destino possa ser, em vez disso, é algo que sentimos além dessas singularidades, algo implantado na consciência a partir da experiência de sua realidade. Isto se mantém mesmo que esta personalidade gerada retroativamente, por assim dizer, seja apenas um sinal, a ratio cognoscendi de uma individualidade unitária mais profunda que está na raiz determinativa das diversas singularidades, uma individualidade da qual não se toma consciência diretamente, mas apenas como a experiência gradual destes múltiplos conteúdos e variações.

Enquanto as estimulações psíquicas, especialmente as estimulações da sensação, ocorrem em número pequeno, o ego se funde a elas, permanecendo latentemente nelas encrustado; somente se ergue acima das mesmas na medida em que, precisamente através de uma plenitude da dissimilaridade, nos damos claramente conta de que o próprio ego é comum a toda esta variação. O mesmo acontece quando dizemos que um conceito geral não pode ser abstraído a partir de um único fenômeno caso estejamos familiarizados apenas com uma ou algumas de suas elaborações, mas somente se conhecemos muitas delas; e sua abstração e pureza são tanto maiores quanto mais distintamente a dissimilaridade é contrastada com a generalidade. Esta alternância dos conteúdos do ego, que, na verdade, é o que primeiro propõe à consciência o ego como o pólo estável no jogo do fenômeno psíquico, é muito mais vívida dentro de um círculo mais amplo do que em um círculo mais restrito. Estimulações da sensação, que são especialmente importantes para a consciência subjetiva do ego, ocorrem em maior número quando um indivíduo altamente diferenciado se encontra em meio a outros indivíduos altamente diferenciados, e onde de comparações, fricções e relações especializadas liberam uma profusão de reações que, em um círculo mais amplo, em virtude de sua abundância e diversidade, produzem a sensação do ego como uma posse pessoal absoluta." (Simmel, 1971d:291-2).

A ampliação do círculo social possibilita, através da maior alternância dos conteúdos e do crescimento da frequência com que a experiência sensorial se afasta do nível médio, a sensação de um ego pessoal, de uma personalidade específica. Entretanto, e novamente, nos deparamos com o problema do limiar, o próprio Simmel nos auxiliando a situá-lo. É possível conceber um limite a partir do qual a "alternância dos conteúdos" e a "ampliação da frequência" deixam de produzir apenas a estabilidade do ego, para produzir a necessidade de proteção para este mesmo ego. Acima de certo limiar (e é bom não esquecer que usamos esta metafórica apenas porque ela é congenial à empregada por Simmel), os "estímulos" começam a exorbitar, tornam-se excessivos, passando a exigir dos sujeitos, para tornar viável sua sobrevivência, "proteções" que Simmel (1971e) chamou "ampliação da intelectualidade", "comportamento blazé" e "reserva".

A sensação de ego e a percepção de uma personali

dade específica devem, entretanto, ser matizadas segundo o modo como ingressam nas relações. Vale dizer, dado o indivíduo e sua sensação de ego, a sua individualidade, tanto qualitativa quanto quantitativa, se sustenta pelas relações nas quais se engaja, ao mesmo tempo em que as define:

"O caráter 'íntimo' de certas relações, a meu ver, parece derivar da inclinação que o indivíduo tem de considerar o que o distingue dos outros, o que é individual num sentido qualitativo, como o núcleo, o valor e a questão central de sua existência. Tal inclinação nem sempre é justificável; para muitas pessoas, o oposto — o que é típico, o que é partilhado com muitos — é a essência e o valor substancial de suas personalidades." (Simmel, 1950d:126).

Retornamos, então, às duas revoluções individualistas. Historicamente produzidas em momentos diferentes, geraram duas individualidades (quantitativa e qualitativa) que, coexistindo atualmente, se distinguem quanto ao regime das relações em que se envolvem. É possível discernir com Simmel dois significados para a "individualidade":

"O significado da individualidade em geral pode ser dividido em dois significados mais específicos. Um foi enfatizado acima, a saber, individualidade no <sup>sentido</sup> da liberdade e da responsabilidade por si mesmo que vem de um meio social fluido e amplo, enquanto o grupo menor é 'mais estreito' num duplo sentido: não apenas com relação à sua extensão, mas também às restrições que impõe sobre o indivíduo, o controle que exerce sobre ele, o insignificante raio de perspectivas que estabelece à sua volta e os tipos de estímulos que permite. O outro significado da individualidade é qualitativo: significa que o ser humano isolado se distingue de todos os outros; que sua maneira de ser e sua conduta — em forma, conteúdo, ou ambos — não se adequa a mais ninguém; e que o fato de ser diferente tem um significado e um valor positivos para sua vida." (Simmel, 1971d:271).

No primeiro estilo de individualidade, o quantitativo, a ênfase recai no que os homens têm de comum; no segundo, o qualitativo, o que se destaca é o que separa ou distingue os homens — a correlação com a qual se ocupa Simmel (ampliação do grupo/desenvolvimento da individualidade) é válida pa



ra ambos os estilos. Quanto ao tipo de relação a que dão preferência, é ainda possível contrastar os dois tipos de individualidade, chamando a quantitativa de individualidade forte e a qualitativa de individualidade definida:

"... é importante distinguir uma individualidade definida (decided) de uma individualidade forte (strong), dois conceitos que são freqüentemente confundidos. Certas pessoas e coletividades extremamente individualizadas não possuem força para preservar sua individualização face a forças supressivas ou niveladoras. A personalidade forte, por outro lado, em geral intensifica sua formação precisamente através da oposição, através da luta por seu caráter particular e contra a tentação de se deixar misturar e fundir. A individualidade definida, meramente qualitativa, evita grupos nos quais poderia confrontar-se com uma maioria. É quase pré-destinada a relacionamentos diádicos, porque sua diferenciação e sua vulnerabilidade a tornam dependente de suplementação por outra personalidade. O primeiro tipo — a individualidade mais intensiva — prefere, por outro lado, confrontar-se com uma pluralidade, contra cuja superioridade quantitativa pode testar sua própria superioridade dinâmica." (Simmel, 1950d:137).

O padrão relacional — "a individualidade no ser e no agir geralmente aumenta na mesma medida que o círculo social que envolve o indivíduo se expande" — não poderia deixar de fora a questão da liberdade. Com efeito, e por ora é o suficiente, os círculos mais amplos encorajam a liberdade individual (que recobre vários significados, diferenciáveis segundo os diversos domínios de interesse: da liberdade de escolha do cônjuge à liberdade de iniciativa econômica). Os círculos sociais menores, ao exercerem maior controle sobre seus membros, restringem também sua liberdade.

Ao ponderar que "fenômenos tais como o isolamento e a liberdade são de fato formas de relações sociológicas, embora freqüentemente o sejam de um modo que envolve conexões complexas e indiretas (Simmel, 1950d:122), isto é, ao trazer à tona a determinação social de possibilidades normalmente pensadas como tendo origem no idiossincrático e acusar a dificulda-



de inerente a este regime de determinação que, ao produzir o idiossincrático (ou o aparentemente idiossincrático), é suficientemente sutil para escapar à sedução de um exame que não saiba sê-lo, Simmel nos permite situar tudo o que de sua obra apresentamos até este ponto e em torno do indivíduo como um modo de pensar a "teoria da localização social da emergência do idiossincrático", como um corpo que é possível ofertar-lhe nos termos empregados no primeiro capítulo desta tese. De fato, e novamente seremos econômicos, o "padrão relacional" é, em que pesem os limites de seu poder explicativo, um modo de demonstrar também a produção sócio-histórica do "idiossincrático" (no caso, do indivíduo), sendo possível fazer coincidir o que chamamos primeiro capítulo da TLSEI com a individualidade quantitativa e o segundo com a qualitativa.

### III.3 - Família, Indivíduo e Casamento

Entre a ampliação do círculo social, de um lado, e a liberação da individualidade, do outro, encontra-se a família. Situada em uma posição estratégica, e sendo a um só tempo diferente do indivíduo e diferente da sociedade, a família é um permutador que, dentro de certos limites, consegue ser eficiente na tarefa de introduzir os indivíduos que forma no mundo. A família permite, simultaneamente, a diferenciação — que interessa ao crescimento dos indivíduos — e o uso positivo desta diferenciação em favor da sociedade:

"Deste modo, embora o fato de pertencer a um círculo restrito leve geralmente a um menor fortalecimento da individualidade enquanto tal do que quando se pertence à esfera mais ampla possível, ainda é psicologicamente significativo que, em uma comunidade cultural muito grande, o fato de pertencer a uma família promova a individualização. O indivíduo solitário não pode se salvar da totalidade: somente entregando uma parte de seu ego absoluto a alguns outros e juntando-se a eles, pode ser capaz de preservar seu sentido de individualidade e ainda assim evitar isolamento, amargura e idiossincrasia excessiva. E, ao estender sua personalidade e seus interesses em torno das personalidades e dos interesses de um conjunto de outras pessoas, o indivíduo se opõe à massa mais ampla, por assim dizer, ao todo que restou. Na verdade, a vida sem uma família em um círculo social mais amplo fornece um maior campo de ação à individualidade no sentido de excentricidade e todo tipo de anormalidade; mas, para a diferenciação que também beneficia o todo mais amplo, para o tipo que se origina da força e não da subserviência a impulsos unilaterais — para isso, é geralmente útil pertencer a um círculo menor dentro do mais amplo, em geral apenas como uma preparação ou transição.

A importância da família é inicialmente política e real, depois, com o crescimento da cultura, é cada vez mais psicológica e ideal. A família, como um indivíduo coletivo, oferece a seus membros uma diferenciação preliminar que, pelo menos, os prepara para a diferenciação no sentido da individualidade absoluta; por outro lado, a família oferece a seus membros um abrigo sob o qual esta individualidade absoluta pode se desenvolver até que tenha a força para se opor à universalidade mais

ampla. Pertencer a uma família em uma cultura mais avançada, onde os direitos da individualidade e do círculo mais amplo se desenvolvem simultaneamente, representa uma mistura da significação característica do círculo restrito e do círculo expandido." (Simmel, 1971d: 262).

A família que já foi importante real e politicamente é, agora, após o que Simmel chama "crescimento da cultura", importante ideal e psicologicamente. Quando o grupo se expande muito, a família se torna um estaleiro para a individualização pois, ao fornecer uma diferenciação preliminar, prepara os indivíduos para a individualidade absoluta. A ambigüidade sociológica da família se expressa no fato de que um indivíduo, ao ser membro de uma família, pode experimentar a atualização mista das significações características do círculo restrito e do círculo expandido:

"A família tem um papel sociológico duplo e especial. Por um lado é uma extensão da nossa própria personalidade; é uma unidade através da qual se sente o próprio sangue correr, que surge ao se fechar para todas as outras unidades sociais e ao encerrar-nos como parte de si mesma. Por outro lado, também constitui um complexo dentro do qual o indivíduo se distingue de todos os outros no qual, em oposição aos outros membros, o indivíduo desenvolve uma identidade (selfhood) e uma antítese. Este duplo papel inevitavelmente resulta na ambigüidade sociológica da família: às vezes aparece como uma estrutura unitária que age como um indivíduo, assumindo, desta forma, uma posição característica em círculos mais amplos, inclusive no mais amplo de todos; às vezes aparece como um círculo intermediário que se interpõe entre o indivíduo e o círculo maior que encerra tanto o indivíduo quanto a família." (Simmel, 1971d: 263-4).

A família pode, portanto, agir no círculo social mais amplo como um indivíduo coletivo, exigindo a diferenciação dos indivíduos que a integram, e pode, ainda, funcionar como intermediário entre estes indivíduos, de cuja individualidade é o mestre de obras, e o círculo social que os envolve a todos, família e indivíduos. Um sujeito é socializado na família, ao mesmo tempo, como membro (vendo na família uma extensão de sua própria personalidade, extensão na qual corre seu próprio sangue) e como indivíduo (que, distinguindo-se e sendo distinguido dos outros, desenvolve uma identidade). Esta

ambigüidade sociológica da família encerra um paradoxo potencial. Como veremos mais adiante, a fragmentação, ao ganhar novos terrenos na sociedade, acaba atingindo este mediador que é a família, transformando sua ambigüidade de paradoxo virtual em paradoxo real.

Quanto ao casamento, e retomando os termos do "padrão relacional" (Simmel, 1971d), o círculo social ao se expandir alterou o regime de escolha dos cônjuges e redefiniu, nesta esfera, a noção de liberdade:

"Durante períodos de separação grupal estrita através de clãs, famílias, estratos ocupacionais e hereditários, castas, etc., o círculo dentro do qual um homem ou uma mulher podem se casar tende a ser relativamente estreito — isto é, estreito se comparado a condições avançadas ou liberais. Porém, até onde podemos examinar este estado de coisas, e até onde podemos julgar através de certas analogias contemporâneas, não era nem um pouco difícil selecionar um parceiro entre os indivíduos disponíveis. A menor diferenciação de pessoas e de relações maritais tinha sua contrapartida no fato de um homem poder escolher praticamente qualquer mulher do círculo apropriado, fazendo-o com base na atratividade externa, pois não havia impulsos internos altamente específicos ou reservas arredias a serem consideradas por nenhum dos lados. Com o amadurecimento da cultura, estas condições anteriores foram deslocadas em duas direções. O círculo de possíveis parceiros conjugais sofreu uma vasta expansão através da mistura dos grupos de status, da eliminação de barreiras religiosas, do declínio da autoridade parental, da livre mobilidade tanto no sentido geográfico quanto no social etc. Mas, apesar de tudo isso, a seleção individual é muito mais rigorosa, um fato e um direito que envolvem uma inclinação totalmente pessoal. A convicção de que, dentre toda a humanidade, duas pessoas são 'feitas' uma para a outra atingiu um estágio de desenvolvimento do qual a burguesia do século XVIII sequer ouvia falar.

Aqui surge um significado mais profundo de liberdade: liberdade individual é a liberdade que é limitada pela individualidade. A partir da singularidade do ser daquele indivíduo, surge uma correspondente singularidade daquilo que pode complementá-lo e libertá-lo, uma especificidade de necessidades cujo correlato é a disponibilidade do mais amplo círculo de seleções possíveis, pois, à medida que os desejos e impulsos internos se tornam mais individuais, sua satisfação torna-se muito menos provável em um domínio de fronteiras estreitas. Na condição anterior, ao contrário, a restrição era bem menor devidamente

do à rigidez das personalidades: do ponto de vista de seus próprios interesses, o indivíduo tinha muito mais liberdade de escolha, pois, em vez de uma diferenciação constrangedora de objetos de escolha, havia uma equivalência aproximada entre todos os que poderiam ser considerados. Por esta razão, não era necessário que o círculo de objetos de escolha fosse significativamente mais extenso. Deste modo, a condição relativamente não desenvolvida certamente impôs uma restrição social ao indivíduo que, no entanto, se ligava à liberdade negativa da não-diferenciação, ao liberum arbitrium proporcionado pelo valor meramente idêntico dos objetos. No estado mais avançado, por outro lado, as possibilidades sociais são muito mais ampliadas. Desta feita, porém, são restringidas pelo significado positivo da liberdade na qual cada escolha é — ou pelo menos deveria, idealmente, ser — a expressão inequivocamente determinada de um tipo inalterável de personalidade." (Simmel, 1971d:269-70).

O casamento individualista pressupõe, portanto, a expansão do círculo de parceiros possíveis, mas envolve um processo de seleção individual que é mais rigoroso. Assim, a liberdade que o indivíduo adquire na sociedade pela ampliação do círculo de cônjuges potenciais é, ato contínuo, perdida dentro do próprio indivíduo, que agora só se deixa completar e libertar por alguém tão único quanto ele se tornou ("dentre toda a humanidade, duas e apenas duas pessoas são 'feitas' uma para a outra"). Ao mesmo tempo, seu ser singular exige o maior espectro possível de escolha para nele perseguir, com alguma chance de sucesso, seu complemento singular: os objetos deixaram de ser idênticos e "cada escolha é — ou pelo menos deveria, idealmente, ser — a expressão inequivocamente determinada de um tipo inalterável de personalidade".

A liberdade do indivíduo na escolha do cônjuge, que é um dos fundamentos do casamento individualista e é limitada pela própria individualidade, uma vez exercida (isto é, feita a escolha e realizada a união), vai ser novamente limitada. Desta feita, sob a forma de liberdade em abstrato, será limitada por uma característica do casamento monogâmico:

"Entretanto, o casamento monogâmico não parece ter o caráter sociológico essencial da diáde, a saber, ausência de uma unidade supra-pessoal. Pois a experiência comum

de maus casamentos entre pessoas excelentes e de bons casamentos entre pessoas dúbias sugere que o casamento, por mais que dependa de cada um dos cônjuges, pode, ainda assim, ter um caráter que não coincida com o de nenhum dos dois. Cada um dos cônjuges, por exemplo, pode sofrer de confusões, dificuldades e deficiências, conseguindo, porém, mantê-las dentro de si mesmo, por assim dizer, enquanto contribui apenas com seus elementos melhores e mais puros para a relação marital que, desta forma, se mantém livre dos defeitos pessoais. Se o caso é este, o defeito pode ainda ser considerado problema pessoal do cônjuge. E ainda assim temos a sensação de que o casamento é algo supra-pessoal, algo valioso e sagrado em si, que está além de qualquer mácula que cada um de seus elementos possa possuir. É uma relação na qual cada um dos dois sente e se comporta apenas em relação um ao outro. As características de cada um, embora (obviamente) não deixem de ser de cada um, recebem uma coloração, status e significação diferentes do que seriam caso fossem completamente absorvidas pelo ego. Para a consciência de cada um dos participantes, sua relação pode tornar-se cristalizada como uma entidade externa a ambos, uma entidade que é mais e melhor (ou pior, quanto a isso) do que ele ou ela, para a qual têm deveres e da qual recebem dádivas boas ou decisivas, como de um ser objetivo.

Essa separação da unidade grupal de sua estrutura, que consiste apenas do 'eu' e do 'tu', é facilitada, no caso do casamento, por duas circunstâncias. Em primeiro lugar há a sua incomparável proximidade. O fato de dois seres fundamentalmente diferentes, homem e mulher, formarem uma unidade tão próxima; do egoísmo de cada um ser tão completamente suspenso, não apenas em favor do outro, mas também em favor da relação geral, incluindo os interesses e a honra da família e, sobretudo, das crianças — trata-se de um fato realmente miraculoso. Funda-se em bases do ego que são racionalisticamente inexplicáveis e que jazem além de sua consciência. Expressa-se também na distinção entre a unidade e seus elementos. O fato de cada um sentir a relação como algo que possui suas próprias forças vitais apenas indica sua incomensurabilidade com o ego auto-contido e pessoal, como geralmente o concebemos.

O segundo ponto é que esta idéia é ainda mais corroborada pelo caráter supra-individual das formas de casamento, que são socialmente reguladas e historicamente transmitidas. É impossível decidir se as diferenças, imensuráveis na natureza e no valor, de casamentos são maiores ou menores do que aquelas encontradas entre indivíduos. Mas, por maior que possa ser cada uma das diferenças, nenhum casal inventou sozinho a forma do casamento. Suas várias formas são válidas dentro de certas áreas culturais, como formas relativamente fixas. Na sua natureza formal, não estão sujeitas à arbitrariedade das graduações e dos destinos dos indivíduos. Se observamos a his



tória do casamento, ficamos impressionados, por exemplo, com o papel importante, e sempre tradicional, desempenhado por terceiras pessoas durante a corte, nas negociações envolvendo o dote, e nas próprias cerimônias de casamento. Nem sempre são parentes: incluem o padre que sela a união marital. Esta iniciação não-individualizada do casamento forçosamente simboliza sua estrutura sociologicamente incomparável: com relação ao seu conteúdo e interesse, assim como à sua organização formal, esta relação que é, dentre todas, a mais pessoal, é assumida e conduzida por uma autoridade inteiramente supra-pessoal e histórico-social. Essa inclusão de elementos tradicionais contrasta profundamente o casamento com a amizade e relações similares, nas quais é dado um espaço muito maior para a liberdade individual. O casamento, essencialmente, admite apenas aceitação ou rejeição, mas nunca modificação. Por isso, evidentemente, favorece a sensação de uma forma objetiva, de uma unidade supra-pessoal. Embora cada um dos cônjuges se confronte apenas com o outro, ao menos parcialmente também se sente do mesmo modo como quando é confrontado por uma coletividade; como o mero sustentáculo de uma estrutura supra-individual, cuja natureza e normas independem dele, embora dela faça parte orgânica.

A cultura moderna parece individualizar cada vez mais o caráter do casamento, mas deixando, ao mesmo tempo, intacta, e mesmo, em certos aspectos, enfatizando-a, sua supra-individualidade, que é o núcleo de sua forma sociológica. À primeira vista, pode parecer que o grande número de formas de casamento encontradas em meias-culturas e antigas culturas superiores (algumas delas baseadas na escolha dos parceiros envolvidos no contrato, outras em suas posições sociais específicas), refletiam uma individualização que está a serviço do casamento individual. Na verdade, acontece o oposto. Cada um destes tipos é profundamente não-individual e socialmente pré-determinado; e, sendo mais minuciosamente articulado, é muito mais estreito e rígido do que uma forma de casamento muito geral e difusa, cujo caráter mais abstrato tende a deixar mais espaço para a diferenciação pessoal. Encontramos aqui uma uniformidade sociológica muito geral. Se o geral é socialmente definido, isto é, se todas as situações relevantes são marcadas por uma forma social difusa, prevalecerá uma maior liberdade de comportamento individual e criatividade do que quando as normas sociais estão cristalizadas em uma variedade de formas específicas, enquanto aparentemente devotam atenção a condições e necessidades individuais. No último caso, há muito mais interferência no que é propriamente individual: a liberdade de diferenciação é maior quando a falta de liberdade diz respeito a características muito gerais e difusas. O caráter uniforme da forma moderna de casamento, portanto, certamente deixa um espaço maior para articulações individuais do que um número maior de formas socialmente pré-determinadas. Por outro lado, é verdade que sua generalidade, que não tem exceção, aumenta

grandemente o caráter de objetividade e validade autônoma que esta forma possui em comparação com as modificações individuais nas quais estamos interessados aqui." (Simmel, 1950d:129-31).

O casamento monogâmico, como todas as modalidades de casamento, é uma forma socialmente regulada e historicamente transmitida. Entretanto, na nossa sociedade, esta forma apresenta uma característica muito especial: os casamentos se individualizam, mas deixam a forma que os rege, agora quase que reduzida aos seus elementos mínimos, enfatizada no seu caráter supra-individual. A esta posição da forma correspondem imaginários do tipo "casamento é algo valioso e sagrado em si, que está além de qualquer mácula que cada um de seus elementos possa possuir". Nenhum casal inventou sozinho a forma casamento, e este, essencialmente, admite apenas aceitação ou rejeição, e nunca modificação na sua forma no que ela tem de elementar e irreduzível. Por esta razão, embora cada um dos cônjuges só tenha diante de si o outro, pode sentir-se, ao menos em parte, como quando defrontado por uma coletividade. Vale dizer, pode perceber-se como um mero arrimo de uma estrutura supra-individual, que possui suas próprias forças vitais e cuja natureza e normas independem dele, embora esta estrutura a ele esteja soldada. Assim, como na ambigüidade sociológica da família se inscreve um paradoxo virtual, na escolha individualista do cônjuge e no casamento individualista se insinua uma simbiose virtual.<sup>25</sup>

Antes de encerrar esta parte, são necessárias algumas observações em torno da noção de forma que serão retomadas adiante. A diferença entre "forma" e "conteúdo" é basilar no pensamento de Simmel, como observa Levine (1971) que arrisca dar-lhes uma definição:

"Conteúdos são os aspectos da existência que são determinados em si mesmos mas que não possuem estrutura e não nos permitem apreendê-los em sua imediaticidade. Formas são os princípios sintetizadores que selecionam elementos da experiência em estado bruto, moldando-os em unidades determinadas. Neste sentido, as formas são idênticas às categorias a priori de cognição em Kant; mas diferem destas de dois modos notáveis. Não informam apenas o domínio cognitivo, mas toda e qualquer dimensão da

experiência humana. E não são fixas e imutáveis, mas emergem, desenvolvem-se e possivelmente desaparecem com o passar do tempo." (Levine, 1971:XV).

Não obstante o valor fundamental de que se reveste na obra de Simmel, a noção de "forma" nunca foi especificada de maneira satisfatória, como observa Wolff que também propõe uma definição:

"... aquele elemento que, entre os elementos relevantes para uma pesquisa particular assim como do ponto de vista geral da sociologia, é relativamente estável — o que pode ser contrastado com o 'conteúdo' que, dados os mesmos elementos e o mesmo ponto de vista, se apresenta como relativamente variável." (Wolff, 1950:XXXIX).

### III.4 - Paradoxo e Simbiose

É necessário distinguir teoricamente dois momentos que se seguem na história da família: no primeiro, a ambiguidade sociológica da família, que encerra um paradoxo virtual, e a escolha individualista do cônjuge e o casamento individualista, que encerram uma simbiose virtual; no segundo, a família encarnando um paradoxo e o casamento tornado simbiótico (nos textos de Simmel encontramos um retrato do primeiro momento mas apenas indicações para a constituição do segundo que, portanto, fica ao nosso encargo). Entre os dois momentos, a "fragmentação social" — como dissemos, uma expressão metafórica — teria agido. Esta fragmentação, à qual daremos um corpo que é o desmapeamento, é um processo <sup>capaz</sup> de gerar situações paradoxais e tensas para os sujeitos por ele atingidos, situações que configuram uma demanda encampável pelas terapêuticas. Entretanto, a demanda traz a marca da gramática que a gerou, o que faz com que a terapêutica, para poder de algum modo atendê-la, tenha que falar uma linguagem aparentada à que é específica do desmapeamento. Como o grau de parentesco pode variar, é possível conceber mais de um tipo de terapêutica capaz de responder à demanda. Não perdendo de vista esta ressalva contra o ardor etnocentrista que sói nos acometer quando tematizamos os "problemas do indivíduo", tentaremos, no último capítulo, indicar como a psicanálise e seus satélites psicodinâmicos têm se ocupado desta demanda. Antes de entrar no estudo da constituição da demanda, isto é, na definição do desmapeamento, duas observações se fazem, entretanto, necessárias: a primeira em relação à "forma", a segunda em relação à "forma casamento monogâmico".

No que concerne à forma, é o que Simmel chamou "uniformidade sociológica muito geral" que permite apreender seu modus operandi sobre os indivíduos:

"Se o geral é socialmente definido, isto é, se todas as situações relevantes são marcadas por uma forma social difusa, prevalecerá uma maior liberdade de comportamento individual e criatividade do que quando as normas sociais estão cristalizadas em uma variedade de formas específicas, enquanto aparentemente devotam atenção a condições e necessidades individuais. No último caso, há muito mais interferência no que é propriamente individual: a liberdade de diferenciação é maior quando a falta de liberdade diz respeito a características muito gerais e difusas." (Simmel, 1950d:131).

Entretanto, dadas as características da forma (geral e difusa), seu poder específico de coordenação sobre a liberdade dos indivíduos e sua propriedade de, a um só tempo, ordenar emoções e por estas ser investida, é possível imaginar que a "liberdade individual", ao resolver problemas menos gerais e ao inventar soluções marcadas por razoável criatividade, possa fazê-lo lançando mão de procedimentos ou instituir formas que entrem em contradição com as definições contidas na forma mais geral — tensão que é sobredeterminada pelo fato de que tanto as formas gerais, supra-individuais, quanto as que foram individualmente gestadas, são investidas, bem verdade que segundo um regime diferente, pelas emoções dos indivíduos. Quando Simmel afirma que a generalidade da forma, que não tem excessão, "aumenta grandemente o caráter de objetividade e validade autônoma que esta forma possui em comparação com as modificações individuais", é possível ver confirmada a idéia de que entre a vigência de uma forma autônoma e o exercício da liberdade individual há, em potência, a contradição, acompanhada de seu irmão radical, o paradoxo.

No que diz respeito à forma casamento na nossa sociedade, Simmel, pensando-a como geral, difusa e irreduzível, se resume a fornecer de seu desenho poucas linhas, basicamente, seu caráter monogâmico. Contudo, entre os casamentos que se deixa arranhar na sua supra-individualidade, há duas questões que podem ser formuladas: primeiramente, que linhas compõem as feições desta forma? Que distâncias, forças, poderes e assimetrias ela consagra e legitima, a partir de

sua altanaria, ao unir, idealmente, um homem e uma mulher? E ainda: estaria esta forma realmente reduzida à sua expressão simultaneamente mais simples e geral? Vale dizer, a forma casamento monogâmico, tal como pensada por Simmel, não estaria associada a formas das quais poderia ainda abrir mão? Formas que, prescindíveis, uma vez abandonadas depurariam ainda mais a forma casamento monogâmico, empurrando a liberdade dos indivíduos para regiões que até então não pisara?

Quanto à segunda questão, malgrado a parcimônia de Simmel, é possível perceber que, na generalidade da forma casamento tal como ele a apresenta, há aspectos dos quais ela ainda pode se despir. A menção ao egoísmo que se suspende em favor dos interesses e da honra da família (e sobretudo da criança) e a referência ao papel da iniciação não-individualizada do casamento que, envolvendo "terceiros", simboliza sua estrutura sociologicamente incomparável ("com relação ao seu conteúdo e interesse, assim como à sua organização formal, esta relação que é, dentre todas, a mais pessoal, é assumida e conduzida por uma autoridade inteiramente supra-pessoal e histórico-social", Simmel, 1950d) — eis dois exemplos do que poderíamos chamar formas intermediárias. Sem entrar no debate em torno do que é feito da "honra" na família contemporânea e na discussão de quais são os "terceiros" que operam atualmente no casamento e de como o fazem, é possível perceber que ainda havia modificações a serem feitas no casamento enquanto forma, ou seja, que esta não havia recuado tanto quanto ainda viria a recuar, que ainda havia "formas intermediárias" das quais mais tarde se desvencilharia.

Aproximando o que acabou de ser dito no parágrafo anterior da primeira questão (que linhas compõem a forma) e da primeira observação (a possibilidade de contradição), podemos, sem abandonar a altitude em que se fertilizam as idéias de Simmel — e mesmo sem poder fazê-lo de modo bem sucedido —, tentar definir o "desmapeamento". O desmapeamento, que pode tornar reais tanto o paradoxo quanto a simbiose, é um processo



so que deve, para efeito de exposição ser analisado ao longo de duas linhas: família e indivíduo.

A família teria mudado. No primeiro momento, é orientada por uma forma social muito geral, mas também por formas que podem ser ditas intermediárias ao menos em dois sentidos: porque podem ser perdidas sem prejuízo para a forma mais geral e porque expressariam com alguma fidelidade as linhas básicas da forma geral (através, por exemplo, de normas) em níveis mais concretos. Ter-se-ia, então, a liberdade e criatividade dos indivíduos decidindo problemas, organizando experiências e criando formas idiossincráticas mais ou menos originais, mas em áreas que, circunscritas de fora pelas formas intermediárias, deixam ainda relativamente intactas a coerência do casamento monogâmico.

No segundo momento, a forma geral se mantém, mais supra-individual do que nunca, e algumas formas intermediárias são "perdidas", isto é, desaparecem, se fundem de modo nebuloso, perdem legitimidade ao esmaecer o consenso que as sustentava ou continuam existindo, mas agora frágeis, porque se deixou de acreditar no seu valor intrínseco. O que importa é que, qualquer que tenha sido seu destino, as formas intermediárias, ao cederem, deixam entrar em cena, ou mesmo convocam, o indivíduo que, provavelmente, assume o comando com um misto de alívio e perplexidade. Considerando que algumas das formas intermediárias que foram perdidas traduziam para níveis mais concretos definições e injunções esboçados na forma geral, e considerando ainda que os indivíduos, ao inventarem soluções, podem fazê-lo mediante formas que entrem em contradição com a forma mais geral, teremos indivíduos e soluções em uma situação que pode ser paradoxal servidores de dois patrões que não se entendem.

O desmapeamento, que nos termos de Levine (1971:XV) poderia ser entendido como uma metamorfose de formas intermediárias em conteúdos, pede duas ressalvas para se proteger. A fragmentação social não é um processo simples que se

deixasse capturar por uma imagem do tipo "rachaduras em uma superfície de coordenação", que, de resto, parece ser facultada pelo próprio termo "fragmentação". No caso em apreço, este processo é um movimento complexo de ausentamento de certos guias mais coextensivos com a experiência cotidiana, por um lado, e de ênfase na presentificação de outros que, mais distantes do dia-a-dia, não são por isso menos poderosos. Não nos parece adequado, tampouco, ver neste delineamento da fragmentação, isto é, no desmapeamento, uma obra de fanfaria posta à venda por um funcionalismo anêmico pois se a emergência da individualidade, propiciada pela fragmentação, se ornamenta, no primeiro com passo, com o otimismo da homeostase e com o lirismo da liberdade, no segundo, o equilíbrio se perde e a própria individualidade pode se esfacelar, precipitando o indivíduo no abismo.

Do lado do indivíduo, vamos imaginá-lo nascendo na primeira família e, uma vez pronto, esbarrando com a segunda. A família com sua ambigüidade sociológica é um permutador entre indivíduo e sociedade: por um lado, permite protegidamente, e acicata, o crescimento de uma individualidade, propiciando a formação de um locus para a identidade e para o self. Por outro lado, ao agir como indivíduo coletivo, faz de seus membros partes suas, absorvendo-os em suas individualidades. É no jogo desta ambigüidade que os indivíduos são introduzidos na vida social e é no calor destas oscilações que os indivíduos se ligam à própria forma família. Esta forma, bem recuada e genérica e com desdobramentos nas formas intermediárias, é investida, no processo de socialização, pelas emoções e pelo imaginário do indivíduo — investimento que, em última análise, é parte indissociável do próprio processo de socialização. As formas têm a propriedade de poder agir em qualquer quadrante da experiência humana e dizer que são investidas pelas emoções e pelo imaginário é o mesmo que dizer que, em algum recôndito, mais ou menos devassável, dos indivíduos estaria escrito: "a família é algo importante ideal e psicologicamente", "a família é uma extensão de minha própria personalidade", "o casamento é algo valioso e sagrado em si". Em termos de Freud, este

indivíduo-palimpsesto poderia ser analisado, em suas emoções, pela maior ou menor adesividade de sua libido, e, em termos de seu imaginário, pelas características da constituição de seu ego.

O indivíduo assim produzido em algum momento se reaproxima da forma que o gerou, entrando agora por outra porta. Dá-se, então, o que vem sendo chamado por vários nomes: "crise da família", "crise das instituições", "brechas na reprodução", "impossibilidade de re-edição do modelo familiar", ou, mais psicologizadamente, "a dissociação edipiana", "a dificuldade em reunir afeto e sexualidade", "os obstáculos à fruição", "compulsão à repetição". Entretanto, de modo mais sintético, o que se tem verificado é a dificuldade que vem avassalando, segundo os mais variados estilos que vão do gongórico ao jornalístico, o casamento.

É possível neste ponto, partindo de Simmel e não deixando de ter em consideração as limitações que in limine suas categorias certamente impõem ao que se segue, formular algumas hipóteses em relação às quais alguns textos do próprio Simmel serão introduzidos ora na qualidade de prova, ora à maneira de vinhetas.

Parte-se da idéia de que a família no "primeiro momento" encarna uma forma geral mas também formas intermediárias, e que estas formas intermediárias, ou parte delas, traduzem com fidelidade algumas das linhas da forma mais geral para planos mais concretos nos quais são necessárias certas decisões já tomadas e dos quais se espera certas soluções no mínimo esboçadas, havendo neste conjunto uma relativa coerência. Provavelmente, entre as linhas traduzidas, encontram-se, por exemplo, algumas que cristalizam certas assimetrias imanentes ao casamento monogâmico na nossa sociedade, seja pelo estabelecimento de fronteiras na divisão sexual do trabalho, seja pela delimitação de esferas para o comércio entre as diferentes faixas etárias (e nestas frases já nos afastamos um tanto de Sim-

mel que não menciona as formas intermediárias de modo explícito e não fornece uma radiografia da forma casamento monogâmico). Falar de coerência para este conjunto — o que de modo algum significa insinuar que nele não houvesse problemas — quase que só é possível ex post facto, ou seja, comparando-o ao que seria um segundo momento no qual a propensão à incoerência (no sentido fenomenológico do termo) parece ter se estabelecido.<sup>26</sup>

É nesta incoerência, ou propensão à incoerência, que reside a idéia de desmapeamento. Entre o primeiro e o segundo momento da história recente da família, formas intermediárias foram "perdidas" (e já dissemos o que é possível entender por este termo). Da perspectiva de Simmel, tal "perda" propicia a emergência da individualidade, ao mesmo tempo que a convoca, segundo a lógica da "fragmentação social". Esta nova expansão da individualidade, que anexa áreas antes codificadas por formas intermediárias sociais (coerentes com a forma geral casamento monogâmico), se faz pela criação de formas intermediárias idiossincráticas. Tem-se então o seguinte quadro: forma geral casamento monogâmico (destituída de parte importante de seus acólitos, as formas intermediárias), formas intermediárias idiossincráticas (codificando áreas que envolvem alguma necessidade de decisões relativamente estáveis) e a "liberdade dos indivíduos", circulando com maior ou menor verve pelos terrenos já adquiridos, e conseguindo com maior ou menor sucesso interferir na estabilidade das formas que ajudou a construir.

Tem se registrado ao longo de nossa exposição certa flutuação em torno do "desmapeamento" que, portanto, está a requerer uma mise au point. Chamado "situação paradoxal", "situação capaz de produzir paradoxos e tensões para os sujeitos" e "aquele que torna (ou pode tornar) reais o paradoxo e a simbiose", o desmapeamento pode ser entendido de modo mais preciso como uma noção descritiva que permite captar um certo estado de coisas de cuja confecção os indivíduos, sem dúvida, participam. Entretanto, o desmapeamento assim posto — como uma

noção da TLSEI, isto é, como um conjunto de "condições sociais" — só efetivamente produz, do ponto de vista dos sujeitos, o paradoxo e a tensão quando ultrapassa o que canhesticamente, chamamos "certo limiar". A idéia de desmapeamento, na presente discussão, diz respeito ao quadro que caracterizamos: a perda de certas formas, e com elas (ao menos em parte) de um mapa, coincidindo com a entrada em cena de outras formas, oriundas de fontes diferentes. Este movimento complexo, no entanto, não necessariamente leva os sujeitos que nele estão situados tanto como objetos quanto como protagonistas a entrarem concretamente em situações paradoxais; vale dizer, é possível imaginar casais que, localizados neste quadro, não estão por isso des-mapeados, vivendo uma situação que é paradoxal do seu ponto de vista. O desmapeamento é portanto ainda um paradoxo virtual, mas agora com maior plausibilidade dado o que chamamos "incoerência"; um casal desmapeado é o que tem o paradoxo inscrito no seu vivido e sofrido no seu cotidiano.

Resta então definir o que é este limiar, momento e processo de passagem do virtual para o real, transição de uma situação que existe em potência nas "condições sociais" para o vivido dos sujeitos que nelas habitam, umbral que uma vez cruzado detona a "incoerência" — situação que coincide, embora não somente, com a "simbiose" no casamento. Inicialmente, "níveis mais concretos" (quais? quantos?) que perderam "formas intermediárias" (quais? quantas?), que traduziam "linhas de forma geral" (quais? quantas?). Saindo deste esquematismo, é possível imaginar que as formas intermediárias idiossincráticas, criadas pelos indivíduos sejam (ou se afigurem com o tempo) contraditórias em relação com algumas das definições principais da forma geral casamento. Mas a contradição não teria seqüelas se estivesse circunscrita ao plano lógico, pois se os sujeitos foram socializados na forma geral e se lançam em tais formas intermediárias, suas emoções e seu imaginário tendo sido fortemente entretecidos pela primeira, qualquer que seja a sustentação das segundas e mesmo o investimento maior ou menor de que gozam, é possível que estes sujeitos — se o casal

se mantiver em algum grau de isolamento nesta sua originalidade, isto é, se não estiver ligado a grupos que estejam em situação semelhante ou atravessando experiências análogas — criem para si próprios o paradoxo, ou melhor, atualizem um paradoxo já dado potencialmente na raiz de sua convivência. Os cônjuges podem ainda se defrontar com o paradoxo seguindo outras sendas, que em nada excluem a possibilidade de fazê-lo percorrendo também a que acabamos de apresentar: podem criar formas intermediárias idiossincráticas que sejam contraditórias em relação às formas intermediárias nas quais se socializaram e nas quais aprenderam a ler a segurança de um lar e a sentir morna tranquilidade da vida — e, mais uma vez, o barômetro das emoções e o cronômetro da socialização encontram emprego na decisão do processo. É ainda necessário salientar a vocação para a rigidez dessas formas idiossincráticas que, geradas nesta situação de desmapeamento, podem assumir no estado desmapeado limites tão draconianos quanto os mais inflexíveis códigos que já regeram a vida do casal em outros tempos.

Em relação à simbiose no casamento, é necessário fazer distinções análogas às que foram traçadas em torno do desmapeamento. Também a simbiose da segunda família é, como o paradoxo, uma virtualidade tornada mais plausível que, no entanto, só se concretiza como uma situação paradoxal do ponto de vista dos sujeitos quando o casal se torna desmapeado, ou simbiótico. O casal simbiótico é uma das modalidades de existência do casal desmapeado, a própria simbiose vivida, acompanhada de todos os paradoxos com os quais enfrenta o casal, podendo variar em grau. Antes de entrar nos paradoxos da simbiose, o que será feito a partir de uma longa passagem de Simmel, é necessário, entretanto, um esclarecimento e uma ressalva.

No conjunto de hipóteses formuladas em torno do desmapeamento, há (certamente mais de) um ponto obscuro: por que o casal desmapeado pode se tornar simbiótico? Por que a alteração no regime das formas intermediárias atinge a própria identidade dos cônjuges? De modo sucinto, é necessário supor

que o "impulso dualístico" (Simmel, 1971d:259), que opera nos indivíduos sob a forma sincrética "necessidades de individuação/necessidade de não-individuação", é coevo da "ambigüidade sociológica da família", ou seja, é a família que codifica o impulso dualístico em torno, inicialmente, da oposição "ser indivíduo/ser membro da família". E, mais ainda, esta codificação dependeria do número de formas sociais que se encarnam na família quando ela opera em sua ambigüidade: ao passar da primeira para a segunda família, a síncrese do impulso dualístico pode se transformar em aporia pois, codificado a partir de um certo número de formas, vai se exercer em condições diferentes, condições nas quais há menos formas operando. Evidentemente, esta alteração do impulso dualístico, com o que pode acarretar de conseqüências para as identidades dos sujeitos, deve ser conjugada ao que foi dito acerca do limiar a partir do qual o desmapeamento toma corpo no casal desmapeado.

No que tange à simbiose, o emprego que este termo vem recebendo é impreciso vez que, aqui utilizado metaforicamente, é também um conceito da psicopatologia psicanalítica. Entretanto, como dissemos, a simbiose no casamento, uma vez de flagrada, poderia se apresentar sob diferentes intensidades. Para efeito de ilustração, a simbiose extrema, enquanto forma de dependência, comportaria, do vértice da psicanálise, as seguintes observações:

- "1) Que autismo e simbiose são sempre coexistentes, com pre domínio absoluto, relativo ou alternado de algum dos dois.
- 2) Que ambos são relações narcísicas de objeto, radican-do-se a diferença entre eles no fato de ser o deposi tário outra pessoa ou a própria mente.
- 3) Que ambos estão intimamente ligados aos fenômenos de projeção-introjeção, melhor dizendo, a uma dissocia - ção entre projeção e introjeção, sendo ambos (autismo e simbiose) os pólos extremos dessa cisão.
- 4) Na simbiose, o papel projetado coincide com o papel do depositário. A rigor, deve-se falar de simbiose quando tiver ocorrido uma identificação projetiva cru zada, cada um dos depositários atuando em função de papéis complementares aos do outro, e vice-versa.



- 5) A simbiose baseia-se em projeções maciças immobilizadas dentro do depositário, de tal modo que fique alienada neste último uma boa parte do ego do sujeito.
- 6) A simbiose é 'muda'; só aparece sintomatologia claramente notória quando de sua ruptura. Assinalei sua intervenção na transferência psicótica e, em alguma medida, em toda análise, assim como sua relação com a psicopatia e a hipocondria.
- 7) O rígido controle do vínculo simbiótico tem por objetivo evitar que o depositário irrompa na relação narcísica de objeto, e evitar sua reintrojeção.
- 8) O vínculo simbiótico é uma relação muito condensada de coisas altamente complexas e contraditórias, que precisam ser 'esmiuçadas' e discriminadas para que possam ser reintrojetadas e elaboradas; a reintrojeção só pode ser feita de modo muito dosado e a um ritmo adequado. Produzem-se pequenos 'núcleos' de insight que permanecem isolados, enquistados, e que num dado momento se juntam e se cristalizam, propiciando um insight que se manifesta de modo 'explosivo'.
- 9) Quando se ultrapassa certo 'limiar', a reintrojeção atua como um brusco retorno do reprimido, manifestando-se em alguns momentos sob a forma de fenômenos particulares, que visam a recuperação do controle ameaçado: acessos fóbicos, desmaios, fragmentação de objetos e seu controle no espaço, atuação do corpo como buffer, o fenômeno do duplo, auto-agressão, medo de se olhar no espelho, sensação de se dissipar, retorno ao anterior e conhecido.
- 10) Na simbiose, há um déficit na personificação, no sentimento de identidade e no esquema corporal, bem como confusão entre papéis femininos e masculinos, e um déficit na comunicação a nível simbólico, com incremento da comunicação no plano pré-verbal; inclusive o falar é uma maneira de atuar." (Bleger, 1977, 49-51).

Esta passagem é, a um só tempo, a simbiose extrema interpretada com categorias psicanalíticas, o imaginário e os sentimentos que povoam a simbiose vazados de maneira bem sucedida nos termos de uma nosografia e algumas diretrizes para o que poderia ser o tratamento psicanalítico deste tipo de relação. A simbiose assim apresentada (isto é, enquanto "relação de objeto") é, entretanto, mais que a simbiose a que vimos nos referindo (o casamento simbiótico), não nos sendo possível estabelecer, com base nas categorias de Simmel, a partir de que grau

a simbiose deflagrada comporta (legitimamente) tal leitura psicanalítica. Se entre simbiose pensada enquanto socialmente produzida e simbiose psicanaliticamente tematizada não é possível estabelecer uma relação positiva, é, no entanto, factível uma articulação negativa: em que "condições sociais" dificilmente se produziria o fenómeno tal como a psicanálise o estudou; e, por derivação, em que "condições" há maior probabilidade de encontrá-lo.

Elizabeth Bott, em Família e rede social, estuda o comportamento de duas variáveis (tipo de relacionamento de papéis conjugais e tipo de rede em torno do casal) e formula a hipótese de que "o grau de segregação no relacionamento de papel entre marido e mulher varia diretamente com a conexidade da rede social da família". Em termos de relacionamento de papéis conjugais, é possível pensar uma escala que vai do menos segregado ao mais segregado, estabelecendo-se como medida da segregação a organização das atividades do casal: quando formam um todo, atividades complementares; quando não se referem umas às outras, atividades independentes; quando seus limites são mal delineados, atividades conjuntas. As atividades complementares e independentes caracterizam os papéis conjugais segregados, enquanto as atividades conjuntas os papéis conjugais conjuntos. A rede social — conjunto de pessoas com quem um sujeito se relaciona e que é decomponível nas categorias "amigo", "vizinho", "parente" e "colega de trabalho" — pode ser de dois tipos: rede de malha estreita, quando as pessoas das quatro categorias se conhecem ou são as mesmas e podem se reunir independentemente do sujeito em questão; rede de malha frouxa, quando as pessoas das quatro categorias não se conhecem, isto é, as quatro categorias são estanques e as pessoas dependem do sujeito para se reunirem. De acordo com a hipótese de Bott, em rede de malha estreita os papéis conjugais são segregados e em rede de malha frouxa os papéis conjugais são conjuntos, vale dizer o que acontece dentro do casal depende de como este está articulado ao seu exterior "social".

No prefácio que redigiu para esta obra, Max Gluckman articula a hipótese de Bott ao que se sabe na antropologia social sobre a organização familiar, e observa:

"O grande esclarecimento, para mim, enquanto antropólogo, consistiu no fato de que sua hipótese nos deu a chave para compreender o alto grau de desenvolvimento da segregação de papéis, em sociedades tribais, entre homens e mulheres, maridos e esposas, pais e filhos, avós e netos, a fins e outros pares de parentes." (Gluckman, 1976:14).

Mais adiante, comentando a relação entre homem e mulher nos hebreus, Gluckman se refere ao que poderíamos chamar "hipertrofia das diferenças":

"Para enfatizar o contraste, basta ler o Levítico: este mostra que, enquanto entre algumas amplas seções de nossa própria população, o período menstrual é aceito como uma expressão de um útero desapontado (um fenômeno puramente físico), entre os Hebreus Antigos, bem como em muitas outras sociedades, a menstruação é considerada ritualmente como uma contaminação impura, cheia de poder oculto, normalmente perigosa para os homens e para tudo que é viril. Em outras situações, a virilidade é perigosa para coisas femininas. O contato dos sexos pode ser altamente ritualizado: sempre ou em circunstâncias especiais, ele pode ser considerado como algo que contém um poder oculto, que pode trabalhar para o bem ou para o mal da sociedade e seus membros. Sintetizando: para mim, uma das significações do costume reside no 'exagero' de fatos físicos e fisiológicos, em algo além da clara serventia deste costume enquanto um sinal diacrítico de relacionamento, uma observação frequentemente assinalada pelos antropólogos. Este tipo de crenças, cuja descrição esbocei, juntamente com suas ações associadas, nada mais fez do que tornar as diferenças entre os sexos, e entre marido e esposa, maiores do que são, do ponto de vista da realidade fisiológica. Outros costumes, tais como tabus e crenças em poderes ocultos, exageram, do mesmo modo, as diferenças existentes entre as gerações, entre os velhos e os jovens, entre parentes maternos e parentes paternos, entre parentes consanguíneos e parentes afins, e assim por diante." (Gluckman, 1976:15).

Partindo da "hipertrofia das diferenças sexuais", é possível dar corpo ao que chamamos articulação negativa: em sociedades nas quais a divisão sexual do trabalho é fundamental, nas quais as relações de parentesco operam como um esqueleto que as articula, isto é, em sociedades nas quais a se

gregação de papéis sexuais (e conjugais) é enfatizada ou nas quais encontramos redes sociais de malha estreita, é praticamente impossível encontrar, em condições consuetudinárias, a simbiose no casamento. Correlativamente, a simbiose — tal como inicialmente a definimos e tal como foi psicopatologicamente construída por Bleger — certamente se instalará com maior facilidade em casais de sociedades (ou de grupos da nossa sociedade) nas quais as redes sociais são de malha frouxa e os papéis conjugais são conjuntos.<sup>27</sup>

### III.5 - Os Paradoxos da Simbiose

"As medidas de auto-revelação e auto-coibição, com seus complementos de intrusão e discreção, são muito mais difíceis de serem determinados no caso do casamento. Sua proporção, aqui, pertence a uma área de problema muito geral e de extrema importância para a sociologia das relações íntimas. Esta área-problema se concentra em torno da questão de se o máximo de valores comuns pode ser atingido com a condição das personalidades renunciarem recíproca e totalmente a suas autonomias ou sob a condição de reserva: talvez pertençam mais um ao outro qualitativamente quando, quantitativamente, o fazem menos. Esta pergunta, obviamente, só pode ser respondida na medida em que esta outra também o seja: como, dentro da total comunicabilidade do homem, se pode traçar a linha a partir da qual começa a contenção e o respeito pelo outro. A vantagem do casamento moderno — que, certamente, só responde a essas perguntas dependendo de cada caso — é que essa linha não é fixada desde o início, como em outras civilizações ou em civilizações anteriores. Especialmente em culturas antigas, o casamento não é uma instituição erótica, mas, em princípio, apenas social e econômica. A satisfação do desejo de amor só acidentalmente se conecta a ele, que é contratado (com exceções, é claro) não apenas com base na atração individual, mas também nas conexões familiares, condições de trabalho e descendência. Com respeito a isso, os gregos atingiram uma diferenciação particularmente clara — de acordo com Demóstenes: 'Temos hetairas para o prazer; concubinas para nossas necessidades diárias e esposas para nos dar filhos legítimos e tomar conta do interior da casa'. Numa relação mecânica como esta, o centro psíquico obviamente não é envolvido. Entretanto (incidentalmente) este tipo de casamento é constantemente ilustrado, embora com algumas modificações, pela história e pela observação de casamentos contemporâneos reais. Provavelmente nele não existe nem a necessidade de qualquer auto-revelação íntima e recíproca, nem a sua possibilidade. Por outro lado, provavelmente estão ausentes certas reservas de delicadeza e castidade que, apesar de seu caráter aparentemente negativo, são, ainda assim, a flor de uma relação íntima totalmente internalizada e pessoal. A mesma tendência a excluir das características comuns do casamento, a priori e por decreto supra pessoal, certos conteúdos de vida, subjaz à variedade de formas de casamento que podem coexistir entre as mesmas pessoas. Antes de entrar no casamento, os futuros cônjuges devem escolher entre tais formas, que distinguem diversamente os in

teresses econômico, religioso e doméstico-legal no seu modo de afetar o matrimônio. Encontramos isto entre muitos povos da natureza, assim como entre os hindus e os romanos. Não se pode negar, é claro, que mesmo na vida moderna, provavelmente o casamento é contratado principalmente por motivos convencionais ou materiais. Entretanto, não importa com que frequência seja atualizada, a idéia sociológica do casamento moderno é a comunhão de todos os contêntidos de vida, na medida em que os mesmos determinem o valor e o destino da personalidade, imediatamente ou através de seus efeitos. E os resultados da natureza desta exigência ideal não deixam de existir: com frequência, tal exigência permite, ou mesmo estimula, que uma união inicialmente bastante imperfeita se torne cada vez mais abrangente. Porém, enquanto a própria infinitude deste processo é o instrumento da felicidade e da vitalidade interna da relação, seu reverso geralmente acarreta graves desapontamentos — a saber, quando a unidade absoluta é antecipada desde o início, quando nem a exigência nem a revelação conhecem restrições, nem mesmo a restrição que, para todas as naturezas mais refinadas e profundas, permanece trancada na obscuridade da alma, mesmo quando esta parece revelar-se inteiramente para o outro.

Durante os primeiros estágios do relacionamento há uma grande tentação, tanto no casamento quanto numa convivência do tipo marital, a se deixar absorver completamente pelo outro, a deixar que as últimas reservas da alma acompanhem as do corpo, a abandonar-se ao outro sem reservas. Entretanto, na maioria dos casos, este abandono provavelmente ameaça seriamente o futuro da relação. Sô pode se entregar inteiramente sem perigo, aquele que não consese se dar inteiramente, porque sua riqueza consiste em um desenvolvimento contínuo no qual cada abandono é imediatamente seguido de novos tesouros. Tais indivíduos têm um reservatório inesgotável de posses psicológicas latentes, e, portanto, não podem revelá-las ou delas se desfazer de um só golpe do mesmo modo que uma árvore não pode dar os frutos do próximo ano junto com os da estação. Outros indivíduos, porém, são diferentes. A cada comoção dos sentimentos, a cada abandono incondicional, a cada revelação de sua vida interna, fazem incursões invasoras (por assim dizer) à sua própria capital, porque lhes falta a mola propulsora da afluência psíquica sempre renovada, que nem pode ser exaustivamente revelada, nem separada do ego. Nestes casos, há uma grande probabilidade dos cônjuges se depararem um com o outro de mãos vazias; e a satisfação dionísíaca da entrega pode deixar atrás de si um empobrecimento que, de maneira injusta, mas nem por isso menos amarga, désvirtua retrospectivamente mesmo abandonos passados e sua felicidade.

Somos, afinal de contas, feitos de tal forma que necessitamos não apenas de uma certa proporção de verdade e erro como base de nossas vidas (como foi dito anteriormente) co



mo também de uma certa proporção de precisão e imprecisão na imagem dos elementos que compõem nossa vida. O outro indivíduo deve proporcionar-nos não apenas dádivas que possamos aceitar, mas também a possibilidade de darmos a ele esperanças, idealizações, belezas ocultas, atrações das quais nem ele tem consciência. Mas, o lugar onde depositamos tudo isto, que nós produzimos, mas produzimos para ele, é o horizonte impreciso de sua personalidade, o reino intersticial, no qual a fé substitui o conhecimento. Mas é importante enfatizar que de modo algum se trata apenas de uma questão de ilusões e auto-enganos otimistas ou amorosos. O fato é que porções mesmo das pessoas mais próximas nos devem ser oferecidas sob a forma de imprecisão e indistinção, para que sua atratividade se mantenha no mesmo nível alto.

É deste modo que a maioria das pessoas substitui os valores de atração, que a minoria possui na inesgotabilidade de sua vida e de seu crescimento interno. O mero fato do conhecimento absoluto, de uma exaustão psicológica, nos leva de volta à sobriedade, mesmo que não tenha havido qualquer bebedeira; paraliza a vitalidade das relações e faz com que sua continuação pareça realmente sem sentido. Este é o perigo do abandono completo e despuído (num sentido mais amplo que o externo) ao qual somos tentados pelas possibilidades ilimitadas das relações íntimas. Tais possibilidades, na verdade, são facilmente sentidas como uma espécie de dever — especialmente quando não há certeza absoluta acerca dos próprios sentimentos; e o medo de não dar ao outro o suficiente faz com que lhe seja dado em demasia. É altamente provável que o fracasso de muitos casamentos se deva a esta falta de discrição recíproca — discrição ao tomar, discrição ao dar. Deslizam para uma habituação trivial sem charme, para um prosaísmo que não dá mais lugar a surpresas. A fértil profundidade de relações suspeita e honra algo ainda mais último além de cada limite revelado; desafia-nos diariamente a reconquistar, mesmo o que já possuímos com segurança. Esta profundidade, porém, não é mais que a recompensa pela ternura e auto-disciplina que, mesmo na relação mais íntima que englobe o indivíduo total, respeita sua propriedade privada interna, e permite que o direito à pergunta seja limitado pelo direito ao segredo." (Simmel, 1950e:326-9).

A vantagem do casamento moderno seria, então, não fixar a priori a "linha a partir da qual começa a contenção e o respeito pelo outro". Entre os gregos, não somente esta linha era bastante bem traçada como, firme o bastante para separar "prazer", "necessidades diárias" e "reprodução legítima", impedia que em qualquer dessas relações fosse envolvido o



"centro psíquico". No casamento moderno, que envolve não só este "centro" como o indivíduo total, a mulher deve ser um composto químico no qual entraram como elementos a hetaira, a concubina e a esposa -- o que permite perceber, mesmo que sob a forma de paródia, a sobrecarga de expectativas que marca este casamento.

Em que pesem as diferenças, escreve Simmel, a "idéia sociológica do casamento moderno é a comunhão de todos os conteúdos de vida". Esta idéia, que traz no seu bojo uma exigência ideal e mesmo algo que se apresenta como um dever, encerra também um perigo: que a auto-revelação íntima e recíproca acabe por desidratar a própria relação para a qual teria sido a portadora do encanto; que o esgotamento dos indivíduos, através das sangrias das confissões mútuas, venha a desfazer em flash back o que teriam sido avant la lettre os signos de uma felicidade imensa. Enfim, que o que foi feito impregnado pela esperança de quem cumpre um dever acabe sendo contemplado com a frustração.

Este esvaziamento, contemporâneo da diminuição da atratividade mútua, acaba sendo o responsável pelo fracasso de muitos casamentos. Contudo, esta "falta de discreção recíproca", capaz de produzir o vácuo em um domínio no qual paradoxalmente tudo foi posto, poderia ter sido evitada, fossem os cônjuges capazes de se manterem envoltos aqui e ali pela névoa ou possuissem eles a "inesgotabilidade psíquica".

Entretanto, dados o ideal e o dever, a tendência à fusão no casamento não se deixaria limitar apenas pela auto-disciplina de uma discreção recíproca. A ser coerente com a hipótese já formulada o ideal e o dever no primeiro tipo de família (na qual certamente já produziam desencantos evitáveis pelas duas "soluções", quando o acaso permitia) eram de algum modo amarrados, neste seu efeito potencialmente paradoxal que é poder gerar o total desencanto, por formas intermediárias que não deixavam a "linha a partir da qual começa a contenção e o respeito pelo outro" tão à escolha dos cônjuges como sugere

Simmel. E, por contraste, o que se tem, atualmente e cada vez mais, nos casamentos-confessionários<sup>28</sup> não é somente a figura anódina do desencanto ou o sentimento nostálgico da decepção, mas o sofrimento sem nome de uma impossibilidade que oscila entre a esperança de "mudar a relação" e o fantasma de sua fratura repentina. Sem dúvida em casos extremos. Sem dúvida ainda, tais casos não são sempre a simbiose de Bleger. E, no entanto, é possível conceber para esse momento inefável, que marca a passagem da simbiose mais plausível para a simbiose deflagrada, a existência de alguns paradoxos.

O sentimento de que ser cônjuge e ser indivíduo são duas condições que se excluem mutuamente. Alguma coisa aconteceu e a ambigüidade "ser indivíduo/ser membro da família" que marcou a formação dos sujeitos se transformou no dilema, na ambivalência e na dissonância cognitiva do "ser cônjuge/ser indivíduo". Evidentemente, trata-se de uma generalização que, no entanto, só se justifica se forem arroladas duas questões, que ela tenderia a elidir: do lado da mulher este paradoxo é muito mais freqüente e o "sentimento", aqui, não está só com prometido com o equívoco, com o não-saber, mas traduz igualmente uma impossibilidade concreta daqueles que avassala. Ao mesmo tempo forma geral e "indiscreto" por não possuir mais al guns dos mecanismos que facilitavam a "auto-disciplina dos indivíduos", o casamento que une indivíduos sob a égide do dever (e do prazer) de se darem coloca-os numa situação paradoxal: quanto mais se dão, mais se sentem casados e portanto cônjuges à maneira individualista; mas, também, quanto mais se dão, mais perdem as fronteiras que sustentam a idéia de que são indiví duos. Tanto na excessiva pregnância do papel cônjuge em um ca samento idealmente todo mapeado, quanto na excessiva pregnân cia da individualidade em um casamento desmapeado, o "indi-  
víduo" ou não se acha ou se perde.

Não obstante seu simplismo, a um só tempo "inocente" e "culpado", marcado que é por uma compreensão excessivamente psicologizada, e por um equacionamento pragmático, do problema, há uma passagem de um livro de terapia de família que

que traduz este paradoxo:

"De fato, cada um acaba por se comportar, em um determinado momento, como pai, e outro, como filho: a) Cada um diz: 'Eis minha vida, tome conta dela (no entanto, eu não gostaria que voce fizesse isso!)'; b) Cada um diz também: 'Está bem, vou tomar conta de sua vida (no entanto, eu gostaria que voce mesmo fizesse isso)'; c) Cada um assume, alternadamente, o papel do elemento forte, ou do elemento inseguro e inadequado. No relacionamento entre os dois existe condição para a existência de somente um elemento forte; d) Cada um se comporta como se o fato de ser um indivíduo e de ser marido ou mulher fosse incompatível; como se a individualidade e o casamento não pudessem combinar." (Sá tir, 1977:43).

A idéia de que as relações de um indivíduo tendem a se comportar como se fossem um corpo em um plano inclinado, isto é, que se deixadas sem limites estenderiam todos os seus direitos sobre o indivíduo, é particularmente verossímil quando se observa o casamento simbiótico. Com menor número de formas, este casamento altera o próprio regime do "impulso dualístico" que, por seu lado, codificado que foi por formas, acaba alterando as próprias bases de discriminação da identidade. A "família como extensão da personalidade" deixa de ser apenas uma das virtualidades do indivíduo e se atualiza como "cônjuge enquanto extensão de si mesmo". Na ausência de certas formas intermediárias, outras, de origem idiossincrática, são criadas, subsumindo o cônjuge no próprio locus da identidade de cada um. Esta perda de fronteiras, que dá lugar ao imaginário da "ambigüidade" e da "indiscriminação", submete os sujeitos a outro paradoxo: quando se discriminam para serem si próprios, já não podem sê-lo vez que o outro, diluído em sua alteridade, é parte integrante da noção de si próprio; quando se entregam à fusão oceânica, buscando a paz na indiscriminação, não o conseguem, já que não podem deixar de ser, em alguma medida, algo diferente do outro no qual buscam se diluir.

Este seria um limiar a partir do qual a paisagem interior se torna movediça, deixando de existir lugar seguro para ancorar o self. As "partes" do indivíduo, proliferadas

e transbordadas, entram em conflito, e como deixou de existir, ao menos neste domínio, um social que tingia algumas delas, não se tem mais uma luta entre "poderes de reversão de duas metonímias prepotentes", mas uma "auto-fagia à deux".

Do ponto de vista freudiano, tal estado de coisas envolve uma dupla desvantagem: perda do sentimento de self e perda deste sentimento em circunstâncias que nada guardam de comum com a paixão:

"Normally, there is nothing of which we are more certain than the feeling of our self, of our own ego. This ego appears to us as something autonomous and unitary, marked off distinctly from everything else. That such an appearance is deceptive, and that on the contrary the ego is continued inwards, without any sharp delimitation, into an unconscious mental entity which we designate as the id and for which it serves as a kind of façade — this was a discovery first made by psycho-analytic research, which should still have much more to tell us about the relation of the ego to the id. But towards the outside, at any rate, the ego seems to maintain clear and sharp lines of demarcation. There is only one state — admittedly an unusual state, but not one that can be stigmatized as pathological — in which it does not do this. At the height of being in love the boundary between ego and object threatens to melt away. Against all the evidence of this senses, a man who is in love declares that 'I' and 'you' are one, and is prepared to behave as if it were a fact." (Freud, 1930a:65-6).

Marcados ainda pelo simplismo, e agora acrescidos de uma pitada de prosaico, há dois trechos de Virginia Satir que se prestam à captação do paradoxo que cerca a identidade no casamento simbiótico:

"Quando Mary e Joe descobrem, após o casamento, que as diferenças existentes entre eles, ao invés de reforçarem sua união, contribuem mais para afastá-los um do outro, passam a se encarar de maneira diferente: a) A 'diferença' parece ser nociva porque leva a discordâncias; b) As discordâncias os fazem lembrar que cada um não constitui uma extensão do self, sendo na verdade um ente separado. Utilizo o termo 'diferença' pretendendo abranger toda a área da individualidade e indicar como cada pessoa é, por natureza, diferente de qualquer outra: a) As pessoas podem ser fisicamente diferentes (A é alto, B é baixo; A é homem, B é mulher); b) As pessoas podem ter diferentes personalidades ou temperamentos (A é irritável e extrover

tido, B é plácido e reservado); c) As pessoas podem ter diferentes antecedentes educacionais e diferentes habilidades (A conhece física, B música; A possui boa destreza, B sabe cantar); d) A existência de diferença, ao invés de mostrar-se útil como oportunidade de enriquecimento, pode ser usada de modo destrutivo." (Satir, 1977:34-5).

"Eles precisam aprender como expressar seus pensamentos, desejos, sentimentos e conhecimentos, sem destruir, invadir ou obliterar o outro, procurando ao mesmo tempo alcançar um resultado satisfatório, de interesse comum: a) Se são capazes de estruturar um relacionamento funcional, dirão: 'Eu penso o que penso, sinto o que sinto, sei o que sei. Estou sendo eu, mas não o culpo por você estar sendo você. Aceito com prazer o que você tem a oferecer. Vamos ver, juntos, o que de mais realista podemos estabelecer'; b) Mas se não são capazes de estruturar um relacionamento funcional, dirão: 'Seja como eu; una-se a mim. Você é ruim se discorda de mim. A realidade e suas diferenças não são importantes'." (Satir, 1977:37).

A indiscriminação entre cônjuges e a tolerância que a alimenta, ao mesmo tempo em que ambas fazem vicejar a aleivosia imaginária dentro de cada um, foram muitas vezes registradas. A psicanálise, como veremos, dispõe de um complexo conjunto de teorias e técnicas capazes de fazer frente ao paradoxo coetâneo às duas; mas seu surgimento e difusão, quando muito, diminuiu o prestígio, ou aumentou a competência dos diversos discursos-solução que têm por objeto estas e outras dimensões problemáticas do casamento. Entre tantos, vale a pena transcrever uma passagem por ter sido escrita por quem foi:

"So with man and woman. They must stand clear again. They must fight their way out of their self-consciousness: there is nothing else. Or, rather, each must fight the other out of self-consciousness. Instead of this leprous forbearance which we are taught to practise in our own intimate relationships, there should be the most intense open antagonism. If your wife flirts with other men, and you don't like it, say so before them all, before wife and man and all, say you won't have it. If she seems to you false, in any circumstance tell her so, angrily, furiously, and stop her. Never mind about being justified. If you hate anything she does, turn on her in a fury. Harry her, and make her life a hell, so long as the real hot rage is in you. Don't silently hate her, or silently forbear. It is such a dirty trick, so mean and ungenerous. If you feel a burning rage, turn on her and give it to her, and never

repent. It'll probably hurt you more than it hurts her. But never repent for your real hot rages, whether they're 'justifiable' or not. If you care one sweet straw for the woman, and if your heart weeps tears of blood afterwards, tell her you're thankful she's got it for once, and you wish she had it worse. The same with wives and their husbands. If a woman's husband gets on her nerves, she should fly at him. If she thinks him too sweet and smarmy with other people, she should let him have it to his nose straight out. She should lead him a dog's life and never swallow her bile. With wife or husband, you should never swallow your bile. It makes you go all wrong inside. Always let fly, tooth and nail, and never repent, no matter what sort of a figure you make. We have a vice of love, of softness and smarminess and intimacy and promiscuous kindness and all that sort of thing. We think it's so awfully nice of us to be like that, in ourselves. But in our wives or our husbands it gets on our nerves horribly. Yet we think it oughtn't to, so we swallow our spleen." (D. H. Lawrence, 1971:189-90).

A individualidade anteriormente alcançada através da família de origem e de sua ambigüidade sociológica é perdida, ao menos neste domínio, com a alteração do regime do "impulso dualístico", criando-se, portanto, uma situação que ora pende para o apaziguador, ora para o infernal. As identidades que são assim dissolvidas no casamento possuem, entretanto, fulcros no trabalho. E aqui, mais uma vez, é necessário consignar a diferença entre homens e mulheres, pois um homem, ao ser arrimo de família através do seu trabalho pode, quando seu casamento é atingido por uma procela, encontrar no trabalho o arrimo de si mesmo, no mínimo, e, quando as circunstâncias assim o permitem, transformá-lo em arrimo, agora metafórico, de sua família. É assim que o tipo de carreira, sua estabilidade, suas perspectivas de futuro, seus perigos e vicissitudes, bem como o quanto e com que sucesso um homem nela investiu e, portanto, o quanto dela pode esperar de recomposição de sua imagem narcísica, são marcações extremamente relevantes para este vaudeville das formas na intimidade do casal.<sup>29</sup>

A fusão e indiscriminação de identidade no casamento se inscreve no próprio modus operandi do "impulso da individualidade", como observa Simmel:



"A fronteira entre aquelas esferas impregnadas pelo impulso da individualidade e as que este impulso requer com sua antítese é indeterminada em princípio porque o impulso pode, a partir do locus da personalidade, se espalhar sobre um número indefinido de estruturas concêntricas à volta da personalidade. O poder do impulso se manifesta por um lado, no fato de qualquer esfera impregnada por ele imediatamente definir todas as esferas vizinhas como antitéticas e anti-individualistas, e, por outro lado, no fato da necessidade de diversidade não surgir tão rapidamente lá, de forma que tais esferas vizinhas também adquiram um colorido individualista." (Simmel, 1971d:266).

É portanto o próprio "sentido de individualidade" que se altera:

"O sentido de individualidade ultrapassou a fronteira do indivíduo, por assim dizer, e absorveu o aspecto social da pessoa que normalmente constitui a antítese de seu aspecto individual." (Simmel, 1971d:267).

Os cônjuges, agora sem que entre eles se interponha qualquer coisa que se afigure "social", são dois indivíduos e não são. No entanto, no casamento simbiótico, o otimismo da primeira retração das formas desvanece, isto é, a "uniformidade sociológica" de Simmel ("se o geral é socialmente definido, se todas as situações relevantes são marcadas por uma forma difusa, existe maior liberdade de comportamento individual e de criatividade") inverte seu sentido de funcionamento, transformando este ser e não ser indivíduo de uma oscilação que se pode contemplar em uma espécie de "encarceramento pela intimidade". Com a retração das formas intermediárias sociais, formas intermediárias de origem idiossincrática são produzidas e, rígidas que são por terem que atender às exigências próprias do "plano intermediário" a que se destinam ao mesmo tempo em que aí inscrevem a expressão de individualidades autônomas que negociam, acabam, paradoxalmente, por restringir a própria expansão da individualidade. Em formas que mais o expressam, o indivíduo ora encontra sua satisfação, ora o limite implacável ao desdobramento de suas outras dimensões que, ou não entraram na construção das formas, ou se criaram depois que es

tas já se haviam solidificado. Estas outras dimensões, também individuais, acabam por entrar em conflito com o individual da forma que, assim, é exalçada à posição de novo social dos casamentos individualistas:

"Um dualismo básico ... permeia a forma fundamental de to da sociação (sociation). Este dualismo consiste no fato de uma relação, que é um processo de vida flutuante e em constante desenvolvimento, receber, apesar disso, uma forma externa relativamente estável. Não é possível às formas sociológicas de comportamento recíproco, de unificação, de apresentação para fora, seguir, com qualquer tipo de adaptação precisa, as mudanças de seu interior, isto é, dos processos que ocorrem no indivíduo em relação ao outro. Essas duas camadas, relação e forma, obedecem a ritmos diferentes de desenvolvimento; ou então, é da natureza da forma externa não se desenvolver adequadamente de todo.

Evidentemente, a medida externa mais poderosa para fixar relações internamente variáveis é a lei. Exemplos são a forma marital, que obstinadamente enfrenta mudanças na relação pessoal; o contrato entre dois associados, que continua a dividir uniformemente o lucro dos negócios entre os dois, embora um deles faça todo o trabalho, e o outro não faça nada; pertencer, na qualidade de membro, a uma comunidade religiosa urbana que se tornou completamente estranha ou antipática ao sujeito. Porém, mesmo além desses casos óbvios, pode-se observar constantemente, em relações tanto inter-individuais quanto inter-grupais que mal começaram, uma tendência imediata a solidificar sua forma. Deste modo, a forma passa a se constituir em um empecilho mais ou menos rígido para a relação em seu curso posterior, enquanto a forma em si é incapaz de se adaptar à vida vibrante e às mudanças mais ou menos profundas desta relação concreta e recíproca.

Trata-se, porém, apenas da repetição de uma discrepância existente no interior do próprio indivíduo. Frequentemente, o mero fato de verbalizarmos nossa vida interna, que percebemos como uma torrente, um processo incessante, um vai e vem de pensamentos e humores, faz com que ela se cristalize, mesmo para nós mesmos, em fórmulas e direções fixadas. Mesmo que isto só raramente leve a insuficiências específicas; mesmo que, em casos de sorte, a forma externa fixa constitua o centro de gravidade ou indiferença acima e abaixo do qual nossa vida oscile uniformemente; ainda assim permanece o contraste fundamental, formal, entre o fluxo e o movimento essenciais da vida psíquica subjetiva e as limitações de suas formas. Tais formas, afinal, não expressam ou moldam um ideal, um contraste com a realidade da vida, mas sim a própria vida.

Sejam elas formas de vida individual ou social, não fluem do mesmo modo que nosso desenvolvimento interno, permanecendo sempre fixas por um certo período de tempo. Por esta razão, faz parte de sua natureza estar às vezes à

frente da realidade interna, e, às vezes, ficar para trás. Mais especificamente, quando a vida, que pulsa sob formas ultrapassadas, rompe tais formas, oscila para o extremo oposto, por assim dizer, e cria formas que estão à frente de si mesma, formas que ela ainda não preenche totalmente. Tomando um exemplo do campo das relações pessoais: entre amigos, é freqüente sentir o Sie (forma polida de tratamento) como uma rigidez incompatível com o calor da relação, mas, quando finalmente se passa ao du (forma íntima de tratamento), este também, pelo menos no começo, é considerado, com a mesma freqüência, como algo levemente "demasiado", como a antecipação da intimidade completa que ainda não foi atingida. Outro exemplo é a mudança de uma constituição política, pela qual formas obsoletas que se tornaram insuportavelmente opressivas são substituídas por outras mais livres e amplas, ao passo que a realidade das forças políticas e econômicas nem sempre está madura para recebê-las: uma estrutura excessivamente estreita é substituída por outra que, por enquanto, ainda é demasiadamente ampla." (Simmel, 1971f:351-2).

Este texto de Simmel, que tem por título "Formas sociais e necessidades internas", pode parecer excessivamente ingênuo ou genérico se for comparado a partir do primeiro impacto que produz (ou seja, é necessário atribuir-lhe um valor metafórico, fazer dele quase um texto poético e, cabe lembrar, isto é apenas pedir para Simmel o que tantos produziram para Freud e Marx, mostrando no dédalo de seus textos que pode haver mais de um Dédalo, argumentando que Freud nem sempre é freudiano e Marx nem sempre marxista).

Se o fluxo e o movimento essenciais da vida psíquica encontram limitações nas formas que não são exteriores à vida mas que a moldam, e se esta contradição repete outra, interna ao próprio indivíduo, que faz com que, freqüentemente, o "mero fato de verbalizarmos nossa vida interna, que percebemos como uma torrente, um processo incessante, um vai e vem de pensamentos e humores, faz com que ela se cristalice, mesmo para nós mesmos, em fórmulas e direções fixadas", é possível entender que, entre cônjuges, a substituição de formas intermediárias sociais por formas idiossincráticas faça com que a contradição interna ao indivíduo se aproxime assintoticamente da externa e vice-versa.

Da primeira aproximação assintótica temos como exemplo paradigmático o "apelido". Ariès (1960) se refere à proliferação dos apelidos no interior da família a partir do século XVIII e é possível observar, por exemplo, como no Brasil casais pertencentes a gerações mais velhas se chamam por "pai" e "mãe", ou ainda pelos sobrenomes, primeiros nomes ou reduções destes que eram anteriores ao casamento ou que nele vieram a ser cunhadas. Sem dúvida, o apelido é possibilidade cada vez mais presente com a privatização da família. Entretanto, no casamento simbiótico, o que se observa é a produção, proliferação e obstinação de certos apelidos que poderíamos chamar idiossincráticos. Tais apelidos são o resultado de uma conjunção muito específica entre movimentos psíquicos de um sujeito que presente em algum detalhe do outro algo que o fascina ou intriga e a produção de uma palavra bem sucedida que, por seu lado, faz coincidir, para quem a gestou, a verbalização do movimento psíquico com a fixidez da idéia e, para quem a ouviu, a verbalização com a consagração de uma forma.

Em geral verdadeiros presentes, recebidos por alguém como uma obra-prima produzida pela criatividade de um indivíduo que trabalhou com empenho exclusivo, os apelidos intimistas se assemelham à "torção" da fita de Möebius: ao mesmo tempo permitem estar dentro, ao mesmo tempo permitem sair. Condensação de duas individualidades extremamente próximas, o apelido é a forma que as une num momento e a braga que lhes tira a liberdade no segundo. E, se dentro do casamento simbiótico, o apelido é aquilo que, ao unir, produz a segurança mas também a asfixia, quando o casamento se rompe, de parcial que foi na sua gestação (ao captar apenas algum detalhe atraente do outro), e de totalitário que se tornou (ao permitir a prisão dos dois por sua frágil presença), o apelido é posto pelo avesso e pode tornar o outro totalmente presente através da mera recordação nostálgica de um dos nomes que um dia recebeu, fazendo da prisão o paraíso perdido e da liberdade conquistada a traição de uma fidelidade inefável.

Na fidelidade inefável há um dos efeitos do movimento assintótico que leva a contradição externa entre indivíduos e formas a se aproximar da contradição interna ao próprio indivíduo. Na indiscriminação que o caracteriza, o casamento simbiótico faz com que o imaginário da monogamia que era antes alimentado pela ação das formas intermediárias, uma vez que estas deixaram de existir enquanto fulcro da coerência do casamento mas que este se manteve monogâmico, se retraia e se ja homiziado na própria "alma". A monogamia pode então deixar de ser um direito que se exerça diretamente sobre os gestos, movimentos e contatos do corpo do cônjuge, mas torna-se a tarefa instável de possuir a alma do outro na própria alma, em uma região mal delimitada e nebulosa na qual a "propriedade" vai registrar seus direitos no cartório da essência. O conflito que opõe indivíduo a forma, antes dramatizável na arena das formas intermediárias, aproxima-se do conflito no próprio indivíduo entre a percepção de um desejo com a intenção que cristaliza e a necessidade de tornar compatível, para si próprio (e para o outro), este desejo com uma instância que vai endossá-lo como legítimo ou condená-lo ao desterro guiada pela jurisprudência da monogamia do espírito. A posse do outro é agora negociada através da linguagem, que deve então, acionando todas as prestidigitações, circunlóquios e eufemismos de que é capaz, garantir para um, para os dois, ou para todo mundo, que o desejo não é o desejo, que o amor é puro mesmo quando o corpo não o foi.

Quando a simbiose se rompe na superfície do casamento que acaba, é no cartório da essência que deve ser averbada a certidão de desquite. Corpos separados, alforrias assinadas, o fantasma da gemelaridade das almas, entretanto, difícilmente se deixa escorraçar. Quando é mesmo aguardado, aparece para os sujeitos dizendo que o prazer não é o prazer, que a fruição interdita no casamento só é permitida fora do seu circuito para o corpo ou para partes novas da alma, mas não para

as partes velhas, estas que, se pudessem produziriam o prazer, mas que se encontram, entretanto, fundidas na unidade ideal do amor monogâmico e por isso jamais poderão ceder. Unidade que não se deixa esfacelar porque o amanuense que a registrou ja mais poderá ser encontrado, mesmo porque este personagem nunca existiu.

A extrema singularidade que une dois indivíduos num casamento pode provocar a suspeita de que são substituíveis, de que não é possível que sejam sô um para o outro. Depois, com a ruptura, um outro aparecendo, a dúvida terrível de que sô o primeiro era verdade se instala, que este outro, também singular, não pode substituir o primeiro, mesmo porque não passa de sua sombra e deve aguardar seu retorno triunfal.

"Finalmente, a proporção de proximidade e distanciamento que dá ao estranho o caráter de objetividade também encontra expressão prática na natureza mais abs - trata da relação com ele. Isto é, com o estranho sô se compartilham algumas qualidades mais gerais, enquanto a relação com pessoas às quais estamos organicamente ligados se baseia na similaridade exatamente daqueles traços específicos que as diferenciam do meramente universal. De fato, toda e qualquer relação pessoal pode ser analisada em termos deste esquema. Tais relações não são determinadas apenas pela existência de certas características co-munas que os indivíduos compartilham além de suas diferenças individuais, que ou influenciam a relação ou permanecem fora dela. Em vez disso, o tipo de efeito que este compartilhar de características comuns tem sobre a relação depende essencialmente das seguintes condições: se existe apenas entre os participantes, e portanto, embora seja geral dentro da relação, é específico e incomparável no que diz respeito a todos que estão fora, ou se os participantes sentem que o que têm em comum sô o é porque é comum a um grupo, um tipo ou à humanidade em geral. No último caso, o efeito das características comuns é atenuado na proporção do tamanho do grupo portador das mesmas características. A partilha de características comuns certamente fornece a base que unifica os membros; mas não dirige especificamente uma às outras essas pessoas específicas. Uma similaridade tão amplamente compartilhada poderia, com a mesma facilidade, unir cada pessoa com qualquer outra possível. Esta, evidentemente, é também uma



forma pela qual uma relação inclui simultaneamente tanto a proximidade quanto o distanciamento. Quanto mais as simililaridades assumem uma natureza universal, mais o calor da conexão que se baseia nelas adquirirá um elemento de frieza, um sentido da natureza contingente precisamente desta relação — as forças de conexão perderam seu caráter específico e centrípeto.

Em relação ao estranho, parece-me, esta constelação assume uma preponderância extraordinária, em princípio, sobre os elementos individuais peculiares à relação em questão. O estranho aproxima-se de nós na medida em que sentimos a existência, entre ele e nós, de similaridades de nacionalidade ou posição social, de ocupação ou de natureza humana geral. Sua distância de nós aumenta na meddida em que estas similaridades se estendem para mais além, ligando-nos a ele apenas porque ligam um grande número de pessoas.

Um vestígio de estranheza neste sentido está facilmente presente mesmo nas relações mais íntimas. No estágio de primeira paixão, relações eróticas rejeitam fortemente qualquer pensamento generalizador. Um amor como este nunca existiu antes; não há nada que se compare ou com a pessoa que se ama ou com nossos sentimentos para com esta pessoa. Um estranhamento habitualmente se instala (sendo difícil decidir se como causa ou efeito) no momento em que este sentimento de singularidade desaparece de relação. Um ceticismo com respeito ao valor intrínseco da relação e ao seu valor para nós adere ao próprio pensamento de que, nesta relação, afinal de contas, não se está mais que preenchendo um destino humano geral, de que se teve uma experiência que ocorreu mil vezes antes, e que, se não se tivesse acidentalmente encontrado esta pessoa específica, alguma outra teria adquirido o mesmo significado para nós.

Algo neste sentimento provavelmente não está ausente em nenhuma relação, por mais próxima que seja, porque o que é comum a dois talvez nunca seja comum apenas a eles, mas sim pertença a uma concepção geral que inclui muitas outras coisas, muitas possibilidades de similaridades. Mesmo que poucas delas se realizem e mesmo que possamos delas nos esquecer com frequência, tais possibilidades se esgueiram, aqui e ali, como sombras entre homens, como uma névoa que se esquiva a qualquer designação, e que deve se congelar numa corporalidade sólida para ser chamada ciúme. Talvez esta seja, em muitos casos, uma estranheza mais geral, ou pelo menos mais insuperável, do que a devida a diferenças e obscuridades. É a estranheza causada pelo fato da similaridade, harmonia e proximidade serem acompanhadas do sentimento de, na verdade, não serem propriedade exclusiva desta relação específica, tendo sua origem numa relação mais geral — uma relação que inclui potencialmente nós e um número indeterminado de outros, impedindo, portanto, que a única relação experimentada possua uma necessidade interna e exclusiva." (Simmel, 1971a:146-8).

A proliferação de formas idiossincráticas no casamento propicia aos cônjuges a ilusão de que o casamento é uma "díade". Contudo, quanto mais o clima diádico se instala entre os cônjuges, menos a relação é um casamento. Entretanto, ela é um casamento, e o clima diádico acaba produzindo o paradoxo de uma intimidade não-íntima, e os cônjuges acabam acalentando a teoria<sup>de</sup> que o ideal para o casamento é ser díade. Para tal situação são pensáveis três "desfechos" (que comentaremos mais adiante): tentar resolver a dificuldade tendo um filho; enfrentar a dificuldade no seu duplo que são os problemas sexuais do casal; romper (intencionalmente ou não) o casamento.

A díade possui uma natureza sociológica típica que é sugerida por duas de suas características: associa indivíduos os mais diversos segundo as mais variadas motivações e pode existir entre grupos (famílias, organizações, etc) ou entre indivíduos. Neste último caso, pressupõe da parte de seus membros maior grau de individuação que outros grupos exigiriam.

"Provavelmente em cada relação há uma mistura de ingredientes que são específicos dela, não fazendo parte de nenhuma outra, e ingredientes que não lhe são exclusivamente característicos, sendo partilhados da mesma maneira ou de forma semelhante com outras pessoas também. A cor peculiar de intimidade existe se os ingredientes do primeiro tipo, ou mais resumidamente, se o lado 'interno' da relação é sentido como sendo essencial; se toda sua estrutura afetiva se baseia no que cada um dos dois participantes dá ou mostra apenas para o outro. Em outras palavras, a intimidade não se baseia no conteúdo da relação. Duas relações podem ter uma mistura idêntica dos dois tipos de ingredientes, de conteúdos individuais-exclusivos e expansivos. Mas só é íntima aquela na qual o primeiro tipo funciona como o veículo ou o eixo da relação em si. Inversamente, certas situações externas ou disposições internas podem levar-nos a fazer declarações e confissões muito pessoais, geralmente reservadas apenas aos amigos mais íntimos, a pessoas relativamente estranhas. Mas, em tais casos, entretanto, sentimos que este conteúdo 'íntimo' ainda assim não torna a relação íntima. Pois no seu significado básico, a relação inteira com essas pessoas se baseia apenas em seus ingredientes gerais e não-individuais. O conteúdo 'íntimo', embora talvez nunca o tenhamos revelado antes e portanto se limite inteiramente a esta relação es

pecífica, não se torna, no entanto, a base de sua forma, deixando-a, deste modo, fora da esfera da intimidade. (...) É óbvio que a intimidade da díade está indissociavelmente ligada à sua especificidade sociológica: não formar uma unidade que transcenda os dois membros. Pois, apesar dos dois indivíduos serem seus únicos participantes, esta unidade, no entanto, constituiria um terceiro elemento que poderia se interpor entre eles. Quanto maior o grupo, mais fácil é formar uma unidade objetiva superior a seus membros, e menos íntimo ele se torna: as duas características estão intrinsecamente ligadas. A condição de intimidade consiste no fato dos participantes de uma dada relação verem apenas um ao outro, e não verem ao mesmo tempo, uma estrutura objetiva, supra-individual, que parece existir e operar por si própria. No entanto, em toda sua pureza, essa condição só raramente é encontrada, mesmo em grupos de apenas três pessoas. Do mesmo modo, o terceiro elemento em uma relação entre dois indivíduos — a unidade que surgiu a partir da interação entre os dois — interfere com a natureza mais íntima da díade; e isto é altamente característico de sua estrutura mais sutil. Na verdade, este fato é tão fundamental que mesmo casamentos ocasionalmente sucumbem a ele, a saber, quando nasce a primeira criança. A questão merece uma maior elaboração." (Simmel, 1950d:126-8).

O casamento é uma relação íntima, pois o lado interno da relação é sentido como essencial; o casamento não é uma relação íntima, pois, além dos cônjuges e de suas individualidades, há uma forma supra-pessoal que os une e que eles consagram. A díade, por não transcender seus membros, enfrenta na morte de qualquer dos dois a própria morte da relação:

"Falando de modo mais geral, a diferença entre a díade e grupos mais amplos consiste no fato de a díade ter uma relação diferente com cada um de seus dois elementos daque-la mantida pelos grupos maiores com seus membros. Embora para o que está de fora, o grupo de duas pessoas possa funcionar como uma unidade autônoma e supra-individual, tal geralmente não ocorre com seus participantes. Ao contrário, cada um dos participantes se sente confrontado apenas pelo outro, não por uma coletividade superior. Neste caso, a estrutura social reside imediatamente num enoutro dos dois participantes, e a secessão de qualquer um dos dois destrutiria o todo. A díade, portanto, não atinge aquela vida supra-pessoal que o indivíduo sente ser independente dele. Entretanto, assim que passe a existir uma sociação (sociation) de três, continua a existir um grupo mesmo no caso de um dos membros se retirar.

O fato da díade depender de cada um de seus membros faz com que, ao se pensar na sua existência, se pense também no seu término, de forma muito mais próxima e impressiva do que em qualquer outro grupo, onde cada membro sabe que, mesmo após sua saída ou morte, o grupo pode continuar a existir. Tanto a vida do indivíduo quando a da sociação são, de algum modo, coloridas pela imaginação de suas respectivas mortes. E 'imaginação' não se refere aqui apenas ao pensamento consciente, teórico, mas a uma parte ou uma modificação da própria existência. A morte está diante de nós, não como um destino que ocorrerá em um dado momento mas que, antes desse momento, existe apenas como uma idéia ou profecia, como o medo ou a esperança, sem interferir com a realidade desta vida. Ao contrário, o fato de que morreremos um dia é uma qualidade inerente à vida desde o começo. Em toda nossa realidade vivida, há algo que somente encontra sua última fase ou revelação na nossa morte: somos, a partir do nascimento, seres que vão morrer. Mas o somos, é claro, de diferentes modos. A maneira pela qual concebemos esta nossa natureza e seu efeito final, e pela qual reagimos a esta concepção, varia grandemente. Do mesmo modo como varia a maneira pela qual este elemento de nossa existência se entrelaça com os outros elementos. A mesma observação, porém, pode ser feita com relação a grupos. Qualquer grupo grande pode ser, idealmente, imortal. Este fato proporciona a cada um de seus membros, seja qual for sua reação pessoal à morte, um sentimento sociológico muito específico. Um dia de, no entanto, depende de cada um de seus elementos apenas — na sua morte, mas não na sua vida; para viver necessita de ambos, para morrer apenas um. Este fato necessariamente influencia a atitude interna do indivíduo com relação à díade, apesar de nem sempre de maneira consciente e da mesma forma. Torna a díade um grupo que se sente tanto ameaçado quanto insubstituível, e, portanto, o lugar real não apenas da autêntica tragédia sociológica, mas também de sentimentalismo e problemas elegíacos." (Simmel, 1950d:123-4).

Este imaginário da díade — ao se pensar na sua existência, pensa-se também no seu término — é um exemplo privilegiado do que chamamos, no primeiro capítulo desta tese, "segundo momento da teoria da localização social da emergência do idiossincrático". Sem ser imortal como um grupo e sem ser mortal como uma díade, o casamento simbiótico é, a um só tempo, aquilo que morre quando os cônjuges se separam, mas que permanece em algum lugar sempre pronto para ser ressuscitado, seja pelo reatamento, seja pela re-edição. Se não se tornar redivo, não pode por isso ser enterrado pois que não estaria ainda

totalmente morto. Enquanto dura é eterno, apesar de saber-se que acaba; quando acaba não pode haver terminado, pois sabe-se que é eterno.

"Pois a amizade é uma relação que se baseia inteiramente nas individualidades de seus elementos, talvez mesmo mais que o casamento: devido às suas formas tradicionais, suas regras sociais, seus interesses reais, o casamento contém muitos elementos supra-individuais que são independentes do caráter específico das personalidades envolvidas. A diferenciação fundamental na qual se baseia o casamento, em oposição à amizade, não é, em si, uma diferenciação individual, mas própria da espécie. É, portanto, compreensível que amizades reais e duradouras sejam raras num estágio inferior do desenvolvimento da personalidade; e que, por outro lado, a mulher moderna e altamente diferenciada mostre uma capacidade surpreendentemente aumentada e uma inclinação para a amizade, tanto com homens quanto com mulheres. Neste caso, a diferenciação individual superou a diferenciação da espécie. Vemos, portanto, emergir uma correlação entre a individualização mais aguda e uma relação que, pelo menos neste estágio, é absolutamente limitada à diáde. Isto obviamente não impede a possibilidade de uma mesma pessoa se engajar, ao mesmo tempo, em mais de uma relação de amizade." (Simmel, 1950d: 138).

Em que pese o darwinismo sociológico, é possível averiguar com Simmel que o casamento é diferente da amizade e que esta, enquanto diáde, é propícia para albergar, e mesmo exige, alto grau de individualização. Mas mesmo a diáde, para individualidades muito desenvolvidas, é problemática, verificando-se então o surgimento de "amizades metonímicas":

"Passamos agora a uma configuração totalmente diferente, encontrada nas relações que, ao contrário das discutidas anteriormente, não são centradas em torno de interesses claramente circunscritos que devem ser objetivamente fixados, pelo menos devido à sua 'superficialidade'. Em vez disso, são construídas, pelo menos na concepção que delas temos, sobre a pessoa na sua totalidade. Os tipos principais tratados aqui são a amizade e o casamento. Na medida em que o ideal da amizade foi recebido na antiguidade e (de forma bastante singular) transformado em um espírito romântico, seu objetivo é uma intimidade psicológica total, sendo acompanhado pela noção de que mesmo a propriedade material deveria ser comum entre amigos. Esta entrada do ego íntegro e total na relação pode ser mais



plausível na amizade do que no amor, pois falta à primeira a concentração específica sobre um elemento, que, no amor, deriva de sua sensualidade. Certamente, o fato de uma dentre o número total de razões passíveis para o estabelecimento de uma relação tomar a liderança faz com que estas razões atinjam uma certa organização, como um grupo sob liderança. Um fator relacional particularmente forte frequentemente indica o caminho através do qual os demais fatores, que de outro modo permaneceriam latentes, o seguem; e, sem dúvida, para a maioria das pessoas, o amor sexual abre as portas da personalidade total mais eficazmente que qualquer outra coisa. De fato, não são poucos aqueles para quem o amor é a única forma pela qual podem dar seu ego em sua totalidade, do mesmo modo como, para o artista, a forma de sua arte oferece a única possibilidade de revelar toda sua vida interna. Provavelmente, esta observação se aplica com maior frequência às mulheres (embora o 'amor cristão', compreendido de maneira totalmente diversa, também tenha como objetivo atingir o mesmo resultado). As mulheres oferecem sem reservas o restante do que são e do que têm não apenas porque amam; mas este restante, por assim dizer, é quimicamente dissolvido no amor, e tranborda para o outro ser exclusiva e inteiramente na cor, forma e temperamento do amor. Entretanto, quando o sentimento de amor não é suficientemente expansivo, e os conteúdos psicológicos remanescentes da relação não são suficientemente maleáveis, a preponderância do elo erótico pode suprimir, como já sugeri, os outros contatos (prático-morais, intelectuais), assim como o acesso aos reservatórios da personalidade que jazem fora da esfera erótica.

Falta à amizade a veemência, mas também a frequente inconstância, deste abandono. Pode, portanto, ser mais apta do que o amor a ligar uma pessoa inteira com outra pessoa na sua totalidade; pode dissolver reservas mais facilmente que o amor — se não de forma tão tempestuosa, pelo menos em maior escala e numa sequência mais duradoura. Entretanto, tal completa intimidade torna-se, provavelmente, cada vez mais difícil à medida que aumenta a diferenciação entre os homens. É possível que o homem moderno tenha coisas demais a esconder para sustentar uma amizade no sentido antigo. Além disso, exceto nos seus primeiros anos, talvez as personalidades sejam individualizadas de maneira demasiadamente singular para permitir total reciprocidade de compreensão e receptividade, que, afinal de contas, sempre requer muita imaginação criativa e muita adivinhação orientadas apenas para o outro. Por todas estas razões, parece que a maneira moderna de sentir tende mais fortemente a amizades diferenciadas, que cobrem apenas um lado da personalidade, sem se imiscuir em outros aspectos da mesma.

Desta forma, surge um tipo muito especial de amizade, que é da maior importância para nosso problema (os graus de invasão e reserva dentro da relação de amizade). Estas a



mizades diferenciadas, que nos ligam a um indivíduo em termos de afeição, com outros, em termos de aspectos intelectuais comuns, a um terceiro, em termos de impulsos religiosos, e a um quarto, em termos de experiências comuns — todas estas amizades apresentam uma síntese muito peculiar no que diz respeito à questão da discreção, da revelação recíproca e da ocultação. Requerem que os amigos não penetrem naquelas esferas mútuas de interesse e sentimento que não estão incluídas na relação e que, se tocadas, os faria sentir, de maneira dolorosa, os limites de sua compreensão mútua. Porém, a relação que é, deste modo, restrita e rodeada de discreções, pode, ainda assim, ter sua origem no centro da personalidade total. Ainda pode ser alcançada pela seiva das raízes últimas da personalidade, mesmo que alimente apenas parte da periferia da pessoa. Na sua idéia, envolve a mesma profundidade afetiva e a mesma prontidão para o sacrifício que épocas e pessoas menos diferenciadas ligavam apenas a uma esfera comum total de vida, para a qual reservas e discreções não constituem problemas." (Simmel, 1950e:324-6).

O ideal da amizade é, como o do casamento, a intimidade psicológica total. Entretanto, na amizade, o ideal pode ser perseguido com maior probabilidade de sucesso. O indivíduo, quando muito diferenciado (individualidade qualitativa e definida), prefere a relação diádica e, nesta, se engaja mais facilmente em amizades metonímicas. Para a riqueza do indivíduo, a pletora de seus complementos que permitem que ele se expresse e seja absorvido metonimicamente, ao mesmo tempo que evitam o "plano inclinado", vale dizer, que a intimidade venha a se transformar em invasão promíscua.

Mas amizade não é casamento nem amor. A existência de vínculo erótico no primeiro e a concentração na sensualidade no segundo fazem toda a diferença. Mas podem, ao menos no casamento simbiótico, fazer nenhuma diferença — quando mais não seja porque neste casamento, mas certamente não só nele, com freqüência, deixa de existir concretamente o vínculo erótico. O casamento simbiótico, mais que condensar hetaira, concubina e esposa, conduz à expressão de uma grande variedade de riquezas do indivíduo e, portanto, sua absorção e satisfação localizadas. Entretanto, este casamento não consegue evitar o plano inclinado e, sem formas intermediárias que desencorajas-

sem a invasão e inibissem certas expansões, e sem o recurso do afastamento que saberia interromper a relação "naturalmente", acaba fazendo com que a intimidade e a harmonia que permite num momento sejam negadas no próximo — quer pela inexistência de interrupção, que renova a falta e alimenta a saudade, quer pela existência de uma forma superior que parece haver tudo previamente planejado.

É assim que a intimidade no casamento simbiótico, quando este enfrenta problemas, mesmo contando com toda a disposição, inteligência e criatividade dos indivíduos para a lanternagem de suas formas intermediárias, e até gozando de todo o amparo do savoir-faire psicanalítico, esbarra sempre nos constrangimentos da forma supra-pessoal, rígida no seu caráter de objetividade e validade autônomas e capaz de suplantar os indivíduos e seus baldados esforços.

A propensão à intimidade diádica no casamento simbiótico pode ainda ter um efeito senão pior, ao menos não tão emocionante:

"É esta natureza da intimidade que frequentemente a transforma em um perigo para uniões próximas entre duas pessoas, mais comumente, talvez, o casamento. Os cônjuges partilham as 'intimidades' indiferentes do dia, as características agradáveis e desagradáveis de cada hora, e as franquezas que permanecem cuidadosamente escondidas de todos os outros. Isto facilmente faz com que coloquem a tônica e a substância de sua relação nessas questões totalmente individuais mas objetivamente irrelevantes. Leva-os a considerar o que partilham com outros e o que talvez seja a parte mais importante de suas personalidades — características objetivas, intelectuais, generosas e geralmente interessantes — como exterior à relação marital, o que os leva a eliminá-la gradualmente do casamento." (Simmel, 1950d:127).

Entre os desfechos possíveis para um casamento simbiótico encontra-se a reprodução. Mesmo que temporária, a chegada de um terceiro é uma solução que, em tais circunstâncias, ou muda o regime dos investimentos do casal, mas também dos avós, nas linhas gerais da forma casamento ressaltando os

prazeres e belezas que ela sói propiciar, ou leva à ruptura de uma relação que, afinal de contas, é vista freqüentemente, e assim perseguida, como tendo o atributo mínimo e legítimo que é reproduzir.

"O fato de macho e fêmea lutarem por sua união mútua é o principal exemplo ou a imagem primordial de um dualismo que marca, de modo geral, os conteúdos de nossas vidas, e que pressiona sempre em direção à reconciliação. Tanto o sucesso quanto o fracasso da reconciliação só fazem revelar mais claramente este dualismo básico. A união do homem e da mulher é possível, precisamente porque são opostos, e, como algo essencialmente inatingível, bloqueia o caminho da ânsia mais apaixonada por convergência e fusão. Em nenhum outro caso o fato do 'eu' não poder, em um sentido real e absoluto, apoderar-se do 'não-eu' é sentido mais profundamente que neste, no qual sua suplementação e fusão mútuas parecem constituir a própria razão de existência dos opostos. A paixão procura destruir as fronteiras do ego para que 'eu' e 'tu' absorvam-se mutuamente. No entanto, não são eles que vão compor uma unidade. Em vez disso, uma nova unidade emerge, a criança. A proximidade dos pais, que eles nunca conseguem levar até o extremo desejado, e que, portanto, deve permanecer sempre como uma distância; e, por outro lado, sua distância, que, no entanto, se aproxima a um grau infinito da união total — esta é a condição dualista peculiar sob cuja forma o que resultou, a criança, fica entre seus criadores. De acordo com suas mudanças de humor, ora um desses dois elementos desempenha seu papel, ora o outro. Desta forma, cônjuges frios e intrinsecamente alienados não desejam um filho: este poderia uni-los; e esta função unificadora forneceria um contraste, tão efetivo quanto pouco desejável, à alienação esmagadora dos pais. Entretanto, às vezes é precisamente o casal mais apaixonado e íntimo que não deseja uma criança: esta os separaria; a unidade metafísica, na qual anseiam por fundir-se na companhia apenas um do outro escaparia ao seu controle, e se apresentaria a eles como um terceiro elemento distinto, uma unidade imediata, a medição deve parecer uma separação. Embora uma ponte ligue duas margens, também torna mensurável a distância entre elas; e, quando a mediação é supérflua, torna-se pior que supérflua." (Simmel, 1950d:128-9).

A condição dualista em que fica a criança depende da proximidade e da distância que a um só tempo liga seus pais — pais que se amam. A interessante polissemia do "não desejar uma criança", filho que consagraria uma distância ou interromperia uma proximidade, de algum modo se repete no casa

mento simbiótico: o desejo de ter uma criança, como já sugerimos, pode redundar no reforço da simbiose ou na possibilidade de rompê-la. E, uma vez nascido, este filho pode, ainda, reiterar o vínculo moral entre os cônjuges, mas pondo homílias no discurso do desejo, fazendo a assepsia que varre o erotismo.

"Olha! ali temos uma infeliz, cujo parto foi com certeza fiscalizado de perto pelo marido. Vê como os dois nunca se aproximam francamente um do outro, e repara como só conversam quando há uma terceira pessoa que forneça o assunto. — Estão separados pelo filho!... E, porque Palmira fizesse um vivo gesto de surpresa com esta última frase, acrescentei em segredo, para bem lhe explicar minha sentença: — O filho, desde que o pai assista ao seu nascimento, é um traço de união moral, um laço de amizade, que se estabelece entre os dois indivíduos donde ele nasce, mas é ao mesmo tempo uma fria linha isoladora, que se cava para sempre entre o corpo de um homem e o corpo de uma mulher, que sensualmente até aí se amavam e se queriam." (Aluizio Azevedo, 1945:169).

O que quer que aconteça, é no casamento virtual ou deflagradamente simbiótico que nasce uma criança que depois precisa ser morta para deixar livre o homem que dela cresceu (Leclaire, 1977b). Ou ainda, é nestes casamentos que a privatização da família vem de braços dados com o sobreinvestimento dos filhos, destes fazendo o suporte do narcisismo dos pais (Freud, 1914c).

No casamento simbiótico, que não é amor nem paixão, há o vínculo sexual que, com frequência, se torna problemático. Sobre a sexualidade, escreve Simmel:

"A singular combinação de elementos subjetivos e objetivos, pessoais e supra-pessoais ou gerais no casamento está presente no próprio processo que forma sua base — acasalamento fisiológico. Ele, por si só, é comum a todas as formas historicamente conhecidas de casamento, ao passo que talvez não seja possível encontrar nenhuma outra característica sem exceções. Por um lado, o ato sexual é um processo extremamente íntimo e pessoal, por outro, é absolutamente geral, absorvendo a própria personalidade no serviço à espécie e na exigência orgânica universal da natureza. O segredo psicológico deste ato reside em seu duplo caráter, no fato de ser totalmente pessoal e totalmente impessoal. Explica porque é precisamente este ato que

poderia se tornar a base da relação marital que, em um estágio sociológico superior, repete a mesma dualidade. Mas é na própria relação entre casamento e comportamento sexual que encontramos uma complicação formal extremamente peculiar. Pois, por mais impossível que seja dar uma definição positiva do casamento em vista da heterogeneidade histórica dos tipos de casamento, é certamente possível dizer que relação entre homem e mulher não é casamento—a relação puramente sexual. O casamento, seja o que for, é sempre e em todo lugar mais do que a relação sexual. Por mais divergentes que possam ser as direções pelas quais o casamento transcende a relação sexual, o fato de transcendê-la torna o casamento o que ele é. Eis aqui, sociologicamente falando, um fenômeno praticamente único: o próprio ponto que todas as formas de casamento têm em comum, é aquele que elas devem transcender de forma a resultar em casamento. Em outras áreas parece haver apenas analogias muito distantes. Deste modo, todos os artistas, por mais heterogêneas que possam ser suas tendências estilísticas e imaginativas, devem conhecer os fenômenos naturais com grande minúcia, não para permanecer dentro deles, mas para preencher sua tarefa artística específica, ultrapassando-os. De modo similar, todas as variações históricas e individuais da cultura gastronômica devem satisfazer necessidades fisiológicas relevantes, sem, no entanto parar aí, transcendendo, ao contrário esta satisfação de necessidade meramente geral através dos estímulos mais diversos. Entre formações sociológicas, porém, o casamento parece ser a única, ou pelo menos a mais pura, deste tipo. No casamento todos os casos de uma dada forma social realmente contêm apenas um elemento comum; mas este elemento não é suficiente para realizar a forma. A forma emerge apenas quando algo mais, algo inevitavelmente individual, que difere de caso para caso, é acrescentado ao geral. " (Simmel, 1950d:131-2).

O ato sexual e o casamento possuiriam, portanto, um duplo caráter: totalmente pessoal e totalmente impessoal. O casamento, que tem como invariante a reunião sexual, deve, entretanto, transcendê-la para se realizar como forma, ou seja, a esta última deve ser acrescentado "algo inevitavelmente individual". É possível que, no casamento simbiótico, seja exatamente o regime de introdução deste algo que acabe dificultando o próprio vínculo sexual. Com efeito, no amor, e principalmente na paixão, o eu e o não-eu se confundem, ficando o ato sexual como a vontade de possuir o que não se tem ainda e como a impossibilidade de ter o que já se possui; enquanto no casamento simbiótico, a confusão de identidade se faz a frio, isto

é, em estado de fusão crônica, não há como a sexualidade encarnar a dualidade que a caracteriza e que lhe confere fascínio.

Em sociedades indígenas, a "hipertrofia das diferenças" vem acompanhada de uma sexualidade que possui características de linguagem, ao mesmo tempo em que o ato sexual entre os cônjuges é ritualizado - não pode ocorrer a qualquer momento e em qualquer lugar (Bastide, 1972c). Nos casais mapeados, isto é, naqueles nos quais as formas intermediárias garantem a manutenção de certas diferenças (ou ainda, nos termos de Bott, casais em que os papéis conjugais são segregados), é possível que o ato sexual se "ritualize" e que a sexualidade não seja tida na conta de algo fundamental para a sobrevivência do casamento (Bott, 1976). Entretanto, no casamento simbiótico, a discriminação, e com ela a diferença propulsora da atração, são perdidas.

Neste casamento não é possível ver o amor, se o concebemos como amor individualista:

"Quando, em um momento de graça, surpreendo-me dizendo a uma mulher 'eu te amo', algo em mim irrompe por onde renasço. Sua 'beleza' desencadeia esse prodígio, beleza resplandecente que me fascina, feita de uma luz onde me banho, que dá a cada parte de seu corpo, ao seu ardor, à sua voz, sua pele, suas palavras, um encanto que nada vem desmentir; perco-me em seu ouvido, sua boca, seus cabelos, seus quadris, subitamente convencido de uma razão que me ço com meu tormento e minha paz, é de que ela me ama e te mo, sem acreditar, que esse momento de graça se desvaneça. Mas não, ela me espera e eu a desejo: invade-nos uma absoluta certeza, quando nos estreitamos, de haver cada um , juntos, encontrado a fonte terra, água, fogo. Momento de verdade bem anterior à morte." (Leclaire, 1977b:27).

"Não há coisa alguma na mulher amada que não me cause uma emoção irreprimível. Sinto-me outro; toda e qualquer parte dela me oferece uma estranha certeza de sair de meus limites; nada substitui sua presença, e saber que, a todo momento, tenho vontade de dizer-lhe 'eu te amo' conforta-me na certeza de que nela, através dela, com ela, começa uma festa de verdade abrasadora. Sua 'beleza' já me apresenta as luzes da festa para a qual estamos convidados , pois ela conhece, de modo muito diferente do meu os segredos." (Leclaire, 1977b:34)

"A mulher empenha-se de outra maneira nesta via do amor: o que ela encontra no homem amado é sua imagem e seu nome



de mulher. Por meio de quem se abre os caminhos. Fortalecida por sua identidade sexual, ela espera do homem seu lugar na ordem dos corpos e sua função na gramática do idioma que se fala. Mas, principalmente, o que ela espera sempre é que o homem, ao lhe dar seu nome e ao informá-la sobre sua imagem, testemunhe primeiramente reconhecimento por sua identidade de mulher, por sua familiaridade primeira e última com a verdade da castração. Nada do que ela pode esperar do homem, e ela espera tudo dele, é aceitável a não ser em acréscimo a esse reconhecimento de que ela é mulher e de que ela fala de um lugar determinado do sexo." (Laclaire, 1977b:36).

"'Ela' é aquele nariz, aquela boca, aqueles dentes, aquela lamúria e outros detalhes ou fragmentos cuja enumeração secreta constitui para cada amante, por mais jovem que seja, a evocação verdadeira da pessoa amada; um sinal da pele, o calor de um braço, certo perfume sensual, o contorno de uma sonbrancelha, a modulação de uma voz. Poder afirmar 'é ela' (ou 'é ele') é tomar como um conjunto privilegiado essa soma de traços como tantas letras ou monemas que formam o nome verdadeiro e secreto do outro ser amado e desejado." (Laclaire, 1977a:73).

Amor que repousa na arquitetura erótica do corpo. Corpo cuja economia libidinal recebeu da psicanálise uma interpretação que, concentrada nas linhas gerais, consegue ao mesmo tempo dar conta da individualidade do desejo:

"Mas, em uma história particular, o que dá tal privilégio a uma zona em vez de outra, o que estabelece de algum modo uma hierarquia dos investimentos erógenos e o que singularizaria a primazia genital? Já foi dito que as portas do corpo por sua função de intercâmbio se prestariam, de maneira preferencial e quase necessária, à erogeneização. Sublinhar a predisposição encontrada nos dados anatomofisiológicos não basta, porém, para circunscrever o fato de uma fixação; quando muito serve para fixar nossa atenção sobre o dispositivo que permite a instauração da erogeneidade em uma zona. O processo pode ser descrito simplesmente (embora de modo incompleto) em relação a uma das zonas predispostas, um objeto apropriado apazigua a tensão da necessidade fisiológica manifestada pelo órgão; disso resulta uma satisfação que — ao contrário do apaziguamento proporcionado pelo objeto escolhido do qual não ficará vestígio — se inscreve como espera ou apelo do retorno de um impossível 'mesmo'. Assim o seio ou a mameira vêm apaziguar a fome-sede do bebê; mas, o que resta é o vestígio da satisfação que vai persistir como apelo, antes mesmo que a fome renasça e que se juntará daí para frente à exigência renovada da necessidade como espera distinta." (Laclaire, 1977a:59).

No casamento simbiótico, dá-se também uma dissociação entre sensualidade e afeto. É possível desejo sexual dentro do casamento mas sempre marcado pela dúvida de que este pode não ser o desejo.

"A legítima esposa, que vive inalteravelmente ao lado do marido, pode, à força de virtude e bondade, conservar e até desenvolver a estima, a consideração e o respeito, que ele lhe tributa; pode ser amada moralmente. Mas o outro amor, o sensual, esse belo instinto tão necessário ao bom resultado da progênie, esse vai para a mulher ilegal, para a inconfessável amante, cujos beijos são mais apreciáveis, porque são mais raros, cujas horas de convivência são preciosas, porque são contadas, minuto a minuto, e cujo ligeiro contacto do corpo é sempre para ele, um gozo conquistado, seja pela ternura seja pelo dinheiro, e nunca um dever imposto por lei ou um direito exercido com sacrifício." (Aluizio Azevedo, 1945:66).

Encontramos em Freud referências à "impotência psíquica", resultado de uma cisão na esfera do amor:

"The whole sphere of love in such people remains divided in the two directions personified in art as sacred and profane (or animal) love. Where they love they do not desire and where they desire they cannot love. They seek objects which they do not need to love, in order to keep their sensuality away from the objects they love"... (Freud, 1912d:183).

"We have reduced psychical impotence to the failure of the affectionate and the sensual currents in love to combine, and this developmental inhibition has in turn been explained as being due to the influences of strong childhood fixations and of later frustration in reality through the intervention of the barrier against incest." (Freud, 1912d:184).

E Freud generaliza, marcando seu raciocínio com um etnocentrismo que só é contido por outro — "o homem civilizado".

"... psychical impotence is much more widespread than is supposed, and that a certain amount of this behaviour does in fact characterize the love of civilized man." (Freud, 1912d:184).

Quer se aceitem ou não a interpretação psicana

litica para a gênese do desejo e do amor e a versão psicanalítica para a impotência psíquica, é impossível escapar à impressão de que o casamento simbiótico tende a impedir a coexistência da sexualidade e do amor. Agora, nem a sexualidade de fora se opõe nitidamente à de dentro, nem o amor que existia antes pode ser visto depois que o casamento uniu os que se amavam. A perda das formas intermediárias, que desmapeou o casamento, deixou-o, entretanto, a meio caminho: não é mais possível, e nem desejável, sexualidade ritualizada, mas também não é possível alcançar o que se persegue, o desejo poliglota; os indivíduos não são mais papéis, mas, reunidos por uma forma que em última análise exige papéis, não conseguem ser tão indivíduos para se desejarem enquanto tal

É possível que o erotismo pressuponha fronteiras, descontinuidade a serem dissolvidas pelos que por ele foram imantados.

"Qual o significado do erotismo dos corpos, senão o de uma violação do ser dos que nele participam? Violação que confina com a morte, violação que continua com o assassinio.

Toda a consecução erótica tem por princípio a destruição da estrutura do ser fechado, que é, no estado normal, um participante da ação.

A ação decisiva é o desnudamento. A nudez opõe-se ao estado fechado, ou seja, ao estado de existência descontínua. É um estado de comunicação que revela a procura duma possível continuidade do ser, para lá do isolamento a que cada um de nós está votado. Os corpos abrem-se à continuidade de através desses comportamentos secretos que nos dão o sentimento da obscenidade. A obscenidade significa a perturbação que transforma um estado dos corpos conforme à posse de nós por nós mesmos, à posse da individualidade durável e afirmada.

O desnudamento, visto pelas civilizações em que conserve pleno sentido, é, se não um simulacro, pelo menos uma equivalência sem gravidade da morte violenta. Na antiguidade, a destituição (ou destruição) que funda o erotismo era suficientemente sensível para justificar uma aproximação entre o ato de amor e o sacrifício.

O que, em parte, tira valor a esta comparação é a pequena gravidade da destruição em causa. Apenas se pode talvez dizer que, na ausência do elemento violação, ou até violência, que a constitui, a atividade erótica são dificilmente atinge a plenitude. No entanto, a destruição re-

al, o assassinio propriamente dito, não introduziria uma forma de erotismo mais perfeita do que a vaguíssima equivalência de que falei. A definição dada nos romances do Marquês de Sade do assassinato como cúmulo da excitação e rótica tem apenas o sentido de levar às conseqüências extremas o esboçado movimento que descrevi, não nos afastando necessariamente do erotismo. Há, na passagem da atitude normal à do desejo, uma fascinação fundamental da morte. O que o erotismo implica é sempre uma dissolução das formas constituídas, ou seja, repetindo, das formas da vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos. Mas, no erotismo, menos ainda do que na reprodução, a vida descontínua, pese embora a Sade, não está condenada a desaparecer: é apenas posta em causa, perturbada, maximamente transformada.

Há uma procura de continuidade, mas em princípio apenas quando a continuidade, estabelecida pela morte dos seres descontínuos, não triunfa. Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que este mundo é susceptível." (Bataille, 1968:18-9).

E a discriminação, a manutenção de certas fronteiras e tabus, tem sido receita para a manutenção do desejo em seus circuitos.

"O cheiro! Que importante papel representa ele no amor conjugal e nos destinos da família!... As secreções da pele são às vezes um terrível inimigo das ilusões do nosso amor de hoje, mesmo aquelas que a natureza em nós criou ingenuamente para lubrificante estímulo dos sentidos. É que a natureza não contava com a degeneração do olfato, produzida pelo abuso, pelo vício dos perfumes, das essências, dos desinfetantes e vinagres aromáticos, e mais das balsâmicas pastilhas de serrvalho e do odorante fumo do tabaco. O homem e a mulher, que se casam, só vêm a conhecer um do outro o verdadeiro cheiro, depois de rigorosamente unidos pelos inabrocháveis fechos do matrimônio. Quando está mais que provado que, no amor, o cheiro particular do indivíduo tem ação tão poderosa como a cor da sua tez e dos seus cabelos, como o timbre da sua voz, a expressão do seu olhar e de sua boca, o feitio do seu corpo e o caráter geral do seu modo de ser. O olfato tem as suas idiossincrasias, tem as suas antipatias e as suas inclinações, como as têm o ouvido, o paladar, os olhos e o tato. Nos esposais, os direitos desse sentido, tão respeitáveis como os dos outros seus congêneres, são perfeitamente ludibriados pela perfumaria de toucador, sem calcularem os noivos o perigo que com isso corre a sua futura felicidade doméstica.

O cheiro natural do corpo é por vezes o bastante para desfazer o laço amoroso de um par, mormente quando um bom perfume artificial, usado com insistência e regularidade, tenha, de parte a parte, como que servido de medianeiro durante o tempo de namoro. Os perfumistas são, sem dar por isso, grandes provedores e grandes dissolvedores de casais.

O gosto e o desgosto do olfato têm máxima importância na questão do amor genesíaco. A mulher, durante certos períodos fisiológicos, deve ser para o marido um ente inacesível, deve ser sagrada; já não digo só com respeito a comunhão sexual, mas ainda para a simples coabitação do leito ou do quarto. Ele, durante esse tempo, nem só não lhe deve tocar o corpo, como até nem dela se aproximar. Eu digo — sagrada; a Bíblia lhe chama — imunda.

E já explicou um filósofo humorista que o casamento era sempre uma permuta, mas não de almas e corações e sim: durante o dia — de maus humores; durante a noite — de maus odores.

Não convenho nesta jocosidade de mau gosto, mas a mulher, com efeito, naquelas ocasiões, torna-se repulsiva pelo cheiro. A mesma natureza como que assim está insinuando que o homem deve então afastar-se da esposa. O homem, porém, é teimoso e deixa-se ficar; fica por falsa compreensão dos seus deveres de ternura, ou fica por negligência e preguiçosa sujeição aos hábitos.

E a mulher afinal torna-se grávida, e o imprudente continua a dormir ao lado dela. Vêm as enjoosas manifestações da crise gestante, as dores matrizes, os enjoos, as desagregações pituitárias, os vômitos, o mau hálito, as aberrações histéricas do gosto — e o teimoso não se despega." (Aluizio Azevedo, 1945:70-2).

"E o teimoso não se despega." A participação excessiva entre cônjuges na vida um do outro, facultada pela retração de formas que entre eles se interpunham, faz com que Aluizio Azevedo conceba a sogra como uma quarta potência, aparentemente agindo contra a forma casamento mas de fato permitindo sobreviverem a felicidade e o desejo. Quando o prazer da convivência conjugal atingia seu ponto máximo, o ontem da sua diminuição, antes que esta pudesse se tornar o hoje, intervinha a sogra separando o casal. A sogra, metáfora de um terceiro concreto, que ora é fonte de atração para um dos cônjuges, ameaçando e estimulando o outro, ora é o bode expiatório contra o qual os dois se reúnem para lutar — remédio de homeostase muito utilizado no casamento simbiótico.

Finalmente, o terceiro desfecho para os para  
doxos da simbiose. A simbiose deflagrada, que é em geral uma  
crise crônica, pode se agravar, e os cônjuges, diante de si-  
tuações nas quais enxergam "problemas", se verem presos no pa  
radoxo: "um problema que é meu mas que não consigo resolver".  
O indivíduo, que é também um "aparelho de leitura", faz com  
que os indivíduos entendam e sintam o mundo de uma certa ma  
neira. O "certa" é fornecido, na crise do casamento simbió-  
tico, pelo que chamamos, no capítulo anterior, o "primeiro co  
rolário do individualismo"; os cônjuges tomam como problema  
seu ou da relação algo que foi gestado, em última análise, so-  
cialmente.

Eclode no indivíduo uma situação e ele, que só  
pode reconhecê-la como seu problema, não consegue, entretan -  
to, enfrentá-la a contento. Quimeras dos indivíduos que, le  
vando-os a lutar em um front onde não está o inimigo, lança-  
-os num paradoxo que, se os faz sofrer, é também o único meio  
de escapar. São acreditando que os problemas são seus poderá  
o indivíduo procurar, na vida ou demandando auxílio, uma solu-  
ção sua — a única que em geral lhe resta.<sup>30</sup>



IV. - PSICANÁLISE, INDIVIDUALISMO E INDIVÍDUO:  
SIGMUND FREUD

"Os Annales Médico-Psychologiques proporcionam os seguintes dados a respeito de 'Gastao F...., 30 anos de idade, desenhista de bordados, ingresso no Asilo de Sainte-Anne em 25 de janeiro de 1924 (...). Na manhã do dia 11 de dezembro passeava pela avenida de Ménilmontant, quando, ao chegar à altura de Père-Lachaise, pôs-se a olhar fixamente o sol e a receber de seus raios a ordem imperativa de se arrancar um dedo, sem vacilar nem experimentar dor alguma, colocou entre os dentes o indicador esquerdo, seccionou sucessivamente a pele, os tendões flexores e extensores, os ligamentos articulares ao nível da articulação falangiana, retorceu com sua mão direita a extremidade de seu indicador esquerdo assim lacerado e o arrancou por completo. Tratou de fugir diante dos socorristas que, no entanto, conseguiram prendê-lo, conduzindo-o ao hospital..." (Georges Bataille, "A Mutilação sacrificatória e a orelha cortada de Vincent Van Gogh").

"No dia 7 de junho de 1955 às quatro horas da tarde Lamartine o Filho saturado de leituras e sentindo -se cada vez vez menos capaz de assumir qualquer papel na vida quer no plano das relações afetivas quer no das obrigações profissionais voltou-se para o mar azul que se des-cortina da janela na varanda da sala e seguindo-o até onde estava acostumado a supor fossem os seus limites com o céu deixou de perceber tais limites não porque o horizonte se mostrasse enevoadado nem porque houvesse ali excesso ou falta de luz mas porque de repente Lamartine o Filho tornara-se para sempre insensível à noção mesma do horizonte.

Nasceu de seu espanto frente a essa perda queira Deus ir reparável de um ponto de referência no mundo a breve exclamação que muitas horas depois trouxe ao conhecimento de Espártaco o Pai solicitando-lhe fosse perpetuada no Diário da Varandola-Gabinete em testemunho do seu arrebatamento

Esta a exclamação

CLARA LUZ QUE SE ACENDE SEM ADEUS NEM CARINHO."

(Carlos & Carlos Sussekind, Armadilha para Lamartine)

"Então o homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das cousas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a

ponto precário, com a agulha da imaginação; essa figura — nada menos que a quimera da felicidade —, ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão." (Machado de Assis, Memórias Póstumas de Brás Cubas).

#### IV.1 - Individualismo e Indivíduo

Percebe-se claramente que a psicanálise é filha do universo individualista. Nem por isso, contudo, será possível reduzi-la aos parâmetros ideológicos deste universo. Tal como foi descrita por Dumont, a ideologia individualista não penetra a teoria psicanalítica e nem tampouco a teoria da técnica, que em nenhum momento opõem indivíduo a sociedade de modo simples e ingênuo — se isto ocorresse, o mínimo que se poderia imaginar é que a psicanálise perderia eficácia clínica.

Entretanto, se ouvirmos analistas e pacientes, falando acerca do que fazem, ou mesmo falando durante o trabalho que os une, encontraremos facilmente a "independência", a "autonomia", a "liberdade", a "igualdade" e a "não-determinação social" dos indivíduos como moeda corrente. Questão curiosa, uma teoria não individualista que opera envolta por um halo de individualismo, e mesmo pressupondo-o a todo momento. E não seriam apenas "representações", mas a condição sine qua non da própria técnica que, a meio caminho entre representações e teoria, é caucionada e legitimada por uma interpretação individualista, tanto da parte do paciente quanto do terapeuta, acerca do que está acontecendo entre eles, e que estaria apartada para funcionar em, contra e a partir de sujeitos que se pensam (e em parte são) indivíduos.

Talvez seja esta posição da técnica — a um só tempo expressão de uma teoria que não é individualista no sentido ingênuo e montada para operar no universo individualista — um dos responsáveis por parte das "contradições" que se tem percebido entre teoria e técnica. Contudo, como tais contradições são, na maioria das vezes, pensadas de dentro da psicanálise, não é possível avaliá-las em toda a sua extensão. Porque a técnica e o enquadramento psicanalíticos operam a partir de "coisas sociais", pressupondo-as a todo momento (como indicaremos mais adiante, é neste sentido que é possível falar de um

social, que no primeiro momento não se restringe ao sócio-político como quer Castel, que está presente-ausente no trabalho psicanalítico), é que algumas das dificuldades "intra-analíticas" não podem nunca ser sopesadas, e menos ainda elucidadas ou resolvidas, conquanto se tente pensá-las apenas no interior do espaço teórico da psicanálise.

A relação entre psicanálise e individualismo , não é, contudo, tão simples. Se, no que diz respeito ao individualismo tal como descrito por Dumont, a teoria e a técnica psicanalíticas guardam distâncias, o mesmo não se pode dizer quando se tem em mente o que Simmel chamou a segunda revolução individualista. Comentando uma obra de Goethe — precursor deste segundo momento do individualismo e autor tão caro a Freud —, Simmel escreve:

"In the eighteenth century, to be sure, the latter ideal is adumbrated in the works of Lessing, Herder, and Lavater; and it achieves its full artistic expression in Wilhelm Meister's Apprenticeship. Here, for the first time, a world is depicted that is based entirely on the personal peculiarities of its individuals and that is organized and developed on this basis alone — quite irrespective of the fact that these figures were intended as types. No matter how often these character types may be repeated in reality, it remains the intrinsic meaning of each of them that he is fundamentally different from the others with whom fate has brought him into contact, that the accent of his life and development does not fall on what is similar to others, but on the absolutely idiosyncratic." (Simmel, 1971b:223).

E mais adiante, acerca do romantismo como veículo do individualismo de uniqueness, outro trecho de Simmel:

"This individualism could be called qualitative, in contrast to the numerical individualism of the eighteenth century, or it could be named the individualism of uniqueness (Einzigkeit) in contrast to that of singleness (Einzelnheit). Romanticism was perhaps the broadest channel through which the new individualism penetrated the consciousness of the nineteenth century. Goethe created its artistic, Schleiermacher its metaphysical basis; Romanticism created for it a basis in feeling, in experience. Following Herder, the Romantics first immersed themselves again in the particularity and uniqueness of historical

realities. It is in this sense that Novalis wants to allow his 'one spirit' to transform itself into infinitely many alien spirits. But above all, the Romantic experiences in his internal rhythm, the incomparability, the special claims, and the sharp contrast of elements and motives — the same contrast that this form of individualism sees between the components of society. The Romantic psyche feels its way through an endless succession of contrasts. At the instant it is being experienced, each one of them seems absolute, complete, self-contained; at the next instant it is overcome by another, and in the difference between the two, the self of each is first fully appreciated. 'He who holds fast to only one point', says Friedrich Schlegel, 'is nothing but a rational oyster!'. The life of the Romantic translates the synchronic opposition of a social scene in which each individual finds the meaning of his life in his difference from all others, in the personal uniqueness of his nature and his activities, into a protean succession of contrasting moods and tasks, beliefs and feelings." (Simmel, 1971b:224).

A questão se complica porque, percebendo-se a clara afinidade da obra de Freud com o individualismo alemão, não é fácil saber qual a "história da ciência", das "idéias", das "mentalidades", etc., que permitiria deslindar este parentesco irredarguível. Aprofundando o exame, observa-se que Freud produziu uma teoria do indivíduo — que pouco partilha com o "indivíduo" de Dumont, mas que foi haurida no individualismo alemão —; que a técnica e o enquadramento psicanalíticos, orientados em parte ao menos por esta teoria, operam ora chapinhando em um individualismo ingênuo, ora naufragados, mas utilizando-as, nas propriedades imaginárias do individualismo (o que, como veremos, é o caso dos dois corolários); e, ainda, que é impossível escapar à impressão de que os efeitos da psicanálise podem ser definidos, fora de seu espaço de linguagem, como individação, como um mapeamento a partir do indivíduo.

"Now for Germany. At first sight, the predominant German ideology seems to confute our distinction between individualism and holism, though actually it is characterized by their combination: the Germans have accomplished the feat of thinking of man at once as an individual and as a social being. At any rate this is what they tended and pretended to do. Moreover, in this trend of

thought, the abstract individual becomes concrete: instead of having to shed my particularity or differentials in order to appear as a man similar to all others and thus participating in the abstract dignity of mankind. I am an individual, i.e. an embodiment of mankind not in spite of, but through what distinguishes me from others, for the universal exists only, and can only be fully grasped in such living, and hence particularised forms, the very variety of which presents us at the same time with so many facets of the one Being. But to return to the former view: to maintain that I am at the same time an individual in the abstract, French, sense, a citizen of the world, and a social being whose life, whose 'humanness' is derived from the particular society in which it lives is on the face of it a contradictory statement which, besides being most in convenient in practice, calls for various comments." (Dumont, 1971:34).

Os alemães então, segundo Dumont, teriam conjugado holismo e individualismo, conseguindo pensar o homem como simultaneamente indivíduo e ser social. As tensões e dificuldades próprias deste pensamento (esta é uma de nossas hipóteses) foram resolvidas por Freud que, ao criar a psicanálise, produziu no mesmo ato um tipo de saber que opera, basicamente, pela captura de um universal que só existe nas formas particulares, que são os indivíduos particulares e que só nestas particularidades se mostra e se deixa apreender através da (re) construção.

Há uma concepção do que seja "indivíduo" na psicanálise e, malgrado por exemplo o "descentramento do sujeito" que teria sido reiterado pela leitura lacaniana, ela está (e esta é outra hipótese de nossa responsabilidade) onde menos se esperaria encontrá-la; nas relações da psicanálise com a biologia, ou melhor, em alguns capítulos desta relação que se confundem com a teoria freudiana da cultura. Evidentemente, o "indivíduo" é, do ponto de vista psicanalítico, uma ficção, uma quimera que investimos e perseguimos, uma representação, talvez das mais importantes, na girândola do imaginário de cada um. E, no entanto, é possível ver na questão da hereditariedade e no papel que desempenha na teoria psicanalítica o esforço para pensar a constituição de uma uniqueness, de uma especi



ficidade, a partir de uma universalidade, a partir de generalidades que estruturam a vida mental de todos os seres humanos.

No amplo tema da hereditariedade, a lei de Haeckel nos parece o lugar estratégico para discutir a noção de indivíduo (discussão que faremos de modo esquemático e superficial, mas, recordando os concretistas e os metafóricos do primeiro capítulo, é necessário dizer que se trata de mais uma questão extremamente complexa, capaz de provocar a indignação dos primeiros a açular a poeticidade dos segundos). A lei biogenética de Haeckel, nunca explicitamente mencionada por Freud nos seus textos publicados em vida, afirma que a ontogênese repete a filogênese, isto é, que a história de um indivíduo repete a história da espécie. Submerso no darwinismo espalhado nos sete cantos do século dezanove, Freud faz, entretanto, uma aproximação entre Darwin e Lamarck (este último teria sido deposto pelo primeiro), e insiste, contra todo o pensamento dominante na biologia, em pensar a possibilidade da transmissão de caracteres adquiridos. É da conjunção do lamarckismo com o darwinismo, representado entre outros por Haeckel mas também pelo próprio Darwin, que nasce a obra-prima de "história conjectural" — estilo tão freqüente no pensamento sociológico evolucionista anterior e coevo de Freud — que é Totem e tabu.

A lei de Haeckel, que é na verdade um paradigma para a psicanálise e não apenas um dos componentes da questão da hereditariedade, atravessa, conferindo-lhe coerência, a obra freudiana de ponta a ponta (os trabalhos mais importantes para seu estudo são: Freud, 1910e, 1912-13, 1918b, 1923d, 1923d, 1927c, 1930a, 1939a). Apoiaremos a exposição em alguns trechos de Freud:

"I have now come to the end of what I had to say about this case. There remain two problems, of the many that it raises, which seem to me to deserve special emphasis. The first relates to the phylogenetically inherited schemata, which, like the categories of philosophy, are concerned with the business of 'placing' the impressions derived from actual experience. I am inclined to take the view

that they are precipitates from the history of human civilization. The Oedipus complex, which comprises a child's relation to his parents, is one of them — is, in fact, the best known member of the class. Wherever experiences fail to fit in with the hereditary schema, they become remodelled in the imagination — a process which might very profitably be followed out in detail. It is precisely such cases that are calculated to convince us of the independent existence of the schema. We are often able to see the schema triumphing over the experience of the individual; as when in our present case the boy's father became the castrator and the menace of his infantile sexuality in spite of what was in other respects an inverted Oedipus complex. A similar process is at work where a nurse comes to play the mother's part or where the two become fused together. The contradictions between experience and the schema seem to supply the conflicts of childhood with an abundance of material.

The second problem is not far removed from the first, but it is incomparably more important. If one considers the behaviour of the four-year-old child towards the re-activated primal scene, or even if one thinks of the far simpler reactions of the one-and-a-half-year-old child when the scene was actually experienced, it is hard to dismiss the view that some sort of hardly definable knowledge, something, as it were, preparatory to an understanding, was at work in the child at the time. We can form no conception of what this may have consisted in; we have nothing at our disposal but the single analogy — and it is an excellent one — of the far-reaching instinctive knowledge of animals.

If human beings too possessed an instinctive endowment such as this, it would not be surprising that it should be very particularly concerned with the processes of sexual life, even though it could not be by any means confined to them. This instinctive factor would then be the nucleus of the unconscious, a primitive kind of mental activity, which would later be dethroned and overlaid by human reason, when that faculty came to be acquired, but which in some people, perhaps in every one, would retain the power of drawing down to it the higher mental process. Repression would be the return to this instinctive stage, and man would thus be paying for his great new acquisition with his liability to neurosis, and would be bearing witness by the possibility of the neuroses to the existence of those earlier, instinct-like, preliminary stages. The significance of the traumas of early childhood would lie in their contributing material to this unconscious which would save it from being worn away by the subsequent course of development.

I am aware that expression has been given in many quarters to thoughts like these, which emphasize the hereditary, phylo-genetically acquired factor in mental life. In fact, I am of opinion that people have been far too

ready to find room for them and ascribe importance to them in psycho-analysis. I consider that they are only admissible when psycho-analysis strictly observes the correct order of precedence, and, after forcing its way through the strata of what has been acquired by the individual, comes at last upon traces of what has been inherited." (Freud, 1918b:119-20).

Os esquemas filogeneticamente herdados são, portanto, uma espécie a priori que organiza a percepção e a experiência dos sujeitos. Estes esquemas triunfam sobre a experiência pessoal de três maneiras: ao organizarem sua leitura e inscrição no inconsciente; ao "preencherem" as lacunas que a história pessoal deixou ou que não pôde evitar; ao conferirem um sentido que é supra-pessoal a uma experiência pessoal que poderia ter o sentido oposto. O complexo de Édipo e a cena primária são hereditários e, não apenas para o Homem dos Lobos como para todos os homens, já estão tramados antes da vivência que deles podem ter quando são crianças.

"As impressões dos traumas primitivos, das quais partimos, não são traduzidas para o pré-consciente ou são rapidamente devolvidas pela repressão para o estado de id. Seus resíduos mnêmicos, nesse caso, são inconscientes e operam a partir do id. Acreditamos que podemos facilmente seguir suas vicissitudes ulteriores, enquanto se trata do que foi experimentado pelo próprio indivíduo. Mas uma nova complicação surge quando nos damos conta da probabilidade de que aquilo que pode ser operante na vida psíquica de um indivíduo pode incluir não apenas o que ele próprio experimentou, mas também coisas que estão inatamente presentes nele, quando de seu nascimento, elementos com uma origem filogenética — uma herança arcaica. Surgem então as questões de saber em que consiste essa herança, o que contém, e qual é a sua prova." (Freud, 1939:119).

"Quando estudamos as reações a traumas precoces, ficamos amiúde bastante surpresos por descobrir que elas não se limitam estritamente ao que o próprio indivíduo experimentou, mas dele divergem de uma maneira que se ajusta muito melhor ao modelo de um evento filogenético, e, em geral, só podem ser explicadas por tal influência. O comportamento de crianças neuróticas para com os pais nos complexos de Édipo e de castração abunda em tais reações, que parecem injustificadas no caso individual e só se tornam inteligíveis filogeneticamente — por sua vinculação com a experiência de gerações anteriores. Valeria bem a

pena apresentar esse material, para o qual posso apelar aqui, perante o público, de forma reunida. Seu valor probatório parece-me suficientemente forte para que me aventure a dar um passo à frente e postule a assertiva de que a herança arcaica dos seres humanos abrange não apenas disposições, mas também um tema geral: traços de memória da experiência de gerações anteriores. Dessa maneira, tanto a extensão quanto a importância da herança arcaica seriam significativamente ampliados." (Freud, 1939a:120).

A herança arcaica é o não individual no indivíduo, é o que coordena suas experiências vazando-as em sentidos que a ele pré-existem — um sentido lavrado em algum momento da filogênese e que, lamarckianamente incorporado ao patrimônio hereditário da espécie, se repete para todo e qualquer sujeito que nasce membro desta. A herança arcaica é, portanto, a responsável pela repetição, na ontogênese, de disposições e traços de memória de experiências de gerações passadas.

"Não temos razão para discutir a existência e a importância de características distintivas, originais e inatas do ego. Isso é certificado pelo fato singular de que cada pessoa faz uma seleção dos mecanismos possíveis de defesa, de que ela sempre utiliza apenas alguns deles, sempre os mesmos. Isso pareceria indicar que cada ego está dotado, desde o início, com disposições e tendências individuais, embora seja verdade que não podemos especificar sua natureza ou o que a determina. Ademais, sabemos que não devemos exagerar a diferença existente entre caracteres herdados e adquiridos, transformando-a numa antítese; o que foi adquirido por nossos antepassados decerto forma parte importante do que herdamos. Quando falamos numa 'herança arcaica', geralmente estamos pensando apenas no id e parecemos presumir que, no começo da vida do indivíduo, ainda não existe ego algum. Mas não desprezaremos o fato de que id e ego são originalmente um só; tampouco implica qualquer supervalorização mística da hereditariedade acharmos crível que, mesmo antes de o ego surgir, as linhas de desenvolvimento, tendências e reações que posteriormente apresentará, já estão estabelecidas para ele. As peculiaridades psicológicas de famílias, raças e nações, inclusive em sua atitude para com a análise, não permitem outra explicação. Em verdade, mais do que isso: a experiência analítica nos impõe a convicção de que mesmo conteúdos psíquicos específicos, tais como o simbolismo, não possuem outras fontes senão a transmissão hereditária, e pesquisas em diversos campos da antropologia so

cial tornam plausível supor que outros precipitados, igualmente especializados, deixados pelo primitivo desenvolvimento humano, também estão presentes na herança arcaica." (Freud, 1937c:239-40).

Percebe-se, pois, que na psicanálise não há uma oposição, uma antítese, entre o "herdado" e o "adquirido", ou seja, que Freud não se deixou prender pelo clássico problema da psicologia que se consagrou na fórmula "nature versus nurture". Na verdade, o que se esgueira sob esta oposição é uma outra ("indivíduo versus sociedade") e não seria difícil apontar nas formulações de Freud alguns pontos de contato com as de Simmel.

O indivíduo não é uma mônada, não é único e incomparável, mas seu desdobramento e formação condensam os acidentes de uma história pessoal e os ditames do hereditário. O hereditário está no indivíduo, organiza-o e, na medida em que se articula à espécie, transcende-o. Este processo encontra um exemplo privilegiado na formação do super-ego: na ontogênese, surge como resultado do complexo de Édipo (que, individualmente enfrentado, é também universal e hereditário); na filogênese, é um locus que resulta de uma alteração do aparelho psíquico ocasionada pela passagem para o id, e portanto para o patrimônio hereditário, do que foi introjetado de normas social e conscientemente mantidas por muitos egos. O super-ego é um oráculo que se realiza, um destino já selado antes do nascimento de cada um, e, ao mesmo tempo, um locus no qual se realizam as influências dos pais, dos professores, do "meio social". O ego é, para Freud, o lugar próprio do "indivíduo", mas é possível dizer que o indivíduo na psicanálise é este ser clivado, regido por tempos diferentes.

"Os pormenores da relação entre o ego e o super-ego tornam-se completamente inteligíveis quando são remontados à atitude da criança para com os pais. Esta influência parental, naturalmente, inclui em sua operação, não somente a personalidade dos próprios pais, mas também a família, as tradições raciais e nacionais por eles transmitidas, bem como as exigências do milieu social imediato que representam. Da mesma maneira, o super-ego, ao longo



do desenvolvimento de um indivíduo, recebe contribuições de sucessores e substitutos posteriores aos pais, tais como professores e modelos, na vida pública, de ideais sociais admirados. Observar-se-á que, com toda a sua diferença fundamental, o id e o super-ego possuem algo em comum: ambos representam as influências do passado — o id, a influência da hereditariedade; o super-ego, a influência, essencialmente, do que é retirado de outras pessoas, enquanto que o ego é principalmente determinado pela própria experiência do indivíduo, isto é, por eventos acidentais e contemporâneos." (Freud, 1940a:146-7).

No final do século XIX Freud havia conjecturado uma etiologia para os fenômenos histéricos que, seguido o modelo traumático de Charcot, colocava uma sedução realmente sofrida como causa da histeria. A sedução por um adulto, que teria sido vivida passivamente quando ainda se era criança, foi-lhe tantas vezes relatada que Freud, inicialmente crédulo, começou a desconfiar da fidedignidade de tais relatos. A desconfiança fez soçobrar o realismo que mantinha a teoria de pé e Freud, em 1897, quando a teoria e a vida que então com ela se confundia pareciam caminhar inexoravelmente para um cul-de-sac, superou a "crise" e intuiu que a regularidade dos relatos de sedução apontava para algo que não se deixava esgotar pela realidade dos fatos: complexo de Édipo, fantasia, etc.

A sedução, de realidade secreta, até certo ponto mesquinha mas sem dúvida atraente, foi exalçada ao status de fantasia projetiva e defensiva, e, articulada ao complexo de Édipo, acabou sendo postulada como hereditária e universal — ou seja, como protofantasia (Urfantasie). O segredo da sedução deixara-se revelar: os sujeitos a um só tempo projetam sua sexualidade auto-erótica sobre os adultos circunstantes que se tornam, destarte, sedutores, e eximem-se da culpa que cerca um exercício interdito, driblando o risco da castração. De modo abreviado, se bem que nos histéricos a fantasia de sedução ganhe pregnância (e isto não se deve ao fato de ter realmente havido sedução — o que, de resto, jamais poderia ser provado), a sedução é uma fantasia hereditária: todos fomos seduzidos quando crianças porque a sedução imaginária repete a sedução real-



mente ocorrida entre membros da família humana em algum momento da filogênese.

Neste ponto é possível verificar como o recurso à hereditariedade, se esquarteja o indivíduo, acaba por reforçá-lo: o indivíduo não se esgota no indivíduo, mas o hereditário que o transcende e antecede faz com que só no indivíduo o universal seja captável e, para todos os efeitos, com ou sem sedução real, é com a protofantasia, que a tudo antecede, que se lida no consultório, vale dizer, em última instância lida-se com o indivíduo ali presente, sozinho.<sup>31</sup>

Tudo o que até aqui foi escrito em torno do conceito de indivíduo na psicanálise só tem sentido porque nos permite perceber, mesmo que provisoriamente, como a teoria psicanalítica desfaz o indivíduo e a técnica o re-encontra. É possível ver um exemplo deste conjunto de operações no caso Dora (Freud, 1905e).

Na interpretação do segundo sonho de Dora, Freud encontra um veio interpretativo após haver tentado um recurso curioso:

"Abri a discussão do assunto com uma pequena experiência, que, como de costume, foi coroada de êxito. Havia por acaso um grande porta-fósforos na mesa. Pedi a Dora que olhasse em torno para ver se notava algo de especial na mesa, alguma coisa que não estivesse ali habitualmente. Ela não notou coisa alguma. Perguntei-lhe então se sabia porque se proíbe as crianças que brinquem com fósforos.

'Sei; por causa do risco de incêndio. Os filhos de meu tio gostavam muito de brincar com fósforos.'

'Não somente por causa disto. São advertidas que 'não brinquem com fogo', e uma crença particular se acha associada à advertência.'

Ela nada sabia a esse respeito. — 'Muito bem, então; o temor é que se agirem assim urinarão na cama. A antítese entre 'água' e 'fogo' deve estar no fundo disso. Talvez se acredite que sonharão com fogo e que tentarão apagá-lo com água. Não sei dizer exatamente. Mas noto que a antítese entre água e fogo lhe tem sido extremamente útil no sonho.'" (Freud, 1903e:68-9).

Não é difícil perceber a ambigüidade desta passagem. Freud faz uma pergunta a Dora para provocar associações que lhe abrissem um caminho; mas seus estudos simbolistas já lhe haviam indicado o caminho antes e independentemente da fala de Dora, e mesmo, de qualquer outro paciente. A simbologia também já estava codificada em Dora, aquêm de sua história e com esta plasmada. Para que então a pergunta? Para que Dora o dissesse, para que a interpretação de Freud fosse consistente e legítima, para que um indivíduo nela pudesse reconhecer algo que ele próprio, mesmo que malgré lui même, produzira.

E, contudo, este gambito tende a passar despercebido aos leitores de Freud ou, se é registrado, não é nunca suficiente para iniciar um debate em torno do que a técnica psicanalítica envolve de produção, de versão, de individualização. Idéia repugnante quando se tem em conta a complexidade da teoria psicanalítica, mas não tão desprezível quando se acompanha suas démarches técnicas, examinar esta "pequena experiência" permite ver como a teoria dissolve o indivíduo e como este é refundido na prática clínica pela incorporação daquilo que desconhece.

A relação fogo/micção já estava presente como um a priori na compreensão de Freud. E dizer isto não significa insinuar má fé ou imperfeição científica, mas apenas constatar que, no plano da interpretação, é possível encontrar relações simbólicas univalentes (die Symbolic) que antecedem os sujeitos, tanto o paciente quanto o terapeuta, porque foram cuñhadas pelos ancestrais de ambos, segundo a lógica da lei de Haeckel. Com efeito, em "A aquisição e o controle do fogo" (Freud, 1932a), uma interpretação do mito de Prometeu é encetada com a finalidade de testar uma hipótese anterior (Freud, 1930a), segundo a qual os homens, para conseguir controle sobre o fogo, "tiveram que renunciar ao desejo, mesclado de homossexualismo, de apagá-lo com um jato de urina". Dora, em Viena, descendente desses homens, carrega inconscientemente uma

simbologia que a organiza; mas nem ela, nem qualquer outro paciente, se deixa convencer de imediato pelas verdades científicas que lhe são ofertadas sob a modalidade "interpretação". O indivíduo deve ser persuadido, a sedução deve se repetir mais uma vez numa circunstância em que o adulto obviamente nada fez e, paradoxalmente, só nada fazendo é capaz de fazer o paciente imaginá-lo como tudo tendo feito, e, só elidindo a persuasão, consegue persuadir na medida exata, que visa à superação de resistências, mas nunca à sua supressão, pois que sem resistência não é possível análise.

Agora, após haver assinalado a ambigüidade do indivíduo na psicanálise, retomamos a questão no plano da teoa psicanalítica e, ingressando no grupo dos "metafóricos", introzimos dois trechos de um artigo de André Green com cuja interpretação estamos de acordo:

"En la medida en que modifica y renueva el modelo de la diacronía, Freud supera la concepción tradicional que vincula el desarrollo histórico individual con una actividad de superación regida por la voluntad de un sujeto lúcido, dueño de efectuar sus elecciones, consciente de lo que quiere; sujeto, sin opacidad verdadera, de contradicciones siempre superadas." (Green, 1971b:142-3).

"A decir verdad, Freud quiere excluir a toda costa una perspectiva 'de desarrollo' estrictamente individual, de estilo ontogenético. Pues es para sí mismo su más severo contradictor cuando observa que las experiencias vividas por el sujeto no son proporcionales a sus consecuencias, y que es necesario entonces presentar una explicación que dé cuenta de la desproporción entre las causas y los efectos. En definitiva, se ve que Freud señala sus diferencias respecto de toda teorización psicológica que instale al sujeto en su centro, tirando de los hilos del deseo, para alcanzar sus fines. El individuo está sometido doblemente, por la naturaleza misma de la sexualidad que más que conducirla personalmente la padece, y porque sirve a la especie, 'arrendándole sus fuerzas contra un premio de placer' en calidad de vector, de huésped receptor cuya función es asegurar la sutura de las generaciones. En realidad, lo que Freud establece por este sesgo, que recuerda el bifasismo de la evolución sexual del individuo en la dimensión diacrónica, es la existencia de una escisión en el interior mismo del momento sincrónico. Con la oposición de ontogénesis y de la filogénesis, del indivi-

duo y de la especie, Freud introduce en el tiempo del su  
jeto otro tiempo que no es el mismo, que se despliega en  
otra parte, donde permanece inaccesible, que es el tiem  
po del asesinato del padre primitivo y, para terminar, el  
tiempo del Otro." (Green, 1971b:155).32

#### IV.2 - Técnica

"Lancemos mais um olhar sobre a situação a que chegamos, em nossa tentativa de trazer auxílio ao ego neurótico do paciente. Esse ego não é mais capaz de cumprir a tarefa que lhe foi estabelecida pelo mundo externo (inclusive a sociedade humana). Nem todas as suas experiências se acham à sua disposição; uma grande parte de seu estoque de lembranças lhe fugiu. Sua atividade está inibida por rigorosas proibições oriundas do super-ego e sua energia é consumida em várias tentativas de desviar as exigências do id. Além disso, como resultado de contínuas irrupções por parte do id, sua organização acha-se danificada, não é mais capaz de qualquer síntese correta, está dilacerado por impulsos mutuamente opostos, por conflitos não resolvidos e por dúvidas não solucionadas. Para começar, conseguimos que o ego do paciente assim enfraquecido participe do trabalho puramente intelectual de interpretação, que visa a provisoriamente preencher as lacunas em seu patrimônio mental e a transferir-nos a autoridade de seu super-ego; incentivamo-lo a aceitar a luta contra cada exigência individual feita pelo id e a vencer as resistências que surgem em conexão com isso. Ao mesmo tempo restauramos a ordem no ego detectando o material e os impulsos que forçaram caminho a partir do inconsciente e expomo-los à crítica, remontando-os à sua origem. Servimos ao paciente em diversas funções, como autoridade e substituto dos pais, como professor e educador, e fizemos o melhor por ele se, como analistas, elevamos os processos mentais de seu ego a um nível normal, transformando o que se tornou inconsciente e reprimido em material pré-consciente, e assim devolvemo-lo, mais uma vez, à posse de seu ego. Do lado do paciente, alguns fatores racionais trabalham em nosso favor, tais como a necessidade de restabelecimento, que tem seu motivo nos sofrimentos dele, e o interesse intelectual que possamos ter-lhe despertado pelas teorias e revelações da Psicanálise; de muito maior força, porém, é a transferência positiva com que ele nos recebe. Lutando contra nós, por outro lado, estão a transferência negativa, a resistência do ego devida à repressão (isto é, seu desprazer por ter de abrir-se ao árduo trabalho que lhe é imposto), o sentimento de culpa que surge de sua relação com o super-ego e a necessidade de estar doente devida a mudanças profundas na economia dos seus instintos [do paciente]. A parte ocupada pelos dois últimos fatores decide se o caso deve ser considerado leve ou grave. Fora esses, pode-se discernir alguns outros fatores como tendo relação favorável ou desfavorável. Uma certa inércia psíquica, uma indolência da libido, que não está disposta a abandonar suas fixações, não podem ser olhadas com bons olhos; a capacidade do paciente de sublimar seus instintos desempenha um grande papel e assim também

a sua capacidade de elevar-se acima da vida grosseira dos instintos, bem como, ainda, o relativo poder de suas funções intelectuais.

Não ficaremos desapontados, mas, pelo contrário, acharemos perfeitamente inteligível, se chegarmos à conclusão de que o desfecho final da luta em que nos empenhamos depende de relações quantitativas da cota de energia que podemos mobilizar no paciente, em nosso favor, comparada à soma de energia das forças que trabalham contra nós. " (Freud, 1940a:181-2).

O ego, incapaz de cumprir a tarefa que lhe foi estabelecida pelo "mundo externo" (inclusive pela "sociedade humana"), deve ser atraído para a situação psicanalítica. Inicialmente, o ego enfraquecido deve participar apenas do trabalho puramente intelectual da interpretação, o que é facilitado pelo desejo de cura que antecede a busca de tratamento, pelo interesse intelectual que possa ter nele sido despertado pelas teorias e revelações da psicanálise e, fundamentalmente, pela transferência positiva. Esta última, que é o fator mais poderoso, encontra obstáculos também poderosos, e o desfecho depende, em última instância, de relações quantitativas.

Vazada nestas categorias, a experiência psicanalítica parece se dar fora do mundo dos homens comuns. Tudo o que não é o "aparelho psíquico" é o "mundo externo" e o analista, ao conseguir a transferência da autoridade do super-ego, passa a funcionar como um simulacro, alguém que só se constitui a partir do desejo do paciente. Não se trata de ser prosaico (acusação sempre feita a quem quer que pretenda ver na situação analítica alguma coisa diferente do que a teoria psicanalítica afirma que deve ser visto), mas é impossível fugir à impressão de que, por mais que um sujeito não se esgote no seu "ego", é este que, assim posto, simboliza a presença de um indivíduo na situação psicanalítica. Nos dois trechos a diante, esta impressão é reforçada:

"Nosso plano de cura baseia-se nessas descobertas. O ego acha-se enfraquecido pelo conflito interno e temos de ir em seu auxílio. A posição é semelhante à de uma guerra civil que tem de ser decidida pela assistência de um ali



ado vindo de fora. O médico analista e o ego enfraquecido do paciente, baseando-se no mundo externo real, têm se reunir-se num partido contra os inimigos, as exigências instintivas do id e as exigências conscienciosas do super-ego. Fazemos um pacto um com o outro. O ego enfermo nos promete a mais completa sinceridade — isto é, promete colocar à nossa disposição todo o material que a sua autopercepção lhe fornece; garantimos ao paciente a mais estrita discrição e colocamos a seu serviço a nossa experiência em interpretar material influenciado pelo inconsciente. Nosso conhecimento destina-se a compensar a ignorância do paciente e a devolver a seu ego o domínio sobre regiões perdidas de sua vida mental. Esse pacto constitui a situação analítica." (Freud, 1940a:173).

"Com os neuróticos, então, fazemos nosso pacto: sinceridade completa de um lado e discrição absoluta do outro. Isso soa como se estivéssemos apenas visando ao posto de um padre confessor. Mas há uma grande diferença, porque o que desejamos ouvir de nosso paciente não é apenas o que ele sabe e esconde de outras pessoas; ele deve dizer-nos também o que não sabe. Com este fim em vista, fornecemos-lhe uma definição mais detalhada do que queremos dizer com sinceridade. Fazemo-lo comprometer-se a obedecer à regra fundamental da análise, que dali em diante deverá dirigir o seu comportamento para conosco. Deve dizer-nos não apenas o que pode dizer intencionalmente e de boa vontade, coisa que lhe proporcionará um alívio semelhante ao de uma confissão, mas também tudo o mais que a sua auto-observação lhe fornece, tudo o que lhe vem à cabeça, mesmo que lhe seja desagradável dizê-lo, mesmo que lhe pareça sem importância ou realmente absurdo. Se, depois dessa injunção, conseguir pôr sua autocritica fora de ação, nos apresentará uma massa de material — pensamentos, idéias, lembranças — que já estão sujeitos à influência do inconsciente, que, muitas vezes são seus derivados diretos, e que assim nos colocam em condição de conjecturar sobre o material inconsciente reprimido do paciente e de ampliar, através das informações que lhe fornecemos, o conhecimento do ego a respeito do inconsciente." (Freud, 1940a:174).

O pacto que constitui a situação analítica é, portanto, uma relação (assimétrica e protegida) entre um ego que se oferece na mais completa franqueza e um analista que se coloca com a mais franca discrição. A "regra fundamental" — tudo revelar, inclusive o que se tem na conta de irrelevante, desagradável ou absurdo — faz com que a análise, produzindo os efeitos de alívio típicos da confissão, a transcenda.

O pacto traz à cena o que o paciente sabe e o que não sabe e isto para Freud é suficiente para distinguir psicanálise de confissão. Neste ponto, é necessária uma pequena digressão.

É a psicanálise que afirma a existência do inconsciente, que vê em algumas associações ou em alguns comportamentos a marca do recalado. Os pacientes, se com o tempo acabam concordando com esta visão dos acontecimentos, inicialmente, e sempre em algum nível, vivem os relatos que fazem deitados como confissões, deles extraíndo, no mínimo, calma. Trata-se de um salto no raciocínio de Freud; mas também desfazê-lo com base neste argumento nos parece ainda muita simplificação. A questão talvez não seja saber se a psicanálise é ou não confissão, mas procurar as razões para tantas querelas em torno deste ponto; porque, nos textos como na clínica, a diferença é reiteradas vezes asseverada. Esta discussão, mais que técnica ou teórica, é histórico-política pois aponta para o valor estratégico — no seu momento histórico de emergência e depois, dentro da situação clínica e fora desta — da neutralidade, da amoralidade, que a psicanálise encarna. Vários autores se inscreveram neste debate e Foucault (1977f), em uma discussão com psicanalistas lacanianos que levantaram exatamente o falar do que não se sabe como objeção à idéia de que a psicanálise encarnaria o mais refinado dispositivo de confissão, afirmou que também nas confissões os sujeitos frequentemente não sabiam a verdade.

Confissão ou não, é a regra fundamental que, quando obedecida, vai dar condições ao analista, investido da transferência e do poder que esta lhe confere, de facultar ao paciente, ou melhor, ao seu ego, maior conhecimento e respeito ao inconsciente. Mas a transferência, que é a razão e condição últimas deste processo, acena para o analista com uma tentação:

"Ademais, a relação de transferência traz consigo duas outras vantagens. Se o paciente coloca o analista no lugar do pai (ou mãe), está também lhe concedendo o poder

que o super-ego exerce sobre o ego, visto que os pais foram, como sabemos, a origem de seu super-ego. O novo super-ego dispõe agora de uma oportunidade para uma espécie de pós-educação do neurótico; ele pode corrigir erros pelos quais os pais foram responsáveis ao educá-lo. A essa altura cabe uma advertência contra o mau uso dessa nova influência. Por mais que o analista possa ficar tentado a transformar-se num professor, modelo e ideal para outras pessoas, e criar homens à sua própria imagem, não deve esquecer que essa não é a sua tarefa no relacionamento analítico, e que, na verdade, será desleal a essa tarefa se permitir-se ser levado por suas inclinações. Se o fizer, estará apenas repetindo um equívoco dos pais, que esmagaram a independência do filho através de sua influência, e estará simplesmente substituindo a primitiva dependência do paciente por uma nova. Em todas as suas tentativas de melhorar e educar o paciente, o analista deve respeitar a individualidade deste. A influência que possa legitimamente permitir-se será determinada pelo grau de inibição no desenvolvimento apresentado pelo paciente. Alguns neuróticos permaneceram tão infantis que, também na análise são podem ser tratados como crianças." (Freud, 1940a:175).

Compreendemos agora porque a psicanálise, mesmo que também o seja, não deve ser confissão: o analista não deve ser sacerdote e o paciente não pode ser só pecador. O analista deve nada ser para que, do ponto de vista do paciente, ele possa ser tudo, e para que o próprio paciente tudo possa experimentar. O excesso de individualização do paciente preenche os vácuos deixados pelo excesso de des-individualização do analista.<sup>33</sup>

A "pós-educação" não é educação e exige um grande número de imagens de transferência; imagens que devem ser mantidas neste estado, isto é, deve-se conservar a atmosfera de ilusão de que no consultório são circulam imagens. Mesmo que o analista se comporte aqui e ali de modo bastante concreto e segundo os cânones de uma relação socialmente definida (pai-filho, professor-aluno, amigo-amigo, sedutor-seduzido, padre-pecador, etc.), é este fundo de não-ser que acaba inscrevendo sua ação no jogo imaginário do paciente, que acaba por desvitalizá-la enquanto ato localizado, roubando-lhe a

forma (se é que o paciente soube, ou teve interesse em, percebê-la). É praticamente impossível não ceder em algum momento ao fascínio de ser alguma coisa que é tão desejada, que seria tão bem recebida; mas é preciso resistir, abrindo mão deste lucro narcísico imediato em nome do paciente — o que não é outra coisa que optar por um narcisismo mais robusto e eficaz quando se deseja continuar analista: continuar com o paciente.

Trata-se de uma situação curiosa: o analista assume um papel que nega outros papéis e elide sua individualidade; o paciente assume um papel que é uma épura para todos os seus papéis ao mesmo tempo que abre o precioso escrínio no qual encerra sua individualidade. Um papel fundamentado na negação explícita de todos os papéis e um papel que se exerce pela encenação virtual de todo e qualquer papel não são papéis sociais que se deixem entender facilmente. Falar, como Castel, em psicanálise como relação de serviço personalizada, ou, como Goffman, no indivíduo como mais um papel, pode fornecer um bom início de abordagem para a situação e a técnica psicanalítica, mas não muito mais que isto. Sem a veleidade de chegar a qualquer compreensão mais articulada destes dois temas, alinhamos algumas hipóteses:

1 - A transferência não é um processo espontâneo, que brote imediatamente do paciente e se derrame sobre o analista, mas a sua manifestação condensada e localizada é produzida pela situação analítica. A situação na qual se encontram paciente e analista, consagrada enquanto relação de serviço e imantada pelo irrefragável prestígio de uma categoria profissional, é, para ambos uma espécie de trincheira: para o paciente, permite uma auto-exposição protegida; para o analista, é a garantia muda de que não vai ceder às "tentativas" da contra-transferência. Assim, se bem que seja inegável que o analista resiste às seduções da transferência, a resistência já está inscrita, para ambos, nas fronteiras, assimetrias e regimes da situação. (Desenvolveremos parte desta

hipótese na próxima seção deste capítulo).

2 - A técnica analítica, qualquer que seja a rationale psicanalítica para explicar e fundamentar suas operações, funciona basicamente por individualização: marca para o paciente e para o analista a extrema especificidade, individualidade, do primeiro, ao mesmo tempo em que permite, ao segundo, uma latitude para a apresentação de sua individualidade que pode ser maior ou menor, segundo as diferentes "escolas" e idiossincrasias dos terapeutas (trataremos, mais adiante, de parte desta hipótese).

3 - A técnica analítica e a situação analítica são responsáveis por um tipo de adaptação especial que pode ser chamada "individualização" (abordaremos esta idéia nas duas últimas seções deste capítulo).

É possível imaginar, malgrado a des-individualização do analista cristalizada na organização da situação psicanalítica, que ele pode (como dissemos, segundo "escolas" e suas idiossincrasias) se individualizar. Qualquer que sejam as razões, do ponto de vista do terapeuta, para sua individualização, é possível imaginar três funções táticas que são cumpridas por este processo: signo de competência profissional, estímulo à transferência positiva e micro-legitimação.

Da primeira função um bom exemplo é a memória do terapeuta. Qualquer que seja a sua orientação no campo da técnica — do estado de "morto" dos lacanianos ao "sem memória e sem desejo" dos bionianos —, sempre, de algum modo e em algum momento, o terapeuta indica que registrou o que lhe foi dito pelo paciente. Na fala do terapeuta, do ponto de vista do paciente, isto significa, a um só tempo, a sua capacidade de memória (às vezes memória colossal, que traz à baila assun

tos mencionados pelo paciente dois ou três anos antes), uma potência de memória que só possuem aqueles que foram treinados e formados para exercê-la e a devolução para o paciente da idéia de que, mesmo silencioso, o terapeuta sabe quem é ele. Entre a recomendação de Freud (não tentar registrar conscientemente, fazer uso da atenção equiflutuante) e o que ocorre concretamente na situação clínica, há esses momentos nos quais o terapeuta se individualiza mostrando que existe enquanto indivíduo, indivíduo que se confunde com seu papel profissional — tudo desaguando na <sup>sua</sup> legitimação como técnico e no "presente" que é para o paciente (mantido sob a égide da regra de "abstinência", isto é, com quase todos seus desejos frustrados) a simples manifestação do terapeuta.

Do exemplo da memória passamos para o estímulo à transferência positiva. Quando o analista indica, de modo mais ou menos velado na sua fala, que registrou, que se recorda da história do paciente, o que também passa para este último, qualquer que seja o conteúdo da interpretação, é "ele se lembra de mim", "apesar da sua distância e aparente frieza, eu existo para ele" — sentimentos que, em termos gerais, não são diretamente estimulados no paciente pelo analista. Poder-se-ia ver neste tipo de ressonância da fala do analista um índice, sem dúvida paradoxal, de uma "relação de serviço personalizada" (e é talvez o "paradoxal" que dificulte a transposição ipsis literis deste conceito de Goffman para o estudo da situação psicanalítica). O clima de abstinência transforma o analista em um prêmio, em algo a ser seduzido — nisto reside toda a força e toda a instabilidade da relação analítica.

Freud certa vez definiu a psicanálise como todo tipo de investigação que leve em consideração a "transferência" e a "resistência" e, com efeito, ao menos na clínica, nada é possível sem transferência e, menos ainda sem transferência positiva.

"Enquanto é positiva, ela nos serve admiravelmente. Altera toda a situação analítica; empur



ra para o lado o objetivo racional que tem o paciente para ficar sadio e livre de seus achaques. Em lugar disso, surge o objetivo de agradar o analista e de conquistar o seu aplauso e amor. Este passa a ser a verdadeira força motivadora da colaboração do paciente; e seu ego fraco torna-se forte; sob essa influência realiza coisas que, ordinariamente, estariam além de suas forças; desiste dos sintomas e aparenta ter-se restabelecido — simplesmente por amor ao analista. Este pode modestamente admitir para si próprio que se dispôs a uma empresa difícil sem suspeitar sequer dos extraordinários poderes que estariam sob seu comando." (Freud, 1940a:175).

Evidentemente, este amor pelo analista é só meia verdade, mas é a metade da verdade que deve vir primeiro (a transferência negativa e as resistências, devem ser, no mínimo, concomitantes, ou, o que é o ideal, devem secundar a transferência positiva). Entretanto, é possível ver na individualização (competente) do analista e no estímulo à transferência positiva dois movimentos que integram a "micro-legitimação".

Comentando a eficácia mágica do xamã, Lévi-Strauss (1970) se refere ao triplo consenso que a sustenta e, portanto, garante a própria possibilidade de cura: crença do xamã no poder de suas técnicas, crença do doente no poder do xamã e confiança e exigências da opinião coletiva das quais depende a definição das relações entre o xamã e quem ele cura. Todo este processo, em uma sociedade organizada pelo pensamento mágico, é, simultaneamente, consagração do xamanismo e de um xamã em particular. Em uma sociedade como a nossa, em que não há apenas um sistema de crença para fornecer possibilidades "terapêuticas", é a difusão de um sistema que vai garantir, em última instância, a simpatia e a proximidade dos sujeitos em relação ao dito sistema. Mas a difusão, como no caso da psicanálise, se tem o poder de atrair sujeitos para o sistema não é suficiente para garantir o destino de cada um dentro da situação clínica, isto é, para garantir a presença do paciente com aquele terapeuta. No xamanismo, só há uma possibilidade de interpretação da doença que é a interpretação má

gica de mundo; na psicanálise, não só há muitos outros psicanalistas além daquele que se tem diante, ou atrás, de si, como há também outras possibilidades de compreensão dos "problemas" que acometem o paciente, que estão longe de se esgotarem no conjunto psicológico-psicanalítico.

Assim, não é suficiente que um sujeito acredite no poder curativo da psicanálise, ou pertença a um grupo cujos membros estão todos em análise, para que um determinado analista tenha sucesso com este sujeito. Em uma sociedade "pluralista" (cf. Figueira, 1978), a crença do paciente no poder do analista existe sempre de modo cindido: acredita-se no sistema que aquele profissional representa, mas é sempre possível não acreditar naquele profissional (sem que isto represente necessariamente abandonar a crença no sistema). Na relação médica clássica, de consultório, para a qual não há problemas se o médico se individualizar abertamente (muito pelo contrário), esta dissociação é facilmente negociada. Na psicanálise, fundamentada na "neutralidade" e no princípio de abstinência, a micro-legitimação torna-se problemática e é preciso muita arte para exercê-la com sucesso dentro dos parâmetros que regem a relação analítica. É por esta razão que o analista deve se individualizar sempre de modo indireto (micro-legitimando-se, sem transgredir as regras que regem seu trabalho) e é por esta razão que a transferência positiva deve ser o carro chefe do processo analítico.

A técnica envolve ainda a individualização do próprio local onde se dá a relação analítica. Cinzas de cigarro deixadas no cinzeiro, o sofá desarrumado, um objeto diferente na estante ou alguém na sala de espera são suficientes para desencadear uma santa ira no paciente. São as marcas, as provas de que aquele lugar é utilizado por outros, de que o santuário do indivíduo não é só dele, de que outros o profanaram antes de sua chegada e de que outros vão profaná-lo após sua saída. Há todo um cuidado por parte do analista, que pode ser mais ou menos minucioso, no lidar com os vestígios e

antecipações de outros pacientes e com os indícios de suas outras relações com o mundo. Qualquer que seja o grau de sua preocupação, não devemos nos deixar enganar pelas flutuações: a individualidade do paciente, assimetricamente apresentada, exige "respeito". Respeito é o que se traduz, por exemplo, através da consideração que se tem por um paciente, levando sempre em conta suas revoltas, seus ciúmes, suas invejas. O respeito é um valor fundamental do universo individualista e a simples interpretação da eventual "santa ira", ou de qualquer outra manifestação do paciente neste sentido, é capaz de traduzi-lo. O respeito se exerce de modo inicialmente paradoxal, pois parece não levar em conta a percepção do paciente, ao remeter interpretativamente seus sentimentos para problemas que são seus, como se nada houvesse realmente acontecido. Mas, metacomunicacionalmente, o que se está dizendo ao paciente é que tais sentimentos são dignos de atenção. Quando a ruptura é muito grande, isto é, quando a existência de outros se faz sentir de modo tão flagrante que a redução interpretativa se torna difícil (ou ainda quando o analista considera que ela não é necessária), nunca o paciente vai ouvir como resposta às suas observações ciumentas uma frase que o desqualifique, que possa de algum modo confirmar as suspeitas de que ele (o paciente) não é tão importante assim, de que outros recebem mais amor e mais atenção. Quando isto ocorre, o igualitarismo (a igualdade, que também é basilar no universo individualista) é trazido à cena, e o paciente tem que reconhecer que o analista tem outros pacientes, todos diferentes, mas todos iguais. Se tem que admitir que o santuário onde deposita sua preciosa individualidade não é ilibado, que pelo menos o faça percebendo que os outros que ali penetram com o mesmo fim são iguais a ele.

A "redução interpretativa" é o que devolve para o paciente a idéia de que ele se acha individualmente ligado àquele local, de que os pequenos acidentes que ali ocorrem dizem respeito a ele, as suas fantasias, a sua voracidade, a

sua possessividade, etc. A técnica, ao permitir, virtualmente, a interpretação de tudo, quando volta suas baterias para a ligação do paciente com o local, com as circunstâncias espaço-temporais da análise (ligação que, diga-se logo, efetivamente existe), está, do ponto de vista de uma sociologia das situações, realizando uma operação que não é muito diferente da individualização de um quarto de hotel por dois amantes que lá se encontram: absolutamente individual, aquela situação já se deu várias vezes na história do mundo; "ninho de amor", aquele local foi ocupado horas antes por pessoas que devem ter sabido manter do mesmo modo a ilusão.

No que diz respeito à individualização do paciente, vamos tocar em três pontos: a ampliação da auto-observação, a dupla tradução e o timing da interpretação.

"O método pelo qual fortalecemos o ego enfraquecido tem como ponto de partida uma ampliação do autoconhecimento. Isso, naturalmente, não é toda a história, mas apenas seu primeiro passo. A perda de tal conhecimento significa, para o ego, uma abdicção de poder e influência; é o primeiro sinal tangível de que está sendo encurralado e tolhido pelas exigências do id e do superego. Por conseguinte, a primeira parte do auxílio que temos a oferecer é um trabalho intelectual de nossa parte e um incentivo ao paciente para nele colaborar. Esse primeiro tipo de atividade, como sabemos, destina-se a preparar o caminho para outra tarefa, mais difícil. Não perderemos de vista o elemento dinâmico nessa tarefa, mesmo durante o seu estágio preliminar." (Freud, 1940a:177).

Assim como, no estágio preliminar, não se perde de vista o elemento dinâmico no processo intelectual de autoconhecimento, nos estágios posteriores do trabalho dinâmico, nunca se abandona o que foi, no estágio preliminar, a base do autoconhecimento: a auto-observação. A auto-observação é um processo de colheita de idiosincrasias, colheita que é guiada pela própria interpretação psicanalítica ou por qualquer manifestação do psicanalista que, não importa quão neutra, abstrata ou sintética, fornece sempre algum indício de por on

de deve passar a auto-observação. A dificuldade, nos meios analíticos, em se admitir isto advém do fato de que os analistas não aplicam a si próprios a sofisticada técnica de Deutung, de hermenêutica, que dirigem ao discurso de seus pacientes: não se trata do conteúdo, entonação, etc. do que é dito, mas, as vezes, do simples momento, do ponto em que o discurso do paciente foi escandido por qualquer manifestação de seu analista. Quando se diz, portanto, que a interpretação sempre fornece uma direção para o paciente, não se está fazendo qualquer acusação de má fé ou de a-cientificidade, mas apontando um efeito secundário (mas sempre necessário e condição sine qua non da continuação do trabalho analítico) da interpretação. Não é necessário aduzir que esta direção tende a ser seguida pelo paciente: percorrida para obter a atenção do analista (tão rara em regime de abstinência); ou, em situações transferenciais negativas, contrariada, para atingir de algum modo o analista. Mas não seguir uma direção, aliás, não seguir em determinado sentido no eixo de uma direção, mas seguir no sentido oposto, é afirmar a contrário a existência e o poder da direção — negar Deus é admitir sua existência. A auto-observação, com o autoconhecimento, constituem um dos mais fortes instrumentos de individualização do arsenal técnico da psicanálise.

A técnica analítica opera, se analisada de outro ponto de vista que não o da psicanálise, pela dupla tradução: do que é (ou pode ser) pensado como externo para o que é (ou pode ser) pensado como interno; da linguagem em que o paciente vaza suas experiências para a linguagem psicanalítica que, com o passar tempo, tende a ser incorporada pelo paciente como sua, quando já não o tiver sido antes mesmo do início do processo analítico como resultado da difusão. Estas duas operações são sócio-sintônicas, vale dizer, os pacientes já são privatizados e, em geral, já foram atingidos pela difusão da linguagem psicológica — o que facilita, e mesmo exige, que a psicanálise siga tais caminhos. Esta dupla tradução que produz o autoconhecimento e se apóia na auto-observação, in

duz também a auto-referência do paciente, que acaba se acostumando a procurar, mesmo nos eventos mais reais, a sua participação. Por exemplo, se sofreu um acidente que poderia ter evitado, isto pode ser posto na conta da parapraxia; se o acidente teve dimensões de catástrofe que não poderia de modo algum ser evitada, o determinismo não se perde e, se não é possível dizer que o sujeito inconscientemente conspirou contra si próprio, pode-se ver, nos resultados do acontecimento, o sujeito arrancando "ganhos secundários" em favor da neurose, da resistência, etc. É muito curioso observar que o determinismo da psicanálise, fundamentado na sua concepção de aparelho psíquico e dos processos energéticos que aí têm sede, repete, ao afugentar o acaso, a segurança do hiperdeterminismo do pensamento mágico: sempre é possível explicar; ou, se não é possível explicar, é possível entender; ou, ainda, se não é possível entender, é possível aceitar -- possibilidades típicas da religião.

Não seria difícil mostrar como, em vários procedimentos técnicos da psicanálise, não importando quanto são fundamentados pela teoria (e sempre o são), o que se dá, do ponto de vista do paciente, é a construção progressiva de um retrato individual, distinto, e progressivamente coerente na sua incoerência sincrônica e diacrônica. A perlaboração, amplamente fundamentada no modus operandi das formações do inconsciente, ao perseguir nos mais diversos pontos uma mesma presença, costura a história pessoal de uma maneira bastante nova para o sujeito, organizando sua biografia segundo linhas de cuja existência até então não podia suspeitar. Por exemplo: ao mostrar, nos mais diversos momentos da vida do paciente, nos mais diversos lugares e nas mais diversas relações (que incluem a relação com o analista), a presença insistente de um mesmo padrão de comportamento, de sentimento, de fantasia e, destarte, de desfecho, a perlaboração constrói um quadro que é único, uma história como nunca houve outra igual. Contudo, se os examinarmos mais de perto, os conceitos que guiam



estas operações são da maior generalidade possível: repetição, pulsão de morte, neurose de destino, lógica do processo primário, formação do inconsciente. A psicanálise, como o "individualismo alemão", capta o universal no particular; mas isto, se tudo olhamos através da psicanálise, pela teoria. No concreto da situação analítica, o que se produz, por procedimentos como a perlaboração, é a singularidade de um indivíduo o-paciente; singularidade na qual o paciente acredita e na qual investe narcisicamente; singularidade na qual o analista acredita não obstante o fato de tantas vezes ter visto a singularidade nascer dos mesmos processos, não obstante ter visto tantas vezes os mesmos sentimentos e comportamentos em pessoas diferentes. Ou seja: o analista não age maquiavelicamente ao construir assim a singularidade, nem é cínico ao não perceber que o que examina não é tão específico, singular, unique como pode parecer a uma primeira abordagem. Assim como o paciente, imerso no individualismo, coloca-se nesta região mal definida que separa o desconhecimento da má fé e não percebe que ele é, afinal, apenas mais um, ali e no mundo, o analista, situado de modo análogo, não percebe (aliás, para poder trabalhar bem, não deve perceber) que aquela história que ouve ele já a ouviu muitas vezes antes. E, mais uma vez, o paradoxo do "individualismo alemão": palmilhando as minúcias e acreditando na singularidade de um périplo de vida, o analista já sabe de antemão qual é a fons et origo de tudo — o complexo de Édipo.

No que diz respeito ao timing, ao controle do momento em que certas interpretações devem ser lançadas para o paciente, escreve Freud:

"Nisso tudo, porém, nunca deixamos de fazer uma distinção rigorosa entre o nosso conhecimento e o conhecimento dele. Evitamos dizer-lhe imediatamente coisas que muitas vezes descobrimos num primeiro estágio, e evitamos dizer-lhe a totalidade de que achamos que descobriamos. Refletimos cuidadosamente a respeito de quando lhe comunicaremos o conhecimento de uma de nossas construções e esperamos pelo que nos pareça ser o momento apro-

priado — o que nem sempre é fácil de decidir. Via de regra, adiamos falar-lhe de uma construção ou explicação até que ele próprio tenha chegado tão perto dela que só reste um único passo a ser dado, embora esse passo seja, de fato, a síntese decisiva. Se procedemos doutra maneira e o esmagamos com nossas interpretações antes que esteja preparado para elas, nossa informação ou não produziria efeito algum ou, então, provocaria uma violenta irrupção da resistência que tornaria o avanço de nosso trabalho mais difícil ou poderia mesmo ameaçar interrompê-lo por completo. Mas se preparamos tudo adequadamente, com frequência acontece que o paciente imediatamente confirma nossa construção e ele próprio recorda o acontecimento interno ou externo que esqueceu. Quanto mais exatamente a construção coincidir com os pormenores do que foi esquecido, mais fácil ser-lhe-á assentir. Nesse assunto em particular, o nosso conhecimento tornar-se-á, então, também o seu conhecimento." (Freud, 1940a:178).

Em um de seus trabalhos metapsicológicos mais importantes, Freud (1915e) mostrou como ouvir uma coisa é diferente de vivê-la, lembrar-se dela. Discutia, então, a hipótese da "dupla inscrição" como possibilidade explicativa para a comunicação entre o Ics. e o Psc.-Cs., terminando por mostrar que esta passagem se dá pela articulação de uma "representação de coisas" inconsciente (Dingvorstellung) a uma "representação de palavra" pré-consciente (Wortvorstellung) que lhe corresponde. A interpretação correta seria o fornecimento pelo analista desta palavra verdadeira e ausente, após os vários trâmites técnicos para chegar mais próximo dos derivados do inconsciente. De modo bastante simplificado, esta seria a razão psicanalítica, melhor dizendo, uma das explicações psicanalíticas, para a preocupação com o timing da interpretação.

Entretanto, é possível ver no timing a expressão mais bem acabada do que chamamos, no segundo capítulo, "primeiro corolário do individualismo", isto é, de algum modo, da presença do social (ideologia individualista) dentro da situação analítica, ao mesmo tempo inscrito na técnica analítica e se oferecendo como matéria-prima para seu trabalho. Citamos a passagem de Dumont que define este corolário:

"É uma disposição psicológica idiossincrática que nos dificulta reconhecer claramente a seguinte evidência: quando algo trivial, até então para mim desconhecido torna-se uma verdade de experiência para mim, eu facilmente imagino tê-lo inventado. Uma idéia comum se apresenta como uma idéia pessoal quando se torna totalmente real. Os romances estão cheios de exemplos disso: temos uma estranha necessidade de imaginar que o que nos acontece é único de modo a poder reconhecê-lo como próprio, ao passo que, na verdade, não passa do cotidiano de uma coletividade particular ou humanidade. Uma estranha confusão: existe realmente a pessoa, uma experiência individual e única, mas compõe-se na maior parte de elementos comuns, e não há nada de negativo em reconhecer o seguinte: extraia de você o material social e o que lhe restará não será mais que a potencialidade para a organização pessoal" (Dumont, 1972:40).

Escrevemos que este corolário é, a um só tempo, esquema cognitivo e forma para os sentimentos; ou ainda que trata-se de um modo de tomar consciência de si próprio segundo um modus operandi que é, no imaginário, o corolário da ideologia. Este corolário encontra-se intimamente associado à apercepção sociológica e mencionamos a possibilidade de uma apercepção psicanalítica que operaria em sentido inverso: ambas se utilizariam do primeiro corolário, mas a primeira apercepção visa à desconstituir parte da concepção de indivíduo, enquanto a segunda teria por efeito reforçá-la. É possível ainda ir adiante e dizer que a "apercepção psicanalítica" é, de um só golpe, a verificação do indivíduo e da verdade do sistema psicanalítico.

Quando Freud recomenda só fornecer a interpretação quando o paciente já está a um passo de descobri-la e ele próprio, vemos que a técnica opera a partir deste corolário, utiliza-o em seu proveito, respeita o indivíduo que, assim, não se sente violentado pela intrusão precipitada de algo que lhe é estranho e, finalmente, individualiza e individa. O sujeito apreende aquela verdade que foi produzida na situação analítica como tendo sido a sua verdade e a toma como original e única. A assimetria de poder, que se expressa

na assimetria de intimidades e se cristaliza no ato da interpretação, não pode ser absoluta, e o timing é talvez uma das mais importantes pré-condições para que a situação analítica se torne viável. Uma das marcas mais evidentes do poder nas relações sociais é a determinação do tempo por quem detém o poder. Na situação analítica, este tempo já está determinado pelo analista através do limite draconiano das sessões, da regularidade dos encontros, do regime de pagamento de sessões às quais não se compareceu; mas, estas seriam marcações externas ao processo, ou, pelo menos, vividas enquanto tal. No que tange ao que é mais importante para o indivíduo-paciente — a revelação de suas coisas íntimas —, a glosa que é a interpretação (por si só já potencialmente violenta pois aponta em geral para algo que passou despercebido ao indivíduo, que a ele escapa mas que o constitui) tem um momento estratégico para ser feita (momento que nenhuma teoria é capaz de definir; momento a ser sempre estabelecido pela intuição, prática ou verve do analista).

Encerrando esta parte, o que realmente importa frisar é esta presença do individualismo dentro da situação analítica; é como a técnica, sem que isto esteja definido pela teoria que a informa, está aparatada para funcionar de modo consentâneo a este corolário, aproveitando sua força, fazendo com que nem o paciente, nem o analista percebam que a verdade produzida resulta de um processo inicialmente ditado pela teoria, mas que está longe de se esgotar no que a teoria define como acontecendo. E, finalmente, que o timing da interpretação, na medida em que é visto como articulado ao primeiro corolário, se presta ao estudo, ou melhor à concretização, do que chamamos "teoria da localização social da emergência do idiossincrático".

#### IV.3 - Enquadramento

Bleger (1967) escreve que a "situação analítica" (totalidade dos fenômenos integrantes da "relação terapêutica" entre o analista e o paciente) divide-se em: processo — fenômenos que estudamos, analisamos e interpretamos — e enquadramento — um não processo, as constantes nos limites das quais se dá o processo. Diferentes processos só podem ser investigados quando se mantém constante o enquadramento, que, para Bleger, subsume: o papel do analista; o conjunto de fatores espaço (ambiente)-temporais; uma parte da técnica (estabelecimento e manutenção de horários, honorários, interrupções regulares, etc.). Correspondendo mais à estratégia do que à técnica, o enquadramento envolve também o "contrato analítico", isto é, "o convênio entre duas pessoas, no qual existem os elementos formais de intercâmbio recíproco — tempo e dinheiro", podendo ser definido como uma instituição ("uma relação que se prolonga durante anos, mantendo um conjunto de normas e atitudes").

Segundo Bleger, que considera que a cada modalidade de psicoterapia corresponde um tipo de enquadramento, Fiorini (1976) distingue, ao longo de vários eixos, três tipos de terapia: psicanálise, esclarecimento e apoio. No item "aspecto espacial" do enquadramento, Fiorini opõe a psicanálise às outras duas modalidades de psicoterapia: utilização do divã/face a face. Propondo tal distinção, Fiorini harmoniza-se com Freud quando este define "formalmente" a psicanálise:

"... (a) procedimento para a investigação dos processos mentais que são quase inacessíveis fora dela, (b) método (baseado nessa investigação) para o tratamento das perturbações neuróticas e (c) conjunto de informações psicológicas obtidas por essas vias que pouco a pouco se constituem em uma nova disciplina científica. "

(Freud, 1923a:235).



Comentando o primeiro ponto desta definição, Green (1973:16) observa que a alteração dos parâmetros específicos da psicanálise — que visam a permitir ou favorecer a emergência de fenômenos que "se manifestam pelo signo do reconhecimento de que eles são do inconsciente" — deve ter uma influência notável sobre a ordem, a importância e a inteligibilidade desses fenômenos.

De forma sintética, a organização do espaço — um dos aspectos importantes do enquadramento e um dos parâmetros que definem a psicanálise — é, do nosso ponto de vista, pelo grande número de alterações dos códigos sociais cotidianos a que se encontra atrelada, razão fundamental para estabelecer uma distinção significativa entre a psicanálise e outras modalidades de terapia. Com efeito, Freud (1913c) recomenda ao analista sentar-se, invisivelmente, atrás do divã, e um trabalho recentemente publicado (Khan, 1971) refere-se ao enquadramento como caracterizável por três tabus (não se movimentar, não olhar o analista e não tocá-lo), regras fundamentais para a existência da atmosfera de ilusão imprescindível ao processo terapêutico, tabus cuja transgressão deve se restringir ao nível da linguagem. O enquadramento, que pré-existe ao paciente e ao qual este deve se adaptar, é dado por Khan como a grande invenção de Freud, e incide através dos três tabus, sobre três modalidades fundamentais do uso do corpo no processo de comunicação interpessoal: o movimento, o olhar e o contato físico. Em poucas palavras: por que Freud deitou o paciente e subtraiu-se ao seu olhar?

O enquadramento pode ainda ser pensado como situação social. Goffman (1964) define "situação social: um meio que oferece possibilidades de controle mútuo, em qualquer ponto do qual um indivíduo se encontra acessível aos sentidos nus de todos os outros presentes e, de modo análogo, os encontra acessíveis aos dele. De acordo com esta definição, uma situação social sempre surge quando dois ou mais indivíduos se encontram na presença imediata um do outro, durando



até a saída de cena do penúltimo. Os que se encontram em uma dada situação podem ser chamados, agregativamente, como estando em uma reunião, não importando quão divididos, silenciosos ou distantes, ou apenas momentaneamente presentes, os participantes de uma reunião pareçam estar. Existem regras culturais que estabelecem como os indivíduos devem se conduzir porque estão em uma reunião, e estas regras, quando seguidas, organizam socialmente o comportamento dos que se encontram na situação.

É possível tomar o enquadramento psicanalítico clássico de Freud como uma situação social específica. Escrevendo sobre o setting clínico de Freud — conceito que não coincide exatamente com o de enquadramento, mas que disto pode ser aproximado sem que isso constitua qualquer aberração —, Winnicott aponta doze características:

"1 - Diariamente, a uma hora estabelecida, cinco ou seis vezes por semana, Freud se punha a serviço do paciente (esta hora foi fixada de forma a se adequar à conveniência tanto do analista quanto do paciente); 2 - O analista estaria lá, na hora, vivo e respirando; 3 - Durante o período de tempo pré-fixado (cerca de uma hora), o analista manter-se-ia acordado e se preocuparia com o paciente; 4 - O analista expressava seu amor através de seu interesse positivo e seu ódio através da forma rigorosa com que a sessão deveria começar e acabar e da questão dos honorários. Amor e ódio eram expressos honestamente, isto é, sem ser negados pelo analista; 5 - O objetivo da análise seria entrar em contacto com o processo do paciente, compreender o material apresentado, comunicar esta compreensão através de palavras. A resistência implicaria sofrimento e poderia ser suavizada pela interpretação; 6 - O método do analista era observação objetiva; 7 - Este trabalho deveria ser feito em uma sala e não em um corredor, uma sala tranqüila e pouco propensa a ruídos repentinos e imprevisíveis, onde ainda, assim, não houvesse um silêncio mortal e se pudessem ouvir os ruídos normais de uma casa. Esta sala deveria ser adequadamente iluminada, não, porém, por uma luz diretamente no rosto, ou por uma luz variável. Certamente não seria escura e se apresentaria confortavelmente aquecida. O paciente deitar-se-ia em um divã, isto é, confortavelmente, caso fosse capaz de se sentir confortável, e provavelmente ter-se-ia à mão um cobertor e água; 8 - O analista (como é sabido) mantém o julgamento moral fora da relação, não tem qualquer desejo de introduzir detalhes de sua vida e idéias pessoais, não desejando tomar partido com relação

aos sistemas persecutórios, mesmo quando esses aparecem sob a forma de situações reais compartilhadas, locais, políticas, etc. Naturalmente, caso haja uma guerra, um terremoto, ou se o rei morre, o analista não fica indiferente; 9 - Pode-se confiar mais no analista na situação analítica do que nas pessoas encontradas na vida comum; ele é, no geral, pontual, não tendo ataques de raiva, não se apaixonando compulsivamente, etc.; 10 - Existe uma distinção muito clara na análise entre fato e fantasia, de forma que o analista não é magoado por um sonho agressivo; 11 - Pode-se contar com a ausência da lei de Talião; 12 - O analista sobrevive." (Winnicott, 1978:468-9).

De um ponto de vista sociológico, Bernstein apresenta o que chama "aspectos gerais da relação psicoterapêutica":

"1 - É uma forma de relação social que exerce uma pressão sobre o paciente para que este estruture e re-estrua sua experiência discreta em uma forma verbal significativa. Em termos das outras relações do paciente, a relação terapêutica tenta produzir no paciente uma ordem de comunicação única; 2 - O referente para esta comunicação é o paciente - ou melhor, seus processos motivacionais e as relações sociais implícitas ou explícitas que engendram. O 'eu' do paciente sofre uma contínua transformação devido a tais comunicações únicas; 3 - A forma de autoridade dentro da relação terapêutica é nebulosa e ambígua. Ao paciente, com frequência, não é fornecida qualquer explicação clara acerca do que é ou do que não é esperado dele. A forma da relação social não é definida em qualquer outro detalhe. Diferenças de status social que servem para orientação do comportamento fora da relação terapêutica não se prestam para a indicação do comportamento apropriado dentro desta relação; 4 - Na medida em que as comunicações do paciente são filtradas através dos intentos, finalidades e crenças do grupo natural do paciente, considera-se, frequentemente, que a percepção apropriada do paciente de si próprio está sendo prejudicada. As convenções que conferem ao paciente sua identidade social são vistas pelo terapeuta como material a ser elaborado. De modo mais simples, a forma da relação terapêutica envolve o paciente em uma posição de isolamento suspenso; ele está para seu grupo como uma figura diferenciada de seu fundo; 5 - Finalmente, a terapia que tem sucesso se fundamenta na 'crença, tanto da parte do paciente quanto do terapeuta, de que a doença pode ser removida através da participação em uma relação social na qual a atividade principal é a transformação da experiência discreta através da fala como meio essencial de comunicação'." (Bernstein, 1964:54-5).

De modo genérico, é possível afirmar que as situações possuem um poder de produção. Labov (1969, 1970, 1974), estudando a performance lingüística de crianças negras, verificou o quanto uma situação de testagem estruturada segundo modelos interacionais vigentes nos grupos médios brancos alterava o uso da linguagem por estas crianças, tornando-as, aos olhos do pesquisador, pouco loquazes, ou melhor, estigmatizadas como detentoras de uma capacidade lingüística inferior. Foi suficiente alterar a estrutura da situação de exame para obter destas crianças uma produção lingüística muito superior à conseguida anteriormente.

No que diz respeito à situação psicanalítica, isto é, ao enquadramento, é possível dizer que sua produção principal é a transferência. Contudo, reportando-nos à situação analítica, verifica-se que a transferência é tradicionalmente pensada como vindo do paciente, sob a modalidade de "repetição". Freud (1912b) definiu claramente esta linha de interpretação para o fenômeno, mas nunca deixou de admitir que a transferência só é observável na situação psicanalítica. A transferência seria um fenômeno universal; a psicanálise, ao operar em uma situação homogênea e constante, consegue realçá-la, assim como a benzina torna visível a filigrana de um selo.

Nas três últimas décadas, entretanto, vários autores trabalharam o conceito de transferência, submetendo-o ao conceito de situação psicanalítica (situação definida pela teoria psicanalítica), de enquadramento ou de setting. Assim, Heimann, por exemplo, pondera:

"Tese: todas as relações de objeto são combinações, em graus diversos, de componentes transferenciais e não-transferenciais. Antítese: só a relação analítica é governada pelo fenômeno único que é a regra fundamental." (Heimann, 1970:146).

Em 1950, Ida Macalpine, em um artigo sobre o deseenvolvimento da transferência, salienta o poder de produção da psicanálise ao afirmar que a situação analítica é uma situ

ação infantil à qual os pacientes só podem se adaptar mediante regressões. Ao escrever isto, estaria, ao menos parcialmente, discordando do enfoque freudiano clássico, e aproximando a psicanálise de seu passado, a hipnose (cf. Macalpine, 1950 e Macalpine & Hunter, 1955). Contudo, este tipo de enfoque da "produção da transferência" não pode ir muito longe pois particulariza e psicologiza o problema: poder de produção da psicanálise, que age segundo mecanismos que ela própria é capaz de explicar.

A produção da transferência deve ser rastreada na situação analítica através de conceitos outros que não só os psicanalíticos. É possível, por exemplo, que venhamos a encontrar uma verdadeira fábrica de transferência na própria organização do diálogo psicanalítico. Como observou Roy Turner, o terapeuta controlaria a fala do paciente, utilizando, para tanto, o próprio tipo de escuta que a alberga:

"Ao propor que o terapeuta 'deixa' de produzir 'ações segundas' quando sob o impacto das 'ações primeiras' oferecidas pelos pacientes, estou sugerindo que os terapeutas devem ser vistos como 'escutando', governados por uma teoria, a conversa dos pacientes — escuta projetada para controlar a própria conversa." (Turner, 1972:391).

É possível, ainda, que a própria organização espacial da interação analista-paciente seja em parte responsável por esta produção. Em que pese a iconoclastia não muito bem sucedida, pode ser interessante introduzir um comentário de Thomas Szasz (tirado de um livro cujo título é Heresias):

"O padre põe o penitente de joelhos; o psicanalista põe o paciente deitado. Em cada caso, a organização física do encontro simboliza o tema dominante na transação entre os participantes: o padre quer fazer o penitente sentir-se mortificado; o psicanalista quer fazer o paciente sentir-se desamparado. Tendo feito o penitente aceitar o 'pecado original' e induzido 'neurose de transferência' no paciente, padre e psicanalista podem, então, respectivamente, salvar o primeiro do pecado e o segundo da doença, demandando eterna gratidão por havê-los 'salvo'." (Szasz, 1976:141-2).

Evidentemente, palavras como as de Szasz s<sup>o</sup> apontam a verdade enquanto s<sup>o</sup> tomadas como par<sup>o</sup>dia, n<sup>o</sup> se devendo lev<sup>a</sup>-las <sup>as</sup> <sup>ultimas</sup> conseq<sup>u</sup>encias. Se a produ<sup>ç</sup>o da transfer<sup>ê</sup>ncia se deve <sup>a</sup> <sup>a<sup>ç</sup>o</sup> do enquadramento enquanto situa<sup>ç</sup>o social, e este possui uma regularidade e fronteiras bastante bem delimitadas, <sup>e</sup> <sup>possivel</sup> perceber que o que h<sup>a</sup> de mais individual no paciente, que aflora por for<sup>ç</sup>a da transfer<sup>ê</sup>ncia, emerge desde sempre controlado para o terapeuta e para o paciente, que se encontram dentro da situa<sup>ç</sup>o e, portanto, com seu comportamento pautado, em <sup>ultima</sup> inst<sup>â</sup>ncia, pelos tabus do enquadramento. Aqui vale a pena fazer dois coment<sup>á</sup>rios: o pr<sup>o</sup>prio Freud chamou a neurose de transfer<sup>ê</sup>ncia de "neurose artificial", produzida sobre e pelo eixo da transfer<sup>ê</sup>ncia e envolvendo uma grande concentra<sup>ç</sup>o dos problemas e expectativas do paciente na situa<sup>ç</sup>o anal<sup>i</sup>tica. <sup>E</sup> ainda poss<sup>i</sup>vel, recordando Simmel, dizer que a rela<sup>ç</sup>o anal<sup>i</sup>tica n<sup>o</sup> <sup>e</sup> di<sup>a</sup>dica, que esta rela<sup>ç</sup>o, na medida em que <sup>e</sup> regida pelas leis do enquadramento, <sup>e</sup> uma forma supra-pessoal, que parece existir independentemente dos sujeitos ali presentes (e n<sup>o</sup> seria muito dif<sup>i</sup>cil seguir este caminho e mostrar como as di<sup>versas</sup> varia<sup>ç</sup>oes da t<sup>e</sup>cnica anal<sup>i</sup>tica alteram formas intermedi<sup>á</sup>rias e diagnosticar os diversos problemas que esta altera<sup>ç</sup>o acarreta quando <sup>e</sup> feita de modo incoerente com a defini<sup>ç</sup>o mais gen<sup>er</sup>ica do que <sup>e</sup> psican<sup>a</sup>lise.

Quando falamos em coer<sup>ê</sup>ncia da situa<sup>ç</sup>o anal<sup>i</sup>tica, n<sup>o</sup> se deve considerar este termo ingenuamente. Dissemos, no primeiro cap<sup>i</sup>tulo desta tese, que a situa<sup>ç</sup>o anal<sup>i</sup>tica <sup>e</sup> desmapeada e, portanto, paradoxal. Assim, coer<sup>ê</sup>ncia no caso da psican<sup>a</sup>lise no consult<sup>o</sup>rio pode muito bem significar um certo regime de incoer<sup>ê</sup>ncia, de paradoxo, que n<sup>o</sup> pode ser alterado al<sup>em</sup> de certos limites ou tocado em alguns de seus elementos. No trecho de Bernstein que foi apresentado par<sup>a</sup>grafos acima, percebe-se como a situa<sup>ç</sup>o anal<sup>i</sup>tica envolve uma suspens<sup>o</sup>o espec<sup>i</sup>fica de certas regras que orientam a intera<sup>ç</sup>o no cotidiano. Mas <sup>e</sup> poss<sup>i</sup>vel ir al<sup>em</sup> disto e ver alguns



paradoxos constitutivos da situação psicanalítica, inerentes ao setting terapêutico e responsáveis pela produção de um comportamento "adaptativo" que recebe o nome de transferência.

"1) Em primeiro lugar, o paciente enfrenta uma relação que, no início, é definida de um modo e, depois, sofre uma transição abrupta para uma forma bastante diferente. Quando o paciente fala pela primeira vez com o analista, este passa uma ou duas sessões diagnosticando o problema. Nessas sessões iniciais, é intenção do analista encorajar o paciente a se abrir o máximo possível, e exprimir o que lhe vai pela cabeça, tendendo, portanto, a ser cordial, encorajador e receptivo. A situação é definida como uma <sup>em</sup> que é proporcionada uma ajuda benevolente a uma pessoa que sofre. Quando o tratamento começa, o analista repentinamente torna-se silencioso e pouco receptivo, podendo ser visto como frio e distante pelo paciente. Embora o paciente se sinta inevitavelmente privado da cordial receptividade inicialmente experimentada, não lhe será fácil zangar-se com o analista por sua falta de receptividade porque sabe que a mesma faz parte do método que visa ajudá-lo; seria como zangar-se com o bisturi do cirurgião. Não lhe resta mais do que sentir-se impotentemente frustrado.

2) Quando o paciente procura um analista, ele espera encontrar um perito que o ajude, assumindo o comando e dizendo-lhe o que fazer — como fazem, em geral, os peritos. O analista reage dando ao paciente a responsabilidade, indicando que lhe dirá o que fazer ou como fazê-lo. É uma espécie de <sup>ação</sup> parteira psicológica, que apenas auxilia as forças naturais, recaindo sobre o paciente a responsabilidade pelo sucesso do tratamento. Ele enfatiza que não dirigirá o paciente.

3) Embora indique que não dirá ao paciente o que fazer, cabendo a este tomar as rédeas, o analista assume o comando quando instrui o paciente a deitar-se, a sociar livremente (uma instrução sobre como falar) e sobre o tipo de material que é aceitável (que o paciente deduz de suas respostas, mesmo que estas não sejam mais que 'hum-hum' ou silêncios). O analista também não deixará que o paciente dirija sua fala, podendo ficar em silêncio mesmo que o paciente exija que ele fale. Portanto, em um setting que, a um nível, é não-diretivo, o analista, a outro nível, dirige o comportamento crucial na situação: quem deve falar, o que deve ser dito e como deve ser dito. (A regra segundo a qual o paciente não deve fazer modificações importantes na própria vida durante a análise também é uma comunicação interessante. Embora o analista não diga ao paciente o que fazer, ele passa a se incumbir da vida do paciente ao dizer-lhe o que não



fazer e ao passar a mensagem de que o paciente não sabe o que é melhor para ele mesmo).

4) O paciente busca o analista para que este o ajude a superar seu comportamento sintomático, e o analista indica que não lidará com o comportamento sintomático, indicando, deste modo, que modificará o paciente, sem, no entanto, lidar com o que o paciente trouxe para ser modificado. Entretanto, quando o paciente associa livremente e lida com outros assuntos, o analista tipicamente utilizará uma interpretação para relacionar estes outros assuntos ao comportamento sintomático.

5) O paciente não apenas é incapaz de usar seu comportamento sintomático para manipular o analista por que este o dirige para outros assuntos, mas também não pode usar a melhora ou a piora de forma manipulativa. O analista não reage a ameaças abertas ou implícitas. De fato, não importa o que diga nesse sentido, o paciente enfrenta uma resposta paradoxal. Se afirma estar piorando, é informado que esta é uma parte necessária do tratamento, proporcionando a oportunidade de estudar melhor seu problema. Se melhora e diz que está se sentindo bem, o analista indica que ele está resistindo ao tratamento através de uma fuga para a saúde. O paciente, deste modo, torna-se incapacitado caso tente controlar essa relação da forma como controlou outras relações íntimas em sua vida.

6) O arcabouço geral da análise é de ajuda benevolente. Dentro de tal arcabouço, o paciente é submetido a uma prova bastante constrangedora. Ele deve falar, com o mínimo de censura possível, sobre todos os seus problemas e todos os aspectos desagradáveis de sua vida. O fato de não desejar discutir algo que dê uma impressão muito desfavorável de si mesmo é definido como resistência. Não é uma experiência agradável, emocional, ou financeiramente, submeter-se à psicanálise, e, na medida em que se trata de uma experiência punitiva, o paciente se vê às voltas com um paradoxo: ele está se submetendo a uma experiência punitiva dentro de um arcabouço de ajuda benevolente. Quando se recusa a aceitar a experiência punitiva, talvez por estar resistindo, é punido mais ainda ao ser rotulado como o tipo de pessoa que evita ajuda.

7) Outro paradoxo reside na questão da relação analítica ser compulsória ou voluntária. É típico o paciente estar excessivamente preocupado, no que tange à sua vida pessoal, com a seguinte questão: seus amigos íntimos se associam a ele porque querem ou porque devem?; da mesma forma que não está certo de estar com eles porque é doente ou porque quer estar. Na psicanálise lhe é dito que sua relação é voluntária e que sua melhora depende de sua boa vontade em cooperar e comparecer às sessões. Entretanto, se o paciente se atrasa ou falta a uma sessão, o analista faz objeções, indicando, deste modo, que

a relação é compulsória. Da mesma maneira, o paciente se defronta com um homem que só conversa com ele porque é contratado para fazê-lo, ao mesmo tempo que, dentro do arcabouço, o analista indica que a análise oferece oportunidade para um relacionamento profundo, sendo este conceito reforçado por interpretações transferenciais, das quais se infere que o paciente está sendo marcadamente influenciado e controlado pelo analista.

8) Finalmente, o paciente está numa situação na qual não pode se comportar de maneira adulta, e, quando age de acordo com isso, o analista chama sua atenção para o fato de seu comportamento infantil ser evidência de um ponto de vista trazido da infância. Embora o analista tenha outros objetivos ao interpretar a transferência, do ponto de vista da estrutura formal da situação psicanalítica, o paciente reage apropriadamente, para, no fim, descobrir que sua resposta é rotulada como inapropriada e irracional." (Haley & Jackson, 1963).

Em tempo; Jay Haley e Don Jackson não são dois ferros críticos da psicanálise e falar de paradoxos na prática clínica psicanalítica não é acusação. Todas as terapias funcionam com base no paradoxo e os próprios autores desenvolveram estilos terapêuticos que visam a explorá-lo controladamente. O efeito explosivo de suas observações, além de produzido in limine pela extração de tantos parágrafos do contexto original que lhes conferia um sentido mais balizado, advém do simples fato de voltarem suas baterias para a clínica psicanalítica — tradicionalmente pensada em regime de auto-suficiência, a partir da teoria psicanalítica.

Qualquer que seja a posição que se assuma diante dos paradoxos apontados por esses autores, é impossível negar que a situação analítica os pressupõe. É possível sintetizar o paradoxal ao longo de duas linhas que podem se cruzar: o que é explicitamente dito/o que é implicitamente comunicado; a assimetria inerente à relação analítica/a atmosfera de "igualdade" em que estão envolvidos paciente e terapeuta, dentro e fora da situação analítica. Neste ponto recordamos o segundo corolário do individualismo: a inveja.

Seria possível mostrar como, neste jogo de igualdade/assimetria, invariavelmente, o paciente inveja o terapeuta. Qualquer que seja a interpretação psicanalítica para a inveja, a assimetria existe<sup>nte</sup> mas negada na relação analítica tende a produzir a vivência do sentimento de inveja. Um dos sentimentos mais dificilmente aceitos, a inveja é, entretanto, quando sentida e trabalhada analiticamente, um dos mais importantes instrumentos de individuação. A assimetria no enquadramento é uma metáfora das diversas assimetrias que cercam um sujeito (assimetrias relativas a valores, por exemplo, do grupo, ou grupos, com os quais o sujeito mantém relações). A inveja é sempre inveja de algo parcialmente captado e que se cobiça. Mas para ser cobiçado este algo deve ser, em alguma escala de valores, prestigiado. O que importa é que, através da dupla tradução, da auto-referência, etc., o sujeito consegue dissolver, ou ao menos aplacar, este sentimento. Para isto é preciso discriminar e relativizar estes aspectos parciais que lhe suscitam inveja e, através de um jogo extremamente complexo de racionalizações bem sucedidas, encontrar o contra-peso para tantas "inferioridades" dentro de si pró-prio.

#### IV.4. "Adaptação"

Na "Conferência XXII", após haver se referido à "hereditariedade", às "experiências infantis" e às "frustrações reais", Freud chega a um quarto fator envolvido na produção das neuroses e, dando seguimento à discussão em torno da terapia psicanalítica, escreve:

"Entretanto, talvez os senhores estejam agarrando-se a um dos fatores que mencionei, e acreditam que ali encontraram o ponto no qual nossa influência possa ser exercida. Se as restrições da ética, impostas pela sociedade, têm um papel na privação imposta ao paciente, o tratamento pode, afinal, dar-lhe a coragem, ou, quem sabe, a recomendação direta de desprezar essas barreiras e de conseguir sua satisfação e a recuperação de sua saúde, embora, com isso, desista de cumprir um ideal que a sociedade exalta, mas ao qual ela tão raramente adere. Assim, o paciente tornar-se-á sadio por 'viver uma vida completa', sexualmente. Isso, é verdade, projeta uma sombra por sobre o tratamento analítico, porque esse não serviria à moralidade vigente. O que ele dê ao indivíduo, haverá tirado da comunidade.

Mas, senhoras e senhores, quem lhes forneceu informações tão errôneas? Uma recomendação ao paciente para 'viver uma vida completa' sexualmente por certo não poderia desempenhar um papel no tratamento analítico - no mínimo porque nós próprios declaramos que um persistente conflito se realiza, no paciente, entre um impulso libidinal e a repressão sexual, entre uma tendência sensual e uma tendência ascética. Esse conflito não seria solucionado com ajudarmos uma dessas tendências a triunfar sobre sua opositora. Vemos, na realidade, que nos neuróticos o ascetismo está no poder; e a consequência é, justamente, a tendência sexual suprimida encontrar uma vida através dos sintomas. Se, ao contrário, formos assegurar a vitória da sensualidade; então a repressão sexual, que foi posta de lado, necessariamente haverá de ser substituída por sintomas. Nenhuma dessas duas decisões alternativas poderia terminar com o conflito interno; em qualquer um dos casos, uma parte do conflito ficaria insatisfeita. Há apenas poucos casos nos quais o conflito é tão instável, que um fator desses, como o de o médico tomar partido, possa decidi-lo; e tais casos efetivamente não necessitam do tratamento analítico. Todo aquele em quem o médico poderia exercer tamanha influência, teria encontrado a mesma saída sem o médico. Os senhores precisam estar conscientes de que, se um homem jovem e abstinente se decide em favor de relações sexuais ilícitas, ou se uma esposa insatisfeita procura alívio com outro homem, essas pessoas, via de regra, não aguar-

daram a permissão de um médico ou, mesmo, de seu analista.

Nesse consenso, as pessoas geralmente negligenciam o ponto essencial - de que o conflito patogênico nos neuróticos não deve ser confundido com uma luta normal entre dois impulsos mentais, ambos em mesmo pé de igualdade. Em primeiro lugar, a dissensão se faz entre dois poderes, um deles tendo irrompido até o estágio do que é pré-consciente ou consciente, ao passo que o outro foi mantido reprimido no estágio inconsciente. Por esse motivo, o conflito não pode ser conduzido a um desfecho; os contendores não podem engalfinhar-se mais do que o fariam, vamos comparar assim, um urso polar e uma baleia. Uma verdadeira decisão só pode ser obtida quando ambos se encontrarem no mesmo chão. Penso que a única tarefa de nossa terapia consiste em tornar isso possível.

Ademais disso, posso assegurar-lhes que estão mal informados se supõem que o conselho e a orientação nos assuntos da vida façam parte integral da influência analítica. Pelo contrário, na medida do possível, evitamos exercer o papel de mentor desse tipo, e tudo o que procuramos levar a efeito é, de preferência, que o paciente venha a tomar as decisões por si mesmo. Também com vistas a esse propósito, exigimos do paciente que adie para o término de seu tratamento quaisquer decisões relativas à escolha de uma profissão, encargos de negócios, casamento ou divórcio, e que só as ponha em prática quando o tratamento estiver terminado. Devem admitir que tudo isso é diferente daquilo que imaginavam. Apenas no caso de algumas pessoas muito jovens ou muito carentes de ajuda, ou instáveis, não conseguimos pôr em prática a desejada limitação de nosso papel. Com elas, temos de combinar as funções de médico e de educador; mas, sendo esta a situação, estamos muito conscientes de nossa responsabilidade e nos conduzimos com a devida cautela.

Os senhores, no entanto, não devem, com base em minha veemência em defender-me da acusação de que os neuróticos são encorajados, no tratamento analítico, a viver uma vida plena - os senhores não devem concluir daí que os influenciemos em favor da virtude convencional. Está muito longe de ser este o caso. É verdade que não somos reformadores, mas apenas observadores; não obstante, não podemos deixar de observar com olho crítico, e constatamos ser impossível tomar o partido da moralidade sexual convencional ou ter em alto apreço a forma pela qual a sociedade procura regulamentar na prática os problemas da vida sexual. Podemos apresentar à sociedade um cálculo aproximado, segundo o qual aquilo que ela descreve como sua moralidade exige um sacrifício que não vale a pena, e seus procedimentos não se baseiam na honestidade e não demonstram sabedoria. Não livramos dessas críticas os ouvidos dos pacientes, habituamo-los a emitir pareceres isentos de preconceitos, tanto sobre assuntos sexuais como sobre outros assuntos; e se, havendo-se tornado independentes após completado o tratamento, os pacientes, mediante seu próprio julgamento, decidem por alguma posição intermediária entre viver uma vi-



da livre e uma vida de absoluto ascetismo, sentimos nossa consciência tranqüila, seja qual for sua escolha. Dizemos a nós próprios que todo aquele que conseguiu educar-se de modo a se conduzir de acordo com a verdade referente a si mesmo, está permanentemente protegido contra o perigo da imoralidade, conquanto seus padrões de moralidade possam diferir, em determinados aspectos, daqueles vigentes na sociedade. Além disso, devemos ter a cautela de não subestimar a importância do papel que desempenha a questão da abstinência na influência que esta possa exercer nas neuroses. Apenas em uma minoria de casos a situação patogênica da frustração e o subsequente represamento da libido podem chegar a seu fim pelo tipo de relação sexual que se possa obter sem muita dificuldade". (Freud, 1916-17: 432-5).

Se a terapia psicanalítica recomendasse ao paciente uma vida completa sexualmente, ela estaria dando ao indivíduo o que havia subtraído à comunidade. Mas a psicanálise não endossa a virtude convencional e Freud diz que os procedimentos da sociedade nesta área "não se baseiam na honestidade e nem demonstram sabedoria". Onde, então, estaria a psicanálise? Se não promove a ruptura e não conosta o status quo, é possível que Freud tenha concebido uma posição original para a psicanálise.

"Quase parece como se a análise fosse a terceira daquelas profissões 'impossíveis' quanto às quais de antemão se pode estar seguro de chegar a resultados insatisfatórios. As outras duas, conhecidas há muito mais tempo, são a educação e o governo". (Freud, 1937c:248).

"Por outro lado, o intelecto - ou chamemo-lo pelo nome que nos é familiar, a razão - está entre os poderes que mais esperamos vir a exercer uma influência unificadora sobre os homens - sobre os homens que são tão difíceis de manter unidos e tão difíceis de governar. Pode-se imaginar como seria impossível existir a sociedade humana, se cada pessoa simplesmente tivesse a sua tabuada particular para multiplicar e suas próprias medidas para aferir comprimento e peso. Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto - o espírito científico, a razão - possa, com o decorrer do tempo, estabelecer seu domínio sobre a vida mental do homem. A natureza da razão é uma garantia de que, depois, ela não deixará de dar aos impulsos emocionais do homem, e aquilo que estes determinam, a posição que merecem. A compulsão comum exercida por um tal domínio da razão, contudo, provará ser o mais forte elo de união entre os homens e mostrará o caminho para uniões subsequentes. Tudo aquilo que, à semelhança das proibições da religião contra o pensamento, se opõe a uma evolução nesse



sentido, é um perigo para o futuro da humanidade". (Freud, 1933a:171-2).

Três profissões impossíveis: psicanalista, educador e governante. Dificilmente foge-se à impressão de que, guardadas as especificidades, têm em comum orientar, ou controlar a partir de certo poder e de certa competência. Evidentemente, há que se guardar as especificidades, mas percebe-se que Freud sabe o que é uma sociedade e, mais ainda, na segunda citação (e em várias outras que poderíamos aduzir), capta-se o espírito "reformador" de muitos de seus escritos. Quando se refere à "razão" como um dos mais preciosos poderes para manter articulados homens tão difíceis de unir e governar, após a diatribe que dirigiu à religião como Weltanschauung e a caracterização da psicanálise como ciência, está sem dúvida alinhando a psicanálise aos poderes capazes de conduzir a razão humana pelos melhores caminhos e o homem a um grau superior de felicidade e realização. Observa-se, também, que o desenvolvimento da razão - integradora dos homens na sociedade - não se confunde com o desenvolvimento de idiosincrasias, vez que não existiria sociedade "se cada pessoa simplesmente tivesse a sua tabuada particular para multiplicar e suas próprias medidas para aferir comprimento e peso".

Voltamos, então, à pergunta: onde estaria a psicanálise? No plano da concepção, observa-se mais uma vez o parentesco direto de Freud com o individualismo alemão:

"While the characteristically French sense of 'individualism' is negative, signifying individual and social dissolution, the characteristically German sense is thus positive, signifying individual self-fulfilment and (except among the earliest Romantics) the organic unity of individual and society. (...) Here one can see that individualism is not thought as by the French, to endanger social solidarity, but to be its supreme realization". (Lukes, 1973:22).

Mas não se trata apenas do plano da concepção. Ao saber o que é uma sociedade, isto é, que sociedade não é um agregado de indivíduos nem um corpo estranho que se lhes opõe, Freud cria a psicanálise que possibilita efetivamente um proces

so de adaptação através do indivíduo. A discussão sobre a sexualidade pode, neste ponto, ser tomada metaforicamente: uma vida completa sexualmente não seria a negação da virtude convencional, mas sua contraface. Parece ser este o ponto de vista freudiano. Homens criados na segunda não atingiriam a primeira "sem escala". A escala é a individuação - tarefa a que se propõe a psicanálise.

Explicando: a virtude convencional é inoperante, é "desfuncional", responsável pela produção de neurose. A vida sexualmente ou é perigosa para a ordem social ou pode ser atingida mediante negociações com a virtude convencional (o que teria sido sempre feito e continuaria, com ou sem intervenção de psicanalistas). Mas, para aqueles que não conseguiram ficar dentro, meio-dentro ou fora da virtude convencional, isto é, os "neuróticos" (termo que, se tomado de modo metafórico, abrange uma quantidade crescente de pessoas), existe a psicanálise.

Com efeito, a psicanálise não poderia, "no mínimo" por razões teóricas (a sua concepção de neurose como resultado de um conflito interno), recomendar a solução pela realidade, pela experiência sexual na qual o sujeito deveria se lançar sem pruridos. A idéia de conflito, que tem como fulcro a heteronomia radical entre os sistemas inconsciente e pré-consciente-consciente, exige um trabalho para pôr os adversários no mesmo plano. Durante a análise, o sujeito nada deve decidir (ao menos na época de Freud), mas, uma vez terminado o tratamento, a decisão lhe cabe. Já foi assinalado o paradoxo que isto comporta. Mas a chave da atuação psicanalítica está no paradoxo: ninguém decide pelo paciente/a decisão final pelo paciente depende de um equacionamento dos problemas do qual certamente participou o psicanalista. Mas não participou pessoalmente, individualmente, participou através de sua técnica que, aparentemente, está despida de valores.

A questão não é apontar a psicanálise como imersa ou tingida de modo invisível por valores. Esta questão é tradicionalmente levantada pelos que acham que a verdade está

sempre encoberta, que ela está sempre sob uma superfície que nos ofusca, vendo nesta "denúncia" a produção de um conhecimento. Ora, que a psicanálise está comprometida com valores, e que ela os "transmite" aos pacientes, é, no primeiro caso, um segredo de polichinelo, e, no segundo, uma redundância: é impossível uma terapia isenta de valores e o grupo que a psicanálise atende participa, grosso modo, antes mesmo do início do tratamento, dos valores que ela encarna. Os que suscitam esta questão não leram Freud atentamente, basta retornar ao trecho que encabeçou esta seção.

O problema mais importante talvez seja como, atravessada e constituída por valores, e naturalmente transmitindo-os, a psicanálise consegue fazer isso mantendo esta posição ambígua que nos faz perguntar onde ela se encontra. Trata-se de um modo específico de entrada nos valores nos quais já se entrou. Trata-se de uma re-situação dos sujeitos em relação a certas regras que são constitutivas para a sociedade e sua reprodução. Freud mesmo o diz: após terem se tornado independentes com o final do tratamento, os pacientes decidem por alguma posição intermediária entre viver uma vida "livre" e uma vida "ascética". E mais ainda:

"... todo aquele que conseguiu educar-se de modo a se conduzir de acordo com a verdade referente a si mesmo, está permanentemente protegido contra o perigo da imoralidade, conquanto seus padrões de moralidade possam diferir, em determinados aspectos, daqueles vigentes na sociedade".

Vê-se então que não é só a psicanálise que não está nem lá nem cá, mas seus pacientes também. O que ocorre é, segundo nos parece, que o maniqueísmo envolvido na pergunta "onde está a psicanálise" aborta a possibilidade de compreender sua posição. Na verdade, a psicanálise descobriu um modo de não estar claramente em lugar algum, e isto simplesmente porque sua arte maior é a desconstituição dos lugares, transformando-os em ilusões cuja verdade se encontra na "outra cena", ou, o que dá no mesmo, na teoria psicanalítica. Diante do debate em

torno da moral sexual, Freud não está de um lado nem do outro, mas não é possível dizer que ele seja titubeante ou indeciso pois traz como base para sua não posição a complexa arquitetura do conflito interno. Diante das possibilidades de vida ("moral" ou "imoral"), os pacientes encontram uma posição sui generis: sem serem totalmente morais, não serão jamais imorais porque o auto-conhecimento e o comportamento nele baseado disto os afasta.

"Freud nunca se preocupa em adaptar seus pacientes à sociedade de seu tempo - tornava-os capazes de solucionarem por si mesmos seus próprios problemas, e o da relação com o meio era um deles - do mesmo modo que a relação com seu cônjuge, por exemplo, relação que ele não traduzia totalmente sobre o plano da realidade como um conselheiro". (Marroni, 1976:144-5).

Posição realmente sui generis: posição que permite optar por posições. Mas a opção não é intelectual; ela resulta de um longo trabalho, centrado na transferência, que chamamos individualização, e cujas linhas gerais abordaremos na próxima seção deste capítulo.

Freud e grande parte dos psicanalistas nunca se preocuparam com adaptar seus pacientes à sociedade e, não obstante, percebe-se que a "cura", ou o tratamento encerrado, se confunde com algum grau de harmonia com o mundo que cerca o paciente, senão mesmo de sucesso neste mundo.

"Comparando-se a primeira sessão apresentada com as duas seguintes, pode-se ter uma idéia aproximada das alterações que se processaram no período de três anos de análise.

Inicialmente o enfermo se mostrava preso a um ritual incessante e invasivo, que pouco a pouco lhe tornava sumamente difícil cada ato da vida. Utilizando de modo excessivo a identificação projetiva, perdia a capacidade de distinguir-se das pessoas em quem projetava suas partes cindidas. Necessitava, por isso, de controlar essas figuras significativas, marcadamente o pai.

O conflito ódio-amor apresentava-se extremamente acentuado, exigindo do paciente mecanismos cada vez mais freqüentes de anulação. As invejas e os ciúmes conduziam a uma idealização do rival (pai), tendente a diminuir os temores persecutórios nos moldes taliônicos. As fantasias agressivas, claramente ligadas a aspectos anais-sádicos, le

vavam o enfermo aos desejos onipotentes de morte, e exigiam, por outro lado, capacidade igualmente onipotente de restauração, expressa de modo ostensivo na fantasia da máquina de evitar a morte.

Quanto ao plano transferencial, verifica-se notável ansiedade, nos afastamentos de fim de semana, pelos receios do paciente de haver deixado partes destrutivas dentro do analista.

Eram freqüentes a tendência à idealização e as invejas e ciúmes relativos às potencialidades atribuídas ao analista.

Na vida externa, o paciente, apesar de bastante inteligente, já não apresentava rendimento nos estudos, tendo sido reprovado em função dessas dificuldades. A relação com a família era marcada por grande ansiedade, em razão das fantasias eróticas com a mãe e da necessidade de preservar o pai através de uma idealização mantida com artifícios e auto-enganos. No plano afetivo, absoluta incapacidade de ligação amorosa, sendo cada impulso nesse sentido experimentado como acarretador de destruição do objeto e medos taliônicos conseqüentes.

As interpretações reiteradas - visando a mostrar as ansiedades subjacentes aos mecanismos de identificação projetiva, onipotência, idealização, assim como as invejas e ciúmes agressivos - foram permitindo a João não só maior confiança em aspectos bons, como também, ao mesmo tempo, a queda das idealizações, com possibilidade de aceitar como próprios os impulsos agressivos, não mais investidos de características onipotentes. Diminuíram as identificações projetivas e, desse modo, as imposições de controle sobre os objetivos. Aumentou a capacidade de aprender com a experiência e de lidar com a realidade. As culpas edípicas diminuíram consideravelmente, possibilitando uma fantasia mais livre.

Transferencialmente, é nítida a maior capacidade do paciente de suportar as separações, sem grandes ansiedades de controle. O analista já pode ser visto como figura real, sem necessidade de idealizações. As identificações projetivas, invejas e ciúmes aparecem com menor intensidade.

Na vida real são significativos os progressos do paciente. Iniciou uma relação amorosa até então desconhecida para ele. Retornou a excelente rendimento nos estudos. A relação com o pai faz-se em nível de maior objetividade, sem imposição de preservá-lo através de idealização. A relação com a mãe e a irmã verifica-se de maneira menos erotizada e mais fácil, embora não esteja plenamente seguro desses progressos; sente, por fim, maior liberdade em todos os atos, agora não mais sujeitos ao ritual constrangedor". (Portella Nunes, 1976:76-7).

"O tratamento durara três anos, e a paciente há mais de três está vivendo uma vida independente, sem nenhum tratamento. Os processos de desenvolvimento continuaram, e ela conseguiu um modo de viver bem satisfatório. Terminado o tratamento, ela se candidatou a um ótimo emprego

e conseguiu-o. Mudou-se para um apartamento próprio e, aos poucos, entrou-se no novo ambiente. Depois, entrou em entendimentos com o marido, que se havia metido em encrências. Não se precipitou para socorrê-lo. Acabou ficando com a guarda total do filho e internou-o num colégio, porque lá teria melhores oportunidades para desenvolver-se normalmente. O menino passa sempre as férias com ela e o relacionamento dos dois é muito bom. Ela está plenamente consciente de todas as dificuldades e encara-as com sensatez e paciência. Gosta do trabalho que executa, do êxito que nele obteve, e fez boa camaradagem com os colegas. Há poucos meses me escreveu: 'Minha vida agora é a vida de uma cidadã, isto é, estou vivendo numa comunidade. Não sou mais aquela selvagem irada e deprimida que se sentia inteiramente solitária e só encontrava repouso num estado de prostração e retirada'." (Khan, 1977:203-4).

"Esta moça continua mantendo contato comigo há três anos ou mais. Já não é promíscua e está noiva. É a primeira ligação estável que tem com um homem, e há mais de dois anos. Não se decidiu ainda a casar-se com ele. De modo geral, ela hoje tem muito mais características de uma pessoa com um todo no seu corpo, e sua vida é criativa e sadia". (Khan, 1977:293).

Poderíamos multiplicar as citações ao infinito, mas antes de continuar são necessárias algumas ressalvas.

Se, na saída de tratamentos bem sucedidos, encontramos pacientes bem sucedidos no trabalho e na vida amorosa, não é verdade que, na entrada, encontremos sempre sujeitos desadaptados, sem emprego que lhes satisfaça, sem experiência amorosa que os detenha. Com freqüência, sujeitos com "sucesso profissional" antes do tratamento tornam-se, durante este, pacientes que relatam o "vazio", o "sem sentido" de suas vidas, mesmo na "área profissional". No que concerne à vida afetiva, entretanto, antes da intervenção psicanalítica, é pouco freqüente encontrarmos pessoas que a tenham satisfatória aos próprios olhos. Dizer que a psicanálise conduz os sujeitos ao trabalho é o óbvio: no mínimo porque, para continuar o tratamento, é necessário, em condições normais, trabalhar para custeá-lo.

Quando se observa que a terapia psicanalítica se encerra fazendo coincidir sempre o seu critério de "cura" (qualquer que seja ele, ou mesmo a elisão de tal problema apenas com o encerramento) com um engajamento na vida que é satisfatório para o sujeito (e sempre, em alguma medida, para as expectati-



vas sociais que o cercam), há sempre a possibilidade de esbar - ramos com a objeção de que esta seria a psicanálise adaptati- va, que uma psicanálise em estilo lacaniano não produz tais des - fechos. Mas há duas respostas para esta objeção: os que assim falam deixam-se enredar, provavelmente com inaudita facilidade, na linguagem que é utilizada para a apresentação dos casos clí - nicos por psicanalistas como Leclaire (v.g., 1977b). Não que a Leclaire possa ser imputada a intenção explícita de despistar o leitor, e esta observação é mesmo desazada vez que não se trata de intenções ou culpas, mas do efeito de certo tipo de écriture. Poeticidade dos autores capazes de levar um estilo que seria o do inconsciente do consultório à tipografia. Uma segunda respos - ta é radical e é uma prova a contrário: nunca se ouviu falar em um suicídio de paciente em análise como sendo um seu efeito ra - zoável e, menos ainda, depois de concluído o tratamento. O sui - cídio, enquanto caricatura do fracasso, mostra a contento que, se bem existam graus diversos de sucesso (que variam segundo o ponto de vista de que se os averigua), é impossível fazer coin - cidir a conclusão de um tratamento considerado bem sucedido com um estado do paciente que não envolva algum grau de satisfação para este - satisfação que vai se confundir sempre com a viabi - lidade social de sua opção (voltaremos a isto).

A psicanálise, quando bem exercida, não pode se preocupar com a adaptação social do paciente. Em termos teóri - cos, este problema lhe é estranho pois não possui uma teoria ca - paz de definir "sociologicamente" o que é adaptação. Em termos éticos, esta preocupação colocaria o analista em uma situação delicada diante do "princípio de neutralidade ideológica" (ou de seus múltiplos avatares), princípio que ele deve se ver se - guindo para se sentir à vontade e poder trabalhar segundo as re - gras que aprendeu serem as do seu métier. Em termos táticos, de - sejar a adaptação do paciente é assumir por ele este desejo (que sem dúvida ele nutre, seja sob a forma de anelo, seja sob a for - ma de nostalgia). Paradoxalmente, é preciso não querer que o paciente se adapte para que ele venha a se adaptar segundo o me - lhor estilo psicanalítico: sabendo escolher e escolhendo com consistência, isto é, decidindo sua entrada nas regras e normas pela porta que lhe convém e entrando onde de algum modo já se

encontrava de modo a se sentir emocionalmente satisfeito.

O debate em torno da "adaptação", quando se fala em controle, acaba sempre tangenciando a discussão sócio-política do poder, do controle social e da dominação:

"Peu de psychiatres ou de psychanalystes parlent explicitement aujourd'hui d'ordre, de discipline, de bonnes moeurs, de la nécessité de la soumission, etc., mais plutôt de contrôle de l'agressivité, de réinvestissement de la réalité, de maturation des affects, de transfert institutionnel, etc. Mais cela ne signifie pas nécessairement que les deux séries de concepts ne puissent pas avoir des effets normativants comparables. La situation est aujourd'hui beaucoup plus complexe qu'au XIXe siècle, parce que les progrès du savoir médical rendent désormais bien plus difficile la transposition immédiate des intérêts du contrôle social dans une synthèse médicale, elle n'en est pas pour autant absolument différente que la progressive autonomization des connaissances médicales va de pair avec leur diffusion et leur réinterprétation a fonction des mêmes intérêts". (Castel, 1970: 129).

Entretanto, é necessário, retomando os argumentos apresentados no primeiro capítulo desta tese, verificar que este estilo de abordagem da ação psicanalítica não é equivocado por negar autonomia ao indivíduo ou ao desejo inconsciente, mas porque desconhece o que, do lado dos sujeitos, demanda a intervenção edulcorada por esta sofisticada linguagem e que circunstâncias sociais, políticas e históricas a gestaram. A insuficiência da psicanálise é não ter meios para pensar os efeitos sociais de sua ação; a da sociologia, nos parece, é achar que o social e o político só existe no que foi definido como legitimamente social e político. Recortes necessários e constitutivos dirão alguns. Mas, dos dois lados, faz-se do vício virtude e a realidade acaba sempre sendo de algum modo mais inteligente que as teorias.

Retornando ainda ao primeiro capítulo, cabe ressaltar os limites intrínsecos ao próprio termo adaptação: o que a sua dimensão metafórica nos aponta, no campo da biologia é impotente para pensar uma disciplina que se coloca nem contra nem a favor mas muito pelo contrário (mesmo). E recordamos, ainda, que a entrada em cena do "indivíduo" pela fragmentação social,

como foi dito seguindo Simmel, não é o paraíso da harmonia mas a possibilidade de estraçalhamento, a partir de certo "limiar", dos indivíduos assim convocados. A psicanálise opera como um organizador desta individualidade, mas um organizador que deve ser paradoxal: deve transmitir regras que não são regras, mas regras de segundo grau, regras que permitem aos sujeitos se orientarem no universo contraditório de regras nas quais estão imersos. Se trabalha com a figura do indivíduo que exige respeito mas demanda auxílio, não poderia operar de outro modo senão auxiliando o indivíduo a se auxiliar e levando-o a algum tipo de adaptação que é feita através dela mesmo já que foi ele próprio que acabou se dando mal em condições nas quais sem estar sozinho estava mal acompanhado.

Com efeito, Freud comentou que ser normal é amar e trabalhar, e Lévi-Strauss, contrastando a magia com a psicanálise, escreveu que a primeira readapta o grupo a problemas pré-definidos por intermédio do doente, enquanto a psicanálise readapta o doente ao grupo por meio de soluções introduzidas. Trabalhar e amar são fórmulas muito gerais, mas expressam bem a latitude em que é possível concebê-las sem, entretanto, impedirmos de perceber, na generalidade da definição, injunções que atravessam normativamente o campo de trabalho da psicanálise. No mínimo, é possível dizer prosaicamente, a psicanálise leva ao trabalho porque só assim ela pode continuar enquanto modalidade de tratamento, só assim um tratamento concreto, na medida em que é pago, pode não sofrer uma solução de continuidade (e não são poucas as vezes que se sabe de erros estratégicos que levaram a interrupções de tratamentos porque a própria análise, com sessões às vezes regamente pagas, produziu mudanças no paciente que o levaram a abandonar situações de trabalho lucrativas mas não satisfatórias por outras menos rentáveis mas mais gratificantes - tudo isso redundando em um cul de sac do qual, flexibilidades dos analistas à parte, geralmente se sai pela interrupção do tratamento).

As soluções introduzidas, na medida que deixam intacto o grupo, só podem estar sendo introduzidas no indivíduo.

E mais uma vez é necessário chamar atenção para um termo: "introduzida". A introdução se dá a longo prazo e através de um processo em que o verbo introduzir tem sempre sujeito oculto, não é possível levar adiante a introdução se algum sujeito para este ato se materializa. A idéia de re-adaptação ou de adaptação tal como a vimos definindo, isto é, através de soluções introduzidas no indivíduo, através do indivíduo, também pode esbarrar com um obstáculo: é possível imaginar um desfecho para a atuação da psicanálise sobre os pacientes que, nem o Scylla do suicídio, nem o Charybdis da viabilidade social, seja a criação de uma solução bastante original e até mesmo desviante. Mas é suficiente examiná-la mais de perto e verifica-se que houve uma alocação do desvio e uma localização da originalidade de modo a torná-los socialmente viáveis, isto é, como o próprio Freud parece sugerir implicitamente, conhecer-se é também conhecer e talvez aceitar pequenos desejos antes inconfessáveis que podem então, uma vez confessados, continuar sendo realizados (ou não). Mas qualquer que seja seu destino, o sujeito aprende a proteger-se, pois afinal de contas o princípio de realidade é uma transformação do princípio do prazer e, freqüentemente, entra em cena para garantir um prazer maior e mais seguro.

Dando continuidade a estas observações, é possível dizer, sumariamente, que o neurótico não é desadaptado, que a "neurose" é uma solução de compromisso para um conflito interno sim, mas também para um conflito virtualmente externo: o sujeito permanece dentro da sociedade malgrado a suzerania de sua neurose. Quanto ao "trabalho", no seus aspectos produtivo, simbólico ou disciplinar (como distingue Foucault, 1977e:27) pouco dissemos. Resumimo-nos a enfatizar o domínio do "privado" que para nós, nesta tese, se concretizou na questão da simbiose.

Quanto ao trabalho, há um comentário de Freud, acerca dos limites da análise, que é particularmente interessante:

"A importância suprema desses dois temas - nas mulheres, o desejo de um pênis, e, nos homens, a luta contra a passividade - não escapou à observação de Ferenczi. No artigo lido por ele em 1927, transformou num requisito

que, em toda análise bem sucedida, esses dois complexos tivessem sido dominados. Gostaria de acrescentar que, falando por minha própria experiência, acho que quanto a isso Ferenczi estava pedindo muito. Em nenhum ponto de nosso trabalho analítico se sofre mais da sensação opressiva de que todos os nossos repetidos esforços foram em vão, e da suspeita de que estivemos 'pregando ao vento', do que quando estamos tentando persuadir uma mulher a abandonar seu desejo de um pênis, com fundamento de que é irrealizável, ou quando estamos procurando convencer um homem de que uma atitude passiva para com homens nem sempre significa castração e que ela é indispensável em muitos relacionamentos na vida". (Freud, 1937c:251-2).

Sem dúvida, distinguindo passividade de castração, remetendo os conflitos com as diversas autoridades ou pessoas prepotentes com que esbarramos no cotidiano da sobrevivência institucional ao complexo nuclear, as carreiras se tornam céleres, ou, ao menos, alguns rubicões são cruzados. Haveria de um estudo a ser feito nesta direção, mostrando como, efetivamente, a psicanálise consegue "limpar" esta área, como a psicanálise consegue afrouxar certos commitments e permitir ao sujeito encontrar outros mais satisfatórios, que, repetimos, não se confundem necessariamente com mais rentáveis.

Um último comentário sobre a adaptação. Partimos da idéia de que o indivíduo existe, de que ele existe em limites que são socialmente adscritos, que ele se pensa individualisticamente, isto é, como se fosse mais indivíduo do que realmente é, mas que, paradoxalmente, no local que escolhemos para examiná-lo, no casamento simbiótico, ele não está bem. Dada a normalidade que seria amar e dado o casamento monogâmico como forma supra-pessoal, a adaptação pode ser pensada segundo o esquema lógico da plurideterminação em psicanálise.

"Tem-se a impressão de que não se deve ficar surpreso se, ao final, verificarmos que a diferença entre uma pessoa que não foi analisada e o comportamento de uma pessoa após tê-lo sido não é tão radical como visamos a torná-lo, e como esperamos e sustentamos que seja". (Freud, 1937c:228).

Sem dúvida, o comportamento, o que é visível, em várias circunstâncias, não é diferente se observado em uma pes-



soa analisada ou em uma que nunca o foi. A diferença está nas imagens, nas representações, nas explicações dos sujeitos analisados para o que fazem: a diferença está no invisível. Isto corresponderia ao que Freud (1900a) chamou "plurideterminação": um elemento do manifesto apontando para dois elementos diferentes do latente (com a diferença óbvia de que os "latentes" no que dizemos são duas pessoas diferentes).

Assim, é possível observar, por exemplo, um grande almoço de família do qual participam pessoas que estão ali definindo para si próprias a situação, de modo diverso é verdade, mas dentro de limites oferecidos de antemão por este tipo de ritual. Entre uma pessoa agastada com o que considera bobagens da família e outra absolutamente integrada fruindo os prazeres da integração familiar, é possível conceber um analisando ou ex-paciente de análise: de agastado que algum dia foi, consegue fruir os prazeres daquele encontro na justa medida do que imagina ser a relação e o afeto que o une, de modo específico e particularizado, àquelas pessoas, sem sentir-se absorvido e nem constituído pelos outros. Agastado, integrado ou relativizado, um sujeito presente ao almoço vai, via de regra, comportar-se de modo compatível com a situação. Vê-se, então, que não é só imagem, mas certa ordenação, harmonia, operação dos afetos que permite esta presença prazerosa.

Ainda no esquema lógico da plurideterminação, dois elementos diferentes do manifesto podem remeter a um mesmo latente: o sujeito pode ser levado a verificar como "uma vida plena sexualmente" é, no fundo, o mesmo que "uma vida virtuosa" e que de nada adianta opor a segunda à primeira, procurando nesta última um protesto, um refúgio ou um prazer. Neste jogo, o sujeito se perde ao imaginar que se está achando, e, assim, também a sua verdade.



#### IV. 5. Individação

"Como sabemos, as relações entre genro e sogra são também um dos pontos delicados da organização familiar nas comunidades civilizadas. Essa relação não está mais sujeita a regras de evitação no sistema social dos povos brancos da Europa e da América, mas muitas discussões e de sentendimentos poderiam frequentemente ser eliminados se a evitação ainda existisse como um costume e não tivesse de ser recriada pelos indivíduos. Poderá ser encarado por alguns europeus como um ato de alta sabedoria por parte desses selvagens terem impedido inteiramente, através de suas regras de evitação, qualquer contato entre duas pessoas colocadas em relação tão chegada uma com a outra. Quase não comporta dúvida o fato de que alguma coisa na relação psicológica da sogra com o genro cria hostilidade entre eles e torna difícil a convivência. Mas o fato de que nas sociedades civilizadas as sogras sejam tema constante de piadas parece-me sugerir que a relação emocional em jogo inclui componentes nitidamente contrastantes, ou seja, acredito que esta relação seja na realidade uma relação 'ambivalente', composta de impulsos conflitantes afetuosos e hostis.

Alguns desses impulsos são bastante óbvios. Do lado da sogra, temos a relutância em abrir mão da posse da filha, a desconfiança do estranho a quem esta é entregue, um impulso de manter a posição dominante que ocupou em sua própria casa. Do lado do genro, há a determinação de não se submeter mais à vontade de outrem, o ciúme de alguém que possuiu a afeição de sua esposa antes dele e, por fim, mas não em último lugar, a resistência a algo que interfere na supervalorização ilusória originada de seus sentimentos sexuais. A figura da sogra geralmente causa essa interferência porque tem muitas características que lhe lembram a filha e, não obstante, carece de todos os encantos de juventude, beleza e frescor espiritual que fazem da sua esposa uma pessoa atraente para ele.

Mas podemos apresentar outros motivos que não estes, graças ao conhecimento dos impulsos mentais ocultos que adquirimos no exame psicanalítico dos seres humanos. Uma mulher cujas necessidades psicosexuais deveriam encontrar satisfação no casamento e na vida de família é muitas vezes ameaçada pelo perigo de ficar insatisfeita porque sua relação matrimonial chegou a um fim prematuro e por causa da monotonia de sua vida emocional. Uma mãe, à medida que envelhece, se salva disso colocando-se a si própria no lugar dos filhos identificando-se com eles; e isso ela o faz tornando suas as experiências emocionais deles. Diz-se que os pais mantêm-se jovens através dos filhos e esse é, na verdade, um dos proveitos psicológicos mais preciosos que os pais tiram dos filhos. Quando um casamento é estéril, a mulher perde uma das coisas que mais lhe poderiam ajudar a suportar a resignação que o casamento exige dela. A identificação simpática da mãe com a filha pode facilmente ir tão longe que ela própria se apaixone pelo homem que a filha ama e, em exemplos extremos, isto pode levar a formas

graves de doença neurótica, como resultado das violentas lutas mentais contra esta situação emocional. De qual - quer modo, acontece muito freqüentemente uma sogra estar sujeita a um impulso para este tipo de paixão e este próprio impulso ou uma inclinação oposta são acrescidas ao tumulto das forças conflitantes em sua mente. E muitas vezes os componentes cruéis e sádicos de seu amor são dirigidos para o genro, a fim de que os afetuosos e proibidos possam ser mais severamente suprimidos.

A relação do homem com a sogra é complicada por impulsos similares, embora venham de outra fonte. Descobre-se geralmente que ele escolheu a mãe como objeto de amor, e talvez a irmã também, antes de chegar à escolha final. Por causa da barreira que existe contra o incesto, seu amor é desviado das duas figuras sobre quem sua afeição se centralizava na infância para um objeto externo modelado sobre elas. O lugar de sua própria mãe, que é também de sua irmã, é assumido pela sogra. Ele tem um impulso a recair em sua escolha original, embora tudo nele lute contra isso. Seu horror ao incesto insiste em que a história genealógica da sua escolha de um objeto para amar não deve ser lembrada. Seu repúdio a este impulso é facilitado também pelo fato de ser a sogra apenas uma figura contemporânea; ele não a conheceu durante toda a vida; de modo que não existe uma representação imutável dela preservada em seu inconsciente. Um resquício de irritabilidade e malevolência que pode estar presente na miscelânea de seus sentimentos leva-nos a suspeitar que ela realmente lhe oferece uma tentação ao incesto e isto é confirmado pelo fato não muito raro do homem apaixonar-se abertamente pela mulher que virá posteriormente a ser sua sogra, antes de transferir seu amor para a filha dela.

Não vejo em que se possa ser contra a suposição de que é precisamente este fator incestuoso na relação que motiva os selvagens a estabelecer regras de evitação entre genro e sogra. Assim, a explicação que devemos adotar para essas evitções estritamente obrigatórias entre os povos primitivos é a apresentada por Fison, que as encara simplesmente como uma proteção a mais contra o possível incesto. A mesma explicação é válida para todas as outras evitções, tanto entre relações consangüneas como tribais. A única diferença seria que, no caso do parentesco de sangue, a possibilidade de incesto é imediata e a intenção de preveni-lo pode ser consciente. Nos outros casos, inclusive no das relações do genro com a sogra, a possibilidade de incesto parece ser uma tentação na fantasia, mobilizada pela ação de laços vinculantes inconscientes". (Freud, 1912-13:14-6).

Foi da leitura de Totem e tabu, e mais especificamente desta passagem, que nos veio, há algum tempo, a idéia de "désmapeamento" e de "localização social da emergência do idiossincrático". A idéia de "evitções" que não existem mais e que devem ser recriadas pelo indivíduo aponta, a um só tem-

po, o desmapeamento e a individuação. Evidentemente, o contraste aparece de modo muito bem delineado, e até mesmo excessivamente delineado, no texto de Freud, cabendo-nos perceber que o desmapeamento não é ausência de mapa, mas um certo tipo de presença deste (como tentamos caracterizar no primeiro e no terceiro capítulo). Foi também preciso, ao longo de Totem e tabu, entender que Freud invertia o raciocínio ao falar da relação sogra-genro como ambivalente e ao absolutizar esta ambivalência, afirmando que os selvagens, "mais ambivalentes", necessitariam de maior número de fronteiras, de tabus, de evitações: só entendendo, como ensinou Lévi-Strauss, a horda primitiva como um "mito de origem" da família moderna, e tomando esta inversão do raciocínio como uma necessidade interna da teoria psicanalítica (e externa, em termos da estratégia de sua legitimação), foi possível encontrar um caminho sociológico que nos pareceu válido, para o tratamento de certas questões, nesta e noutras obras de Freud.

O primeiro momento da TLSEI é bem visível na idéia de que, uma vez tiradas de cena as evitações, surgem problemas nas relações que envolvem sogra e genro, cabendo-lhes recriar individualmente as evitações. O segundo momento da TLSEI pode ser entrevisto na identificação da mãe com seus filhos, ou mais especificamente com sua filha, e as conseqüências que isto acarretaria para a relação que une mãe, filha e marido da filha. Observa-se que a identificação, enquanto operação do imaginário, aparece em um contexto bem definido por Freud: uma mulher dentro de certo tipo de casamento. A identificação fornece, portanto, a solução para uma vida familiar da qual não se sai mas na qual não se consegue permanecer bem, como antes. A idéia de solução pela identificação — mais uma vez é necessário frisar — só inicialmente traz a marca da homeostasia, da re-equilibração. Fragmentação social e expansão da individualidade, além de certo limiar, a re-criação das evitações e a identificação que faz parte deste processo tornam-se confusas, potencialmente disruptivas.

A psicanálise, enquanto prática clínica, é capaz

de conferir ordenação à re-criação pelos indivíduos daquilo que a sociedade deixou de fornecer-lhes, e é necessário salientar, invertendo o raciocínio de Freud, que a "ambivalência" (deixando de lado o seu estatuto de conceito na teoria psicanalítica) é socialmente controlada e produzida. A ambivalência aparece de modo a produzir problemas quando as formas sociais deixam de coordenar, para a sociedade como um todo e de modo legítimo, a fronteira entre "bom" e "mau", "bem" e "mal". Claro, isto é simplificar a questão: sabe-se que não existe nenhum paraíso das regras (que para nós seria um pesadelo), e que há, mesmo em sociedades indígenas, relações tensas. Mas o que se quer dizer é que, mesmo aí, as tensões são pré-allocadas pelas relações de parentesco, por exemplo.

Antes de tentarmos definir mais concretamente o que entendemos por individuação, duas ressalvas são necessárias. Há pelos menos três caminhos para pensar o desmapeamento e o mapeamento: os "dispositivos" de Foucault (que apresentamos no primeiro capítulo); algumas teorias de Peter Berger; o que desenvolvemos nesta tese. A desvantagem deste último é não conseguir estabelecer nexos entre o desmapeamento, que segundo nossa hipótese configura uma "demanda", e o mapeamento, que, através da psicanálise, chamamos individuação. Assim, não é possível (ou não nos foi possível) propor relações de necessidade entre o paradoxo do desmapeamento e os paradoxos da situação psicanalítica, e restringimo-nos a assinalar a homologia entre as duas situações. Ora, isto não ocorreria se tivéssemos seguido por Foucault e continuado através de Donzelot (1977), nem se tivéssemos partido de Dumont e Berger - o que era a idéia inicial desta tese e de algum modo explica o relativo isolamento das idéias de Dumont. A discussão inicial em torno de Castel e Foucault pretendia, simultaneamente, localizar o projeto desta tese em função de duas posições extremamente caracterizadas diante da psicanálise (projeto que pretende situar-se em alguns espaços vazios), e lançar a virtualidade do esquema interpretativo de Foucault para definir a questão da demanda. Exatamente esta questão, sob o termo demanda, é que se torna dúbida ao longo deste trabalho: não sendo possível assinalar "nexos", não é tampouco possível mostrar o que a demanda, tal como a caracteri

zamos através do desmapeamento e da simbiose no casamento, exige de especificamente psicanalítico, ou melhor, o que a psicanálise oferece de tão adequado a esta situação. O próprio termo demanda, na medida que implica um sujeito, é enganador pois, a ser fiel à idéia da TLSEI, a definição de quem é o sujeito que demanda se torna, no mínimo, difícil.

Uma outra dificuldade, intimamente associada à que acabamos de assinalar, reside no fato de só termos podido definir "individuação" pelos efeitos, isto é, não conseguimos produzir qualquer hipótese original para pensar, com termos diferentes dos da teoria psicanalítica, o processo de individuação. O que mais disto se aproximaria é o que Donzelot (1977) chama de controle das imagens, mas mesmo assim, como sugerimos na seção anterior, não se trata apenas de "imagens" mas também de "emoções" e o modus operandi da psicanálise parece exigir que se possa pensá-las (imagens e emoções) conjugadamente (a transferência, enquanto eixo fundamental do processo analítico, mostra claramente que é necessário sentir de novo, diante de um analista que funciona em regime de belisária, para que qualquer transformação no paciente seja possível). Esta dificuldade explica também a redução um tanto abrupta das questões em torno do indivíduo ao problema da simbiose: trata-se da necessidade de circunscrever uma área para apontar os efeitos do desmapeamento, segundo a lógica da TLSEI, para depois, trazendo uma psicanálise que não consegue evitar a impressão de que foi selecionada por nós ad usum Delphini, sugerir os efeitos do mapeamento através da individuação.

A dificuldade maior em descobrir o que seria individuação está em ir além, ou conseguir permanecer aquém, das definições que Freud fornece para a ação psicanalítica. Há, inicialmente, a definição no gráfico-nosológica:

"... a libertação de alguém de seus sintomas, inibições e anormalidades de caráter neuróticos". (Freud, 1937c:216)

"Uma análise termina quando analista e paciente



deixam de encontrar-se para a sessão analítica. Isso acontece quando duas condições foram aproximadamente preenchidas: em primeiro lugar, que o paciente não mais esteja sofrendo de seus sintomas e tenha superado suas ansiedades e inibições; em segundo, que o analista julgue que foi tornado consciente tanto material reprimido, que foi explicada tanta coisa ininteligível, que foram vencidas tantas resistências internas, que não há necessidade de temer uma repetição do processo patológico em apreço". (Freud, 1937c: 219).

Há ainda um outro estilo de definição para o efeito da psicanálise e para a neurose que nos permite ver com mais clareza, na medida em que se articulam mais diretamente ao "ego", que a psicanálise opera sobre pacientes que existem em sociedade e que as soluções que é capaz de fornecer são também, indissociavelmente, soluções para problemas sociais:

"... fortalecer o ego, ampliar seu campo de percepção e aumentar sua organização, de maneira que possa apropriar-se de novas partes do id". (Freud, 1933a:80).

"Um neurótico é incapaz de aproveitar a vida e de ser eficiente — incapaz de aproveitar a vida porque sua libido não se dirige a nenhum objeto real, e incapaz de ser eficiente porque é obrigado a empregar grande quantidade de sua valiosa energia, a fim de manter sua libido sob repressão e a fim de repelir seus assaltos. Ele se tornaria sadio se o conflito entre seu ego e sua libido chegasse ao fim, e se o ego mesmo tivesse novamente sua libido à sua disposição. A tarefa terapêutica consiste, pois, em liberar a libido de suas ligações atuais, subtraídas ao ego, e em torná-la novamente utilizável para o ego". (Freud, 1916-17:453).

E, finalmente, perdidas por sua obra, encontramos definições que estão bem mais próximas do que entendemos por individuação:

"Nosso objetivo não será dissipar todas as peculiaridades do caráter humano em benefício de uma 'normalidade' esquemática, nem tampouco exigir que a pessoa que foi 'completamente analisada' não sinta paixões nem desenvolva conflitos internos. A missão de análise é garantir as melhores condições psicológicas possíveis para as funções do ego; com isso, ela se desincumbiu de sua tarefa". (Freud, 1937c:250).



"We refused most emphatically to turn a patient who puts himself into our hands in search of help into our private property, to decide his fate for him, to force our own ideals upon him, and with the pride of a Creator to form him in our own image and see that it is good. I still adhere to this refusal, and I think that this is the proper place for the medical discretion which we have had to ignore in other connections. I have learnt by experience, too, that such a far-reaching activity towards patients is not in the least necessary for therapeutic purposes. For I have been able to help people with whom I had nothing in common - neither race, education, social position nor outlook upon life in general - without affecting their individuality. At the time of the controversy I have just spoken of, I had the impression, to be sure, that the objections of our spokesmen - I think it was Ernest Jones who took the chief part - were too harsh and uncompromising. We cannot avoid taking some patients for treatment who are so helpless and incapable of ordinary life that for them one has to combine analytic with educative influence; and even with the majority, occasions now and then arise in which the physician is bound to take up the position of teacher and mentor. But it must always be done with great caution, and the patient should be educated to liberate and fulfil his own nature, not to resemble ourselves". (Freud, 1919a: 164-5).

Nas obras de psicanálise mais recentes, encontramos, da pena de psicanalistas de prática clínica que não pode ser tida como menos que escorreita, definições ainda mais próximas de uma compreensão sociológica da ação terapêutica psicanalítica:

"The aim is that the patient should be able to find himself, to accept himself, and to get on with himself, knowing all the time that there is a scar in himself, his basic fault, which cannot be 'analysed' out of existence; moreover, he must be allowed to discover his way to the world of objects - and not be shown the 'right' way by some profound and correct interpretation..." (Balint, 1968: 177).

Seria necessário mostrar, o que não nos foi possível, através da minuciosa discussão que Lukes (1973) faz do individualismo, como, para além do significado clínico e metapsicológico da posição de Michael Balint, os valores fundamentais do universo individualista exigem que a psicanálise seja este procedimento sempre paradoxal que é respeitar a autonomia do indivíduo (e loquazmente alardear que o faz), ao mesmo tempo que

a individuação é a transmissão de um mapa e, portanto, a organização dos indivíduos por um conjunto de procedimentos que, se bem congeniais à sua estrutura de "homens não-totais", portadores de uma "alma moderna" e caracterizados por uma "identidade moderna", lhes é de algum modo exterior.

Neste ponto é possível iniciar a apresentação de alguns efeitos da psicanálise sobre seus pacientes, deixando implícita a sua articulação com alguns dos paradoxos da simbiose no casamento, vale dizer, a individuação agindo para solucionar a difícil situação que é a simbiose.

Dada a dissociação que Freud assinala como quase "universal" entre o afeto e o desejo, ou entre o sentimento e a sexualidade, a psicanálise, ao conceber esta dissociação como resultante do complexo de Édipo e ao trabalhar sobre ela através da transferência, consegue, com freqüência, resolvê-la. Para um paciente, então, torna-se viável a absurda condensação hetaira-concubina-esposa. A individuação seria, ultrapassando uma sequela universal do complexo nuclear, resolver um paradoxo universal do casamento desmapeado.

Mas a condensação do lado do cônjuge está indissociavelmente articulada a um certo conjunto de operações em si próprio, operações que, partindo do próprio Simmel, apresentamos.

A primeira poderia ser chamada "enriquecimento do indivíduo". Dada a idéia sociológica do casamento, isto é, a "comunhão de todos os conteúdos da vida", só a inesgotabilidade da vida psíquica pode evitar o desastre. A inesgotabilidade é relativa à capacidade de reposição de um sujeito em relação ao seu próprio patrimônio interno, à maneira de uma árvore que produz frutos novos a cada estação e não pode ofertar todos os frutos que é capaz de produzir de uma só vez. Estes seriam os sujeitos que não conseguem se dar inteiramente porque, para eles, só existe "inteiramente" em um determinado momento; em um segundo momento, são capazes de exceder-se, suplantarse e ressarcir

se do que não lhes é devido através da produção do que não entregaram. Para os que não foram brindados com esta qualidade e naufragam no perfunctório do casamento simbiótico, a psicanálise pode prover áreas de criatividade, pode desenvolver o próprio interesse em ser criativo para se tornar interessante.

Mas, evidentemente, esta operação não funcionaria desacompanhada: articula-se a duas outras, a aquisição de "liberdade" e da capacidade de "ficar sozinho". Quanto à primeira, escreve Simmel:

"Um dos muitos aspectos sociológicos da liberdade também está presente. À primeira vista, a liberdade, como o isolamento, parece ser a mera negação da sociação [sociation]. Pois, enquanto toda sociação envolve uma amarra, o homem livre não forma uma unidade com outros, sendo uma unidade em si mesmo. Pode ser que haja um tipo de liberdade que, na verdade, não seja mais que a falta de relações, ou a ausência de restrições pelos outros. Um heremita cristão ou hindu, um colono solitário nas velhas florestas alemãs, e mais recentemente nas americanas, pode desfrutar da liberdade no sentido de sua existência ser completamente preenchida por conteúdos não-sociais; e algo parecido pode ser dito de uma coletividade (uma comunidade doméstica ou um Estado, por exemplo) que existe, como uma ilha, sem vizinhos, e sem relações com outras coletividades. Porém, para um indivíduo que mantém relações com outros indivíduos, a liberdade tem um significado muito mais positivo. Para ele, a liberdade em si é uma relação específica com o meio. É um fenômeno correlativo que perde seu significado na ausência de uma contrapartida. Com relação a esta contrapartida, a liberdade tem dois aspectos que são da maior importância para a estrutura da sociedade.

(1) Para o homem social, a liberdade não é nem um estado que sempre existe e que pode ser admitido como natural, nem a posse de uma substância material, por assim dizer, que foi adquirida de uma vez por todas. Daqui a pouco veremos uma das razões pelas quais a liberdade não é nenhuma dessas coisas. Deve-se notar que cada exigência importante que empregue a força do indivíduo em uma certa direção tem a tendência de continuar indefinidamente, de parecer completamente autônoma. Quase todas as relações — do Estado, do partido, de família, de amizade ou amor — parecem de forma bastante natural, por assim dizer, estar em um plano inclinado: se fossem entregues a si mesmas, estenderiam suas exigências por sobre o homem inteiro. São, em geral de uma maneira estranha, cercadas por um halo ideal a partir do qual o indivíduo deve explicitamente demarcar alguma reserva de forças, devoções e interesses que ele retirou dessas relações. Mas não é apenas através da extensão das exigências que o egoísmo de toda sociação ameaça a

liberdade dos indivíduos nela envolvidos. Também o faz através da inexorabilidade da própria exigência, que é limitada e monopolista. Geralmente, cada exigência pressiona por seus direitos mostrando uma completa e desapiadada indiferença para com outros interesses e deveres, quer estes estejam em harmonia ou em total incompatibilidade com ela. Desta forma, limita a liberdade do indivíduo tanto quanto o grande número de exigências que recai sobre ele. Face a esta natureza das nossas relações, a liberdade emerge como um processo contínuo de liberação, como uma luta, não apenas por nossa independência, mas também pelo direito de, a cada momento e por nossa livre e espontânea vontade, permanecer dependente. Esta luta deve ser renovada após cada vitória. Portanto, a ausência de relações, como um comportamento social negativo, quase nunca é uma posse segura, mas uma libertação constante das amarras que realmente limitam a autonomia do indivíduo ou que idealmente buscam fazê-lo. Liberdade não é existência solipsista, mas ação sociológica. Não é uma condição limitada ao indivíduo isolado, mas uma relação, mesmo que seja uma relação do ponto de vista do indivíduo.

(2) Liberdade é algo muito diferente da rejeição de relações ou da imunidade da esfera individual com relação a esferas adjacentes -- não apenas na função descrita, mas também em seus conteúdos. Esta afirmação é sugerida pelo simples reconhecimento do fato de que o homem não apenas quer ser livre, mas também quer usar sua liberdade com alguma finalidade. Entretanto, este uso não é, em grande parte, mais que a dominação e a exploração de outros homens. Para o indivíduo social, isto é, o indivíduo que vive em constante interação com outros, a liberdade geralmente se despe de qualquer conteúdo e finalidade caso não permita a, ou mesmo consista na, extensão de sua vontade sobre os outros. Nosso idioma caracteriza corretamente certos atos rudes e violentos como 'tomar liberdade com alguém'. De forma semelhante, muitas línguas usam a palavra 'liberdade' no sentido de 'direito' ou 'privilégio'. O caráter puramente negativo da liberdade, como uma relação do indivíduo consigo mesmo, é, portanto, suplementado em duas direções por um caráter bastante positivo. Em grande parte, liberdade consiste num processo de liberação; eleva-se acima de um elo, contrasta com um elo; encontra seu significado, sua consciência, e seu valor somente como uma reação ao mesmo. Mas consiste, não menos, em uma relação de poder com outros, na possibilidade de se fazer contar dentro de uma dada relação, na obrigação ou submissão de outros, na qual encontra seu valor e sua aplicação. Desta forma, o significado da liberdade como algo limitado ao próprio sujeito aparece como o divisor de águas entre suas duas funções sociais, por assim dizer; e estas se baseiam no simples fato do indivíduo ter seus movimentos restringidos por outros e, por sua vez, restringir os movimentos de outros. O significado subjetivo da liberdade, portanto, se aproxima de zero, mas sua real significância é revelada nesta relação sociológica dupla, mesmo nos casos em que a liberdade é concebida como uma qualidade individual". (Simmel, 1950d: 120-2).

E quanto à "capacidade de ficar sozinho":

"O isolamento, portanto, é uma relação que se localiza dentro de um indivíduo, mas que existe entre ele e um certo grupo ou vida grupal em geral. Mas é sociologicamente importante ainda de uma outra forma: pode também ser uma interrupção ou uma ocorrência periódica em uma dada relação entre duas ou mais pessoas. Como tal, é especialmente importante naquelas relações cuja natureza seja a negação do isolamento. Isto se aplica, acima de tudo, ao casamento monogâmico. É óbvio que a estrutura de um dado casamento pode nem mesmo envolver as nuances mais refinadas e íntimas dos parceiros. Porém, quando isto acontece, há uma diferença essencial entre o caso em que ambos preservaram o Prazer do isolamento individual apesar da felicidade perfeita de sua vida em comum, e o caso em que a relação nunca é interrompida pela devoção à solidão. O segundo caso pode dever-se a várias razões. A habituação à vida em comum pode ter privado o isolamento de sua atratividade; ou a certeza insuficiente do amor pode fazer com que a interrupção pela solidão seja temida como infidelidade ou, o que é pior, como uma ameaça à fidelidade. De qualquer modo, é claro que o isolamento não se limita ao indivíduo, e não é mera negação da associação. Tem também um significado sociológico positivo. Como um sentimento consciente por parte do indivíduo, representa uma relação muito específica com a sociedade. Além disso, sua ocorrência muda a natureza tanto de grupos grandes quanto de grupos muito íntimos, enquanto pode tanto ser a causa quanto o efeito desta mudança". (Simmel, 1950d:119-120).

Pontofinalizando, a psicanálise é para seus pacientes o que Stanislavski foi para os atores que "dirigiu": não se entra nos papéis copiando o que eles têm de mais visível, estereotipado e consagrado, mas procurando dentro de si experiências que sirvam para constituir estes papéis, para construí-los de dentro. A representação estereotipada, no teatro, é risível; na vida que chamamos "privada", está, a cada dia, mais insustentável.



NOTAS

1. - "Através do grande devaneio fetal da interdisciplinaridade, uma sociologia ou uma psicossociologia tão inofensivas quanto ingênuas, largamente provedoras de 'interações', 'contextos', 'influências', de todos estes reflexos insipidos da realidade social, permitem economizar uma reflexão mais elaborada sobre a inscrição da psicanálise nas estruturas de poder. Sua complacência ocupou o lugar de uma análise sócio-política radical da psicanálise como operador social específico." (Castel, 1978a:10).
  
2. - É interessante observar que o grau de objetificação da psicanálise varia na obra de Castel — o que pode ser percebido, por exemplo, pelo uso mais ou menos crítico, metafórico ou ambíguo de conceitos da própria psicanálise em seus trabalhos (v.g., Castel, 1969, 1970, 1978a). Já em Foucault, ao longo de seu "Histoire de la folie à l'âge classique", publicado originalmente em 1961, observa-se um movimento pendular do "elogio" à crítica da psicanálise — psicanálise que teria retomado a loucura ao nível de sua linguagem, possibilitando um diálogo com a desrazão (Foucault, 1972:360); "liberação psicanalítica" (pp. 456-7); "esforços da pesquisa freudiana" (p. 480); o poder da psicanálise (pp. 529-30). Ainda no que diz respeito à "objetificação" da psicanálise, escreve Castel: "Em lugar de visar exclusivamente a psicanálise como saber do inconsciente e de seus efeitos, é necessário vê-la também como um conjunto teórico-prático que funciona na estrutura social, que traçou para si uma configuração, que ocupa um lugar, que tem no contexto sócio-histórico efeitos diretos e indiretos, e da qual se trata de estabelecer as condições de emergência, os princípios de funcionamento, a lógica de sua difusão e as funções que ela assume em relação ao conjunto das práticas que com ela coexistem no mesmo campo social." (Castel, 1978a:29). Em que pese a simplificação — que é mesmo excessiva como ficará patente mais adiante —, é possível ver nas palavras de Castel um avant-



la-lettre da definição que Foucault forneceu recentemente para o termo dispositivo: "... um conjunto definitivamente heterogêneo, subsumindo discursos, instituições, disposições arquiteturais, regulamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais ou filantrópicas; em suma, o dito tanto quanto o não-dito. Tais são os elementos do dispositivo; o próprio dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos." (Foucault, 1977f:63). Ainda um outro modo de pensar a relação psicanálise-ciências sociais que escapa à estreiteza da referência às "ciências humanas" foi recentemente fornecido por Castel: "Está-se sempre, infelizmente sem dúvida, na divisão do trabalho. Quando se está 'fora' vê-se coisas que não se vê quando se está 'dentro', e reciprocamente. Então, cada um faz o que quer ou o que pode com essas análises, de qualquer modo ele as reinterpreta a partir de seu lugar." (Castel, 1977c:118).

3. - Cf. posições análogas em Castel, 1973: 129 a 134 e Castel, 1976:23. É ainda interessante contrastar a medicina como "estaleiro para a força de trabalho" com o "poder sobre a vida" (Foucault, 1977c) e com a seguinte observação: "Mas o que há de singular na situação atual é que é por um aspecto diferente do tradicional que a medicina se liga aos grandes problemas econômicos. Outrora, o que se pedia à medicina era ter por efeito econômico dar à sociedade indivíduos fortes, isto é, capazes de trabalhar, de assegurar a constância da força de trabalho, sua melhoria e reprodução. Foi como instrumento de manutenção e reprodução da força de trabalho que a medicina foi chamada para funcionamento da sociedade moderna. Atualmente, a medicina encontra a economia por outro caminho. Não, simplesmente, porque é capaz de <sup>(a força de trabalho, mas porque é diretamente capaz de produzir)</sup> reproduzir riqueza, na medida em que a saúde é objeto de desejo para uns e de lucro para outros. A saúde, enquanto objeto de consumo, enquanto pode ser produzida por uns — laboratórios farmacêuticos, médicos, etc. — e consumida por outros — os doentes potenciais ou atuais — tor -

nou-se um objeto econômico importante, entrou no mercado. O corpo humano entrou duas vezes no mercado: uma primeira vez pelo assalariamento, quando o homem foi levado a vender sua força de trabalho e, uma segunda vez, por intermêdio da saúde. O corpo humano entra, portanto, novamente em um mercado econômico enquanto é capaz de doença ou de saúde, de bem-estar ou de mal-estar, de euforia ou de sofrimento, na medida, portanto, em que é sede de sensações, de desejos, etc." (Foucault, 1979:19-9). (Ver tam**ém** Foucault, 1977c:107).

4. - Discutindo a "somatocracia" e a "medicalização indefinida", após comentar que "o diabólico na situação atual é que cada vez que se quer recorrer a um domínio exterior à medicina percebe-se que ele já foi medicalizado", Foucault escreve: "Pode-se dizer que a primeira forma de antipsiquiatria foi a psicanálise, que, no final do século XIX, foi um projeto de desmedicalização de vários fenômenos que a grande sintomatologia psiquiátrica do século XIX tinha codificado como doença. Esta antipsiquiatria que é a psicanálise, qualquer que tenha sido seu projeto inicial, funciona efetivamente como uma nova medicalização, não somente da histeria e da neurose que Freud procurou subtrair aos psiquiatras, mas uma medicalização bem maior, pois a própria conduta cotidiana é passível, atualmente, da atividade psicanalítica. E, se agora se opõe à psicanálise uma antipsiquiatria ou uma antipsicanálise, trata-se, ainda, de uma atividade e um discurso de tipo médico mais ou menos elaborados em uma perspectiva médica ou a partir de um saber médico. Não se consegue sair da medicalização e todos os esforços neste sentido remetem a um saber médico." (Foucault, 1978:16).

5. - Cf. os comentários de Bernard de Fréminville ("Mesmo quando nos esforçamos para dar uma resposta relativamente individualizada àquele que faz uma demanda, esta é infinita

mente ultrapassada pela resposta institucional.") e de Yves Duvergé ("A grande ilusão justificadora da intervenção psiquiátrica é também dizer que existe uma demanda. E, se é que ela efetivamente existe, em que medida dependeria do destino que está reservado aos loucos nesta sociedade?") em Castel (1977c:122). Ver também Castel (1972: 20) No que diz respeito à "expansão" da medicina, escreve Foucault: "É evidente que, se é este seu domínio próprio, a medicina atual o ultrapassa consideravelmente, por várias razões:

1 - A medicina responde a outra coisa que não à demanda do doente, o que só acontece em casos bastante limitados. Muito mais frequentemente, a medicina se impõe ao indivíduo, doente ou não, como um ato de autoridade. Podemos dar vários exemplos deste fato. Não existe, atualmente, recrutamento ou engajamento sem a opinião do médico, que examina autoritariamente o indivíduo. Existe uma política sistemática e obrigatória de screening, de rastreamento das doenças na população, que não responde a nenhuma demanda do doente. Em vários países, alguém que é acusado judicialmente por crime, isto é, infração considerada grave para ser passível de julgamento em tribunal, deve, obrigatoriamente, passar por um perito psiquiatra, o que na França é obrigatório para todo acusado, diante de qualquer tribunal, mesmo o correcionário. Estes são somente alguns exemplos de um tipo de intervenção médica bastante comum e que não provém da demanda do doente.

2 - O domínio de objetos da intervenção médica, também ele não é doença, mas outra coisa. Citarei dois exemplos: a) desde o começo do século XX, a sexualidade, o comportamento sexual, os desvios e anomalias sexuais dizem respeito à intervenção médica, sem que um médico possa dizer, a menos que seja muito ingênuo, que uma anomalia sexual é uma doença. A intervenção sistemática de uma terapêutica de tipo médico sobre os homossexuais em países do leste europeu é característica da medicalização de

um objeto que não é, nem para o sujeito nem para o médico, uma doença; b) De maneira mais geral, pode-se dizer que a saúde tornou-se objeto de intervenção médica. Tudo o que assegura a saúde do indivíduo, seja a salubridade das águas, o sistema de habitação ou o regime urbanístico, é hoje um domínio da intervenção médica que, portanto, não se liga mais exclusivamente às doenças.

De fato, a medicina de intervenção autoritária em um campo cada vez mais amplo da existência individual ou coletiva é um fato absolutamente característico. A medicina é, agora, dotada de um poder autoritário com função normalizadora, que ultrapassa tanto a existência da doença quanto a demanda do doente. Se é verdade que os juristas, nos séculos XVII e XVIII, inventaram um sistema social que deveria ser dirigido por um sistema codificado de leis, pode-se dizer que, no século XX, os médicos estão inventando uma sociedade, não mais da lei, mas da norma. Sociedade não mais governada por códigos, mas pela perpétua distinção entre o normal e o anormal, e a perpétua tarefa de reproduzir o sistema de normalidade. (...)

Portanto, que a medicina se ocupe de outra coisa que não a doença e segundo um sistema de relações não dirigido pela demanda do doente é um velho fenômeno que faz parte das características fundamentais da medicina moderna. Mas o que caracteriza, nesta curva geral, o período atual é que a medicina dos últimos decênios, além de se ocupar de outra coisa que não doentes e doenças, começa a não ter mais exterior. No século XIX, a medicina tinha ultrapassado os limites dos doentes e das doenças, mais ainda existiam coisas que continuavam não médicas e que não apareciam como medicalizáveis. A medicina tinha um exterior e podia-se conceber uma prática do corpo, uma higiene, uma moral da sexualidade, etc., que não eram controladas nem codificadas pela medicina." (Foucault, 1978:12-5).

e à individualização: individualização das penas (Foucault, 1977b:90); saber sobre a virtualidade dos perigos contidos num indivíduo (Foucault, 1977b:112); biografia e história pessoal (Foucault, 1977b:145 e 224); quatro tipos de individualidade produzidos pela disciplina (Foucault, 1977b:150); poder disciplinar e indivíduo (Foucault, 1977b:153); poder da norma e indivíduo (Foucault, 1977b : 164); exame e individualidade (Foucault, 1977b:168ss.). Para outras alusões ao "indivíduo" cf. Foucault (1974:98, 1977c:58, 1977e:10 e 15).

7. - Na obra de Castel, as relações da psicanálise com o poder não se resumem às que acabamos de citar. A psicanálise seria um novo dispositivo de controle social que, ao ocultar sempre os problemas sócio-políticos, adquire progressivamente poder social, encarnando ela própria um novo tipo de poder, despido dos signos mais evidentes do exercício tradicional da autoridade, mas altamente funcional para as novas formas de dominação: "... estou muito consciente das ambigüidades do emprego do conceito de 'controle social'. Desejaria, no entanto, que não se usasse esta dificuldade como pretexto para falar com excessiva rapidez em 'funcionalismo'. Uma teoria completa da eficácia psiquiátrica permitirá sem dúvida economizar o emprego deste termo. Sirvo-me dele provisoriamente para situar o lugar principal desta eficácia, ao lado dos mecanismos de regulação ideológica. Deste ponto de vista, os termos 'exclusão' ou 'repressão' são tão inadequados como o de controle social, ainda que por razões inversas. De fato, o tipo de empreendimento que instaura a relação psiquiátrica parece-me dever ser situada na ordem do que poderíamos chamar, acompanhando Comte, de 'poder espiritual', isto é, nas estratégias da dominação que visam chamar à ordem, a reeducar, a convencer, a persuadir, etc., e cuja modalidade de ação é mais propriamente psicologizante que psicológica." (Castel, 1978b; cf. Castel, 1977a:260). A psicaná

lise assume grande importância na atual transformação das relações sociais de autoridade ao acentuar o significado das "relações humanas" e ao servir de respaldo e operador concreto para as ideologias da participação e da integração: "... quando digo que os psiquiatras e os psicanalistas têm, no mais das vezes, uma posição deslocada em relação à ideologia dominante (ou mais precisamente, a algumas de suas expressões, sem dúvida as mais arcaicas) isto não significa necessariamente que os mesmos tenham uma posição revolucionária, e sim que operam atualmente uma alteração em relação às formas dominantes de controle, formas que correspondem a um certo estágio de desenvolvimento das forças produtivas provavelmente em vias de superação. Não fica excluída a possibilidade de que, ao fazê-lo, estejam antes expressando a posição de outras forças, mais 'dinâmicas', mais 'modernas' etc., do que os interesses dos grupos explorados." (Castel, 1978b). A convenção constitutiva da existência da psicanálise bem como seu poder de persuasão-manipulação reiteram as estruturas dominantes de poder, tornando-a, de um só golpe, cúmplice do sistema sócio-econômico em que se inscreve: "Faz-se também necessário um esforço para relacionar a significação de uma mudança interna ao que se passa simultaneamente nas outras instâncias sociais. Devemos assim nos perguntar sobre a analogia que existe entre as principais características da reforma da 'instituição' psiquiátrica (flexibilização das estruturas, liberalização das relações, ênfase no trabalho em equipe, colaboração 'atendentes' - 'atendidos', etc.) e as novas técnicas de manipulação preconizadas pelos 'reformadores' da empresa e da sociedade (atenção dada às 'relações humanas', harmonização, participação, etc.). Não foi, evidentemente, uma preocupação com a humanização que inspirou estes últimos cuidados, mas antes a transformação das condições da produção e a necessidade de lhes fazer corresponder novas formas de domínio sobre os indivíduos." (Castel, 1978b; cf. Castel, 1970, 1973:131, 1976:18 e 1977b:42). Quando discute dire



tamente a psiquiatria (apesar de haver estabelecido continuidades entre esta e a psicanálise) o esquema marxista de análise é mais explicativo (Castel, 1976:19-20 e 291-2, 1970:129 e 1972:15). É imprescindível demonstrar conceitualmente as diferenças entre Castel e Foucault no que concerne ao "poder" e porque as análises do último são bem mais abrangentes no que tange à psicanálise — tarefa para a qual, como assinalamos, nos falta conhecimento.

8. - Encontramos de modo mais claro esta "redefinição" em Foucault (1977c:88-97) e em Foucault (1977f:70ss). É possível assinalar algumas de suas linhas: "microfísica do poder" (Foucault, 1977b:29; quanto à semelhança entre o "poder" em Foucault e o "desejo" em Deleuze e Lyotard, cf. Baudrillard, 1977:21ss); "o poder produz" (Foucault, 1977b:26, 172; idéia que já podia ser percebida em Foucault, 1972:94, 96, 480); as "espirais de poder-prazer" (Foucault, 1977c); "poder/saber" (Foucault, 1974 e 1977b:29 - 30); pensar em termos de "invenção" (Erfindung) e não de "origem" (Ursprung), seguindo a inspiração de Nietzsche (Foucault, 1971 e 1974:10-11); considerar o "dispositivo" como um tipo de formação que num momento histórico determinado teve por função principal responder a uma emergência, destacando-se portanto pelo seu importante papel estratégico (Foucault, 1977f).
9. - Toda produção de Castel no campo da medicina mental traz a marca da emulação foucaultiana. Recentemente, em um debate sobre o seu L'ordre psychiatrique, Castel menciona as "estratégias sem sujeito" (Castel, 1977c:108-9). Inicialmente, esta idéia se refere às relações de poder ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas; entretanto, levada adiante, fatalmente entraria em contradição com o enfoque marxista que Castel utilizou em O psicanalismo. Esta obra, escrita em 1973, é anterior à analítica do poder tal como recentemente se definiu sob a pena de Foucault.

Resta então uma pergunta: o que aconteceria se Castel tentasse re-escrever O psicanalismo agora? Seu próximo livro, o que desdobra o projeto iniciado com L'ordre psychiatrique, deverá responder a esta questão.

10. - Foucault está evidentemente propondo uma outra interpretação para a privatização da família tal como apresentada por Ariès (1960). Não é difícil encontrar aqui e ali referências que associam a família ao poder: o poder judiciário, o real e o familiar são os três poderes que coexistem no Antigo Regime (Castel, 1976:26 e 40-1); o Código Civil, em contraste com o Antigo Regime, provoca ao mesmo tempo que consagra mudanças nas relações de poder dentro da família (Barret-Kriegel, 1977:231-2); a família, porque heteromorfa em relação a outros mecanismos de poder, é permeável enquanto dispositivo a "manobras" de outros poderes como a medicalização do sexo, o controle malthusiano da natalidade, etc. (Foucault, 1977c:15); absorção pelas relações intra-familiares, essencialmente pela célula pais-filhos, de técnicas disciplinares (Foucault, 1977b:189). Entretanto, o mais difícil é, evitando a dicotomização história política da família/"história das mentalidades" - vale dizer, repensando o poder e se apropriando de parte do trabalho de Ariès, fazer uma história do "privado" associada aos poderes - projeto a que Donzelot tentou dar corpo (cf. Donzelot, 1977:12).

11. - Sobre a genealogia deste dispositivo escreve Foucault: "Ora, nesse mesmo fim do século XVIII, e por motivos que será preciso determinar, nascia uma tecnologia do sexo inteiramente nova; nova, porque sem ser realmente independente da temática do pecado escapava, basicamente, à instituição eclesiástica. Através da pedagogia, da medicina e da economia, fazia do sexo não somente uma questão leiga, mas negócio de Estado; ainda melhor, uma questão em que, todo o corpo social e quase cada um de seus indiví

duos eram convocados a porem-se em vigilância. Nova, também, porque se desenvolvia ao longo de três eixos: o da pedagogia, tendo como objetivo a sexualidade específica da criança; o da medicina, com a fisiologia sexual própria das mulheres como objetivo; e, enfim, o da demografia, com o objetivo da regulação espontânea ou planejada dos nascimentos. O 'pecado de juventude', as 'doenças dos nervos' e as 'fraudes contra a procriação' (como se chamam, mais tarde, esses 'segredos funestos') marcam, assim, os três domínios privilegiados da nova tecnologia. Não resta dúvida de que, para cada um desses pontos, ela retoma não sem simplificação métodos já formados pelo cristianismo: a sexualidade das crianças já era problematizada na pedagogia espiritual do cristianismo (não é diferente que o primeiro tratado consagrado ao pecado de Mollities tenha sido escrito por Gerson, educador e místico, no século XV; e que a coletânea sobre a Onania redigida por Dekker no século XVIII, retome, palavra por palavra, exemplos apresentados pela pastoral anglicana); a medicina dos nervos e dos vapores, no século XVIII, por sua vez, retoma o domínio de análise já descoberto no momento em que os fenômenos da possessão tinham aberto uma crise grave nas práticas tão 'indiscretas' da direção e do exame espiritual (a doença nervosa certamente não é a verdade da possessão, mas a medicina da histeria não está isenta de relações com a antiga direção dos 'obcecados'); e as campanhas sobre a natalidade deslocam, de outra forma e em outro nível, o controle das relações conjugais, cujo exame a penitência cristã empreendera com tanta obstinação. Continuidade visível, mas que não impede uma transformação capital: a tecnologia do sexo, basicamente, vai-se ordenar a partir deste momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A 'carne' é transferida para o organismo. Essa mutação se situa na passagem do século XVIII para o

século XIX; ela abriu caminho para muitas outras transformações que daí derivam. Uma delas separou a medicina do sexo da medicina geral do corpo; isolou um 'instinto' sexual, suscetível, mesmo sem alteração orgânica, de apresentar anomalias constitutivas, desvios adquiridos, enfermidades ou processos patológicos. A Psychopathia sexualis de Heinrich Kaan, em 1846, pode servir de indicador: da ta am desses anos a relativa autonomização do sexo com relação ao corpo, o aparecimento correlativo de uma medicina, de uma 'ortopedia', específicas do sexo, em suma, a abertura deste grande domínio médico-psicológico das 'perversões', que viria tomar o lugar das velhas categorias morais da devassidão e da extravagância. Na mesma época, a análise da hereditariedade colocava o sexo (as relações sexuais, as doenças venéreas, as alianças matrimoniais, as perversões) em posição de 'responsabilidade biológica' com relação à espécie; não somente o sexo podia ser afetado por suas próprias doenças mas, se não fosse controlado, podia transmitir doenças ou criá-las para as gerações futuras; ele aparecia, assim, na origem de todo um capital patológico da espécie. Daí o projeto médico, mas também político, de organizar uma gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências; o sexo e sua fecundidade devem ser administrados. A medicina das perversões e os programas de eugenia foram, na tecnologia do sexo, as duas grandes inovações da segunda metade do século XIX." (Foucault, 1977c:110-12). Quanto à alocação inicial do dispositivo de sexualidade em uma sociedade de classe: "Pode-se dizer o mesmo da família como instância de controle e ponto de saturação sexual: foi na família 'burguesa', ou 'aristocrática', que se problematizou inicialmente a sexualidade das crianças ou dos adolescentes; e nela foi medicalizada a sexualidade feminina; ela foi alertada em primeiro lugar para a patologia possível do sexo, a urgência em vigiá-lo e a necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção. Foi ela o primeiro lugar de psi

quiatrização do sexo. Foi quem entrou antes de todas no eretismo sexual, dando-se a medos, inventando receitas, pedindo o socorro das técnicas científicas, suscitando, para repeti-los para si mesma, discursos inumeráveis. A burguesia começou considerando que o seu próprio sexo era coisa importante, frágil tesouro, segredo de conhecimento indispensável. A personagem investida em primeiro lugar pelo dispositivo de sexualidade, uma das primeiras a ser 'sexualizada' foi, não devemos esquecer, a mulher 'ocio-sa', nos limites do 'mundo' — onde sempre deveria figurar como valor — e da família, onde lhe atribuíam novo rol de obrigações conjugais e parentais: assim apareceu a mulher 'nervosa', sofrendo de 'vapores'; foi aí que a histerização da mulher encontrou seu ponto de fixação. Quanto ao adolescente, desperdiçando em prazeres secretos a sua futura substância, e à criança onanista que tanto preocupou médicos e educadores, desde o fim do século XVIII até o fim do século XIX, não era o filho do povo, o futuro operário a quem se deveria ensinar as disciplinas do corpo; era o colegial, a criança cercada de serviçais, de preceptores e de governantas, e que corria o risco de comprometer menos uma força física do que capacidades intelectuais que tinha o dever moral e a obrigação de conservar, para sua família e sua classe, uma descendência sadia. " (Foucault, 1977c:114).

12. - A idéia de que há uma situação paradoxal na constituição da família moderna (que em Foucault, 1977c, aparece mais concretamente quando se refere à família que incita a sexualidade ao mesmo tempo que controla os enunciados e as enunciações em torno do sexo) pode ser entrevista nos trabalhos de Georg Simmel, de Peter Berger e de Elizabeth Bott. Não devemos nos surpreender, portanto, com teorias como a do duplo-vínculo (Bateson et alii, 1956): o paradoxo está indissociavelmente amalgamado ao funcionamento família moderna. A idéia de que é uma situação paradoxal

(a que chamamos desmapeamento) a responsável pela demanda encontra-se dissecada de modo no mínimo surpreendente, e segundo a inspiração foucaultiana, em Donzelot (1977). Não há espaço para desenvolver suas idéias aqui, sendo apenas possível dizer que nos referimos à "regulação das imagens": o processo de tornar compatíveis ao máximo o princípio da autonomia familiar com os procedimentos de socialização (Donzelot, 1977:90). Restringir-nos-emos a citar uma longa passagem de seu livro (La police des familles) na qual se pode ver em jogo o "desmapeamento", a "demanda", o "mapa" e as possibilidades e operações típicas de "mapeamento": "Une première ligne de transformation de la famille est dessinée par la confluence des deux dimensions originaires de l'aggiornamento familial. Le repli tactique de la famille sur elle-même et la diffusion de nouvelles normes opèrent une intensification de la vie familiale. Concentrée sur elle-même plus attentive qu'auparavant aux moindres détails de l'éducation des enfants, la famille devient consommatrice avide de tout ce qui peut l'aider à 'se réaliser'. Vivia Hessel, une psychanalyste, romancière de surcroît, a consacré à la description de cette frénétique activation de la vie familiale un livre intitulé 'Le temps des parents' qu'elle aurait pu aussi bien appeler 'Le temps des psy'. Elle y expose le processus de responsabilisation psycho-pédagogique des parents depuis la dernière guerre, principalement dans les couches moyennes, où l'enfant constitue, selon sa formule, une sorte de placement-or. Les anciens parents avaient, bien sur, des ambitions pour leurs enfants, mais leurs motivations étaient assez primaires, leurs spéculations très franches. Ils offraient une éducation à leurs fils pour les voir s'élever dans l'échelle sociale et, si besoin était, se faire entretenir déceimment par eux le jour venu. Ils conservaient précieusement la mainmise sur leurs filles pour ordonner leurs alliances et contrôler l'avenir de leur patrimoine. Pour les nouveaux parents, qui ont



droit à la retraite des cadres et à la caisse complémentaire, les choses sont moins simples et il n'y a plus grand sens à considérer les enfants comme de futurs bâtons de viellesse ou les instruments d'ambitions précises. 'En eux, les parents se mettent à caresser les promesses du succès, la revanche, mieux encore, cette part licite, de rêve que la société consentait à leur abandonner. Les parents spéculent donc sur ces têtes embroussaillées de sommeil, ces joues barbouillées de confiture, comme leurs aïeux l'avaient fait sur leurs bons russes, et, comme toutes les spéculations, les leurs se marquent du conformisme le plus docile. La société dicte ses modèles, ils essaient de reproduire. (...) On n'a plus le droit comme aux âges obscurs de rater ses enfants. L'Ecole des parents veille, et le service d'orientation, et les magazines à grand tirage. Une science nouvelle est née dans l'optimisme psychologique et la fièvre relationnelle de l'après-guerre. L'Européen des années trente et quarante avait en partie réussi à l'ignorer; celui des années cinquante et soixante en recevait à présent, de plein fouet, les jets contradictoires.' Aux discours sur les défauts de l'enfant succèdent les ouvrages sur 'L'enfant, miroir des parents' (Roland Jaccard). Le 'parent' est sommé en permanence de lutter contre un ennemi qui n'est autre que lui-même. 'Défense d'inquiéter l'enfant, lui disaient les psychologues. Ne le laissez pas s'endormir, répliquaient les professeurs. Il est anxieux, donc il travaille mal, remarquait le pédiatre. Le parent baissait la tête: si l'enfant était anxieux, c'était de sa faute. Il n'est pas motivé, découvraient les sociologues. Pas motivé, le parent s'affolait: il avait failli. Etait-il encore temps de rattraper? Ne lui faites pas peur, lui disait-on. Faites-lui comprendre que la vie est un combat, ajoutait-on. Protégez-le, ordonnait-on. Exposez-le, sinon vous en ferez une loque. Défense de le couvrir. Défense de traumatiser. Défense de projeter sur l'enfant vos propres rêves dépassés. Défense de renoncer. Défense d'entreprendre.'

(Vitia Hessel, 'Le temps des parents', Paris, Folio, 1976). On sait comment les magazines à grand tirage du type 'Parents', 'Psychologie', 'Marie Claire', utilisent ce caractère savamment contradictoire des conseils 'psy' pour faire alterner des révélations fracassantes sur les dangers tantôt de la disparition de l'initiative familiale, tantôt de la fonction inhibitrice de ses excès.

Une deuxième ligne de transformation, apparemment contradictoire, va dans le sens d'une déstabilisation de la famille. Ce sont cependant les mêmes ingrédients qui opèrent; l'attention à l'enfance, le souci de la qualité de la vie sexuelle et affective. Mais les effets qu'ils produisent jouent, de ce côté-ci, contre les limitations étroites de la vie familiale, contre l'immobilité juridique dans les liens contractés. Le processus est facile à comprendre, car il y avait un malentendu plus ou moins camouflé dans la rencontre entre le familialisme et la psychanalyse. Le déplacement de l'intérêt familial de l'extérieur vers l'intérieur, son recentrement sur l'affinement des modalités internes d'ajustement du rapport parents-enfants et homme-femme, tout cela, la famille ne le faisait pas pour rien. Il s'agissait de retrouver sur ce terrain privé un pouvoir spécifique de la famille, une prégnance sur ses membres, une capacité de qualification de ses enfants qu'elle était en train de perdre sur le terrain public. Attitude compensatoire, tactique, inévitablement génératrice d'un 'sur-investissement'. Or, la normalisation relationnelle, l'opérationnalisation de la psychanalyse irait plutôt dans le sens d'une 'impuissance fonctionnelle de la famille. La psychanalyse ne 'révèle' pas, ne met pas 'en théorie' un rapport de connivence a priori de la famille et de la société, une harmonie préétablie, un rapport d'emboîtement naturel du type microcosme-macrocosme. La différence de régime de pouvoir entre la famille et la société est trop grande pour que toutes les tentatives de codification précise

du comportement familial n'échouent pas finalement. La force de la psychanalyse est justement de jouer sur cette dénivellation pour montrer comment la famille peut être responsable de la mauvaise socialisation de tel ou tel de ses membres. Pratiquement, elle ne l'incrimine qu'occasionnellement. Théoriquement, elle la reconnaît comme instance capitale, mais sous une forme qui implique sa dévitalisation, l'annulation de sa volonté d'être un protagoniste social autonome. Elle entérine et valorise les dispositions classiques de la famille, le rôle du père, de la mère, mais en réduisant à l'état de squelette leur ancien agencement stratégique, qui ne vaut plus que comme constellation d'images, surface d'induction des relations, simulacre fonctionnel.

Cela explique que la psychanalyse a aussi bien pu être partie prenante dans le thème de la 'famille heureuse' au début du Planning familial, que servir de référence au mouvement de critique de la famille qui a suivi. Par sa réduction formelle des pouvoirs familiaux à l'exercice de simple rôle, elle peut se combiner et servir de justification, s'il en était besoin, aux tentations de dehors, au jeu individuel, à la recherche d'autres combinaisons plus harmonieuses, plus équilibrantes. Dans un contexte où le pouvoir effectif de la famille diminue, où son repli interne menace d'immobilisation ses membres, elle peut encourager la révolte de ceux qui deviennent sensibles aux dénivellations les plus minimes dans les sacrifices à consentir sur l'autel de ce dieu incertain. La promotion de la qualité relationnelle sert d'appui et d'encadrement aux femmes qui veulent chercher leur identité dans une activité professionnelle autant que familiale, aux adolescents qui veulent se vivre autant comme lycéens, comme jeunes, que comme descendants de leurs parents.

De chaque côté de ces deux lignes de transformation apparaît la pathologie de la famille moderne. Sa marge d'autonomie étant réduite en même temps que sa vie interne est

sollicitée, la famille use pour maintenir son emprise sur ses membres d'un redoublement psychologique de ses liens pouvant aller jusqu'à les empêcher de fonctionner hors d'elle même. Elle produit de plus en plus dans le creux de son intimité une dissolution de ses membres, une coalescence affective destinée à résister aux tentations destructrices du dehors. Il paraît que cela donne des psychotiques. En outre, sa saturation par les normes sanitaires, psychologiques, pédagogiques, risque de ne plus la distinguer du continuum disciplinaire des appareils sociaux. Elle apparaît alors comme le lieu névralgique de la soumission sociale, de l'impossibilité d'autonomie individuelle, provoquant la répulsion de ceux qui ne veulent pas céder à cette injonction morne, les amenant à vivre en marge de ses liens. Il paraît que ce sont des névrosés. Pathogène, donc, la famille qui résiste, comme celle qui ne résiste pas assez aux normes extérieures. Toujours le même dosage alternatif des reproches. Le mince sillon de la civilisation de moeurs familiales amoncelle ainsi sur chacun de ses bords un nombre toujours plus grand de victimes: ceux qui ne peuvent pas en sortir et ceux qui ne veulent ni ne peuvent y rentrer. Etrange retournement en quelque dizaines d'années du danger désigné dans la famille. On lui reprochait, par sa soustraction aux normes médicales dans le choix de ses alliances, par la duplicité de sa morale sexuelle, de fabriquer à l'abri de sa souveraineté toute une population d'anormaux, de tarés physiques et mentaux. On l'accuse maintenant d'être de lieu originaire de la folie par l'excessive intensité de ses liens ou leur dangereuse fragilité. On incriminait son extra-territorialité sociale, ses règles 'sauvages', son égocentrisme. Pour avoir voulu la lester d'une fonction de normalisation en jouant de ses ambitions et en ménageant ses peurs, on en a fait, à l'entrée de cette société, sa première grimace. Voici donc la famille libérale avancée: un résidu de féodalité dont les contours internes et externes s'effacent

sous l'effet d'une intensification de ses relations et d'une contractualisation de ses liens; une sorte de tourniquet incessant où le niveau de vie, le comportement éducatif, le souci d'équilibration sexuelle et affective s'entraînent mutuellement dans une recherche ascendante qui concentre à chaque tour un peu plus la famille sur elle-même; un composé instable à tout moment menacé de défection par ses membres, du fait de cette fébrilité relationnelle qui les expose aux tentations du dehors, de cette survalorisation aussi du dedans qui rend la fuite d'autant plus nécessaire; un lieu entrouvert, hanté en permanence par le désir d'un repli sur lui-même qui restaurerait son ancienne puissance au prix de l'intégrité individuelle de ses membres ou, inversement, par la tentation du renoncement qui les priverait de cette dernière part d'identité qu'elle procure en dehors de la discipline sociale.

Et voici la chance historique des 'psy', dans cette double tendance centrifuge et centripète de la famille, qui fait apparaître un espace intermédiaire entre l'en-famille et l'hors-famille, une zone en pleine expansion sillonnée par le va-et-vient incessant des tourmentés du dedans et des égarés du dehors. Position stratégique entre des tentations inverses et circulaires qu'ils vont être les seuls à pouvoir occuper par leur disposition à gérer l'instabilité.

'Positions que leur neutralité providentielle leur a permis de monopoliser'. Ils n'ont pas le handicap du prêtre, rivé à la défense de valeurs morales. Ils ne patissent pas de l'embarras déontologique du médecin, de son code qui lui interdit de nuire à la vie (avortement) ou bien qui, s'il s'y résout au nom du service d'autrui, le place devant des choix où le mode de production de ses diagnostics n'a plus aucune pertinence et lui rend nécessaire l'adjonction d'un spécialiste de l'indécision, d'un 'psy' qui, préalablement, vérifiera que là est bien le désir de

l'individu. Lui seul fournit un terrain neutre pour la ré solution des différences de régime entre la gestion des corps et la gestion des populations, La régulation des images hégémonise et harmonise la régulation des flux corporels et celle des flux sociaux. Il n'y a plus d'espaces sociaux de gestion de la sexualité comme l'ancien bal, où les sexes, les âges et les classes se côtoyaient, où les choix des partenaires s'effectuaient sous le regard et le contrôle des groupes d'appartenance familiaux et sociaux. Il n'y a plus ou presque de ces espaces aléatoires comme le terrain vague et la rue, où s'opéraient les initiations sexuelles et amoureuses. Il y a maintenant des 'boîtes', espaces privées, organisées en vue de la facilitation des rapprochements sexuels entre individus d'une même catégorie d'âge et de niveau de vie, protégés par videurs et police contre l'irruption d'une clientèle non conforme. Il y a maintenant des 'terrains d'aventures' préfabriqués et des cours d'éducation sexuelle dans les écoles. Et, dans le vide qui sépare ces 'réalités', planent les images; les images publiques, celles du cinéma, des romans-photos, des journaux; les images privées, celles des parents. Entre les illusions qu'engendre le trop visible des premières et les désillusions qu'explique la prégnance invisible des secondes, le 'psy' trouve toujours le moyen de renvoyer chacun à son désir vrai et son 'client' peut toujours trouver une solution dans les 'réalités' qu'on lui offre.

Leurs discours leur permet de circonscire cette position, d'en baliser les parcours, et d'en verrouiller les sorties. Discours providentiel, puisqu'il désigne dans la famille à la fois le seul modèle possible de socialisation et la source de toutes les insatisfactions. Il y a toujours dans une famille présence d'un excès ou d'une insuffisance d'investissement affectif pour expliquer les oppressions et les frustrations des individus. Il y a toujours dans la souffrance ou l'orgueil de ceux qui la



fui<sup>ent</sup> quelque chose qui ramène à une expérience singu-  
lière, néfaste de la famille, qui invalide ou excuse la  
démarche mais y renvoie le sujet. Maîtrise totale du ter-  
rain qui permet à ce discours de retourner contre la fa-  
mille la 'double morale' qui faisait autrefois sa force,  
et sa nocivité sociale. Elle protégeait ses membres, cloî-  
trait ses filles, lançait ses garçons au-dehors en quête  
de places, d'alliances et de bonnes fortunes. Elle cou-  
plait sexualité et protection comme une arme et une cui-  
rasse, en une petite machine de guerre organisée en vue  
de la préservation du patrimoine et de la conquête de ri-  
chesses extérieures. Maintenant, sexualité et protection  
sont renvoyées l'une et l'autre vers la quête d'une harmo-  
nie interne à la famille, d'une complémentarité satisfai-  
sante. Que chaque individu, que chaque sexe y trouve sa  
part d'assouvissement et sa part de préservation, que  
chacun découvre dans l'autre une égale part d'assistance  
et de répression. Equilibre difficile, presque introuva-  
ble, dont l'exigence même est génératrice d'instabilité.  
Mais c'est justement là l'effet positif de ce mouvement,  
son utilité sociale. Il permet d'obtenir une situation  
où la famille disparaît comme protagoniste social mais  
subsiste como moyen d'accomplissement des individus, com-  
me lieu d'inscription des ambitions, origine réelle des  
échecs et horizon virtuel des réussites (...)

Ne pourrait<sup>on</sup> pas dire que le freudisme a permis une opéra-  
tion similaire en présentant un mécanisme souple d'ajus-  
tement de la sphère juridique et de la sphère médicale?

Il s'agissait là aussi d'échapper à une alternative dange-  
reuse entre d'une part la consécration statique des pri-  
vilèges par la puissance des biens juridiques, en parti-  
culier dans la famille, et d'autre part la mise en place  
d'un mécanisme central de coercition, nivelant les posi-  
tions acquises, stoppant les initiatives au nom de la  
norme sanitaire. Vieux débat, vieille recherche aussi que  
celle de l'articulation entre le social et l'économique:

tout le XIX siècle n'a eu de cessé qu'il n'ait trouvé un principe d'équilibre entre la nécessité d'imposer des normes sociales de santé et d'éducation, et celle de maintenir l'autonomie des individus, l'ambition des familles comme principe de la liberté d'entreprise. Or, qu'apporte le freudisme, sinon le moyen d'injecter l'exigence des normes à l'intérieur de la famille, la laissant toujours 'fondée' en théorie et toujours suspecte en pratique, suspecte de peser sur ses membres, de les frustrer de ce qu'elle veut leur donner? Injection qui ne stérilise pas le registre familial, mais au contraire l'intensifie, puisque la famille reste l'horizon de toutes les trajectoires" (Donzelot, 1977:202-209). (*Grifo nossa.*)

13. - Este esboço sumário - que na verdade não passa de uma rap sódia de coisas ouvidas, vistas e vividas -, se tiver al gum valor, pode servir de estímulo para uma reflexão mais séria em torno das condições sócio-políticas de coexistên cia, interpenetração ou repulsão mútua de "visões de mun do" psicológicas e políticas ao nível dos grupos de uma sociedade. Como apoio a este projeto, do lado da psicaná- lise, teria havido "um deslocamento de seu centro, da fa mília para a conjugalidade. Ela se instala entre os cônju ges, os amantes ou os amigos, mais que entre pais e fi- lhos." (Deleuze e Parnet, 1977:101). Do lado das famílias dos setores médios, é possível que se tenha chegado a uma situação em que a "luta entre gerações" (por exemplo, "fi lha moderna versus mãe conservadora") dêixe de ter sent ido e tenha que ser repensada em termos de "desejo de ade são às novidades", enquanto atitude de classe (o que apro ximaria mãe e filha enquanto mulheres de uma classe so cial) - vale dizer, que efetivamente o front generacional esteja sendo problematizado de modo diferente do que foi no decorrer da década de 60 (Boltanski, 1969: 69-70). Que a psicanálise tenha, intrinsecamente, para Castel, a vocação privatizante-neutralizante - como mais uma vez

pode-se verificar pelas duas citações a seguir —, isto de modo algum libera quem quer que tente pensá-la criticamente da tarefa de inscrever esta "vocação" em uma sociedade, segundo conjunturas políticas específicas e seus efeitos sobre "as subjetividades": "Reich limitou-se a denunciar o caráter idealista da teoria psicanalítica da cultura e a retificar certos elementos fundamentais da metapsicologia freudiana. Parece-me que ele não viu claramente a que ponto a psicanálise em seu conjunto estava disposta segundo um processo de privatização diretamente contraditório com o politicismo que o inspirava. A psicanálise, entretanto, como ao longo de meu projeto esforcei-me em demonstrá-lo, inscreve-se em todo o movimento de apolitição do pensamento ocidental à medida em que ganha uma nova esfera autônoma ou pseudo-autônoma do psiquismo, posta numa terra de ninguém social." (Castel, 1978: 229).

"... o fato de estar ou ter estado em análise (salvo aqueles que deixaram o divã num momento de revolta) tem por conseqüência muito mais frequentemente uma atenuação do radicalismo político (ou um reforçamento do conformismo sócio-político) do que o efeito inverso." (Castel, 1978a: 45).

14. - Sem vínculo explícito com a neutralização, esboçamos uma leitura do funcionamento da situação psicanalítica através de conceitos como "situação" e "código ritual" de Goffman, "situação" e performance de Labov, "poder de produção" de Berger, "arbitrário da interpretação" de Wittgenstein, "paradoxo" de Haley e Jackson e "neurose de transferência" como "neurose artificial" de Freud em Figueira (1977).

15. - "Tomo aqui o político em seu velho sentido distinto de a política, sentido que começa de novo a se tornar claro em nossos dias e que já se encontra em Aristóteles: a consciência do fato de que as tramas essenciais do homem são de

vidas à qualidade de 'animal político' e a seu lugar na cidade. Desde a tomada do poder em finais do século XVIII, a burguesia tendeu a reclamar a esfera do político e a circunscrevê-la a cenas limitadas, lugares de exercício de a política (em última instância, a cena parlamentar com o voto como paradigma do ato político). Hoje, esfacela-se este formalismo político, ao mesmo tempo liberando novas formas políticas e uma nova consciência do político através da crítica dos mitos da objetividade e da neutralidade apolítica. Esta evolução é essencial para o debate com a psicanálise. Numa palavra: a psicanálise coroa o movimento do pensamento dominante conquistando à política uma cena nova, rigorosamente apolítica, a 'outra cena'. Se criticar a redução do político à política não é cometer necessariamente um politicismo (querer por exemplo politizar de maneira voluntarista a relação analítica), é em todo caso sublinhar as funções políticas deste apoliticismo. É o que pretendi fazer ao longo desta obra, na medida em que a psicanálise é um dos agentes deste processo de apolitização." (Castel, 1978a: 203).

E mais adiante, comentando o projeto de Reich, Castel retoma a distinção já feita: "Idéia impressionantemente moderna de liberar o potencial político de setores explicitamente entregues ao apoliticismo, tais como a sexualidade e a família. Por trás de tal iniciativa, há uma profunda redefinição do próprio conceito de político pela total subversão da concepção tradicional de separação do político e do não político. A consequência é que, para Reich, o problema político não está mais colocado apenas pelas organizações estruturadas a lutar diretamente pela tomada do poder. Reich produz este importante deslocamento das lutas políticas do confronto direto com o poder de Estado para o confronto com os corredores institucionais de transmissão do poder, aparentemente apolíticas (família, sistema educacional, aparelho médico ou judiciário, etc.)." (Castel, 1978a: 226-7).

16. - É ainda possível dizer que a neutralização, na sua corporeidade de "princípio de neutralidade ideológica", cumpre funções no processo de mapeamento que não se restringem à anulação do sócio-político (por exemplo, a atitude "neutra" se coloca diante de um relato político explícito ou de uma experiência sexual que, do ponto de vista pessoal do analista, se afigure desvairada). Não se trata de afirmar a possibilidade de ser "neutro", mas de tentar descobrir no vivido da situação analítica o que a neutralidade possui, por exemplo, de condão para ser veículo do "respeito" - valor caro ao universo individualista e obviamente de grande significado em uma situação face-a-face tão marcada pela assimetria e para a qual a "relação de serviço personalizada" não é caução suficiente. Ou ainda o que a neutralidade garante de uma polissemia tática que a loquacidade certamente abortaria. Considerando que o poder de produção da neutralidade sobrepuja a figura negativa da neutralização e pensando em termos de desmapeamento - mapeamento, talvez fosse possível entender o que, para além da violência simbólica, instaura o arbitrário como necessário, rompendo-se a circularidade da formulação de Castel: "há um arbitrário-necessário porque a situação analítica é uma convenção e a relação analítica é uma relação contratual".

17. - Para concretizar um pouco o que estamos dizendo, é possível ver em um trabalho de Freud (1917e) a captação e codificação em linguagem psicanalítica de um estado de coisas que surge com muito maior probabilidade em uma sociedade como a nossa que, desde os rituais mortuários até outras formas menos exuberantes de codificação social para certas perdas, vem se desritualizando, isto é, desvitalizando alguns rituais no plano concreto de sua ocorrência e/ou no poder que são capazes de exercer sobre os sujeitos que neles acreditam, ao que parece cada vez menos. Esta apresentação extremamente sumária desemboca no que tem si

do chamado interiorização, privatização das emoções (v. g., Hughes, 1971).

18. - Quanto à noção de poder que sustenta o trabalho de Foucault algumas questões já foram levantadas. Mencionamos algumas: provavelmente antevendo o quanto o poder, tal como estava definido, iria fatalmente suscitar a objeção de se é possível sair do poder, pensar fora das relações de poder, Foucault tratou desta questão ao falar das "resistências" (Foucault, 1977c: 91-2). Entretanto, Baudrillard (1977:55) mostra como o poder, totalmente desmascarado por Foucault, acaba caindo na posição de "princípio final" de tudo. Wolton (1977:42 e 45) vê nos percursos insólitos e altamente abrangentes de Foucault a produção de um discurso totalitário e, na idéia de um poder plural e onipresente, a manutenção última da unidade do poder. Mesmo aceitando que o "sexo" não é a "sexualidade", na análise do dispositivo de sexualidade quanto Foucault não estaria negligenciando, como sugere Wolton (1977:38), dimensões do sexo que são estranhas à nossa concepção atual -- relações com a natureza, com o modo de viver e de expressar os sentimentos, com a religião, etc. -- isto é, projetando no passado uma concepção de sexualidade que é própria do nosso presente? E ainda, se o dispositivo de sexualidade se instala em torno do dispositivo de aliança, a sexualidade brotando de técnicas de poder centradas na aliança, podemos perguntar: o que é "a célula familiar, assim como foi valorizada no século XVIII" e que permitiu, segundo Foucault, que nela se desenvolvessem os principais elementos do dispositivo de sexualidade? Como surgiu, de que outros poderes, esta família "reorganizada, com laços mais estreitos, intensificada com relação às antigas funções que exercia no dispositivo de aliança?". Talvez essas questões não façam sentido, talvez, como sugere Baudrillard, o que Foucault escreve seja um "discours mythique, au sens fort du terme".



19. - Para uma análise que apresenta o lugar do código de emoções no processo de acusação, ver Velho (1978).
20. - É possível aproximar nosso projeto do que Berger chama "psicologia sociológica": "... uma psicologia que deriva suas perspectivas fundamentais da compreensão sociológica da condição humana." (Berger, 1973b:243). E ainda da observação de Szasz: "... just as physical laws are relativistic with respect to mass, so psychological laws are relativistic with respect to social conditions. In short, the laws of psychology cannot be formulated independently of the laws of sociology." (Szasz, 1972: 23-4).
21. - Duas citações podem enriquecer a definição de "indivíduo":  
"They owe nothing to any man, they expect nothing from any man; they acquire the habit of always considering themselves as standing alone, and they are apt to imagine that their whole destiny is in their own hands. Thus not only does democracy make every man forget his ancestors, but it hides his descendants, and separates his contemporaries from him; it throws him back for ever upon himself alone, and threatens in the end to confine him entirely within the solitude of his own heart." (De Tocqueville, apud Dumont, 1972:53).

"I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not other men's, acts of will. <sup>I wish</sup> to be a subject, not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside. I wish to be somebody not nobody; a doer — deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave incapable of playing a human role, that is, of conceiving goals and policies of my own and realising them. This is at least part of what I mean when I say that I am rational,

and that it is my reason that distinguishes me as a human being from the rest of the world." (I. Berlin, apud Lukes, 1973:55).

Ver também Dahrendorf (1974) e Lukes (1973).

22. - Foucault, em Vigiar e punir, escapa ao dilema "o indivíduo existe ou não existe?", que, nos parece, surge necessariamente ao se iniciar a análise pela ideologia. Foucault distingue quatro tipos de individualidade produzidos pelo poder disciplinar:

"... a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças). E para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza 'táticas'. A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar." (Foucault, 1977b : 150).

E, mais adiante, referindo-se ao "poder da norma", parece estar em diálogo com Dumont — este in absentia, como tantos ao longo de Vigiar e punir:

"Aparece, através das disciplinas, o poder da Norma. Nova lei da sociedade moderna? Digamos antes que desde o século XVIII ele veio unir-se a outros poderes obrigando-os a novas delimitações; o da Lei, o da Palavra o do Texto, o da Tradição. O Normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandardizada e a criação das escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar

normas gerais de saúde; estabelece-se na regularização dos processos e dos produtos industriais. Tal como a vigilância e junto com ela, a regulamentação é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica. As marcas que significavam status, privilégios, filiações, tendem a ser substituídas ou pelo menos acrescidas de um conjunto de graus de normalidade, que são sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas que têm em si mesmos um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares. Em certo sentido, o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais." (Foucault, 1977b:164).

23. - No que diz respeito à articulação individualismo-sociedade, é interessante citar um trecho de Simmel que nos permite perceber a distância que o separa de Dumont:

"Os dois grandes princípios que operam inseparavelmente na prática e na teoria econômicas do século XIX — competição e divisão do trabalho — parecem, deste modo, ser as projeções econômicas dos aspectos filosóficos do individualismo social. Ou, inversamente, estes aspectos filosóficos parecem ser as sublimações das formas de produção econômicas concretas do período. Ou finalmente, o que parece mais correto, sugerindo a própria possibilidade desta interdependência mútua: ambos derivam de uma das profundas transformações da história que não podemos conhecer em sua natureza e motivação essenciais mas apenas nas manifestações que engendram, por assim dizer, quando fundidas a esferas de vida específicas e contextualmente determinadas." (Simmel, 1950c:83-4).

E no que tange à problemática "indivíduo versus sociedade" tal como elaborada por Simmel, é proveitoso aduzir um comentário de Kurt Wolff:

"In order to delimit the nature of sociology, Simmel criticizes two equally misleading conceptions of its subject matter, 'society'. One of them minimizes the concept; the other exaggerates it. That is, Simmel suggests, we cannot be satisfied with admitting either that individuals alone are 'real', or that society alone is 'real' (merely because all human life occurs in society): we cannot do without either of the two ideas. For 'society' is among the 'least dubious and most legitimate contents' of 'human knowledge'; and the 'individual', though not an ultimate cognitive unit, is a (presumably ineradicable) object 'of experience'." (Wolff, 1950:XXVII; ver também Simmel, 1950a).

24. - Este raciocínio está, entretanto, simplificado. A luta entre os dois "poderes de reversão de suas metonímias prepotentes" não se resume apenas às duas variáveis — ampliação do grupo e desenvolvimento da individualidade. Na verdade, como será visto mais adiante, a família enquanto grupo social, ao assumir uma posição mediadora entre estas duas variáveis, torna a "luta" mais complexa. Só quando a família, com seu papel de permutador entre as exigências sociais e os interesses do indivíduo e com sua vocação para estaleiro da individualidade, começa a não se desincumbir a contento de suas "funções", vale dizer, quando de algum modo é afetada pela "fragmentação social", é que se poderia atingir o que chamamos "limiar": a paisagem do indivíduo, agora expandida e movediça, repete a desorientação que o cerca, criando dificuldades para a ancoragem do seu self.

25. - A idéia de que há "ambigüidades" na situação da família e de que esta pode colocar seus membros em situações paradoxais foi registrada de modo mais ou menos percuciente

por vários autores. Quanto à relação indivíduo-família há uma passagem particularmente interessante:

"The maintenance of the internal and external functioning of the family is so central that when family members think of the essential character, the preduring personality of any one of their numbers, it is usually his habitual pattern of support for family-organized activity and family relationships, his style of acceptance of his place in the family, that they have in mind. Any marked change in his pattern of support will tend to be perceived as a marked change in his character. The deepest nature of an individual is only skindeep, the deepness of his others' skin." (Goffman, 1971:363).

Há ainda um comentário de Freud acerca da família que é atraente por seu alto grau de condensação: percepção sociológica coonestável, lei biogenética de Haeckel operando no registro da sociologia evolucionista, etnocentrismo e equacionamento do conflito família/comunidade de modo a tornar pensável a ação da psicanálise.

"... a conflict between the family and the larger community to which the individual belongs. We have already perceived that one of the main endeavours of civilization is to bring people together into large unities. But the family will not give the individual up. The more closely the members of a family are attached to one another, the more often do they tend to cut themselves off from others, and the more difficult is it for them to enter into the wider circle of life. The mode of life in common which is phylogenetically the older, and which is the only one that exists in childhood, will not let itself be superseded by the cultural mode of life which has been acquired later. Detaching himself from his family becomes a task that faces every young person, and society often helps him in the solution of it by means of puberty and initiation rites." (Freud, 1930a:130).

26. - Evidentemente, olhadas do alto e através de grandes unidades de tempo, é possível que tais diferenças deixem de ter sentido. Entretanto, para um esforço de reflexão em torno da psicanálise, filha legítima deste século, deve-se tentar ser sensível a tais modificações mesmo que, no momento seguinte, não se veja nelas mais que o resultado de um equívoco ou a corporificação de uma quimera. Evidentemente também seria cansativo, neste nível de abstração, fazer desfilar todos os recortes sociais sincrônicos e diacrônicos, assim como as possíveis exceções que geralmente são postas na conta da história pessoal, capazes de conferir sentido mais preciso, menos etnocêntrico e mais convincente ao que estamos escrevendo. Cansativo e, para nós impossível, vez que, estes recortes e estas exceções — bem como, e fundamentalmente, as especificidades da sociedade brasileira —, não saberíamos prepará-los para o desfile.

27. - Através do trabalho de Bott (1976) seria possível apresentar uma definição menos nefelibata para as "formas intermediárias" e para o "desmapeamento que é produtor virtual de simbiose". Na organização das atividades do casal, encontramos exemplos, que nos restringimos a citar, do que seriam os efeitos de discriminação das formas intermediárias e, correlativamente, a aproximação que sua retração faculta:

"Havia uma considerável variação na maneira pela qual o marido e a esposa desempenhavam seus papéis conjugais. Em um pólo extremo, estava a família na qual o marido e a esposa levavam a cabo tantas tarefas quantas fossem possíveis, separadamente e independentemente um do outro. Havia uma estrita divisão do trabalho na divisão do lar, onde ele tinha suas tarefas e ela tinha as dela. Ele dava a ela uma quantia fixa de dinheiro para a manutenção da casa e ela tinha pouca idéia de quanto ele ganhava ou de como ele gastava o dinheiro que guardava para si próprio. Em seu tempo de lazer, ele ia para partidas de cricket com seus amigos, enquanto que



ela visitava os parentes ou ia ao cinema com algum vizinho. À exceção das festas com os parentes, este marido e esposa passavam muito pouco de seu tempo de lazer juntos. Eles não se consideravam incomuns por causa disto. Pelo contrário, sentiam que seu comportamento era típico em seu círculo social. Em outro pólo extremo, estavam uma família onde o marido e a esposa participavam de tantas atividades quantas fossem possíveis e passavam juntos o maior tempo possível. Acentuavam que o marido e a esposa deviam ser iguais: todas as decisões mais importantes deveriam ser tomadas de comum acordo e, até mesmo nos assuntos menores da manutenção da casa, eles deviam ajudar um ao outro tanto quanto possível. Esta norma era levada a cabo na prática. Na sua divisão de trabalho, muitas tarefas eram intercambiáveis e compartilhadas. O marido fazia, freqüentemente, a comida e, às vezes, fazia também a limpeza e passava a roupa. A esposa cuidava do jardim e fazia, freqüentemente, pequenos consertos na casa. Grande parte de seu tempo de lazer era compartilhado por eles, e tinham as mesmas predileções em política, música, literatura e no entretenimento com os amigos. Tal qual o primeiro casal, este marido e esta esposa sentiam que seu comportamento era típico de seu círculo social, embora achassem que levavam mais adiante que a maioria um intercâmbio de tarefas caseiras. Podemos resumir as diferenças entre estes dois extremos, dizendo que a primeira família apresentava uma maior segregação entre marido e esposa em seu relacionamento de papel do que a segunda família. Entre estes dois pólos extremos existem muitos graus de variações." (Bott, 1976:71-2).

A idéia de mapa, como já foi sugerido, é pensável de vários modos, a partir de teorias diversas, capazes de articular ou não o mapa, e o desmapeamento, ao político (segundo a compreensão que tenham deste último). Na medida em que não nos será possível dilatar parte das idéias de Dumont para, associando-as a algumas teorias de Berger, pensar a psicanálise, é necessário frisar que

o mapa e o desmapeamento — que evidentemente possuem laços de parentesco com a anomie de Durkheim e a anomia de Merton — deveriam não perder de vista a "configuração geral dos valores", ou seja, acompanhá-la através do dossel, de seu esfacelamento, do processo de secularização e do surgimento da categoria "indivíduo". Quanto ao dossel, escreve Dumont:

"I posit that in most societies the configuration of values has a hierarchical form where the all-embracing normative consideration which we usually call religion contains and limits whatever other social considerations are recognised." (Dumont, 1971:32).

Um exemplo desta configuração e de suas operações nos é fornecido pelo autor no funcionamento do sistema de castas:

"Many castes, who may differ in their customs and habits, live side by side, agreed on the code which ranks them and separates them. They will assign a rank, where we in the West would approve or exclude. It may be supposed that the more loosely society is integrated, the greater is the permitted variation, but what happens here is more radical. In the hierarchical scheme a group's acknowledged differentness whereby it is contrasted with other groups becomes the very principle whereby it is integrated into society. If you eat beef, you must accept being classed among the Untouchables, and on this condition your practice will be tolerated. It would only create a scandal were you to insist on your practice being recognized as indifferent, or on coming into physical contact with vegetarians. More than an orthodoxy, Hinduism is an 'orthopraxy'." (Dumont, 1972:238).

E este sistema é comparado ao que ocorre no Ocidente por Mary Douglas:

"Over here the rules of purity (which we recognize we apologize for a hiccup or other involuntary eruption of the organic into the social domain) are dominated by the principles of social stratification. Where these

latter give no guidance, we are thrown back on free-wheeling purity concepts as the always self-evident reason for exclusiveness and ranking." (Douglas, 1972: 17).

O que nos interessa deixar consignado é que, não obstante o número de possibilidades para pensar o mapa e os níveis de sua atuação, trata-se de uma noção mediadora entre "sociedade" e "indivíduo" que permitiria compreender alguns aspectos da emergência e do agenciamento do segundo a partir do primeiro, ao mesmo tempo, em que, ao menos em determinadas situações, permite escapar à idéia de que os sujeitos são sempre, e simplesmente, títeres. Mormente no domínio da família, o recurso à esta noção, caso se pretenda uma reflexão menos maniqueísta e menos mecânica em torno do lugar e dos efeitos da psicanálise, parece inevitável quando mais não seja enquanto ponto de partida.

Apresentamos abaixo quatro textos que, relativos ao Brasil, apontam diferentes situações da família. O primeiro diz respeito a um casal da comunidade de Piaçabuçu, em Alagoas, no período que cerca o nascimento de um filho: o segundo refere-se ao padrão de relacionamento conjugal vinculado ao "namoro à antiga"; o terceiro expressa de algum modo qual deve ser a posição da mulher em determinada época ao menos, é de se admitir, para parte dos leitores da revista na qual foi publicado: o quarto, mais recente, além de todas as interpretações ideológicas, políticas e econômicas que é capaz de suscitar e das intenções "mercadológicas" que nele adivinhamos, remete ao casal simbiótico. Entre o terceiro texto e o quarto, cabe lembrar que, sem que isto constitua um mero cabeçalho de faits divers, "A desquitada da Tijuca", de Sérgio Porto, para a qual havia sempre "um amante de plantão", deixou, em alguns grupos, até mesmo de atender pelo título "desquitada" — o que não significa que parte dos problemas que esta mulher enfrenta não possam ter permanecido os mesmos, mas o que também indica que algo mudou.

"Após o casamento o casal espera o aparecimento do filho. Este geralmente não se faz demorar. É corrente entre os moradores da comunidade uma brincadeira que os amigos dos nubentes fazem ao felicitá-los: 'Então está tudo bem, me convide para o batizado que logo aí vem' .

A mulher, logo após o casamento, fica sob a observação de outras pessoas da comunidade, pois estão curiosas para transmitir a notícia: 'fulana está esperando'. Quando a mulher começa a ter os primeiros sintomas de gravidez, há, por parte de todos, satisfação, alegria . Logo após os primeiros meses de gravidez, deixa de interessar a comunidade o fato da espera de um novo membro. São os pais, principalmente a mãe, continuam naquele estado de ansiedade.

É claro que o estado de gravidez traga uma satisfação grande para o casal, porque na comunidade a mulher que não tem filhos é 'maninha', isto é, estéril e consequentemente olhada com certo desdém. Há mesmo curiosidade para saber-se qual é o membro do casal que é 'maninho'. O homem depois de algum tempo de casado, não tendo filhos com sua esposa, caso não tenha tido quando solteiro com outras mulheres, se lança arduamente em aventuras extraconjugais procurando testar sua capacidade genitora. Quando consegue verificá-la, ter filhos fora do leito conjugal e sua esposa fica sabendo do que se passou, não se agasta com tal atitude. Ela é 'maninha', daí redobrar então as promessas para que os santos interfiram e venha a ser mãe." (Maynard, 1977:171-2).

"A psicologia deste padrão parece oferecer campo para a análise de um processo que é, antes do mais, uma escola para determinado modo de existência com suas sublimações, suas rotinas, seu prosaísmo e cotidiano, e uma experiência de caráter peculiar, conduzida nos jovens parceiros por valores seguros e nítidos que visam, em princípio, a felicidade no casamento e a estabilidade da família no quadro das parentelas. Essa confluência de propósitos e de esforços conjugados é um dos fato-

res de equilíbrio nas futuras relações conjugais, para cujo êxito conspira, finalmente, toda a sociedade. A infelicidade no casamento, que aí ocorre também, é relativizada no conjunto de elementos de apoio e de compensação aos que fracassam. As disposições de ânimo para dar de si o possível para o satisfatório ajustamento dos futuros cônjuges se realizam na compreensão mútua, no senso realista das diversidades de temperamentos e interesses, no sacrifício do acessório ao passageiro, do efêmero e egoísta ao bem maior da harmonia ou na entrega fatalista e, no fundo masoquista, à dominação dos caprichos de um só dos parceiros, umas vezes por timidez e fraqueza, outras muitas vezes por diversos medos — o medo de perder o candidato, o de ficar solteira, o de passar a solteirona, e de não achar outro par ou de errar noutra escolha... o que tudo atinge preferencialmente a mulher.

Esse padrão, sem embargo de suas imperfeições e determinações eventualmente negativa, conduz a uniões estáveis, em que o próprio sofrimento pode ter significação para quem o experimenta e até justificação para quem causa ou infringe, em vista dos valores dominantes. (...) ... problemas de relacionamento efetivo entre os jovens que se originam de uma multiplicidade de fatores, entre os quais, a quebra da coesão interna das parentelas e a anomia ética na família; e antes e na raiz da problemática, o enfraquecimento dos valores cristãos que cimentaram a família monogâmica ocidental. No centro dessa família foi colocada pelo Cristianismo uma virgem, santa, imaculada, como a suprema sublimação da mulher e da mãe, o que de algum modo explica — apesar das formas de dominação masculina que desequilibram a instituição aqui e ali — o que ressalta de delicado, de nobre, de puro, de casto no namoro, no noivado, no casamento tradicionais." (Azevedo, 1975:59-60).

"Ela" na intimidade: é completamente honesta a respeito de todos os seus sentimentos, não guarda segredos para o seu marido e confia que ele sempre a compreende-

rã; a presença do marido a faz esquecer que existe tempo, dinheiro e outros pequenos incidentes da vida diária; nunca o critica por pequenas falhas; interessa-se por pequenas coisas de sua vida, problemas e dificuldades no trabalho; nota o chapéu novo dele, o novo corte de cabelo, a gravata nova: está sempre elegante em casa, bem vestida e sutilmente perfumada; procura nunca discutir com o marido e espera a ocasião propícia para expor, com tato, suas opiniões." (Manchete, 169, 16/7/1955).

"Um verdadeiro pai desde o início: 1) Você deve saber tanto quanto sua mulher sobre gravidez e parto. Discuta com ela todos os problemas. 2) Observe e sinta como cresce a barriga de sua mulher. No consultório do obstetra, procure ouvir como bate o coração de seu filho. 3) Para quem espera um filho, o mundo parece de repente repleto de crianças. Faça uma experiência e verifique como é bom brincar com uma criança. 4) Todas as mulheres ficam bonitas durante os nove meses de espera de um bebê. Diga sempre à sua mulher que a acha linda grávida. 5) Todas as atividades se tornam agora um pouco penosas para a sua mulher. Ajude-a nos trabalhos caseiros, mesmo sem ela pedir. 6) A ginástica própria para a gravidez é indispensável todos os dias. Será mais divertido para sua mulher e muito bom para você se a acompanhar nestes exercícios. 7) Você já deve ter notado que sua mulher agora chora com maior facilidade: que ela está muito sensível e emotiva. Tome a sério todas as suas preocupações, não rindo de suas repentinas crises de choro. 8) Você já deve saber que trabalho físico cansativo é estritamente proibido durante a gravidez. Ajude sua mulher toda vez que houver necessidade de carregar algo pesado. 9) Ajude a preparar, em tempo, tudo que for necessário para quando o bebê nascer. Nas últimas semanas, sua mulher precisará de muito repouso. 10) Você deseja ficar ao lado de sua mulher durante o parto e seu médico não tem nada contra? 11) O bebê chegou. Eternize estes primeiros momentos maravilhosos por meio



de fotografias para o álbum de família. Melhor ainda, se houver possibilidade, faça um filme. 12) Você deve ir buscar sua mulher na maternidade. Não trabalhe nesse dia. Passe-o junto com sua família. 13) Quem se levanta quando o bebê chora à noite? Divida o trabalho com sua mulher para que ela também possa dormir. 14) Alimentar e arrumar o bebê é a melhor oportunidade para que o pai e filho se conheçam e se amem. Não perca estes momentos. 15) Fale e brinque o máximo possível com seu bebê. Dentro de pouco tempo ele já saberá distinguir sua voz das outras e você vai ficar no maior orgulho do mundo." (Gravidez, número especial de Pais & Filhos, maio 1976, pp.54-5).

28. - É interessante contrastar estes casamentos com o que teriam sido alguns casamentos em outras épocas no Brasil:

"Isto, é claro, quando se consegue penetrar na intimidade mesma do passado; surpreendê-lo nas suas verdadeiras tendências, no seu à-vontade caseiro, nas suas expressões mais sinceras. O que não é fácil em países como o Brasil; aqui o confessor absorveu os segredos pessoais e de família, estancando nos homens, e principalmente nas mulheres, essa vontade de se revelarem aos outros que nos países protestantes provê o estuioso de história íntima de tantos diários, confidências, cartas, memórias, autobiografias, romances autobiográficos. Creio que não há no Brasil um só diário escrito por mulher. Nossas avós, tantas delas analfabetas, mesmo quando baronesas e viscondessas, satisfaziam-se em contar os segredos ao padre confessor e à mucama de estimação; e a sua tagarelice dissolveu-se quase toda nas conversas com as pretas boceteiras, nas tardes de chuva ou nos meios-dias quentes, morosos. Debalde se procuraria entre nós um diário de dona de casa cheio de gossip no gênero dos ingleses e dos norte-americanos dos tempos coloniais." (Freyre, 1966:XLIX-L).

29. - "Quando numa pessoa não existe uma disposição especial que prescreva imperativamente a direção que seus interesses na vida tomarão, o trabalho profissional comum, aberto a todos, pode desempenhar o papel a ele atribuído pelo sábio conselho de Voltaire. Não é possível, dentro dos limites de um levantamento sucinto, examinar adequadamente a significação do trabalho para a economia da libido. Nenhuma outra técnica para a conduta da vida prende o indivíduo tão firmemente à realidade quanto a ênfase concedida ao trabalho, pois este, pelo menos, fornece-lhe um lugar seguro numa parte da realidade, na comunidade humana. A possibilidade que essa técnica oferece de deslocar uma grande quantidade de componentes libidinais, sejam eles narcísicos, agressivos ou mesmo eróticos, para o trabalho profissional, e para os relacionamentos humanos a ele vinculados, empresta-lhe um valor que de maneira alguma está em segundo plano quanto ao de que goza como algo indispensável à preservação e justificação da existência em sociedade. A atividade profissional constitui fonte de satisfação especial, se for livremente escolhida, isto é, se, por meio de sublimação, tornar possível o uso de inclinações existentes, de impulsos instintivos persistentes ou constitucionalmente reforçados. No entanto, como caminho para a felicidade, o trabalho não é altamente prezado pelos homens. Não se esforçam em relação a ele como o fazem em relação a outras possibilidades de satisfação. A grande maioria das pessoas só trabalha sob a pressão da necessidade, essa natural aversão humana ao trabalho suscita problemas sociais extremamente difíceis." (Freud, 1930a : 80).

30. - Uma observação que, não obstante estar reduzida a uma nota, é fundamental para ampliar a discussão em torno do indivíduo, do social que antecede, propicia e penetra a psicanálise e da analísabilidade deve ser esquematicamente registrada.

"Se é verdade que numa relação psicanalítica se pode recriar (ou reviver) um nível de compreensão e emoção mais livre, não é menos verdade que as condições prévias para esse processamento são dadas fora da análise, fora são anteriores, por distinta que seja sua elaboração no interior das sessões e do tratamento analítico." (Katz, 1977:185).

Entre tais condições prévias, o autor aponta "condições monetárias", "interesses culturais e sociais", "disposições de tempo social" etc. (cf. Katz, 1977:157 e 151). Quanto à colocação geral do problema estamos de pleno acordo, pois a psicanálise pressupõe sempre e necessariamente um de fora que a ela antecede. Quanto à caracterização destas "condições prévias", o que é indicado por Katz nos parece, além de impreciso, insuficiente. É possível avançar nesta questão por duas linhas: a primeira, que é o estudo da demanda, teve seu delineamento feito no primeiro capítulo desta tese e sua possível concretização no terceiro através do estudo dos paradoxos da simbiose. A segunda possibilidade diz respeito à caracterização do paciente analisável a partir de teorias e pesquisas realizadas pela sociologia, antropologia e psicologia social.

Um retrato sociológico mais fidedigno do paciente psicanalítico ideal — retrato que seria capaz de registrar complexidades que são muito mais que "fatores" — poderia ser feito a partir, óbvio que não somente, das seguintes "características": "homens não-totais", com a camada psíquica expandida entre a social e a fisiológica (Mauss 1950a, 1950b, 1950d); cultura somática muito reflexiva (Boltanski, 1971); usuários de um código linguístico elaborado (Bernstein, 1964), com possibilidade de formação de um código idiossincrático densamente metafórico, na modalidade "comunicação vinculada ao contexto" (Bernstein, 1972; Bernstein & Henderson, 1969); com uma concepção "ascética" de tempo (Boltanski, 1969b) "crise de identidade crônica" (Berger, 1975), socialmente localizados de modo a tornar plausível a questão:

"Quem sou eu?" (Berger, 1973b); identidade privatizada (Berger, 1965); emoções privatizadas pela secularização e desritualização (Freud, 1917e; Mauss, 1921; Hughes, 1971); "neurose metalingüística" (uma paródia da função metalingüística de Jakobson, 1971), com grande reflexividade na relação com os códigos sociais (Bernstein, 1964), grande capacidade para a metacomunicação, para "falar sobre relações" (Wilden, 1973); formado pela escola de modo a ter desenvolvido uma curiosidade educada, o esprit d'examen (Boltanski, 1969b); sujeitos cuja rede social é de malha frouxa (Bott, 1976); sujeitos "desmapeados" e orientados para o sistema simbólico psicanalítico (Figueira, 1978); hipertrofia da dissonância cognitiva (Festinger, 1975); YARVIS syndrom (Castel, 1978a: 150).

Psicanaliticamente falando, foi este tipo de paciente que serviu de modelo para uma metapsicologia do pensamento como espaço interveniente entre o impulso e a ação no mundo exterior (Freud, 1911b), para o conceito "capacidade de pensar" (Bion, 1975a, 1975b; Green & Donnet, 1973), havendo para tanto se submetido à talking cure. Com este paciente, nos limites do enquadramento no consultório, deixa-se o que o claudicante conceito psicanalítico de "realidade externa" designa entre parênteses — fora do consultório — e trabalha-se com a realidade psíquica que então emerge, é descoberta e produzida. É necessário observar que, rompendo com o "realismo" e auxiliado por loquazes pacientes, Freud não concebe duas realidades, à maneira de uma epistemologia Kleiniana, mas, três: a realidade externa, a realidade subjetiva e a realidade psíquica ou do desejo inconsciente — objeto de psicanálise (Laplanche & Pontalis, 1964; Green, 1972). É necessário ainda observar que os pacientes da psicanálise vêm mudando desde seus incunábulo em Viena, "da psicopatologia à anomia" (Levenson, 1975; Khan, 1977; Heimann, 1977, Birman, 1978).

Para deixar ao menos plantados os alicerces do que poderia ser uma discussão mais ampla em torno do indivíduo, citaremos em seqüência: Foucault, definindo a "alma moderna", a um só tempo produto das disciplinas e superfície de maior permeabilidade para elas; Berger, caracterizando a "identidade moderna", que forneceria interessantes pontos de contato com as teorias psicanalíticas sobre o self e uma codificação alternativa para o que estas teorias se esforçam por captar; Mauss apresentando o "homem total" e distinguindo-o daquele que não o seria (e aqui se situa a crítica ao indivíduo "infra-sociológico" de Dumont); e, finalmente, Foucault que, através da "individualidade ascendente" e da "individualidade descendente", parece estar discutindo com Mauss, mas este, como outros, in absentia.

"A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da 'alma' moderna. A ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia, antes reconheceríamos nela o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, da superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos — de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber recon

duz e reforça os efeitos do poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados; psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificadas; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convida a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo." (Foucault, 1977b: 31-2)

"We have emphasized the life plan as a source for identity. Conversely it is possible to define identity in modern society as a plan. All the peculiar aspects of modern identity can be related to this fact. Four of them should be discussed here. Modern identity is peculiarly open. While undoubtedly there are certain features of the individual that are more or less permanently stabilized at the conclusion of primary socialization, the modern individual is nevertheless peculiarly 'unfinished' as he enters adult life. Not only does there seem to be a great objective capacity for transformations of identity in later life, but there is also a subjective awareness and even readiness for such transformations. The modern individual is not only peculiarly 'conversion-prone'; he knows this and often glories in it. Biography is thus apprehended both as a migration through different social worlds and as the successive realization of a number of possible identities. The individual is not only 'sophisticated' about the worlds and identities of others, but also about himself. This open-ended quality of modern identity



engenders psychological strains and makes the individual peculiarly vulnerable to the shifting definitions of himself by others.

Modern identity is peculiarly differentiated. Because of the plurality of social worlds in modern society, the structures of each particular world are experienced as relatively unstable and unreliable. The individual in most pre-modern societies lives in a world that is much more coherent. It therefore appears to him as firm and possibly inevitable. By contrast, the modern individual's experience of a plurality of social worlds relativizes every one of them. Consequently the institutional order undergoes a certain loss of reality. The 'accent of reality' consequently shifts from the objective order of institutions to the realm of subjectivity. Put differently, the individual's experience of himself becomes more real to him than his experience of the objective social world. Therefore, the individual seeks to find his 'foothold' in reality in himself rather than outside himself. One consequence of this is that the individual's subjective reality (what is commonly regarded as his 'psychology') becomes increasingly differentiated, complex — and 'interesting' to himself. Subjectivity acquires previously unconceived 'depths'. If this characteristic is coupled with the one discussed first, the crisis of modern identity becomes manifest. On the one hand, modern identity is open-ended, transitory, liable to ongoing change. On the other hand, a subjective realm of identity is the individual's main foothold in reality. Something that is constantly changing is supposed to be the ens realissimum. Consequently it should not be a surprise that modern man is afflicted with a permanent identity crisis, a condition conducive to considerable nervousness.

By the same token, modern identity is peculiarly reflective. If one exists in an integrated and intact social world, it is possible to do so with a minimum of reflection. In such cases the basic presuppositions of the social world

will be taken for granted and are likely to remain so within the biographies of, at any rate, 'normal' individuals. This condition of unreflected 'being at home' in the social world has been classically caught in Edmund Burke's famous image of peacefully grazing English cattle — aptly used by Burke as a counter-image to the restless questioning and frenetic innovative activity of the French revolutionaries. Modern society, alas, is peculiarly inimical to such bovine tranquility. It confronts the individual with an everchanging kaleidoscope of social experiences and meanings. It forces him to make decisions and plans. By the same token, it forces him into reflection. Modern consciousness is therefore peculiarly aware, tense, 'rationalizing'. It follows that this reflectiveness pertains not only to the outside world but also to the subjectivity of the individual and especially to his identity. Not only the world but the self becomes an object of deliberate attention and sometimes anguished scrutiny. Finally, modern identity is peculiarly individuated. The individual, the bearer of identity as the ens realissimum quite logically attains a very important place in the hierarchy of values. Individual freedom, individual autonomy and individual rights come to be taken for granted as moral imperatives of fundamental importance, and foremost among these individual rights is the right to plan and fashion one's life as freely as possible. This basic right is elaborately legitimated by a variety of modern ideologies. It is all the more important to see its rootage in fundamental structures of modern society — institutional structures as well as structures of consciousness." (Berger, 1975:73-5).

"Nous rejoignons à de tel points la physiologie, les phénomènes de la vie du corps, qu'entre le social et celle-ci, il semble que la couche de la conscience individuelle soit très mince: rires, larmes, lamentations funéraires, éjaculations rituelles, sont autant des

réactions physiologiques que des gestes et des signes obligatoires, des sentiments obligatoires ou nécessaires, ou suggestionnés ou employés par les collectivités dans un but précis, en vue d'une sorte de décharge physique et morale de ses attentes, physiques et morales elles aussi.

Mais n'ayez crainte. Nous sommes les premiers, ayant le sens du droit, à vouloir vos bornes, et il suffit qu'il y ait, petit ou grand, un élément de conscience individuelle, pour légitimer l'existence d'une discipline qui lui soit consacrée, individuelle. D'ailleurs, nous ne songeons pas à la nier. Même lorsque l'esprit de l'individu est entièrement envahi par une représentation ou une émotion collective, même lorsque son activité est entièrement vouée à une oeuvre collective: haler un bateau, lutter, avancer, fuir dans une bataille, même alors, nous en convenons, l'individu est source d'action et d'impression particulières. Sa conscience peut et doit être, même alors, l'objet de vos considérations, et nous-mêmes sommes tenus d'en tenir compte. Car quel soit le pouvoir de suggestion de la collectivité, elle laisse toujours à l'individu un sanctuaire, sa conscience, qui est à vous." (Mauss, 1950a:289-90).

"D'abord, plus nous reculons vers les formes moins évoluées de la vie sociale, — il n'en est pas de vraiment primitives à nous connues — plus nous avons affaire à des hommes instinctifs, ou, si vous voulez me permettre l'expression, j'aimerais mieux dire totaux. De même, ce sont ces hommes 'totaux' que nous rencontrons dans les couches les plus considérables de nos populations et surtout dans les plus arriérées. Ce sont donc eux qui forment la majorité dans les éléments statistiques dont nous disposons, en particulier en statistique morale, les classes vraiment civilisées étant, même dans les plus riches nations, encore assez faibles numériquement.

C'est, en effet, seul l'homme civilisé des hautes castes de nos civilisations et d'un petit nombre d'autres, des précédentes, des orientales ou arriérées, qui sait

contrôler les différentes sphères de sa conscience. Il diffère des autres hommes. Il est spécialisé, souvent différencié héréditairement par la division du travail social, elle aussi héréditaire souvent. Mais, surtout, il est encore divisé dans sa propre conscience, il est un conscient. Il sait alors résister à l'instinct; il sait exercer, grâce à son éducation, à ses concepts, à ses choix délibérés, un contrôle sur chacun de ses actes. L'homme de l'élite n'est pas simplement un homo duplex, il est plus que dédoublé en lui-même; il est, si vous voulez me permettre aussi cette expression, 'divisé': son intelligence, la volonté qui lui fait suite, le retard qu'il met à l'expression de ses émotions, la façon dont il domine celles-ci, sa critique — souvent excessive — l'empêchement d'abandonner jamais toute sa conscience aux impulsions violentes du moment. (...) Mais ce ne sont pas ces hommes que nous, sociologues, avons généralement à étudier. L'homme ordinaire est déjà dédoublé et se sent une âme; mais il n'est pas maître de lui-même. L'homme moyen de nos jours — et ceci est surtout vrai des femmes — et presque tous les hommes des sociétés archaïques ou arriérées, est un 'total': il est affecté dans tout son être par le moindre de ses perceptions ou par le moindre choc mental. L'étude de cette 'totalité' est capitale, par conséquent, pour tout ce qui ne concerne pas l'élite de nos sociétés modernes. L'une des erreurs communes de la sociologie est de croire à l'uniformité d'une mentalité qu'on se figure, en somme, à partir d'une mentalité — je dirai académique — du genre de la nôtre. Aidez-nous donc à nous corriger de cette mauvaise méthode." (Mauss, 1950a:305-6).

"Ensuite, ils sont de ce genre que je crois qu'il faudrait étudier bien vite: de ceux où la nature sociale rejoint très directement la nature biologique de l'homme. Cette peur panique qui désorganise tout dans la conscience, jusqu'à ce qu'on appelle l'instinct de conservation, désorganise surtout la vie elle-même. Le chaînon

psychologique est visible, solide: la conscience. Mais il n'est pas gros; l'individu enchanté, ou en état de péché mortel, perd tout contrôle de sa vie, toute indépendance, toute sa personnalité: (...) Enfin, de ce double point de vue, l'étude de la totalité de la conscience et de la totalité de la conduite, ces faits sont je crois intéressants. Ils opposent cette 'totalité' de ceux qu'on appelle improprement des primitifs, à cette 'dissociation' de ceux des hommes que nous sommes, sentant nos personnes, et résistant à la collectivité." (Mauss, 1950b:329-30).

"As disciplinas marcam o momento em que se efetua o que se poderia chamar a troca do eixo político da individualização. Nas sociedades de que o regime feudal é apenas um exemplo, pode-se dizer que a individualização é máxima do lado em que a soberania é exercida e nas regiões superiores do poder. Quanto mais o homem é detentor de poder ou de privilégio, tanto mais é marcado como indivíduo, por rituais, discursos, ou representações plásticas. O 'nome da família' e a genealogia que situam, dentro de um conjunto de parentes, a realização de proezas que manifestam a superioridade das forças e que são imortalizadas por relatos, as cerimônias que marcam, por sua ordenação, as relações de poder, os monumentos ou as doações que dão uma outra vida depois da morte, os faustos e os excessos da despesa, os múltiplos laços de vassalagem e de suzerania que se entrecruzam, tudo isso constitui outros procedimentos de uma individualização 'ascendente'. Num regime disciplinar, a individualização, ao contrário, é 'descendente': à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados; e por fiscalizações mais que por cerimônias, por observações mais que por relatos comemorativos, por medidas comparativas que têm a 'norma' como referência, e não por genealogias que dão os ancestrais como pontos de referência; por 'desvios' mais que por proezas. Num sistema de disciplina, a criança é mais

individualizada que o adulto, o doente o é antes do ho-  
mem são, o louco e delinqüente mais que o normal e o  
não-delinqüente. É em direção aos primeiros, em todo ca-  
so, que se voltam em nossa civilização todos os mecanis-  
mos individualizantes; e quando se quer individualizar  
o adulto são, normal e legalista, agora é sempre pergun-  
tando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura  
secreta o habita, que crime fundamental ele quis co-  
meter. Todas as ciências, análises ou práticas com radi-  
cal 'psico', têm seu lugar nessa troca histórica dos  
processos de individualização. O momento em que passa-  
mos de mecanismos histórico-rituais de formação da indi-  
vidualidade a mecanismos científico-disciplinares, em  
que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o  
lugar do status, substituindo assim a individualidade  
do homem memorável pela do homem calculável, esse momen-  
to em que as ciências do homem se tornam possíveis, é  
aquele em que foram postas em funcionamento uma nova  
tecnologia do poder e uma outra anatomia política do  
corpo." (Foucault, 1977b:171-2).

31. - Encontramos nos debates em torno da sedução um bom indí-  
cio de como, mesmo dissolvendo, dilacerando e clivando  
o "indivíduo" no plano da teoria, o impasse "indivíduo  
versus sociedade" é retomado em outro plano. Ao pôr tu-  
do na conta da fantasia, evidentemente que sem despre-  
zar o que teria realmente acontecido, Freud re-encontra  
a questão "indivíduo versus sociedade" microscopicamen-  
te: protofantasia de sedução dos sujeitos versus adul-  
tos que seduziram (ou não). No plano da técnica é possí-  
vel, até certo ponto, deixar entre parênteses a realida-  
de dos adultos sedutores; em termos de teoria, entretan-  
to, isto não é possível, não é satisfatório ou não é ve-  
rossímil. É isto que parece estar indicado no seguinte  
trecho escrito por uma psicanalista:

"Ainsi, n'est-il pas simplement vrai, ni d'ailleurs  
tout à fait faux, de prétendre que la fillette fantasme  
d'être séduite par son père, parce qu'il est tout aussi  
pertinent d'admettre que le père séduit sa fille mais



que, recusando de reconhecer e realizar seu desejo — pas-  
sempre ele é verdadeiro —, ele legisla para se defender.  
Cela dito, a forma, as modalidades, etc., da lei  
que ele edita ou transmite, lei reduzindo à situação de  
'fantasmas' o desejo seduzido, e rejeitado, da criança:  
desejo ainda balbuciante, dificilmente articulável em  
linguagem, talvez mudo, gestual, corporal, que ele  
se trata de 'seduzir' no discurso, à lei, do pai. Em  
lugar do desejo pelo corpo sexual do pai — desejo qualifi-  
cado de 'fantasma de sedução', a verbalizar, e  
submeter à interpretação — vem portanto se propor,  
se impor sua lei, isto é, um discurso institui-  
cionalizante e já institucionalizado. Para uma parte, defen-  
sivo..." (Irigaray, 1974:41-2).

32. - Ver também Green, 1971a e Backés-Clément, 1971. O indi-  
viduo na psicanálise está longe de se deixar esgotar pe-  
lo que escrevemos. À guisa de ilustração de possibilida-  
des alternativas para sua caracterização, citamos três  
passagens da autoria de psicanalistas que lhe dizem res-  
peito.

"... nenhum indivíduo, naturalmente, faz uso de to-  
dos os mecanismos de defesa possíveis. Cada pessoa não  
utiliza mais do que uma seleção deles, mas estes se fi-  
xam no seu ego. Tornam-se modalidades regulares de rea-  
ção de seu caráter, as quais são repetidas durante toda  
a vida, sempre que ocorre uma situação semelhante à ori-  
ginal." (Freud, 1937c:237).

"Hoje, de uma forma mais tranquila, eu diria que, an-  
tes das relações objetivas, o estado de coisas é o seguin-  
te: a unidade não é o indivíduo, a unidade é uma organi-  
zação meio ambiente-indivíduo. O centro de gravidade  
do ser não começa no indivíduo. Está na organização to-  
tal. Através de um cuidado suficientemente bom da cri-  
ança, da técnica, do holding e do manejo geral, a casca  
é gradualmente conquistada e o cerne (que o tempo todo  
nos pareceu ser um bebê humano) pode começar a ser um

indivíduo. O início é potencialmente terrível por causa das ansiedades mencionadas acima e do estado paranóide de que surge logo após a primeira integração e os primeiros momentos pulsionais, através dos quais o bebê em presta um significado inteiramente novo às relações objetais. A técnica do cuidado materno suficientemente boa neutraliza as perseguições externas e impede o aparecimento de sentimentos de desintegração e de perda de contato entre a psique e o soma.

Em outras palavras, sem uma técnica de cuidado materno suficientemente boa, o novo ser humano não tem qualquer chance. Com uma técnica suficientemente boa, o centro de gravidade que está na organização meio ambiente-indivíduo tem a possibilidade de se alojar no centro, no cerne em vez de na casca. O ser humano que agora desenvolve uma entidade a partir do centro pode passar a se localizar no corpo do bebê e, desta forma, começar a criar um mundo externo, ao mesmo tempo que adquire uma membrana limitadora e um interior. De acordo com esta teoria, não havia mundo externo no início, embora nós, como observadores, pudéssemos ver um bebê em um meio externo. Quão ilusório isto pode ser é mostrado pelo fato de, frequentemente, pensarmos ver um bebê e descobrirmos algum tempo depois, através da análise, que o que deveríamos ter visto era um meio ambiente se transformando falsamente em um ser humano, escondendo dentro de si um indivíduo em potencial." (Winnicott, 1978:208-9).

"Um destes pontos é a recusa da afirmação de que os primeiros estágios da vida do ser humano caracterizam-se pelo isolamento, a partir do qual o sujeito vai gradualmente se relacionando com outros seres humanos; esta afirmação é a quintessência do individualismo levado ao campo científico, uma vez que o indivíduo não nasce como um ente isolado que fosse, gradualmente, a partir daí, estruturando sua natureza social pela perda desse isolamento, em prol da assimilação da cultura. Em subs-

tituição a tal hipótese, fui levado a conceber um estado de indiferenciação primitiva como ponto de partida do desenvolvimento humano. Isto significava — entre outras coisas — que já não temos que buscar e investigar o modo pelo qual a criança, no curso do seu desenvolvimento, vai se conectando com o mundo externo, e sim como se vai modificando um tipo de relação (indiferenciado), para que a criança venha a atingir, no melhor dos casos, um desenvolvimento de sua identidade e do sentido de realidade. G. B. Shaw disse uma vez, com razão, que a 'independência é um preconceito de classe média'; mas isto nos levaria ao campo da sociologia do conhecimento científico." (Bleger, 1977:10).

33. - É interessante contrastar esta des-individualização do analista e a excessiva individualização do paciente com a situação do tratamento por hipnose, tal como foi praticado por Freud no final do século passado. Fica-se no mínimo chocado com a violência da relação hipnótica, com o poder selvagem que ela deixa nas mãos do médico, mas deixa-se de perceber quanto a relação hipnótica é instável, como o poder que ali se instalava tinha que ser instantâneo como um raio e, como um raio, ser sempre um de cada vez. A diferença é tão aberrante que não se consegue (e não se deseja) observar as semelhanças, as possíveis continuidades entre hipnose e psicanálise. A hipnose, para usar uma expressão da casa, é o "recaído" da história da psicanálise. Na hipnose se observa o poder de produção do médico às escâncaras, se mede a distância que o separa do taumaturgo, cuja arte confina com a sua. Qualquer que seja o equacionamento teórico da questão, é fácil verificar que a hipnose não se adequava a tratamentos longos com pacientes de certo tipo. É isto que talvez possamos ler nos seguintes trechos de Freud:

"Mas encontrei Frau Emmy muito deprimida e num estado de espírito muito desagradável. Queixou-se de sentir

dores gástricas muito violentas. Eu lhe disse o que aconteceria,' falou. 'Sacrificamos todos os bons resultados pelos quais vimos lutando há tanto tempo. Estraguei minha digestão, como sempre acontece se como mais ou se bebo água, e agora terei de morrer de fome de cinco dias a uma semana antes que possa tolerar qualquer coisa.' Assegurei-lhe que não havia nenhuma necessidade de ela morrer de fome e que era impossível a digestão dessa forma: suas dores se deviam somente à ansiedade em relação a comer e beber. Era claro que essa minha explicação não causou nela a mais leve impressão, pois quando, logo depois, tentei fazê-la dormir, pela primeira vez falhei em provocar a hipnose, e o olhar furioso que me dirigiu convenceu-me de que ela estava em franca rebelião e que a situação era muito grave. Desisti de tentar hipnotizá-la e anunciei que lhe daria vinte e quatro horas para pensar bem e aceitar a opinião de que suas dores gástricas provinham apenas do seu medo. No fim desse período lhe perguntaria se ainda era de opinião que sua digestão podia ser arruinada durante uma semana pela ingestão de um copo de água mineral e de uma modesta refeição; se ela dissesse sim, eu lhe pediria que fosse embora. Esta pequena cena estava em grande contraste com nossas relações, que eram muito amistosas.

Encontrei-a vinte e quatro horas depois, dócil e submissa. Quando lhe perguntei o que pensava sobre a origem de suas dores gástricas, ela respondeu, porque era incapaz de prevaricação: 'Penso que provêm da minha ansiedade, mas somente porque o senhor diz que é assim,' Em seguida submetia-a à hipnose e perguntei-lhe mais uma vez: 'Por que a senhora não pode comer mais?'. " (Freud, 1895d:81-2).

"Um dia ela passeava comigo por uma avenida que se estendia da casa até uma enseada no mar e aventurei-me a perguntar se o caminho era muitas vezes infestado de sapos. Como resposta, ela lançou-me um olhar de censura, embora desacompanhado de sinais de horror; ampliou isso um momento depois com as palavras 'mas os daqui são re-

ais'. Durante a hipnose, que induzi a fim de lidar com sua inibição por trens, ela própria pareceu insatisfeita com as respostas que me deu, e externou o temor de que no futuro era provável que ela fosse menos obediente sob hipnose do que antes. Determinei-me a convencê-la do contrário. Escrevi algumas palavras num pedaço de papel, entreguei-o a ela e disse: 'No almoço de hoje a senhora me servirá um copo de vinho tinto, da mesma forma que ontem. Quando erguer o copo aos lábios a senhora dirá: 'Oh, por favor me sirva um copo de vinho, também', e quando eu estender a mão para apanhar a garrafa dirá: 'Não, obrigada, afinal de contas penso que não vou querer', 'A senhora então porá a mão em sua bolsa, retirará dela um pedaço de papel e encontrará essas mesmas palavras escritas nele.' Isto foi pela manhã. Algumas horas depois o pequeno episódio verificou-se exatamente como eu o havia arranjado de antemão, e de maneira tão natural que nenhuma das numerosas pessoas presentes observou qualquer coisa. Quando ela me pediu o vinho revelou visíveis sinais de uma luta interna — pois ela nunca bebia vinho — e depois de haver recusado a bebida com evidente alívio, pôs a mão na bolsa e retirou o pedaço de papel no qual estavam as últimas palavras que ela havia pronunciado. Balançou a cabeça e olhou-me com assombro." (Freud, 1895d: 84-5).

"Embora não se possa negar que num estado de sonambulismo ela era altamente sugestionável, estava longe de exibir uma ausência patológica de resistência. Pode-se asseverar, de modo geral, que eu não lhe causava mais impressão naquele estado do que poderia esperar fazê-lo se estivesse procedendo a uma pesquisa dessa natureza dos mecanismos psíquicos de alguém em pleno gozo de suas faculdades e que pusesse plena confiança no que eu dissesse. A única diferença era que Frau von N. era incapaz, no que era considerado seu estado normal, de ter para comigo tal atitude mental favorável. Se, como com sua fobia por animais, eu deixasse de apresentar-lhe ra

zões convincentes, ou não penetrasse na história psíquica da origem de um sintoma, mas tentasse atuar por meio de sugestão autoritária, invariavelmente notava em seu rosto uma expressão tensa e insatisfeita; e quando, no fim da hipnose, lhe perguntava se ainda tinha medo do animal, ela respondia: 'Não... desde que o senhor insiste.' Uma promessa como esta, baseada apenas em sua obediência a mim nunca teve êxito, não mais do que as numerosas injunções morais que lancei sobre ela, ao invés disso eu poderia ter repetido apenas a sugestão de que ela deveria ficar boa." (Freud, 1895d: 99).

"Não.. desde que o senhor insiste." A possibilidade de contra-poder, que a hipnose, quando em atos isolados, a nula (Cf. Haley, 1958), é o risco constante para quem a inscreve numa relação terapêutica que ainda tem o agravante de não se circunscrever ao consultório.



BIBLIOGRAFIA

- ALUÍZIO AZEVEDO (1945), Livro de uma sogra, Rio de Janeiro, F. Briguet & Cia.
- ALTHUSSER, L. (1970), "Les appareils idéologiques d'État", La Pensée.
- ARIÈS, P. (1960), L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Paris, Plon.
- AZEVEDO, T. (1975), Namoro à antiga, Salvador.
- BACKÈS-CLEMENT, C. (1971), "Anthropologie et psychanalyse" in L'anthropologie: science des sociétés primitives?, Paris, De noël.
- BALINT, M. (1968), The basic fault: therapeutic aspects of regression, Londres, Tavistock.
- BÄR, E. (1975), "The semiotics of individuation" in Semiotic approaches to psychotherapy, Bloomington, Indiana University Publications.
- BARRET-KRIEGEL, B. (1977), "Regicida-parricida" in Foucault, M. (coord.) Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão, Rio de Janeiro, Graal.
- BASTIDE, R. (1972a), Sociologie et psychanalyse, Paris, P.U.F.
- BASTIDE, R. (1972b), "Le névrosé, l'enfant et le primitif", in Sociologie et psychanalyse, Paris, P.U.F.
- BASTIDE, R. (1972c), "Sexualité et société" in Sociologie et psychanalyse, Paris, P.U.F.
- BASTIDE, R. (1978), "Sociologia do sonho", in Caillois, R. & Von Grunebaum, G.E. (eds.) O sonho e as sociedades humanas, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- BATAILLE, G. (1968), O erotismo, Lisboa, Moraes Editores.
- BATAILLE, G. (1969), "A mutilação sacrificatória e a orelha cortada de Vincent Van Gogh" in Documentos, Venezuela, Monte Ávila Editores.

- BATESON, G., JACKSON, D.D., HALEY, J. & WEAKLAND, J.H (1956, "Towards a theory of schizophrenia", Behavioral Science, I.
- BAUDRILLARD, J. (1977), Oublier Foucault, Paris, Galilée.
- BENVENISTE, E. (1971), "Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano", in Problemas de lingüística general, México, Siglo Veintiuno.
- BERGER, P.L. (1965), "Towards a sociological understanding of psychoanalysis" in Social Research, 32:26-41.
- BERGER, P.L. (1971), El dosel sagrado, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERGER, P.L. (1973a), Perspectivas sociológicas, Petrópolis, Vozes.
- BERGER, P.L. (1973b), A construção social da realidade, Petrópolis, Vozes.
- BERGER, P.L. (1975), The homeless mind, Londres, Pelican Books.
- BERNSTEIN, B. (1964), "Social class, speech systems and psychotherapy", The British Journal of Sociology, XV.
- BERNSTEIN, B. (1972), "Social class, language and socialization" in Giblioli, P.P. (ed.) Language and social context, Harmondsworth, Penguin.
- BERNSTEIN, B. & HENDERSON, D. (1969), "Social class differences in the relevance of language to socialization", Sociology, 3
- BION, W. (1975a), Conferências brasileiras 1, Rio de Janeiro, Imago.
- BION, W. (1975b), Bion's Brazilian lectures 2, Rio de Janeiro, Imago.
- BIRMAN, J. (1978), "Saber psicanalítico e demanda psiquiátrica" in Figueira, S.A. (coord.) Sociedade e doença mental, Rio de Janeiro, Campus.
- BLEGER, J. (1967), "Psycho-analysis of the psycho-analytical frame", Int. J. Psycho-Anal., 48.
- BLEGER, J. (1977), Simbiose e ambigüidade, Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- BOLTANSKI, L. (1969a), La découverte de la maladie, Paris, Centre de Sociologie Européenne (mimeogr.).
- BOLTANSKI, L. (1969b), Prime educação et morale de classe, Paris, Mouton.
- BOLTANSKI, L. (1971), "Les usages sociaux du corps", Annales, 26:1: 205-230.
- BOTT, E. (1976), Família e rede social, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (1970), La reproduction, Paris, Minuit.
- CARLOS & Carlos Sussekind (1975), Armadilha para Lamartine, Rio de Janeiro, Labor.
- CASTEL, R. (1969). "L'inconscient social de la psychanalyse", Topique, 1:129-141.
- CASTEL, R. (1970), "Le traitement moral, thérapeutique mentale et contrôle social au XIX<sup>e</sup> siècle", Topique, 2:109-129.
- CASTEL, R. (1972), "Remarques sur les orientations de la psychiatrie moderne", Présences, 119:14-24.
- CASTEL, R. (1973), "Vers les nouvelles frontières de la médecine mentale", R. franç. Sociol., XIV:111-135.
- CASTEL, R. (1976), L'ordre psychiatrique, Paris, Minuit.
- CASTEL, R. (1977a), "Os médicos e os juizes" in Foucault, M. (coord.), Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão, Rio de Janeiro, Graal, pp. 259-275.
- CASTEL, M. (1977b), "A psicanálise no campo das técnicas médico psicológicas" in Katz, C. (ed) Psicanálise e sociedade, Belo Horizonte, pp. 35-43.
- CASTEL, R. (1977c), "La psychiatrie", Ornicar?, 11:107-124.
- CASTEL, R. (1978a), O psicanalismo, Rio de Janeiro, Graal.
- CASTEL, R. (1978b), "A instituição psiquiátrica em questão" in Figueira, S. A. (coord.) Sociedade e doença mental, Rio de Janeiro, Campus.

- CONSTANTIN STANISLAVSKI (1970), A construção do personagem, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- DAHRENDORF, R. (1974), "Liberdade e igualdade" in Ensaio de teoria da sociedade, Rio de Janeiro, Zahar.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972), L'anti-oedipe, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. (1977), Dialogues, Paris, Flammarion.
- DEVEREUX, G. (1973), "Les facterus culturels em thérapeutique psychanalytique" in Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard.
- DIDEROT (1969), Les bijoux indiscrets, Lausanne, La Guilde du Livre.
- D. H. LAWRENCE (1971), Fantasia of the unconscious. Psychoanalysis and the unconscious, Harmondsworth, Penguin.
- DONZELOT, J. (1977), La police des familles, Paris, Minuit.
- DOUGLAS, M. (1972), "Introduction", in Dumont, L. Homo Hierarquicus, Londres, Paladin.
- DUMONT, L. (1965), "The modern conception of the individual. Notes on its genesis and that of concomitant institutions", in Contributions to Indian Sociology, VIII.
- DUMONT, L. (1971), "Religion, politics and society in the individualistic universe", Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970, Londres.
- DUMONT, L. (1972a), Homo Hierarquicus, Londres, Paladin.
- DUMONT, L. (1972b), "Caste, racism and 'stratification'; reflection of a social anthropologist" in Homo Hierarquicus, Londres, Paladin.
- DUMONT, L. (1977), "Une étude comparative de l'idéologie moderne et de la place en elle de la pensée économique" in Homo Aequalis, Paris, Gallimard.
- FESTINGER, L. (1975), Teoria da dissonância cognitiva, Rio de Janeiro, Zahar.
- FIGUEIRA, S.A. (1977), "'Quasi-courtship' revisitada: uma avali

ação da análise contextual de Albert Scheflen" in (coord.), Psicanálise e ciências sociais, Rio de Janeiro, Francisco Alves, em preparo.

FIGUEIRA, S.A. (1978), "Notas introdutórias ao estudo das terapêuticas I: Lévi-Strauss e Peter Berger" in (coord.) Sociedade e doença mental, Rio de Janeiro, Campus.

FOUCAULT, M. (1968), Doença mental e psicologia, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

FOUCAULT, M. (1971), "Nietzsche, la g n ealogie, l'histoire" in Hommage a Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., pp. 145-172.

FOUCAULT, M. (1972), Histoire de la folie   l' ge classique, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. (1974), A verdade e as formas jurídicas, Rio de Janeiro, Cadernos da PUC-RJ.

FOUCAULT, M. (1977a) (coord.), Eu, Pierre Riviere, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão, Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1977b), Vigiar e punir, Petrópolis, Vozes.

FOUCAULT, M. (1977c), História da sexualidade, Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1977d) "A casa dos loucos", in Katz, C. (ed), Psicanálise e sociedade, Belo Horizonte, Interlivros, pp. 9-26.

FOUCAULT, M. (1977e), "L'oeil du pouvoir" in Bentham, J., Le panoptique, Paris, Pierre Belfond.

FOUCAULT, M. (1977f), "Le jeu de Michel Foucault", Ornicar?, 10: 62-93.

FOUCAULT, M. (1978), "A crise atual da medicina", Textos de Apoio PESES/PEPPE, 1.

FREUD, S. (1900a), The interpretation of dreams, The Standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, 4-5.

FREUD, S (1895d), Studies on hysteria, S.E., 2.

FREUD, S. (1905e), Fragment of an analysis of a case of hysteria, S.E., 7.

- FREUD, S. (1907b) "Obsessive acts and religious practices", S. E., 9.
- FREUD, S. (1908d), "'Civilized' sexual ethics and modern nervous illness"; S.E., 9.
- FREUD, S. (1910e), "The antithetical sense of primal words", S. E., 11.
- FREUD, S. (1911b), "Formulations on the two principles of mental functioning", S.E., 12.
- FREUD, S. (1912b), "The dynamics of transference", S.E., 12.
- FREUD, S. (1912-13), Totem and taboo, S.E., 13.
- FREUD, S. (1913c), "On beggining the treatment", S.E., 12.
- FREUD, S. (1913j), "The claims of psycho-analysis to scientific interest", S.E., 13.
- FREUD, S. (1915e), "The unconscious", S.E., 14.
- FREUD, S. (1916-17), Introductory lectures on psycho-analysis, S.E., 15-6.
- FREUD, S. (1917e), "Mourning and melancholia", S.E., 14.
- FREUD, S. (1918b), From the history of an infatile neurosis, S. E., 17.
- FREUD, S. (1919a), "Lines of advance in psycho-analytic therapy", S.E., 17.
- FREUD, S. (1919g), "Preface to Reik's Ritual: psycho-analytical studies", S. E., 17.
- FREUD, S. (1923a), "Two encyclopaedia articles", S.E., 18.
- FREUD, S. (1923d), "A seventeenth semonological neurosis", S.E., 19.
- FREUD, S. (1927c), The future of an ilusion, S. E., 21.
- FREUD, S. (1930a), Civilization and its discontents, S.E., 21.
- FREUD, S. (1932a), "The acquisition and control of fire", S.E., 22.
- FREUD, S. (1933a) New introductory lectures on psycho-analysis, S.E., 22.



- FREUD, S. (1937c), "Analysis terminable and interminable", S.E. 23.
- FREUD, S. (1939a), Moses and monotheism, S.E., 23.
- FREUD, S. (1940a), An outline of psycho-analysis, S.E., 23.
- FREYRE, G. (1966), Casa-grande & senzala, Rio de Janeiro, José Olympio.
- GLUCKMAN, M. (1976), "Prefácio" in Bott, E. Família e rede social, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- GOFFMAN, E. (1964), "The neglected situation", in Gumperz, J.J. & Hymes, D. (eds.), The ethnography of communication (American Anthropologist, 66).
- GOFFMAN, E. (1971), "The insanity of place", in Relations in public, Nova Iorque, Harper Colophon Books.
- GREEN, A. (1971a), "El psicoanálisis ante la oposición de la historia y la estructura" in Estructuralismo y psicoanálisis, Buenos Aires, Nueva Visión.
- GREEN, A. (1972), "De l'Esquisse à l'Interprétation des rêves: coupure et clôture", Nouvelle Revue de Psychanalyse, 5.
- GREEN, A. (1973), Le discours vivant, Paris, P.U.F.
- GREEN, A. & DONNET, J.L. (1973), L'Enfant de ça, Paris, Minuit.
- HALEY, J. (1958), "An interactional explanation of hipnosis", The American Journal of Clinical Hypnosis, 2:41-57.
- HALEY, J. & JACKSON, D. D. (1963), "Transference revisited", Journal of Nervous and Mental Disease, 137.
- HEIMANN, P. (1970), (moderator), "Discussion of 'the non-transference relationship in the psychoanalytical situation'", Int. J. Psycho-Anal., 51.
- HEIMANN, P. (1977), "parapraxia sacrificial - fracasso ou conquista?", Revista da Associação de Psiquiatria e Psicologia da Infância e da Adolescência, 3
- HUGHES, E. C. (1971), "Cycles, turning points and careers", in The sociological eye: selected papers on institutions and race, 1; Chicago, Aldine, Atherton.

- IRIGARAY, L. (1974), Speculum de l'autre femme, Paris, Minuit.
- JAKOBSON, R. (1971), "Linguística e poética" in Linguística e comunicação, São Paulo Cultrix.
- KATZ, C.S. (1977), Psicanálise e instituição, Rio de Janeiro, Documentário.
- KHAN, M. M. R. (1971), "O papel da ilusão no espaço analítico" in Psicanálise: teoria, técnica e casos clínicos, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- KHAN, M. M. R. (1977), Psicanálise: teoria, técnica e casos clínicos, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- LABOV, W. (1969), "The logic of non-standard English", Georgetown Monographs on Language and Linguistics, 22.
- LABOV, W. (1970), "The study of language its social context", Studium Generale, 23.
- LABOV, W. (1974), "Estágios na aquisição do inglês standard", in Fonseca, M. S. V. & NEVES, M. F. (eds.) Sociolinguística, Rio de Janeiro, Eldorado.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. (1964), "Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme", Les Temps Modernes, 215.
- LECLAIRE, S. (1977a), Psicanalisar, São Paulo, Perspectiva.
- LECLAIRE, S. (1977b), Mata-se uma criança, Rio de Janeiro, Zahar
- LEVENSON, E. A. (1975), The fallacy of understanding, Nova Iorque, Basic Books.
- LEVINE, D.N. (1971), "Introduction", in Simmel, G. On individuality and soforms, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970), "O feiticeiro e sua magia" in Antropologia estrutural, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971), Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton.
- LUKES, S. (1973), Individualism, Nova Iorque & Londres, Harper Torchbooks.

- MACALPINE, I. (1950), "The development of the transference", Psychoanal. Quart., 19.
- MACALPINE, I & HUNTER, R. A. (1955), "Introduction", in Schreber, D.P. Memoirs of my nervous illness, Londres, W.M. Dawson & Sons, Ltd.
- MACHADO DE ASSIS (1971), Memórias póstumas de Brás Cubas, Obra Completa, v.1, Rio de Janeiro, Aguilar.
- MANNONI, O. (1976), Freud e a psicanálise, Rio de Janeiro, Editora Rio.
- MAUSS, M. (1921), "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)", Journal de Psychologie, 18.
- MAUSS, M. (1950a), "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie" in Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F.
- MAUSS, M. (1950b), "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)", in Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F.
- MAUSS, M. (1950c), "Une catégorie de l'Esprit Humain: la notion de personne, celle de 'moi'", in Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F.
- MAUSS, M. (1950d), "Les techniques du corps", in Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F.
- MAYNARD, A. (1977), Medicina rústica, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- POLANYI, K. (1944), The great transformation, Boston, Beacon Press.
- PORTELLA NUNES, E. (1976), Obsessão e delírio: neurose e psicose, Rio de Janeiro, Imago.
- SATIR, V. (1977), Terapia do grupo familiar, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- SÉRGIO PORTO (1975), As cariocas, Rio de Janeiro, Círculo do Livro.

- SIMMEL, G. (1950a), "The social and the individual level ( an example of general sociology)", in Wolff, K. (ed), The sociology of Georg Simmel, Nova Iorque, The Free Press, p.26-39.
- SIMMEL, G. (1950b), "Sociability (an example of pure, of formal, sociology)", in Wolff, K. op. cit., p. 40-57.
- SIMMEL, G. (1950c), "individual and society in eighteenth and nineteenth-century views of life (an example of philosophical sociology)", in Wolff, K., op. cit., p. 58-84.
- SIMMEL, G. (1950d), "The isolated individual and the dyad" in Wolff, K. op.cit., p.118-144.
- SIMMEL, G. (1950e), "Types of social relationships by degrees of reciprocal knowledge of their participants", in Wolff, K. op. cit., p. 317-329
- SIMMEL, G. (1969), "Sociology of the senses" in Park, R. E. & Burgess, E.E. (eds.), Introduciton to the science of sociology, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, p. 356-360.
- SIMMEL, G. (1971a), "The stranger", in Levine, D. N. (ed), On individuality and social forms, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, p. 143-149.
- SIMMEL, G. (1971b), "Freedom and the individual" in Levine, D. N., op. cit., p. 217-226
- SIMMEL, G. (1971c), "Subjective culture", in Levine, D. N., op. cit., p. 227-234.
- SIMMEL, G. (1971d), "Group expansion and the development of individuality", in Levine, D. N., op. cit., p. 251-293.
- SIMMEL, G. (1971e), "The metropolis and mental life", in Levine, D.N. op. cit., p. 324-339.
- SIMMEL, G. (1971f), "Social forms and inner needs", in Levine, D.N., op.cit., p. 351-352.
- SZASZ, T. (1972), The myth of mental illness, Frogmore, St. Albans, Paladin.
- SZASZ, T. (1976), Heresies, Nova Iorque, Anchor.
- TURNER, R. (1972), "Some formal properties of therapy talk in

Sudnow, D. (ed.), Studies in social interaction, Nova Iorque, The Free Press.

VELHO, G. (1973), A utopia urbana, Rio de Janeiro, Zahar.

VELHO, G. (1975), Nobres e anjos. Um estudo de tóxicos e hierarquia, Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo.

VELHO, G. (1976), "Relações entre antropologia e psiquiatria", Revista da Associação de Psiquiatria e Psicologia da Infância e da Adolescência, 2.

VELHO, G. (1977), "Vanguarda e desvio", in (ed.) Arte e sociedade, Rio de Janeiro, Zahar.

VELHO, G. (1978), "Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea", in Figueira, S. A. (coord.) Sociedade e doença mental, Rio de Janeiro, Campus.

VERNANT, J. P. (1973), "Oedipe sans complexe" in Vernant, J. P. & VIDAL-Naquet, P., Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Paris, Maspero.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. & ARAÚJO, R. B. (1977), "Romeu e Julieta e a origem do Estado", in Velho, G. (ed.) Arte e sociedade, Rio de Janeiro, Zahar.

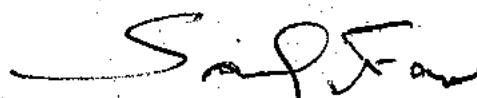
WILDEN, A. (1973), "On Lacan: psychoanalysis, language and communication", Contemporary Psychoanalysis, 9

WINNICOTT, D.W. (1978), Da pediatria à psicanálise, Rio de Janeiro, Francisco Alves.

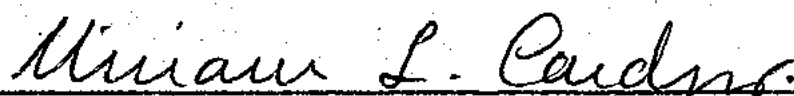
WOLFF, K. (1950), "Introduction", in The sociology of Georg Simmel, Nova Iorque, The Free Press.

WOLTON, D. (1977), "Qui veut savoir?", Esprit, 7/8: 36-47.

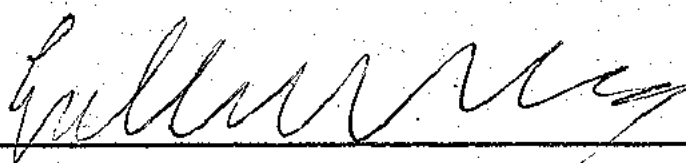
Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, fazendo parte da banca examinadora os seguintes professores:



Prof. Samuel Menezes Faro  
Departamento de Psicologia PUC/RJ



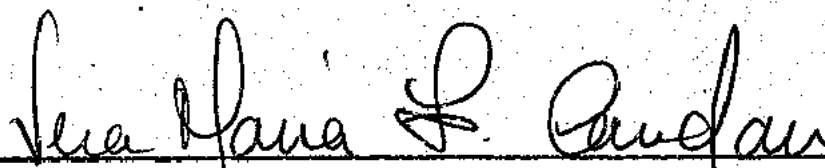
Profa. Miriam Limoeiro Cardoso  
Departamento de Sociologia e Política PUC/RJ



Prof. Gilberto Cardoso Alves Velho  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 18 de setembro de 1978



Profa. Vera Maria Ferrão Candau  
Coordenadora dos Programas de Pós-Graduação do CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS.