PUC
RIO

PAULO EDUARDO VIANA VIDAL

A HORDA SELVAGEM : DAS MASSAS E DO POLÍTICO EM FREUD

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

1984

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
http://www.puc-rio.br

PAULO EDUARDO VIANA VIDAL

A HORDA SELVAGEM : DAS MASSAS E DO POLÍTICO EM FREUD

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

PAULO EDUARDO VIANA VIDAL

A HORDA SELVAGEM : DAS MASSAS E DO PRINCÍPIO EM FREUD

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/ RJ como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientadora: Circe Navarro Vital Brazil

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, Novembro de 1984.

19247

UC-00019407-3

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
BIBLIOTECA DO CAMPUS
1927
06/04/88
31154

150
V649h
TESEUC

À Vir-gínia, amore

Aos meus pais

Meus Agradecimentos

A Chaim Samuel Katz, Circe Navarro Vital Brazil, Cláudio Ulpiano, Gregório Baremblitt, mestres que foram, numa travessia onde, às vezes, a gente se separa.

A Virgínia, pelo acolhimento.

A Antônio, Cida, Francisco, Hélcio, Jô, Viviane, amigos.

"Qualquer um que tenha reconhecido que a transferência e a resistência constituem o pivô do tratamento, pertence sem retorno à nossa horda selvagem."

(Carta de S. Freud à G. Groddeck)

"Era uma reunião política. Singularmente, a maioria das reuniões são realizadas nas cavalariças, à margem do rio, cujo estrépito é tamanho que voz humana alguma pode rivalizar com ele. Embora eu estivesse sentado sobre o parapeito, bem perto dos oradores — eles falavam do alto de um pedestal talhado em pedra, quadrado e nu —, eu só entendia poucas coisas. É verdade que eu já sabia antecipadamente de que se tratava e que todo mundo sabia. Além disto, todo mundo estava de acordo, eu nunca tinha visto unanimidade mais total, também eu concordava inteiramente com suas opiniões. Aliás, a questão era claríssima, quantas vezes já fora discutida, e tão clara quanto no primeiro dia. Estas duas coisas, a unanimidade e a clareza, chegavam a te apertar o coração, tanta unanimidade e clareza paralizavam o pensamento, às vezes se teria querido escutar o rio e nada mais".

(F. Kafka, Cadernos Diversos e Folhas Soltas)

SUMÁRIO

Na sua conceituação do inconsciente, Freud lhe atribui como características ignorar a negação e a contradição, sendo composto por uma multiplicidade de marcas distintas entre as quais não vigora a homogeneização nem a unificação.

Porém, nas obras que dedica à análise da cultura, Freud pareceria tomar o social como uma multiplicidade puramente quantitativa, posto que marcada pela repetição de um traço que homogeniza os sujeitos: seu comum amor ao Führer, ao líder.

Contudo, seria assim tão simples? Não haveria outros caminhos na obra freudiana? É o que pretendemos investigar.

SUMMARY

In his concept of the inconscious Freud characterizes it as ignoring the negation and the contradiction, being made up of a multiplicity of distinct traits among with homogenization and unification does not exist.

But in his works dedicated to an analysis of culture, Freud seems to consider the social aspect as being merely a quantitative multiplicity, because it is marked by the repetition of a trait that homogenizes the individual: the common love for a leader.

Everything considered, is it all that simple? Are there no other interpretations of Freud's work?

This is what we intend to investigate.

ÍNDICE

I - APRESENTAÇÃO. 1

II - PEQUENA EXCURSÃO. 4

III- O INCONSCIENTE - MULTIDÃO 24

IV - NO PRINCÍPIO, ERA A HORDA 50

V - À GUISA DE CONCLUSÃO. 85

VI - NOTAS BIBLIOGRÁFICAS. 98

APRESENTAÇÃO

"Era uma festa sem princípio nem fim... Via todo mundo e não via ninguém, pois cada indivíduo perdia-se na própria multidão inumerável e errante; falava com todo mundo sem recordar nem minhas palavras, nem as dos outros, pois a atenção era absorvida a cada passo por acontecimentos e objetos novos, por notícias inesperadas... Parecia que o universo inteiro estava invertido: o incrível havia se convertido em habitual, o impossível em possível, e o possível e o habitual em insensato"

(M. Bakunin, a propósito da Revolução de 1848, em Confissão)

Por definição, é papel da apresentação estabelecer hipóteses que serão verificadas ou não ao cabo de procedimentos regulados, com o fito de as transmutar em tese, no fundo um discurso legitimado pelas suas premissas, que são as do saber universitário: nada existe fora dos textos dos autores consagrados, cuja reserva originária permite a glosa infinita dos interstícios, das entrelinhas e do não dito.

Ora, refletir sobre as massas e o político em Freud, ainda mais no Brasil de hoje, significa escrever sob o impacto

do movimento pelas diretas-já, que fragmenta o texto como um trauma (um gozo) fratura as belas ligações do psiquismo, forçando uma elaboração onde a neutralidade acadêmica soa risível.

Movimento que deixou surpresos e atônitos seus organizadores diante da "resposta das massas", que levou de cambulhada alguns oposicionistas que intencionavam mobilizar a população como trunfo numa mesa de negociações com o Estado militar, a rejeição da emenda Dante de Oliveira, num Congresso cercado por cascos e capacetes, certamente devolveu o sono a muitos oposicionistas de um país onde as elites sempre preferiram a conciliação à entrada das massas na cena política.

Campanha que agenciou uma multiplicidade de projetos diversos, talvez a tônica das diretas-já tenha consistido num questionamento do princípio de autoridade que, por momentos descoagulou as relações no trabalho, em casa, nas instituições, numa circulação generosa de criações singulares, mais além dos estritos tabiques do bairro, do indivíduo.

Implícita proposta de uma socialidade nova que remexe numa nostalgia tão antiga quanto a dessacralizada modernidade: de Rousseau a Illich, passando por Marx e Bakunin, a nostalgia da perda da comunidade, da comunhão íntima entre os homens.

Se o comunismo emblematizou esta perda, na tentativa de um imanentismo absoluto do homem enquanto produtor de si e do social levou à sociedade do povo-um encabeçado pelo "egocrata" (C. Lefort) de plantão: Lênin, Stálin, Mao, Fidel, geniais guias dos povos. Pelo contrário, a socialidade que se esboça em mo-

vimentos como as diretas-já talvez exprima que a perda da comunidade é constitutiva da comunidade, que só pode ser comunidade de seres incompletos, finitos, multiplicidade de seres singulares que a transcendência da morte e o excesso do gozo abre uns aos outros.

Nem Um, nem muitos, mas alguns: não seria esta a lição freudiana? A propósito das diretas-já, o filósofo Antônio Serra falou numa "democracia do umbigo", da umbigada, da festa. Ora, para Freud, qualquer interpretação de sonho chega a um ponto de contato com o desconhecido, que ele chama de "umbigo do sonho": onde o desejo, parte excessiva do homem, se articula.

PEQUENA EXCURSÃO

"No hotel, onde os focos elétricos, jorrando luz no grande refeitório, transformavam-no em um imenso e maravilhoso aquário, diante de cuja parede de vidro a população operária de Balbec, os pescadores e também as famílias de pequenos burgueses, invisíveis na sombra, se comprimiam para olhar, lentamente embalada em remoinhos de ouro, a vida luxuosa daquela gente, tão extraordinária para os pobres como a de peixes e moluscos estranhos: uma grande questão social, saber se a parede de vidro protegerá sempre o festim dos animais maravilhosos e se a multidão obscura que olha avidamente de dentro da noite não virá colhê-los em seu aquário e devorá-los."

(Marcel Proust, À Sombra das Raparigas em Flor)

No final do século passado e início deste, viceja uma abundante literatura sobre as multidões, de cunho sociológico e criminológico. Títulos como A Multidão Criminal, de S. Sighele, e Multidões em Delírio, Êxtases Coletivos, de P. de Felice, dão o tom das idéias: ameaças à ordem social, as multidões são loucas e criminosas. Desprovidas de vontade e inteligência, levam uma vida medular e acéfala, à mercê do primeiro líder que as galvanizar. Para o famoso criminalista italiano C. Lombroso, seu estudo derivaria da Antropologia Criminal, uma vez que "A criminalidade é a característica interna de toda multidão" (1).

Inaugurada pela obra de Gustave Le Bon, A Psicologia das

Multidões (2), que data de 1895, outra vertente busca constituir uma Psicologia das Multidões, das Massas ou Psicologia Social. Aqui, a multidão deixa de ser uma excrescência do corpo social, desprovida de realidade própria e em si mesma desisteressante, para se tornar um fenômeno original, que animaria uma investigação específica.

Ou seja, com Le Bon, embora enunciadas sob vocábulos que falam de uma ameaça ao status quo, as massas são encaradas como alvo de uma gestão política, como um potencial estratégico que faz funcionar positivamente o campo político, e não apenas como objeto a ser reprimido ou destruído.

A este respeito, vale citar o autor:

> "O conhecimento da psicologia das multidões constitui o recurso do homem de Estado que deseja, não governá-las — a coisa se tornou hoje em dia difícil — mas, pelo menos, não ser governado por elas" (3).

Escrita numa França onde sucessivas revoluções desembocaram na realidade da Comuna de Paris (1871), a ponto de que a equação povo-nação-Estado se visse abalada, a frase de Le Bon ecoa a imensa dificuldade que experimenta o liberalismo para agenciar um novo consenso social, que passe pela integração das massas.

Conforme acentua o historiador E. Hobsbawn, em A Era do Capital, a respeito desta época:

> "Do ponto de vista das classes dirigentes, o fato importante era, não que as 'massas' acreditassem em alguma coisa, mas que seus credos agora contavam na política. Eles eram por definição numerosos, ignorantes e perigosos, precisamente devido

> à sua ignorante tendência para acreditar em seus próprios olhos, que lhes diziam que aqueles que os governavam davam muito pouca atenção às suas misérias, e à lógica simplista que lhes sugeria que, já que eles formavam a grande maioria do povo, o governo deveria básicamente servir-lhes em seus interesses. Tornava-se, portanto, cada dia mais claro, nos países desenvolvidos e industrializados do Ocidente, que mais cedo ou mais tarde os sistemas políticos teriam que abrir espaço para estas forças. Além disso, também tornava-se claro que o liberalismo, que formava a ideologia básica do mundo burguês, não tinha defesas teóricas contra esta contingência. Sua forma característica de organização política era o governo representativo através de assembléias eleitas representando não (como nos estados feudais) interesses sociais ou coletividades, mas agregados de indivíduos de status legalmente iguais" (4).

Designando a grosso modo um conjunto transitório de indivíduos iguais, anônimos e semelhantes, direcionados num mesmo sentido, as palavras "massa" e"multidão" significativamente se impõem, no falar corrente, a partir da Revolução Francesa, marco político da contemporaneidade. Não que multidões não tenham existido antes, mas como lembra E. Canetti, na sua imprescindível obra Massa e Poder, desde a

> "Revolução Francesa estes estouros (de massa) foram adquirindo uma forma que consideramos moderna. Talvez devido ao fato de a massa ter-se liberado a tal ponto das religiões tradicionais, sim dizer, biologicamente, sem todas as injeções de sentido e de metas transcendentes que antes podiam tingir nossos julgamentos" (5).

Para desenvolver isso, uma referência preciosa é o capítulo de O Capital, de K. Marx, sobre a chamada acumulação primitiva (6), que dá conta da genealogia dos elementos constitutivos do modo de produção capitalista. Como é sabido, para Marx, o alfa e o ômega da produção capitalista consiste no encontro de dois tipos de proprietários de mercadorias: o possuidor dos meios de produção e subsistência, empenhado em aumentar a soma dos valores que detem; e o trabalhador livre, vendedor da sua própria força de trabalho, única mercadoria cujo valor de uso é maior que seu valor de troca.

Tal encontro pressupõe a constituição do capital-dinheiro e a completa separação entre os trabalhadores e os meios pelos quais realizam o trabalho, processo histórico que se efetivou, no caso da Inglaterra, que Marx toma por modelo, através da dissolução das vassalagens feudais, da expropriação e expulsão parcial das populações rurais via transformação das lavouras em pastagens, cercamento das terras comunais etc.

O resultado desta expropriação e expulsão, "inscrita a ferro e fogo nos anis da humanidade", que dissolve os vínculos feudais com a terra, é proporcionar, às manufaturas urbanas, "Massas sempre novas de proletários inteiramente desligados da esfera corporativa" (7), das obrigações e regulamentos das corporações medievais.

Numa linguagem deleuziana, conjunçao de um fluxo de trabalhadores desterritorializados, tornados "livres", com um fluxo de dinheiro descodificado, tornado capital, o capitalismo se caracteriza pela transformação incessante dos instrumentos de pro-

dução, em prol da extração da mais-valia relativa, e pela operação da lei do valor, da equivalência do tempo de trabalho contido nas mais diversas mercadorias, que solapa todas as diferenças "fundadas": religiosas, culturais etc.(8)

Como escrevem Marx e Engels, no Manifesto do Partido Comunista,

> "A burgesia não pode existir sem revolucionar continuamente o instrumental de produção e, em consequência, as relações de produção e todas as relações sociais. A conservação inalterada do modo tradicional de produção era, ao contrário, a primeira condição de existência de todas as classes dominantes precedentes. A contínua transformação de todas as condições sociais, a turbulência ininterrupta, a incerteza e a agitação permanentes distinguem a era burguesa de todas as que a precederam. Todas as relações fixas, enrijecidas com seu séquito de idéias e concepções venerandas, se dissolvem, todas as que de novo se formam, se tornam obsoletas antes de se ossificarem. Tudo o que é estável e sólido se esfuma, tudo o que é sagrado se profana" (9).

Tal originalidade das formações sociais capitalistas frente às demais corresponde à clássica distinção, estabelecida por F. Tonnies, entre comunidade, predomínio de laços orgânicos e tradicionais, e sociedade, associação mecânica de indivíduos.

Dicotomia que o antropólogo L. Dumont reelaborou como oposição entre sociedades holistas e individualistas. Na visão de mundo holista, cujo paradigma Dumont estuda na sociedade de castas indiana, o todo preexiste às partes, sendo que os valores que

o compõem se distribuem diferencialmente na trama social, segundo um princípio de hierarquia onde "Cada homem particular deve contribuir, desde o seu lugar, para a ordem global" (10). Já nas sociedades individualistas, o ser humano é o homem elementar, o indivíduo, de tal modo que, cada homem particular encarnando a humanidade inteira, todos os homens devem ser iguais e livres, pelo menos formalmente, tal os trabalhadores "livres" de Marx, juridicamente iguais aos outros agentes sociais.

Por outro lado, nas sociedades holistas, a lei é referida explicitamente a uma tradição de fundamento transcendente, sob a forma da tradição religiosa, o que situa a instituição do social como inteiramente apartada da ação humana: são outros que quiseram as coisas tais como são, não devemos tocá-las. Enquanto, nas sociedade individualistas, a instituição do social é dada como histórica, oriunda de uma associação entre indivíduos, o que as torna capazes da idéia de revolução, de reinstauração do social, conforme nos parece notar Canetti quando liga a Revolução Francesa ao surgimento das massas como questão, na medida em que, agora, suas metas são imanentes.

Com o advento do Capitalismo Industrial, a violentamente renovada sucção da força de trabalho agrícola para as fábricas leva à aglomeração nas cidades, espaços de concentração dos aparelhos produtivos, de uma massa fluída de forças potenciais de trabalho que são, ao mesmo tempo, forças potenciais de subversão.

Conforme nos ensinou M. Foucault, a transformação dessas "Multidões confusas, inúteis ou perigosas" (11) em força de trabalho, a ser explorada intensa e racionalmente em unidades in-

dustriais grandes e custosas, exigiu que seus corpos fossem docilizados pela atuação de uma tecnologia específica, o poder disciplinar. Atuando diversificadamente na fábrica, na escola, na prisão etc., as relações de poder disciplinares se caracterizam por uma organização do espaço que mapeia os indivíduos, pelo controle do tempo, pela vigilância constante e pelo registro contínuo de conhecimento. Porém, não se trata de relações de opressão ou repressão, que supõem que algo já foi negado ou sufocado: poderes sobre a vida, as tecnologias disciplinares a canalizam e direcionam, produzindo como efeito o indivíduo, pelo acoplamento da função-sujeito com um corpo empírico.

O que, para dar um exemplo, não autoriza nem dizer que a Psiquiatria "fabrica" a loucura, impondo formas a uma matéria delas desprovida, nem que as atitudes frente à loucura variam conforme as épocas, naturalizando a loucura como objeto anterior às práticas sobre ela: enquanto forma, a loucura é social, mas enquanto matéria para loucura não, só que aí ela ainda não é loucura, assim como o sexo ainda não é sexualidade antes da intervenção do dispositivo de sexualidade. (12)

Se as tecnologias disciplinares têm por alvo o indivíduo, compondo uma rede socialmente disseminada de micropoderes que não se confundem com o Estado e seus aparelhos, num ensaio intitulado "A Governamentalidade" (13), M. Foucault tematiza a questão do Estado contemporâneo, cuja genealogia procura explicar através das práticas de governo, que têm na população (nascimento, mortalidade, nível de vida etc.) seu objeto, na economia seu saber mais importante, e nos dispositivos de segurança

seus mecanismos fundamentais. Vale lembrar, contudo, que a gestão da população não substitui a disciplinarização dos corpos, são mecanismos heterogêneos, mas suplementares.

Acreditamos que a questão das massas seja produzida a este nível, das técnicas de governo que administram os equipamentos coletivos (redes de circulação e transporte, aparelhos hospitalares e sanitários, equipamentos esportivos, rede escolar, meios de comunicação, urbanismo etc.), cujo momento de densidade é urbano, na medida em que a cidade reúne fluxos (força de trabalho, mercadorias, informação, dinheiro) que faz circular, fixa, conecta, acumula, troca etc.

Num instigante ensaio denominado "A Turba Urbana" (14), E. Hobsbawn desenvolve algumas diferenças entre metrópoles industriais e pré-industriais, a partir de um fenômeno que muitas vezes ocorria nestas: em função do desemprego e da carestia, os deserdados do sistema manifestavam seu descontentamento através da ação direta, em tumultos e quebra-quebras cujos alvos principais eram justamente os mercados e as coletorias de impostos. Segundo o autor, a turba cumpria assim um objetivo político, uma vez que supunha que as autoridades se sensibilizariam com seus movimentos e fariam concessões, o tumulto constituindo de tal modo uma tática que "A turba não era simplesmente uma coleção casual de pessoas unidas para alguma finalidade ad hoc, mas uma entidade permanente num certo sentido, embora raramente se organizasse de forma permanente como turba" (15).

De resto, a configuração mesma das cidades pré-industriais propiciava tais levantes, com seus pardieiros, ruas estrei-

tas e feiras de rua próximos das habitações dos ricos, dos palácios e centros administrativos. Porém,

> "A crescente sensibilidade dos governos aos tumultos nas capitais, depois da Revolução Francesa, e talvez também a evolução da estrutura urbana observada no século XIX, que tendeu a separar os ricos e os pobres, em bairros especializados, e a separar de ambos os principais centros comerciais e administrativos, tornou o motim ou levante clássico menos fácil, mesmo quando ainda existisse o material para ele" (16).

Com efeito, o espaço das cidades durante a industrialização será normalizado pela derrubada dos subúrbios populares "insalubres", construção de cidades operárias cuja arquitetura inscreve o modelo burguês de sociabilidade, redesenhamento e iluminação das ruas, abertura de grandes artérias, soerguimento de edifícios monumentais que organizam a circulação e especificam as funções sociais etc.

Um dos efeitos maiores deste reagenciamento das cidades será uma partilha entre o espaço público e privado, que retrairá a sociabilidade para a família, reorganizada, por sua vez, em torno da criança (17). Significativamente, as novas ruas e praças se tornarão meros locais de passagem, e não mais de convívio, nesta perda do espaço público.

Se as cidades antigas davam lugar a caomunicações sociais e trocas afetivas que incluiam a família num meio social denso e quente, o burguês do século XVIII separará o espaço público, entregue ao código da civilidade e suas máscaras, do espaço privado, onde o homem realizaria, na família, a sua natureza. Agora,

a multidão silenciosa das avenidas se oporá à intimidade do lar (18), numa experiência que provocará indignação moral e angústia num turista alemão que passeava pela Londres do século passado, chamado F. Engels:

> "Já o bulício das ruas tem qualquer coisa de desagradável e fastidioso, algo contra que a natureza humana se rebela. Estas centenas de milhares de pessoas, de todas as classes e condições sociais, que se cruzam nessa balbúrdia, não serão por acaso todos homens, com as mesmas qualidades e capacidades, com o mesmo interesse em ser feliz?... No entanto, passam pelos outros com pressa, como se nada tivessem em comum, nada que ver uns com os outros; no entanto, o único entendimento que os une é esse, tácito, de cada um se conservar de cada lado da calçada, à direita, para que as duas correntes de multidão que avançam em direções opostas não se estorvem recíprocamente; no entanto, não passa pela cabeça de ninguém honrar os demais nem sequer com um olhar. A indiferença brutal, o fechamento insensível de cada um nos seus próprios interesses privados, manifesta-se tanto mais repugnante e ofensivo quanto mais alto é o número de indivíduos condensados em espaço apertado" (19).

Num mundo sem tradição onde definha o espaço público se esfumam as máscaras teatrais da civilidade, o olhar polido que Engels reclama, e os emblemas das distinções sociais: com a produção em série de roupas por exemplo, os trajes deixarão de ostentar as posições sociais. Agora, o detalhe do couro do sapato, da "griffe" permitirá o reconhecimento, o Outro será decifrado pela sua mera aparência, entra em cena o detetive de E. Allan

Poe e Conan Doyle. Para o novo código da suspeita, a máscara não mais dissimula, revela a "personalidade" para o olhar minucioso. Crença na aparência como índice do caráter que, por sua vez, suscitará a tendência a nada trair de si, a se vigiar, que invadirá a própria esfera privada: na família vitoriana,todos e cada um se vigiarão.

Contudo, a perspectiva de Engels ainda é a de um provinciano, que vê de fora a multidão. Para o pensador W. Benjamin (20), será o primeiro poeta da modernidade, Charles Baudelaire, cujo canto trocou a natureza e a mitologia pela urbe e pela história, que exprimirá melhor que ninguém a vivência de choque que a atualidade impõe: a resposta reflexa que a linha de montagem determina ao operário, a atenção superaguçada do pensante para as ameaças a que está sujeito, a política do choque que o golpe de Estado e o putsch consubstanciam.

No poema "Le Soleil", Baudelaire figura a produção poética como uma luta de esgrima:

> "Je vais m'exercer seul à ma fantasque escrime,
> Flairant dans tous les coins les hasards de la rime,
> Trébuchant sur les mots comme sur les pavés,
> Heurtant parfois des vers depuis longtemps rêvés"(21).

Como atenta Benjamin, as estocadas que o poeta desfere na multidão invisível das palavras se mesclam com as cotoveladas que o "flâneur" desfecha para abrir um claro na multidão urbana.

Daí a homenagem baudelairiana ao "flâneur", um "déclassé", sobre quem escreve que

"Sua paixão e profissão é esposar a multidão. Para

> o perfeito flâneur, para o observador apaixonado, é um imenso gozo eleger domicílio no número, no ondulante, no movimento, no fugitivo e no infinito... É um eu insaciável de não-eu" (22).

Para Benjamin, no transeunte que corre atrás de seus negócios, a vivência do choque, da mudança constante e da multiplicidade das sensações, substituiu a experiência, entendida como fato de tradição. Já o flâneur perambula pela cidade para recorrer às memórias nela depositadas, a multidão lhe servindo para se desindividualizar, uma vez que, na massa, se apagam as impressões que a polícia caça, expressão paradigmática do código da suspeita. Curiosamente, em Benjamin, a atitude relaxada e devaneante do flâneur, que se distingue do espírito "blasé" do passante e da atenção seletiva do policial, lembra a atenção flutuante do analista que, como Picasso, não procura, acha.

No século XIX, as estratégias de normalização da cidade, de que já destacamos alguns aspectos, exploravam o tema da "cloaca urbana", da cidade como foco de imoralidade (promiscuidade, incesto), de insalubridade (contágio, falta de higiene) e de estiolamento da raça, que levará à noção de degenerescência.

Na <u>História da Loucura</u>, M. Foucault demonstra que, no seu surgimento, a Psiquiatria compartilhava dessa visão da cidade, acentuando que

> "A loucura, agora, se apresenta à degradação social, que aparece confusamente como sua causa, modelo e limite. Meio século mais tarde, a doença mental se tornará degenerescência. Doravante, a loucura essencial, que ameaça realmente, será a que provem do bas-fonds da sociedade" (23).

Se a loucura tinha a ver, para os primeiros psiquiatras, com um desregramento das paixões, das afecções morais, provocado por esse meio urbano vicioso, sua terapêutica passava pelo chamado "tratamento moral", entendido por Esquirol, um dos fundadores do discurso psiquiátrico, como a "Aplicação das faculdades do entendimento das afecções morais, ao tratamento da alienação mental" (24).

Concepção do louco enquanto "alienado", literalmente "O que pertence a outro" (ao delírio), que traduz a extensão, característica do pensamento liberal, igualitário e individualista, da categoria de sujeito de direito a todos os indivíduos: é por relação a esta expressão abstrata da pessoa humana, o sujeito de direito, que se é alienado, uma vez que a condição de tal abstração é a capacidade do homem se pertencer e, portanto, adquirir" (25).

Como a liberdade é o direito natural de exercício e gozo desta capacidade natural, o alienado, que não se pertence, deve ser excluído do espaço de trocas entre sujeitos de razão que o contrato social institui, é mesmo a figura paradigmática da associalidade, ainda mais que o criminoso. Entretanto, onde a lei não pode punir, uma vez que se trata de irresponsável, alguém pode suplementar seu poder, como agente tutelar de normativização: o psiquiatra.

Destarte, o surgimento da Psiquiatria não baliza a passagem de uma atitude de tolerância quanto ao diferente, como existiria nas sociedades tradicionais, para uma atitude de exclusão: é porque o Outro é antes de tudo meu semelhante, em virtude

do princípio de igualdade formal entre os homens, que sua alteridade constitui escândalo para mim, me ameaça, devendo ser reduzida. Já nas formações pré-capitalistas, onde cada elemento cumpre uma função num todo hierarquizado, a diferença tolerada, mas ao preço do estrito enclausuramento do não semelhante na sua diferença: por que não conviver com o outro, se é indiscutível a certeza da sua diferença (26)?

Em contrapartida, as sociedades holistas, que inserem o indivíduo num quadro coletivo que lhe dita estritamente suas obrigações, tendem a desenvolver uma idéia de homem ligada à capacidade de uma plena disposição de si mesmo; enquanto, nas culturas modernas, quanto mais o homem é visto como livre exteriormente, mais é concebido como interiormente assujeitado.

Paradoxo do impoder sobre si mesmo de um sujeito votado ao autocontrole que a Psiquiatria interrogará na figura do louco: para Esquirol, por mais que atingidas que tenham sido suas faculdades, o alienado continua um <u>sujeito</u> doente, um ser dividido em si mesmo que assite à sua alienação. Ora, se assiste à sua clivagem e com ela sofre, não perdeu sua natureza de sujeito, nem a pretensão ao controle de si que define a normalidade.

Conforme assevera Esquirol,

> "Falar de um louco é, para o vulgar, falar de um doente cujas faculdades intelectuais e morais estão todas desnaturadas, pervertidas ou abolidas; é falar de um homem que julga mal suas relações exteriores, sua posição e seu estado; que se entrega aos atos mais desordenados, mais bizarros, mais violentos, sem motivos, sem combinações, sem previdência etc. O público, e mesmo homens muito

> instruidos, ignoram que um grande número de loucos conservam a consciência de seu estado, a de sua relação com os objetos exteriores, a de seu delírio" (27).

Descoberta da loucura como experiência do limite da subjetividade e da consciência que, entretanto, será recoberta pela subordinação do "tratamento moral" à gestão asilar de uma coletividade, com a "cura" passando a significar a socialização do louco no espaço fechado dos manicômios, com a tônica sendo posta mais na administração que na relação, no poder mais que na palavra.

Tal ênfase na gestão da loucura hipertrofiará o personagem médico, lhe conferindo virtudes de taumaturgo que ninguém resumirá melhor que Charcot. Médico famoso, empregará seu prestígio na reabilitação do antigo conceito de neurose, que diz respeito a perturbações do sistema nervoso em que não ocorre lesão verificada, para pensar os sintomas histéricos, cuja multiplicidade, variabilidade e ausência de substrato orgânico desafiavam uma Medicina que se concentrava na Anatomia Patológica.

No estudo das paralisias histéricas ocorridas depois de traumatismos, mas que não deixaram lesão, Charcot empregará o hipnotismo para provar que tais sintomas eram efeito das representações que dominavam a mente dos pacientes no momento do trauma, mais que do acontecimento físico. Através da hipnose, chegará a reproduzir, in vitro, o surgimento da paralisia.

Utilização da hipnose que igualmente reabilita uma prática, o magnetismo animal, que fez furor nos salões europeus e virou tema popular, mas que a Medicina oficial escoimara como

charlatanismo. No final do século XVIII, seu descobridor F. Mesmer, curava moribundos, aristocratas, parvos e quem mais se dispusesse a entrar em convulsão aproximando de si uma vareta que, mergulhada em garrafas "magnetizadas", transmitia os "fluidos". Um adepto, o Marquês de Puységur, levava os camponeses de suas terras a um estado sonambúlico que se tornavam capazes de façanhas telepáticas.

Significativamente, as crenças relativas ao magnetismo e ao hipnotismo, práticas aliás efetuadas em grupos, servirão para explicar fenômenos de massa. Desta forma, no romance A Educação Sentimental, de Gustave Flaubert, publicado em 1869, a festa que é a tomada do Palácio Real sublevada, durante a revolução de 1848, faz o sangue subir à cabeça do protagonista:

> "O magnetismo das multidões entusiastas o tomara. Ele aspirava voluptuosamente o ar tempestuoso cheio dos odores da pólvora; e, entretanto, fremia sob os eflúvios de um imenso amor, de um enternecimento supremo e universal, como se o coração da humanidade inteira batesse no seu peito" (28).

Para Charcot e a Escola da Salpêtrière, a hipnose seria um estado especial do sistema nervoso que encontraria um terreno fértil na predisposição neuropática da histeria, o poder do hipnotizador se limitando a induzir propriedades já dadas do organismo. A esta hipótese fisiologista, se opõem Bernheim e a Escola de Nancy. Para estes, a hipnose mesma seria efeito da sugestionabilidade, entendida como a força de realização própria às idéias, a faculdade destas se transformarem de maneira reflexa, em ato ou sensação, uma vez cessado o controle das ins-

tâncias superiores do psiquismo.

A partir da noção de sugestionabilidade, Bernheim procurará mostrar como Charcot na realidade produziria, através da sugestão, os fenômenos histéricos que pretendia verificar.

Compromisso da produção da verdade com os efeitos do poder médico que levará à crise uma Psiquiatria que se quer objetiva, científica: como um precipitado do cadinho asilar, de novo o louco interrogará a Psiquiatria.

A este respeito, M. Foucault escreve que

> "O ponto de perfeição, miraculoso em demasia, foi atingido quando as doentes do serviço de Charcot, a pedido do poder-saber médico, se puseram a reproduzir uma sintomatologia calcada na epilepsia, isto é, suscetível de decifração,conhecida e reconhecida nos termos de uma doença orgânica... Hipótese: a crise foi inaugurada e a idade ainda mal esboçada da Anti-psiquiatria começa quando se desconfiou para em seguida se ter certeza, que Charcot produzia efetivamente a crise de histeria que descrevia. Tem-se aí mais ou menos o equivalente à descoberta feita por Pasteur de que o médico transmitia as doenças que devia curar" (29).

Com a fundação da Psicanálise, um ex-frequentador das escolas rivais do hipnotismo tentará dialetizar loucura e razão no quadro de um dispositivo que, se retoma e aprofunda a noção esquirolíana da divisão do Um psíquico, procurará reduzir e transformar o poder médico, de alienante em desalienante: passagem da imediaticidade fascinante do olhar para a ausência que a palavra implica, da tutela asilar para o contrato privado, do corpo anatômico para o corpo fantasmático e erógeno, de

uma lógica das funções para a dinâmica do conflito, do hipnotismo e da sugestão para atransferência, sua elaboração e dissolução.

Numa conferência pronunciada no Colégio Médico de Viena, Freud assim distinguirá o procedimento analítico do sugestivo:

> "Há, na realidade a maior antítese possível entre técnica sugestiva e analítica -- a mesma antítese que, com relação às belas artes, o grande Leonardo da Vinci resumiu nas fórmulas: per via di porre e per via di lavare. A pintura, afirma Leonardo, opera per via di porre, pois ela aplica uma substância — partículas de côr — onde nada existia antes, na tela incolor; a escultura, contudo, processa-se per via di lavare, visto que retira do bloco de pedra tudo o que oculta a superfície da estátua nela contida. De modo semelhante, a técnica da sugestão visa a processar-se per via di porre; não se interessa pela origem, força e significado dos sintomas mórbidos, mas ao revés, superpõe algo — uma sugestão — na expectativa de que será bastante vigorosa para impedir que a idéia patogênica venha a expressar-se. A terapia analítica, por outro lado, não procura acrescentar nem introduzir nada de novo, mas a retirar algo, a fazer aflorar alguma coisa, sendo que para esse fim se preocupa com a gênese dos sintomas mórbidos e o contexto psíquico da idéia patogênica que procura remover. É mediante o emprego dessa modalidade de investigação que a terapia analítica tem aumentado de forma tão notável o nosso conhecimento. Desisti da técnica sugestiva e, com ela da hipnose, logo no início da minha clínica, porque me desesperancei de tornar a sugestão bastante poderosa e duradoura para efetuar curas permanentes... Além disso, tenho outro

> reparo a fazer contra esse método, a saber, que ele oculta de todos nós a compreensão interna (insight) do jogo das forças mentais, não nos permitindo, por exemplo, reconhecer a resistência com que o paciente se apega a sua doença, chegando assim a lutar até contra a sua própria recuperação" (30).

Porém, será que o abandono da hipnose não deixou um resto inanalisado, a se repetir na trajetória freudiana e psicanalítica?

Se citamos tão longamente o texto freudiano, é porque leva a uma questão primordial, eminentemente política e ética. O ato analítico não pode depender do saber acumulado, necessitando repetir aquilo que institui a Psicanálise mesma — a suspensão dos saberes constituídos — sob pena de recair na palavra-de-ordem hipnótica, quando nem analisando nem analista querem ou podem tocar num resto transferencial sedimentado, passe este pela transferência sobre o analista ou, além dele, pela teoria ou instituição psicanalítica.

Transferência que não faz o luto de si, levando a uma relação tipo "Você sou eu", "Somos Um", que lembra o brado do monstro Chapalu no L'Enchanteur Pourissant, poema dramático de G. Apollinaire: "Aquele que come não mais está só", "Seu excelente apetite o põe em contato com outros seres" (31).

Na obra freudiana, se destacam dois prováveis sintomas do retorno desse resto. Primeiramente, a insistência da preocupação freudiana com a telepatia, à qual inclusive dedicou ensaios, inquietação que compartilha com Jung, Ferenczi e ... os

magnetizadores. Em segundo lugar, a longa retomada do "enigma da sugestão" em Psicologia de Massas e Análise do Ego (32), cuja referência constante é a Psicologia das Multidões de Le Bon, autor que justamente transporta, para o estudo de fenômenos coletivos, os achados das escolas de hipnotismo francesas.

Mas, qual o ligame estre estes dois pontos? Também chamada de "sugestão mental", por analogia com a "sugestão verbal" do hipnotizador, não será a telepatia a aspiração última dessa vontade de sujeitos que, tal o sanâmbulo do filme O Gabinete do Dr. Caligari, ajam imediatamente a ordem do mestre? Em Le Bon, os membros da multidão não lembram verdadeiros mediuns, que a sugestão atravessa?

Os sonâmbulos ignoram a distinção noite/dia, casa/rua. Nesta, as multidões submergem o indivíduo: horror e fascínio de uma elite que cultua os valores do indivíduo diante da exterioridade, afetos que certamente implicam essa exterioridade interior, o inconsciente.

Mas, o que tem a ver o inconsciente freudiano com essas relações simétricas, reversíveis, miméticas? Com essa opção baudelairiana de "Eleger domicílio no número", que se contrapõe à utopia moderna da vida num espaço personalizado e pacificado, purificado da multiplicidade e diversidade sociais?

O INCONSCIENTE - MULTIDÃO

"Como eu montava guarda sobre a colina, olhei para Birnam e, subitamente, me pareceu que a floresta começava a se mexer".

(W. Shakespeare, Macbeth, 5º ato)

No ensaio "A Época das 'Concepções do Mundo'"(33), M. Heidegger caracteriza a Modernidade por determinar o ente como objetividade da representação e a verdade como certeza. Para esta, o ente, na sua totalidade, só pode ser considerado verdadeiramente ente quando detido e fixado pelo homem na representação, quando objetivado num sistema que permite o cálculo antecipatório e a verificação. Uma vez que o homem é posto como a cena sobre a qual o ente se apresenta, como o representante da representação, ele se torna sujeito, sub-jectum, termo que designa o que permanece idêntico a si sob suas diferentes representações: sujeito, o homem se funda como o metro das escalas com que se mensura o que pode passar por certo, por ente.

Colusão de objetivismo e subjetivismo que, para Heidegger, é inaugurada pelo cogito cartesiano:

"No ego cogito sum, o cogitare é compreendido neste sentido novo e essencial. O subjectum, a certeza fundamental, é a simultaneidade, a toda hora

> assegurada na representação, do homem representante com o ente representado, quer seja ele humano ou não humano, e isto quer dizer: com o objetivo. A certeza fundamental é, representável e representado a todo instante, o indubitável me cogitare = me esse. Eis a equação fundamental de todos os cálculos da representação se assegurando e garantindo a si mesma. Nesta certeza fundamental, o homem pode estar seguro de que ele é — enquanto representante de toda representação e, deste modo, enquanto dimensão de todo ser-representado, portanto de toda certeza e verdade — confirmado e assegurado, ou seja, doravante, de que ele é" (34).

Determinação metafísica do ser como presença, sob o modo da presença a si, na consciência, que a descoberta do inconsciente questiona radicalmente, pela afirmação freudiana de que "O ego não é o senhor da sua própria casa" (35).

Operação de descontração do cogito, de descentramento do homem, que é o escândalo mesmo da Psicanálise: a descoberta de uma cogitação, que Freud chama de psíquica, que excede amplamente a consciência, entendida como presença a si, na representação. E tal pensamento que pensa sem mim nem por isso deixa de ser pensamento: isso pensa e produz efeitos (sintomas, atos falhos etc.) segundo regras que lhe são próprias.

Uma vez admitido que isso pensa sem que eu disso nada saiba, podemos ainda, entretanto, nos perguntar: isso, quem? Este pensamento inconsciente é ou não pensamento de algum sujeito?

Se o "conteúdo" do inconsciente é definido como repre-

UNIVERSIDADE CATOLICA

sentação, vorstellung, já que é sobre os "representantes ideativos" (36) da pulsão que incide o recalque, não podemos nos perguntar diante de que, diante de qual "instância" é colocada, apresentada, esta vorstellung?

Como o sujeito moderno, de que nos fala Heidegger, é um sujeito da representação, não bastaria isto para ressubstancializar o inconsciente? Questão que não se elimina simplesmente advertindo, como faz Freud ao longo de sua obra, que o inconsciente não é outra consciência, um subconsciente, uma dupla consciência:

> "Uma consciência a respeito da qual seu próprio possuidor nada conheca é algo muito diferente de uma consciência pertencente a outra pessoa, e é discutível que tal consciência, carente, como está, de sua característica mais importante, mereça qualquer exame. Aqueles que resistiram à suposição de um elemento psíquico inconsciente provavelmente não estão dispostos a trocá-lo por uma <u>consciência</u> inconsciente" (37).

Isto porque, rigorosamente falando, consciência significa a co-posição do sujeito com suas representações, o que pode muito bem prescindir da consciência no sentido psicológico.

Enquanto houver a possibilidade de pensar alguma coisa ou alguém sob as representações, para a qual ou para quem elas surgiriam, como para um olho que veria o espetáculo que lhe encenam, está aberto o caminho para se pensar que o sujeito consciente de si perdeu sua posição central em proveito de um outro sujeito, quem sabe mais "profundo", mais sub-jacente.

Caminho que, nos adverte J. Lacan, foi o seguido por C. Jung com seu inconsciente coletivo, noção com a qual "Deslizou para alguma coisa cuja função não pode ser definida de outro modo que tentar restaurar um sujeito dotado de profundidades" (38).

Porém, num princípio de resposta, tal outro sujeito é o mesmo que o sujeito consciente, uma vez que o sujeito freudiano é um sujeito dividido, não idêntico a si, clivado entre o que pensa ser e esta alteridade íntima, exterioridade interior, que Freud designou como "Outra Cena": o inconsciente não é a parte mais íntima de mim mesmo, e sim a mais exterior, Outra Cena onde se teceu meu destino, antes mesmo que eu nascesse, na trama das gerações.

Deste modo, talvez a pergunta sobre quem é o inconsciente se depare antes, no seu afã de identificar, com uma identidade ilimitada, disseminada, múltipla.

Como tal pergunta não deixou de se revelar produtiva, procuraremos explorá-la, primeiramente, num domínio privilegiado, o sonho, cuja interpretação constituiria "A via real que leva ao conhecimento das atividades inconscientes da mente"(39).

Para Freud, uma vez interpretado, todo sonho se revela tentativa de realização alucinatória (disfarçada, deformada) de um desejo (recalcado): inconciliável com o ego, o desejo recalcado precisa se disfarçar para chegar à satisfação. Falamos em "tentativa" para que a fórmula inclua tanto os pesadelos, em que a deformação insuficiente do desejo provoca a angústia e o despertar, quanto os sonhos de punição, onde pode se cumprir a

ameaça que implica a satisfação de um desejo. Deste modo, a única exceção seriam os sonhos da neurose traumática, onde se trata apenas de ligar excitações traumáticas pela compulsão à repetição.

Todavia, quem deseja no sonho, quem se satisfaz sonhando? Ora, segundo Freud, os sonhos são "inteiramente egoístas":

> "Falei acima sobre o egoísmo das mentes das crianças, e posso agora acrescentar, com uma sugestão quanto à possível ligação entre os dois fatos, que os sonhos têm a mesma característica. Todos eles são inteiramente egoístas: o ego amado aparece em todos eles, mesmo que possa estar disfarçado. Os desejos que neles se realizam são invariavelmente os desejos do ego, e se um sonho parece ter sido provocado por um interesse altruístico, estamos apenas sendo enganados pelas aparências"(40).

Tomemos, por exemplo, o sonho freudiano chamado do "Tio com a barba amarela" (41). Neste, o desejo freudiano de ser nomeado professor extraordinarius da Universidade, contra o qual atuava o antisemitismo reinante no Ministério que fazia as nomeações, o leva a condensar na figura do seu tio Josef, um criminoso simplório, dois colegas judeus que também aspiraram ao magistério. Deste modo, um não teria sido nomeado porque simplório, outro porque criminoso, independentemente de serem judeus, o que manteria intactas as pretensões de Freud, nem simplório, nem criminoso. E, ao maltratar assim dois colegas judeus, Freud se comporta como se fosse o ministro, ambição que liga a recordações infantis, inclusive a uma predição que assu-

miria tal cargo.

Através deste sonho, Freud não apenas realiza o desejo de ser designado professor no lugar de seus amigos, mas também toma o lugar do ministro que recusava o cargo tanto a estes quanto ao sonhador...

O que nos leva a outra passagem de Freud sobre o egoísmo disfarçado dos sonhos:

> "Constitui minha experiência, e uma experiência para a qual não encontrei nenhuma exceção, que todo sonho lida com o próprio sonhador. Os sonhos são inteiramente egoístas. Sempre que meu próprio Eu não aparece no conteúdo do sonho, mas sómente alguma pessoa estranha, posso com segurança presumir que meu próprio Eu está oculto, pela identificação, atrás dessa outra pessoa; posso inserir meu Eu no contexto. Em outras ocasiões, quando meu próprio Eu de fato aparece no sonho, a situação em que isto ocorre pode ensinar-me que alguma outra pessoa jaz oculta, por identificação, detrás de meu Eu. Nesse caso, o sonho deve advertir-me que transfira para mim mesmo, quando estou interpretando o sonho, o elemento comum oculto ligado a essa outra pessoa. Existem também sonhos nos quais meu Eu aparece juntamente com outras pessoas que, quando a identificação é resolvida, são reveladas mais uma vez como meu Eu. Essas identificações devem então tornar-me possível por em contato com meu Eu certas idéias cuja aceitação tenha sido proibida pela censura. Assim, meu Eu pode ser representado num sonho várias vezes, ora diretamente e ora através de identificação com pessoas estranhas. Por meio de grande número de tais identificações, torna-se possível condensar uma quantidade extraordinária de material onírico. O ato

> de o próprio Eu daquele que sonha aparecer num sonho várias vezes, ou de várias formas, não é, no fundo, mais marcante do que aquele de o Eu estar contido num pensamento consciente várias vezes ou em diferentes lugares ou em conexões — por exemplo, na frase 'Quando eu penso que criança sadia eu era" (42).

Paradoxal egoísmo do sonho em que o ego está em toda parte, disseminado, mas em que parte alguma é propriamente ele mesmo, já que sempre participa de uma identificação e se confunde com um outro. Se o sonho é tentativa de realização alucinatória de desejo, esta não passa pela afirmação de um ego que, do fundo da cena, comandaria o espetáculo, mesmo que num jogo de compromisso com a censura onírica. Para atingir a satisfação, é necessário passar por um desvio, que a torna gozo de outro: ou seja, pela identificação.

Daí que, para Freud, a lógica do sonho opere privilegiadamente por semelhança:

> "Uma e somente uma dessas relações lógicas é mui altamente favorecida pelo mecanismo da formação do sonho; a saber, a relação de similaridade, consonância ou aproximação — a relação de 'do mesmo modo que'. Esta relação, diferentemente de qualquer outra, é capaz de ser representada nos sonhos numa variedade de formas. Paralelos ou exemplos de 'do mesmo modo que' inerentes ao material dos pensamentos oníricos constituem os primeiros fundamentos para a produção de um sonho; e uma parte considerável da produção do sonho consiste em criar novos paralelos onde aqueles que já se acham presentes não podem en-

> contrar seu caminho até o sonho devido à censura imposta pela resistência. A representação da relação de similaridade é auxiliada pela tendência da elaboração do sonho no sentido da condensação. A similaridade, a consonância, a posse de atributos comuns — tudo isso é representado em sonhos pela unificação, que pode ou já estar presente no material dos pensamentos oníricos ou pode ser novamente construída. A primeira dessas possibilidades pode ser descrita como 'identificação' e, a segunda, como 'composição'. A identificação é empregada quando se trata de pessoas; a composição, onde coisas são o material da unificação" (43).

Se a elaboração onírica leva tanto em causa a similaridade, não seria por haver uma relação essencial entre o desejo e a similaridade? Ao selecionar, entre as relações lógicas que o conteúdo latente apresenta, aquelas que dizem respeito à similaridade e à identificação, a elaboração não preserva justamente as que servem para a realização do desejo no sonho?

Numa certa acepção, que A Interpretação de Sonhos muitas vezes cauciona, a deformação onírica seria o efeito global da elaboração onírica, que transforma os materiais do sonho no conteúdo manifesto, dando conta da diferença ente um texto presente no inconsciente e sua transposição, tradução manifesta, que precisa atender às exigências da censura e à especificidade da sintaxe onírica.

Entretanto, se a identificação, ao mesmo tempo que possibilita a realização do desejo, logo de entrada o dissimula, tornando-o desejo de outro, o desejo talvez só se articule se

travestindo, sua deformação coincidiria desde sempre com sua realização.

Dissimulação originária que leva a concluir que o Eu egoísta de que fala Freud não tem propriedade, identidade alguma antes dessa realização onírica do desejo onde ele, precisamente, jamais se dá em primeira pessoa.

Contudo, a bem dizer, Freud oscila entre duas posições, na referida Interpretação de Sonhos. Por um lado, a análise concreta de cada sonho o leva para um drama múltiplo, disperso, onde o eu se figura para se desfigurar, se pluraliza numa infinidade de outros ao fio de cadeias associativas entrecruzadas onde a última palavra é sempre provisória, a interpretação poderia sempre ir mais além. Por outro lado, já na abordagem teórica, a identificação é tomada mais como um disfarce para se burlar a censura, como se fosse possível desfazer as identificações e reencontrar o Eu egoísta, um sujeito.

Desta segunda postura, a explicitação mais detalhada é feita a propósito do sonho da "ceia de salmão defumado" (44), onde uma das linhas de interpretação leva a uma identificação da analisanda de Freud, que o sonhara, com uma amiga, identificação (de tipo histérico) com que visa ocupar o lugar que esta ocuparia para o desejo do marido. O que faz com que Freud se pergunte:

> "Qual o significado da identificação histérica? Isso exige uma explanação um tanto extensa. A identificação é um fator altamente importante no mecanismo dos fenômenos histéricos. Ela permite aos pa-

cientes expressarem em seus sintomas não sómente suas próprias experiências como também ás de um grande número de pessoas; ela lhes permite, por assim dizer, sofrer em nome de toda uma multidão de pessoas e desempenhar todos os papéis isoladamente numa peça. Dir-me-ão que isso não passa da familiar imitação histérica, da capacidade dos histéricos de imitarem quaisquer sintomas e outras pessoas que possam ter despertado a sua atenção — simpatia, por assim dizér, intensificada até ao ponto de reprodução. Isso, contudo, nada mais faz do que indicar-nos a trilha percorrida pelo processo psíquico na imitação histérica. A trilha é algo diferente do ato mental que se processa ao longo dela. O segundo é um pouco mais complicado que o quadro comum da imitação histérica; consiste ele na dedução inconsciente de uma inferência, como um exemplo elucidará. Suponhamos que um médico esteja tratando de uma paciente, presa de uma forma específica de espasmo, numa enfermaria de hospital, entre grande número de outros pacientes. Ele não demonstrará nenhuma surpresa se verificar, numa certa manhã, que essa forma específica de ataque histérico encontrou imitadores. Ele simplesmente dirá: 'Os outros pacientes viram-no e copiaram-no; é um caso de infecção psíquica'. Isso é verdade; mas a infecção psíquica ocorreu mais ou menos nesses moldes. Em geral, os pacientes sabem mais a respeito uns dos outros do que o médico sobre qualquer um deles, e, depois da visita deste, dirigem sua atenção para os companheiros. Imaginemos que essa paciente teve o ataque num dia determinado; então, os outros descobrirão rápidamente que foi causado por uma carta recebida de casa, a revivência de algum infeliz caso de amor, ou por outro fato dessa natureza. Sua simpatia é despertada e

> tiram a seguinte inferência, embora ela deixa de penetrar na consciência: 'Se uma causa como esta pode produzir um ataque assim, poderei ter a mesma espécie de ataque, visto possuir os mesmos motivos para tal. Se essa inferência fosse capaz de entrar na consciência, poderia possívelmente dar margem ao medo de ter a mesma espécie de ataque. Mas, de fato, a inferência se processa numa região psíquica diferente, e, em consequência, resulta na concretização real do temido sintoma. Assim, a identificação não constitui uma simples imitação, mas uma assimilação à base de uma etiologia semelhante; expressa uma semelhança, e se origina do elemento comum que permanece no inconsciente" (45).

Destarte, existe a imitação histérica, mas ela não serve de princípio explicativo, merecendo, por sua vez, ser explicada. É o desejo que leva à identificação, dela se servindo. O desejo, que não é desejo de ser, mas de ter, no que visa um objeto, por exemplo o marido da analisada do sonho da "Ceia de salmão defumado".

A referência à noção de imitação representa uma óbvia crítica às teorias sobre a sugestionabilidade, o teatralismo, o mimetismo, a simulação histéricas. Bernheim não chegou a afirmar que os sintomas histéricos seriam produto de uma autosugestão?

À violência de todos estes discursos, para os quais a histérica seria um sujeito impróprio, inidentificável, Freud reagiu, numa ruptura constitutiva da Psicanálise, conferindo à "teatralidade" histérica, agora chamada identificação, um dese-

jo próprio, do sujeito, anterior à mimesis.

Operação ética e política inquestionável, mas que deixou a Psicanálise, por muito tempo, sem uma teoria satisfatória da identificação. A tal ponto que, nos escritos da primeira tópica, o descentramento da consciência ainda dá lugar a um centro, o desejo, que a segunda tópica descentrará em favor do desejo do outro, recolhendo e rearticulando, na modelização mesma do aparelho psíquico, uma longa teorização freudiana sobre a identificação, o narcisismo, a repetição e o Complexo de Édipo.

No seminário A Identificação (1961-62) (46), J. Lacan sublinha que o termo aneignung, traduzido por assimilação no trecho de Freud acima citado, significa a apropriação como tomada de posse. Aqui, a propriedade subjetiva é inseparável de um roubo, de uma usurpação de identidade: o desejo não seria desejo de ser sujeito de um"sujeito" que não possui identidade alguma antes desta apropriação do lugar de um outro que, portanto, não é um outro, desta alienação originária que, portanto, não é uma alienação?

Falamos em mimesis porque, inevitávelmente, o conceito freudiano de identificação trava um debate não apenas com o discurso psiquiátrico da "imitação", mas com o destino filosófico (platônico, aristotélico etc) da mimesis, com as diversas acepções que recebeu, seu rebaixamento, sua tipologia etc.

Uma vez que o tema exigiria um longo desenvolvimento a que nos falta competência, nos limitaremos a destacar uma expulsão famosa: a do poeta trágico da República de Platão (47).

Só admitindo uma poesia dotada de valor pedagógico porque controlada pela episteme filosófica, voltada para o mundo das Idéias, Platão acusava o poético de ser cópia da cópia, tornando o poeta representante do fato mimético, dessa maleabilidade instável que, se apropriando de todas as características e funções, levaria à indiferenciação a hierarquia teórica e política.

Na obra O Nascimento da Tragédia, F. Nietzsche assim discorre a este respeito:

> "(Platão) que, na condenação da tragédia e da arte em geral, certamente não ficou em dívida com o cinismo ingênuo de seu mestre, teve entretanto, por necessidade estética, que criar uma forma de arte que está intimamente aparentada aos gêneros existentes por ele condenados. A principal crítica endereçada por Platão à arte antiga consiste em que, sendo a imitação de uma aparência, ela pertence à uma esfera inferior inclusive ao mundo empírico. Como era necessário evitar que pudesse dirigir tal crítica à arte nova, vemos Platão se esforçar para superar a realidade e representar a idéia que está no fundo desta pseudo-realidade. Porém, devido a isto, Platão, como pensador, era reconduzido, através de um desvio, a uma posição que lhe tinha sido sempre familiar como poeta. Ele reencontrava Sócrates e toda a arte antiga, que protestavam solenemente contra esta crítica. Se é verdade que a tragédia tinha absorvido em si todos os gêneros anteriores, pode-se dizer o mesmo, por extensão, do diálogo platônico que, nascido da mistura de todos os estilos e de todas as formas, fica entre a narrativa, a poesia lírica e o drama, entre a prosa e a poesia,

> e assim infringe o rigor da antiga lei que prescreve a unidade do estilo... Em verdade, Platão forneceu, para toda a posteridade, o modelo de uma forma de arte nova, o romance" (49).

Apontando ironicamente que a vontade filosófica de um dizer puro, de uma palavra transparente àquilo que imediatamente deveria significar (a verdade), foi sempre comprometida pela necessidade do texto, do trabalho da escritura, que a obrigou a empregar modos de exposição que não lhe pertenciam propriamente, Nietzsche retorna contra o platonismo, se apoiando numa distinção teoria/poesia por ele instituída, a acusação que Platão moveu contra discursos que não podia controlar absolutamente, como se dela precisasse para se diferenciar radicalmente.

No filme "Sr. Klein", um oficial nazista declara que os judeus não representariam uma ameaça se fossem verdes. Ou seja, o ódio se desencadeia quando um ego perde a possibilidade de identificar o outro a um traço que o poria, não à parte dos outros mas à parte de si próprio, uma vez que assim perde a possibilidade de se por à parte do outro, não podendo mais que se identificar com ele, numa relação mortal, do tipo "ou ele ou eu".

Em suma, mulher (histérica), artista, judeu: não são as figuras sobre as quais, históricamente, recaiu o veredito da impropriedade, de que se "tomam por"?

Ao longo destas páginas, procuramos ressaltar que, no sonho, o desejo se cumpre num cenário montado pela identificação, com seus atores e intriga, sua realização nunca se redu-

zindo à pura e simples revivescência alucinatória de traços mnésicos deixados por experiências de satisfação. Segundo escreve Freud,

> "A transformação de idéias em alucinações não é o único aspecto sob o qual os sonhos diferem de pensamentos correspondentes na vida de vigília. Os sonhos constróem uma situação dessas imagens; representam um fato que realmente está acontecendo; como o diz Spitta (1882,145), eles 'dramatizam' uma idéia" (50).

Em Psicanálise, tal cenário se denomina "fantasia", que o Vocabulário da Psicanálise assim define:

> "Encenação imaginária em que o indivíduo está presente e que figura, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente" (51).

Para Freud, o desejo só se realiza nesta encenação que está presente duas vezes no sonho (a elaboração onírica retrabalha a fantasia inconsciente, a elaboração secundária se serve dos devaneios diurnos para dar uma "fachada" ao sonho), na genealogia fantástica do romance familiar, nos devaneios, nos sintomas, na criação literária etc.

Retomando a definição acima, encenação implica o desdobramento regulado de uma ação, o que confere à fantasia o caráter de verdadeira forma do desejo, no sentido de uma forma de expressão que contém os termos através dos quais um ato deve ser cumprido, numa dimensão de prescrição e repetição. Por outro

lado, o indivíduo está sempre presente nesta encenação, seja em primeira pessoa, num lugar marcado e invariável, como nos devaneios, seja implicado na cena com outros e multiplicado, como nos sonhos.

Com o fito de aprofundar nossa abordagem da fantasia, a que fomos levados pela consideração do caráter "dramático" das produções do inconsciente, tomaremos um ensaio de Freud, intitulado "Uma Criança é Espancada: Uma Contribuição ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais" (52), que data de 1919, onde ele estuda longamente os avatares de uma fantasia de fustigação.

Asseverando que se trata de uma fantasia bastante comum, Freud baseia sua investigação em seis casos clínicos, dois de homens e quatro de mulheres, sendo que praticamente se limita a estas, conforme faremos. Embora a fantasia "uma criança é espancada" encontre uma boa oportunidade para se manifestar com a vida escolar, com a visão de colegas sendo corrigidos pelo professor e a leitura de obras onde a traquinagem é punida, surgiria numa idade inferior à escolaridade e produziria, nos sujeitos, uma excitação sexual descarregada pela masturbação.

Às perguntas de Freud sobre "Quem era a criança que estava sendo espancada? A que estava criando a fantasia, ou uma outra? Era sempre a mesma criança, ou às vezes era uma diferente? Quem estava batendo na criança? Uma pessoa adulta? Se era, quem? Ou a criança imaginava-se a si mesma batendo em outra?", a única resposta dada, monotonamente, era "Nada mais sei sobre isto: estão espancando uma criança" (53).

Contudo, a análise revelará esta fórmula como último

avatar de uma sequência de três fases, cuja verbalização assim é proposta por Freud:

I - O pai espanca a criança, (que eu odeio).

II - Eu sou espancada pelo meu pai.

III- Uma criança é espancada.

Destarte, as perguntas de Freud podem receber as seguintes soluções:

- Quem espanca? Em I, um adulto indeterminado, fácilmente identificável como o pai da paciente; em II, o pai; em III, um adulto que substitui o pai, tal um professor. Portanto, o sexo do agente representa uma constante.

- Quem é espancado? Em I, indiferentemente o irmão ou irmã rival da paciente; em II, esta; em III, crianças, quase sempre meninos, numa quantidade indeterminada. Portanto, sexo e número variam.

- Qual é o lugar do autor do fantasma? Em I, parece ser o de espectador; em II, a paciente está na cena onde recebe os golpes; em III, ela declara que "Provavelmente, estou olhando". Portanto, há uma variação.

Já que o verbo "espancar" permanece, através das permutações implicadas pelas três fases, constitui o elemento invariante da fantasia, seu núcleo duro. Verbo no infinitivo, espancar significa um contato estabelecido, interrompido, reestabelecido entre duas superfícies, distribuídas como a mão do pai ou seu pênis e as nádegas da criança, elementos singulares de uma história.

Ao longo do texto, Freud procede às seguintes verbali-

zações da fantasia (54):

0.1	O pai	ama	a mim somente (feminino)
0.2	Eu	odeio	a outra criança(fem/masc)
0.3	O pai	odeia	a outra criança(fem/masc)
0.4	O pai	espanca	a outra criança(fem/masc)
I 1	O pai	espanca	a criança(fem/masc)
IIa	O pai	espanca	a mim (feminino)
IIb	Eu (fem.)	sou espancada	pelo pai
IIIa	Crianças (masc.)	são espancadas	por uma dulto
IIIb	Uma criança(masc.)	é espancada	

Com isto, visa demonstrar que

> "As fantasias de espancamento têm um desenvolvimento histórico que não é, de modo algum, simples, e no decorrer do qual são mais de uma vez modificadas em muitos aspectos — no que diz respeito à relação com o autor da fantasia, e quanto ao seu objeto, conteúdo e significado" (55).

Na fase I, "o pai espanca a criança", após longas hesitações, Freud assinala componente sádico, dirigido ao rival pelo amor paterno. Contudo, no artigo "Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre Os Sexos", reconsidera essa fase, à luz da noção de "inveja do pênis" e seu deslocamento sob a forma de ciúme:

> "Antes, quando eu ainda não estava ciente dessa fonte do ciúme (a inveja do pênis) e considerava a fantasia 'uma criança é espancada', que ocorre tão comumente em meninas, construí para ela uma primeira fase na qual seu significado consistia em

> que outra criança, uma rival de quem o indivíduo tinha ciúmes, deveria ser espancada. Essa fantasia parece constituir uma relíquia do período fálico nas meninas. A rigidez peculiar que tanto me impressionou na fórmula monótona 'uma criança é espancada' provavelmente pode ser interpretada de modo especial. A criança que está sendo espancada (ou acariciada) pode, em última análise, ser nada mais nada menos que o próprio clitóris, de maneira que, em seu nível mais inferior, a afirmação conterá uma confissão de masturbação, a qual permaneceu ligada ao conteúdo da fórmula desde o seu início, na fase fálica, até a vida posterior" (56).

Na medida em que a descoberta da diferença sexual e a consequente inveja do pênis orientam a menina para o pai, que lhe daria o falo ou seu substituto (o filho), a intensidade da moção incestuosa da fase I testemunha a repercussão da castração sobre a menina. E não há apenas aceitação da castração, pois a esta moção feminina se acrescenta a reivindicação fálica, que leva a uma identificação com o pai (eu odeio a outra criança, o pai odeia a outra criança).

Na fase II, "Eu sou espancada pelo pai", o triunfo ligado ao "O pai ama a mim somente, pois espanca a outra criança", mesmo tendo sido recalcada a moção pulsional incestuosa, gera um sentimento de culpa que reverte a meta pulsional, de ativa em passiva, e a retorna em direção ao próprio eu: "Não, ele não ama você, pois está batendo em você". Contudo, o recalque também levou a uma regressão à organização anal-sádica, em que ser espancada "Não é apenas o castigo pela relação genital proi-

bida, mas também o substituto regressivo daquela relação" (57). Agora, o conteúdo é masoquista e o significado genital de "meu pai me ama", com a regressão, passa para o registro anal.

Na fase III, "Uma criança é espancada", o objeto do espancamento são meninos, o que indica uma mudança de pessoa e de sexo, atribuída por Freud ao abandono do papel feminino, pelas mulheres, quando se afastam do amor incestuoso pelo pai. É pela identificação com os meninos que as pacientes gozam, o que confere à fantasia uma forma sádica sobre um conteúdo masoquista. Para explicar isto, Freud diz que, da fórmula recalcada da fase I, o trecho "ele só ama a mim" serve de ponto inconsciente de gozo, enquanto o trecho "meu pai espanca a criança" recebe a ênfase, por um mecanismo de deslocamento. Contudo, para reatar com a fase I, a fantasia deve compor com a fase II, o que transforma "meu pai espanca a criança" em "uma criança é espancada", a forma passiva exprimindo a passagem por II e o retorno a I, à significação genital.

Do ponto de vista tópico, Freud considera as fases I e III conscientes, enquanto a fase II seria radicalmente inconsciente, tendo que ser construída na análise, para que as outras duas se articulem.

Entretanto, as três fases da fantasia não devem ser consideradas formando uma sequência linear, pois o destino da fantasia não é apenas histórico, mas arqueológico, no sentido de que elas formam um misto temporal-intemporal que lembra a Roma imaginada por Freud em <u>O Mal-estar Na Civilização</u> (58), precisamente com o intuito de mostrar a originalidade do espaço in-

consciente: nela coexistiriam, igualmente intactos e simultaneamente presentes, os monumentos da Roma antiga, cristã e moderna.

Nos Artigos sobre Metapsicologia, ensaio "O Inconsciente", Freud caracteriza os processos pertencentes ao sistema inconsciente pela "Isenção de contradição mútua, o processo primário (mobilidade das catexias), a intemporalidade e a substituição da realidade externa pela psíquica" (59).

É porque o inconsciente não conhece o tempo (cronológico), identitário no que determina uma sucessão ordenada, que as fases da fantasia são "contemporâneas", não se substituem.

Para que as características de uma produção inconsciente se delineiem melhor, compararemos as fases I e III com a fase II, "eu sou espancada pelo pai", de conteúdo masoquista e topicamente inconsciente, sobre a qual Freud afirma que

> "É a mais importante e significativa de todas. Pode-se dizer, porém, que, num certo sentido, jamais teve existência real. Nunca é lembrada, jamais conseguiu tornar-se consciente. É uma construção da análise, mas nem por isso é menos uma necessidade" (60).

Conforme explicitamos anteriormente, as fases I e III são cenas vistas, que implicam a distância espetacular (vidente/visto, platéia/cena) e, por mais transitivista que seja, o espaçamento especular (ego/alter ego): o pai espanca, nega amor ao rival, alter ego, duplo, sósia mimético. No divã analítico, a mulher vê a menina ver uma criança (irmão ou irmã em I,

menino + ego em III) ser espancada.

Não é à toa que a fase I e a fase III, rememorável uma e consciente a outra, estão inscritas verbalmente. Para Freud, as representações-de-coisa se mantêm no sistema pré-consciente/consciente graças à sua ligação com representações-de-palavra. O que nos leva a pensar que seria tal ligação que permite o distanciamento por relação à cena, o desdobramento da paciente.

Na fase II, quando a menina sobe no palco, não mais pode falar sobre o que acontece, sua implicação acarreta a perda do poder de significar verbalmente. Tampouco se vê contemplando, envolvida como está numa cena que ninguém mais vê.

A respeito dessa cena, que é também a do sonho, assim escreve J. Lacan:

> "Considerem um texto de sonho qualquer -- não apenas aquele de que eu me servi da última vez, no qual, afinal de contas, o que vou dizer poderá ficar enigmático, mas todo sonho — recoloquem-no nas suas coordenadas e vocês verão que este <u>isso mostra</u> vem à frente. Vem de tal modo à frente, com as características através das quais se coordena — a saber, a ausência de horizonte, o fechamento daquilo que é contemplado no estado de vigília, e igualmente o caráter de emergência, de contraste, de mancha, das suas imagens, a intensificação das suas cores — que nossa posição no sonho é, afinal de contas, a de sermos essencialmente aquele que não vê" (61).

Destarte, o envolvimento da menina na fase II não deve ser pensado sob a forma de uma inerência espacial no seio de uma montagem de extensão tridimensional. Num não-lugar onde coexistem pontos de vista incompossíveis, já que o inconsciente ignora a contradição, alguma coisa teria lugar — eu sou espancada pelo pai — que implica um sujeito disseminado, incapaz de se localizar: o sujeito se acha na posição de criança, de pai, de espancar, de ser espancado.

Daí que as pacientes de Freud não consigam verbalizar a fase II: desde o Curso de Linguística Moderna, de F. de Saussure, sabemos que a língua é um sistema de diferenças, onde um significante é o que os outros não são (62).

Em contraste, no inconsciente, que desconhece a negação, não há sistema, mas bloco, os destinos de uma pulsão se superpõem. Ele ignora não apenas os intervalos constitutivos do discurso, mas os intervalos requeridos pela ordem perceptiva para que as coisas do mundo exterior sejam reconhecíveis, não se aglomerem: no "espaço" inconsciente, os lugares não são partes extra partes, se um investimento ocupa uma região, não é necessário que seja abandonado para que outro investimento ocupe o mesmo lugar.

Nas Regras para A Direção do Espírito (63), Descartes define a intuição como não sendo nem a lei flutuante dos sentidos, nem o juízo falacioso de uma imaginação mal composta, mas, por um espírito puro, a concepção tão fácil e distinta de que um triângulo termine por três linhas apenas, por exemplo, que dúvida alguma reste.

Em consequência, a intuição implica borda, termo, limite. A dúvida, duo-habere, ter por dois, persiste enquanto a concepção não for distinta nem a borda, única. Descartes elimina os sentidos porque só entregam bordas flutuantes, a imaginação porque origina o compósito, a quimera feita de pedaços heterogêneos e recolocados sem maiores precauções, sem conformidade.

Exclusão do fluído e do compósito em favor das bordas distintas dos sólidos regulares, a cadeia de razões cartesiana se move num espaço euclidiano, homogêneo e submetido a uma métrica de relações, proporções: pretensamente universal, nele se passa do local ao global ou vice-versa, a consequência é sempre boa. Neste universal regulado, o lugar do observador é o de Deus ou do monarca.

Para um pensamento que só admite racional a unidade, um Deus único e indivíduos identificáveis, o agregado e o fluído não passam de semiseres. Na Alemanha, Descartes se tranca sozinho num quarto para se entreter com seus pensamentos:

> "Entre eles (pensamentos), um dos primeiros foi que me lembrei de considerar que, amiúde, não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naqueles em que um só trabalha. Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins. Assim, essas antigas cidades que, tendo sido no começo pequenos burgos, tornaram-se no correr do tempo

grandes centros, são ordinariamente tão mal compassadas, em comparação com essas praças regulares, traçadas por um engenheiro à sua fantasia numa planície, que, embora considerando os seus edifícios cada qual à parte, se encontre neles muitas vezes tanta ou mais arte que nos das outras, todavia, a ver como se acham arranjados, aqui, um grande; ali, um pequeno, e como tornam as ruas curvas e desiguais, dir-se-ia que foi mais o acaso que a vontade de alguns homens que assim os dispôs" (64).

Na multidão baudelairiana, cujo fluxo escoa pelas ruas com uma viscosidade variável, segundo correntes a nós, espessa ou dispersa, a informação de que dispõe o flâneur é sempre local e fraca, a perda da distinção afeta o objeto e o sujeito, mas há uma multiplicidade de observadores, providos de informação parcial. Se alguém por acaso leva um tropeção e cai, em torno dele os passantes se aglomeram, uma singularidade se forma, estável por alguns momentos.

Para Freud, não há cura se o analista não se mantem no que ele chamou de atenção flutuante, uma escuta em que o sujeito se entrega a séries de associações sem privilegiar nenhuma delas particularmente, partindo em várias direções que aceita e toma. Após certo tempo, a atenção flutuante permite apreender a insistência de certos traços. Mas, como para o flâneur, se trata de uma probabilidade de surgimento, de distribuição, que depende do objeto, do método da experiência e do observador.

Numa carta a R. Dedekind, G. Cantor, inventor da teoria

dos conjuntos, escreve que "Toda multiplicidade ou bem é uma multiplicidade inconsistente ou bem é um conjunto" (65).

Dizer de uma multiplicidade inconsistente que ela é, significa afirmar sua existência. Se um conjunto está formado por elementos suscetíveis de possuir certas propriedades e de manter certas relações entre eles ou entre elementos de outros conjuntos, sob o nome de inconsciente, Freud não conceitua uma multiplicidade inconsistente? Primeiramente, porque seus elementos não são definíveis nem por extensão, já que é infinita, nem por propriedade característica, heterogêneos entre si como são, traços do visto, tateado, escutado, cheirado etc. Em segundo lugar, tais elementos não mantêm entre si relação de oposição ou contradição, são mutuamente independentes, sua distinção é real (66). Em suma, um conjunto paradoxal, cujos elementos só podem ser predicados como "ser o mais singular".

Destarte, se alguma imagem pode figurar o inconsciente freudiano, este policéfalo constituído por mil egos, mil identificações, não é justamente a multidão?

NO PRINCÍPIO, ERA A HORDA

"E todo esse estrago, esses infortúnios, essa ruína enfim, vos advém não dos inimigos mas sim, por certo, do inimigo, e daquele mesmo que fizestes como ele é, por quem ides tão corajosamente à guerra e para a vaidade de quem vossas pessoas nela enfrentam a morte a cada instante. Esse senhor porém, só tem dois olhos, duas mãos, um corpo e nada além do que tem o último habitante do número infinito de nossas cidades. O que tem a mais do que vós são os meios que lhe forneceis para destruir-vos. De onde tira os inumeráveis argus que vos espiam, senão de vossas fileiras? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se ele não as empresta de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades também não são os vossos? Tem ele poder sobre vós senão por vós mesmos? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco?"

(Etienne La Boétie, Discurso da Servidão Voluntária)

Era uma vez um macho onipotente, senhor e pai de uma horda, que não hesitava em massacrar, castrar seus filhos para gozar sozinho de todas as mulheres. Um dia, os irmãos expulsos se reuniram, assassinaram o Urvater e o devoraram. Assim, satisfaziam seu ódio, mas também seu amor, pois com ele se identificavam ao assimilar seu corpo. Talvez após um perío-

do de lutas intestinas pelo lugar do pai, compreenderam que a este deviam renunciar. Contudo, o mais surpreendente é que a culpa e o remorso os levaram a anular seu ato. E aquilo que o pai interditava, devido ao fato mesmo de sua existência, os filhos doravante proibiram a si mesmos. Como se o pai morto se tornasse mais poderoso do que quando em vida, anularam o ato parricida proibindo a morte de um seu substituto religioso, o totem, e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da posse de todas as mulheres, com o que criavam os germes de um direito igualitário. Destarte, o crime organizou a sociedade triplicemente: religião, exogamia e direito (moral). Com o tempo, o pai se desligará da multiplicidade de animais totêmicos sagrados, reassumindo a forma humana como um Deus muito acima do comum dos mortais, enquanto, paralelamente, aparecem sobre a terra reis divinos que governam patriarcalmente.

Após os milhões de mortos da I Guerra Mundial, após a tomada do poder pelo primeiro regime socialista, que logo passaria a massacrar os trabalhadores em cujo nome falava, com os sinais dos tempos já anunciando a barbárie genocida nazista e a carnificina da II Guerra, Freud publica, em 1921, um texto chave da sua análise da sociedade: Psicologia das Massas e Análise do Ego (67).

À primeira vista, um ensaio que repetiria esse "mito científico" da horda primeva, formulado em Totem e Tabu (1913), na elucidação do ligame social: o que assegura a coesão da massa (da sociedade) é o amor que cada um de seus membros vota ao Führer (líder), ao objeto pelo qual substituem seu ideal de

ego (paterno), na ilusão de que são por ele igualmente amados.

Portanto, só haveria sociedade estruturada sob o modo político — não há sociedade sem chefe — e, mais precisamente, estruturada sob o modo político-familiar, uma vez que o Führer é um substituto do pai.

Abundantemente repetida, esta tese do chefe, que subordina o ligame social ao ligame político, obteve uma inegável repercussão, seja pró ou contra. Contudo, não terá sido à base de uma simplificação deste extraordinário imbroglio teórico que é Psicologia das Massas e Análise do Ego?

Obra enquadrada entre Além do Princípio do Prazer (1920), que introduz o conceito de pulsão de morte, e O Ego e O Id (1923), que articula a segunda tópica, Psicologia das Massas e Análise do Ego integra um tríptico ao lado daqueles que Freud considera seus últimos trabalhos de importância em Psicanálise propriamente dita.

É o que ele afirma no pós-escrito de 1935 a Um Estudo Autobiográfico, antes de acrescentar que

> "Essa circunstância está ligada com uma alteração em mim mesmo, com o que poderia ser descrito como uma fase de desenvolvimento regressivo. Meu interesse, após fazer um détour de uma vida inteira pelas ciências naturais, pela Medicina e pela psicoterapia, voltou-se para os problemas culturais que há muito me haviam fascinado, quando eu era um jovem quase sem idade suficiente para pensar. No próprio clímax do meu trabalho psicanalítico, em 1912, já tentara, em Totem e Tabu, fazer uso dos achados recém-descobertos da análise a fim de investigar as origens da religião e da moralidade.

> Levei então esse trabalho mais um passo à frente em dois ensaios ulteriores, O Futuro de Uma Ilusão (1927 c) e O Mal-estar na Civilização (1930 a). Percebi mais claramente que os fatos da história, as interações entre a natureza humana, o desenvolvimento cultural e os precipitados das experiências primitivas (cujo exemplo mais proeminente é a religião) não passam de um reflexo dos conflitos dinâmicos entre o ego, o id e o superego que a Psicanálise estuda no indivíduo — são os mesmíssimos processos repetidos numa cena mais ampla"(68).

No fim de uma vida integralmente dedicada à Psicanálise, uma "regressão" leva um Freud roído pelo câncer à"cena mais ampla" da cultura. Ora, as duas relações que estabelece entre análise da cultura e Psicanálise, reflexo e repetição numa cena mais ampla, não são, a rigor, conciliáveis: um reflexo não pode ser mais amplo sem deformar, sem alterar a imagem.

A cena mais ampla da cultura não seria uma outra cena que a Outra Cena, uma cena mais outra? O que não significa procurar um inconsciente (político, social, econômico, filosófico) da Psicanálise, pois quem garante que o desdobramento desta encontraria a cultura e a política como aparelhos prontos para sua avaliação, que não sofreriam também um transbordamento?

Em Psicologia das Massas e Análise do Ego, Freud cita uma fábula célebre de Schopenhauer:

> "Um grupo de porcos-espinhos apinhou-se apertadamente em certo dia frio de inverno, de maneira a aproveitarem o calor uns dos outros e assim salvarem-se da morte por congelamento. Logo, porém, sentiram os espinhos uns dos outros, coisa que os levou a se

separarem novamente. E, depois, quando a necessidade de aquecimento os aproximou mais uma vez, o segundo mal surgiu novamente. Dessa maneira, foram impulsionados, para trás e para a frente, de um problema para o outro, até descobrirem uma distância intermediária, na qual podiam mais toleravelmente coexistir" (69).

Citação que Freud emprega para ilustrar o que seria a natureza das relações emocionais entre os homens, como se, para ele, o problema da cultura não fosse senão o problema de outrem, da coexistência com outrem: a cena mais ampla seria a cena de outrem. Problema que não é um problema político, nem exatamente o problema político, já que não é certo que a política se coloque este problema: é, antes, o problema do político, o problema a partir do qual o político coloca problemas...

Em consequência, nossa tentativa de delinear o lugar e a função da análise do ligame social na Psicanálise passará menos pela articulação do que Freud avançou ou permite avançar sobre o político, do que por uma interrogação sobre o que a questão do político faz na e à Psicanálise, assim como sobre o provável retorno, sobre o político, desta interrogação (70).

Se escolhemos Psicologia das Massas e Análise do Ego como foco de estudo, dentre as obras freudianas dedicadas à cultura, não foi unicamente porque diz respeito diretamente ao nosso objeto de pesquisa. Como tentaremos mostrar, embora formando outro tríptico juntamente com Totem e Tabu e Moisés e O Monoteísmo, publicado em 1939, tal obra desloca a problemática do primeiro e levanta questões que o segundo tentará resolver.

No corpus teórico freudiano, Psicologia das Massas e Análise do Ego é anunciada desde Sobre O Narcisismo: Uma introdução (1914), que desdobra o ego em ego atual e ideal do ego, instância resultante da convergência do narcisismo com a identificação com o pai enquanto modelo ao qual o sujeito procura se conformar:

> "O ideal do ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia das massas. Além do seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação" (71).

Daí o título deste ensaio-limite, no limite, verdadeiro quiasma, que opõe a psicologia da massa como entidade à análise do ego, na esperança, manifestada pela conjunção e, de uma aplicação desta sobre aquela, na linha do reflexo.

O que nos leva, de imediato, para o verdadeiro programa estabelecido nos primeiros parágrafos do texto:

> "O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ela busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. O outro está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar,

> um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social. As relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com seu médico, na realidade, todas as relações que até o presente constituíram o principal tema da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar serem consideradas como fenômenos sociais, e, com respeito a isso, podem ser postas em contraste com certos outros processos, por nós descritos como 'narcisistas', nos quais a satisfação dos instintos é parcial ou totalmente retirada da influência de outras pessoas. O contraste entre atos mentais sociais e narcisistas — Bleuler talvez os chamasse de 'autísticos' — incide assim dentro do domínio da psicologia individual, não sendo adequado para diferençá-la de uma psicologia social ou das massas" (72).

Destarte, a Psicanálise já é uma Psicologia Social, a análise do ego já é uma Psicologia das Massas, com o que Freud dissolve a especificidade da disciplina chamada Psicologia Social, que seria falsa. Logo depois, ele critica as noções de "instinto gregário" e de "mente grupal", de Trotter e McDougall respectivamente, porque a invocação de uma pulsão especificamente social, que o fator numérico manifestaria, traz à cena um Deos Ex Machina cuja fumarada antes obscurece o problema da passagem da psicologia individual para a psicologia social, ao montar o par de opostos pulsões sociais / individuais.

Ora, para Freud, o verdadeiro problema estaria na con-

tinuidade entre os dois campos. Ele não se opõe a uma explicação "pulsional" da sociedade, mas faz ver que esta não prescinde de uma reflexão sobre a socialização do psiquismo.

Desta forma, cai a oposição psicologia social / individual em troca de uma distinção mais fundamental entre "atos mentais sociais e narcisistas".

Agora, a questão se desloca explicitamente para a relação com o outro, pois socialidade alguma poderia se instaurar antes da abertura ao outro, cuja elaboração a Psicanálise tenta. Tampouco esta é uma Sociologia, antes uma arquissociologia, na medida em que investiga as primeiras relações com o outro:

> "Nossa expectativa dirige-se assim para duas outras possibilidades: que o instinto social talvez não seja um instinto primitivo, insuscetível de dissociação, e que seja possível descobrir os primórdios de sua evolução num círculo mais estreito, tal como o da família" (73).

No entanto, assim é a própria distinção entre psicologia social / individual que ressurge, agora nos domínios da Psicanálise, sob o modo da oposição entre narcisismo e objetalidade, cujos contornos Freud delimita aqui abruptamente, sem o jogo que nos apresenta em outros textos, onde transparece que o objeto tem a ver com os emblemas narcísicos do sujeito.

Uma coisa é reduzir a questão do laço social à questão da relação com outrem, outra é produzir esta relação como questão, o que só é possível dissolvendo-a como falso problema, pelo menos nesses termos, uma vez que já supõe a "minha" posição

como dada: aporia em que recai qualquer teoria que parta do indivíduo, denominado seja lá como for.

E talvez Psicologia das Massas e Análise do Ego gire em torno dessas perguntas: a socialidade originária começa com o investimento objetal? Ou seria anterior à posição de outrem e também à posição do eu? Neste caso, seria preciso isso que repugna a toda problemática egológica: um sujeito não sujeito, uma massa originária, quem sabe.

Contudo, acompanhemos tais questões a nível do texto, cujo segundo capítulo retoma A Psicologia das Multidões, de G. Le Bon (74), a nível da descrição que este faz do comportamento das massas.

Para Le Bon, o psiquismo se divide em parte consciente e inconsciente. A parte consciente é própria de cada indivíduo, aprendida no curso da vida, enquanto a inconsciente é herdada, comum a todos, se achando igualmente distribuída na sociedade. Trata-se de um inconsciente racial, que porta as tradições, as vontades comuns, os ideais e raízes ancestrais de um povo:

> "Infinitamente mais numerosos que os vivos, os mortos são também infinitamente mais poderosos que eles. Regem o imenso domínio do inconsciente, este invisível domínio que mantem sob seu império as manifestações da inteligência e do caráter... As gerações extintas não nos impõem apenas sua constituição física, nos impõem também seus pensamentos. Os mortos são os únicos mestres indiscutidos dos vivos" (75).

Sob o sentimento de onipotência que a massa confere, sob

o contágio mútuo de seus membros e a sugestionabilidade que apresentam, a frágil parte consciente do indivíduo é dominada pelo inconsciente, de modo que todos os membros se igualam.

Enquanto o pensamento individual é consciente, crítico e à base de idéias-conceitos, o pensamento da multidão é automático, dominado por associações estereotipadas registradas na memória, procedendo por idéias-imagens cujos mecanismos são projeção, confusão da realidade com a representação, e superposição, que associa idéias sem obediência às leis lógicas. No exemplo de Le Bon, um operário superpõe quando, explorado por um patrão, conclui que todos os patrões são exploradores...

Matéria sugestionável, polarizável, maleável, submetida a todas as influências exteriores, a multidão se organiza recebendo uma forma que seria uma crença capaz de tocar no inconsciente ancestral: as multidões impulsivas, violentas e extremistas, no fundo são conservadoras.

Para que a forma ordene a matéria, é preciso um líder, um verdadeiro demiurgo que, ao fanatismo da sua fé e à intrepidez da sua coragem, alie o prestígio: "Uma potência misteriosa, uma espécie de enfeitiçamento repleto de admiração e respeito, que paralisa as faculdades críticas" (76). Este dom lhe confere um poder hipnótico, seu olhar fascina a multidão quem dita sua vontade e transmite suas idéias fixas.

E Le Bon não esconde seu fascínio por Napoleão que, desembarcando da Ilha de Elba com um punhado de fiéis, tomou a França inteira apenas com sua presença: "Diante de sua auréola, os canhões do rei permaneceram silenciosos e seus exércitos de-

sapareceram" (77).

Explicitamos brevemente o pensamento de Le Bon devido à importância que assume no texto freudiano, não apenas por ele adotar uma perspectiva psicológica sobre a socialidade que o levou a produzir a primeira obra de Psicologia Social. Significativamente, a psicologia de Le Bon é uma psicologia da regressão, para a qual o patológico testemunha uma etapa superada, no sentido hegeliano do termo (conservada e suprimida), da evolução onto e filogenética: o patológico não é simplesmente o anormal, mas a norma originária, a essência primeira, o famoso macaco sob o homem.

Conforme escrevemos antes diferentemente de outros autores que consideravam a multidão um resíduo social, Le Bon lhe outorga uma importância enquanto objeto de estudo. Isto porque, na sua opinião, a multidão estaria para a sociedade como o patológico para o normal: a sua essência em bruto.

Embora Freud critique Le Bon por não distinguir entre "massas efêmeras" e "massas artificiais", altamente organizadas, e estáveis, onde as características do indivíduo seriam preservadas, curiosamente ele aborda instituições como o exército e a Igreja enquanto massas, igualmente só acentuando nelas aquilo que define qualquer "massa inorganizada": o sentimento de igualdade dos membros e a ligação com o chefe. Ou seja, para ambos, o grau zero da socialidade é a massa.

Por outro lado, como a Psicanálise, a Psicologia de Le Bon emprega a noção de inconsciente, mas de um inconsciente racial, coletivo, que lembra o inconsciente coletivo de Jung, igualmen-

te convocado, nas entrelinhas, para esse debate, que é indissoluvelmente teórico e político.

Diante da agudização dos conflitos sociais que cliva a sociedade francesa, os escritos de Le Bon participam da montagem de uma estratégia de enraizamento numa unidade arcaica, o inconsciente racial, que ressurgirá no apelo nazista à terra, aos mitos teutônicos, aos laços de sangue, à pureza racial ariana. Se non è vero, è ben trovato...

Como declarou Mussolini,

> "Contudo, posso vos dizer que, do ponto de vista filosófico, sou um dos mais fervorosos adeptos do vosso ilustre Gustave Le Bon, cuja morte nunca prantearei o suficiente. Li toda a sua obra imensa e profunda, sua Psicologia das Multidões e sua Psicologia dos Tempos Novos, são duas obras às quais, juntamente com seu Tratado da Psicologia Política, eu me reporto constantemente. Aliás, me inspirei num certo número de princípios nela contidos para edificar o regime atual da Itália" (78).

Se Le Bon clama pelo líder galvanizador, é para salvar a ordem social do apocalipse que antevê, o retorno da barbarie:

> "A história nos ensina que, quando as forças morais, que são a estrutura de uma civilização, deixam de atuar, essa multidão inconsciente e brutal, justamente qualificada de bárbara, engendra a dissolução final. As civilizações foram criadas e guiadas, até esse momento, por uma pequena aristocracia intelectual, nunca pela massa, que só tem poder para destruir, e cuja hegemonia representa sempre uma fase de bárbarie... Manifesta-se então

a sua função principal e, num abrir e fechar de olhos, a filosofia do Número converte-se na única filosofia da História" (79).

O que Le Bon teme não é a manifestação do inconsciente racial, deste "gênio da raça" que ainda é um organizador da multidão, sua forma que o líder mobiliza. Se tomarmos as características que ele atribui ao que chamamos de multidão-matéria (sentimento de poder invencível, contágio mútuo e sugestionabilidade), desponta o que lhe causa pânico: um inconsciente da multidão que, ao contrário do inconsciente racial, não possui qualquer substrato, nem identidade alguma.

Essa multidão não possui inconsciente algum, qualquer substrato, qualquer vontade, é antes uma matéria infinitamente plástica, receptiva, sugestionável. Aqui, Le Bon se revela seguidor de Bernheim, para quem o cérebro seria uma matéria maleável, uma cera infinitamente receptiva às sugestões provenientes de fora. O modelo que segue é o sonambulismo, o zumbi que realiza instantaneamente a ordem do hipnotizador, numa osmose eu / outro, numa comunhão com o outro anterior a toda consciência de si e do outro.

Curiosamente, a teoria hipnótica fornece o paradigma de uma psicologia pré-individual, pré-subjetiva, de uma Psicolngia Social onde a relação com o outro está dada, logo de início, sob o modo da relação sem relação da sugestão hipnótica: o hipnotizado seria uma não-indivíduo, posto que literalmente atravessado pelo discurso do outro.

Daí a importância da hipnose para Le Bon, pois basta

passar da hipnose a dois para a hipnose coletiva, para que a Psicologia Social esteja fundada. Portanto, a origem da sociedade e do indivíduo seria este magma indiferenciado, sonambúlico, infinitamente sugestionável. Contudo, evidentemente, dele não pode surgir sujeito algum, nem sociedade nenhuma, a menos que de fora venha alguma sugestão, de fora apareça alguém que tenha uma vontade: o líder.

Assim, Le Bon comete o golpe do chefe — se as massas nada querem, portanto elas têm um chefe — num verdadeiro golpe de força teórico, pois o chefe cai do céu como esse prestígio que ele não explica.

O "Existe pelo menos um chefe" mascara o "É necessário pelo menos um chefe", antes o despotismo de Um que a bárbarie que Le Bon, fascinado, teme.

Existindo um chefe, alguém dotado de vontade própria e prestígio, existe o sujeito como chefe. Na medida em que seu prestígio imanta a multidão num só homem, ela tem uma "alma" (a do chefe), se torna corpo político, o político como organismo encimado pela cabeça do cabeça.

Num só golpe, Le Bon constrói o político, o sujeito e sua interrelação: o sujeito é a premissa do corpo social, mas porque este é um macro-indivíduo ou sujeito. Com efeito,

> "A multidão psicológica é um ser provisório, formado por elementos heterogêneos que, por um momento, se combinam, exatamente como as células que constituem um corpo vivo forma, na sua reunião, um novo ser que apresenta características muito diversas daquelas possuídas por cada uma das células isoladamente" (80).

Quando parecia inevitável a queda no abismo, no caos, abrimos os olhos diante do frontispício do Leviatã de Hobbes: os corpos-súditos do soberano-cabeça.

Certamente que a multidão de Le Bon é a do fascismo. Porém, vale notar que, no célebre Que Fazer?, V. I. Lênin advoga que, entregue a si mesmo, o proletariado não vai além da reivindicação de seus interesses imediatos (econômicos, sociais etc.), necessitando de uma vanguarda, o partido dos intelectuais militantes revolucionários, que, de fora, lhe traga seus interesses de classe.

No capítulo IX de Psicologia das Massas e Análise do Ego, Freud escreverá o seguinte sobre a estrutura mesma das massas:

> "Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e uma pessoa isolada, superior a todos eles: essa é a situação que vemos realizada nas massas capazes de subsistir. Ousemos, então, corrigir o pronunciamento de Trotter de que o homem é um animal gregário (herdentier), e asseverar ser ele de preferência um animal de horda (hordentier), uma criatura individual numa horda conduzida por um chefe"(81).

Ou seja, a massa freudiana é a multidão de Le Bon. O que Freud não aceita é o conceito de inconsciente que este formula. Ele recusa o racismo implícito em tal "inconsciente", embora admita a transmissão de um patrimônio hereditário. E, principalmente, rejeita o que este inconsciente tem a ver com a teoria sugestiva, na medida em que explica o poder pelo prestígio sugestivo do líder e pela sugestionabilidade da multidão.

Quanto à sugestão, tal como praticada pelas escolas de hipnotismo, Freud se opõe, primeiramente, à sua violência tirânica:

> "Quando um paciente que não se mostrava dócil, enfrentava o grito: 'Mas, o que está fazendo! Vous vous contre-suggestionez!', eu dizia a mim mesmo que isso era uma injustiça evidente e um ato de violência, porque o homem certamente tinha direito a contra-sugestões, se estavam tentando dominá-lo com sugestões" (81).

Ética antiautoritária que exprimem as regras da técnica psicanalítica, que se constitui pelo abandono mesmo da hipnose e da sugestão em favor da associação livre, da atenção flutuante, da neutralidade e da abstinência, medidas que possibilitam o desdobramento do discurso inconsciente num espaço de suspensão do juízo.

Porém, tal postura freudiana, que permitiu a construção da noção de inconsciente enquanto multiplicidade, não se choca com sua abordagem da massa sob o ângulo da unidade e da homogeneização? Por que Freud não imagina uma política policéfala, acéfala?

Contudo, retornemos à sugestão e à segunda objeção que Freud lhe faz: pretendendo tudo explicar, a sugestão não explicaria a si mesma. Em Le Bon, por exemplo, o "prestígio" do líder é uma qualidade miraculosa, indefinida e surgida não se sabe de onde. O que leva Freud a, ironicamente, repetir uma adivinhação: "Cristóvão carregava Cristo; Cristo carregava o mundo inteiro; onde, então, Cristóvão apoiava o pé?" (82).

Se a sugestão nada fundamenta porque infundada, a Psicanálise, no entanto, disporia de um conceito — o de libido — que permitiria retraduzir, sobre uma base segura, os achados da Psicologia Social. Conceito da energia própria às pulsões que têm a ver com o amor, seja a si próprio, à amante, à Humanidade, ao amigo etc., a libido é a energia de Eros enquanto poder de unificação, de ligação de "Tudo o que existe no mundo" (83).

Portanto, seriam laços emocionais que preservariam unido um grupo, que ligariam seus membros. E, como o sujeito se deixa sugestionar por um amor em que deve encontrar alguma satisfação, se há servidão, ela é voluntária, por desejo: o Führer não manipula uma massa-matéria, se faz amado.

Explicando melhor, a tônica é deslocada do"prestígio" do hipnotizador para o desejo de submissão, para a libido como fundamento, cimento da sociabilidade. Com isto, a Psicologia Social é fagocitada pela Psicanálise, capaz de traduzí-la, nos termos das ligações emocionais, desde o campo da oposição entre atos mentais sociais e narcisistas, entre libido objetal e libido do ego.

Empregado seja no nível biológico, do aparelho psíquico ou da intersubjetividade, o conceito de ligação (Bindung) conota uma operação que tende a limitar o livre escoamento das excitações, a ligar as representações entre si e a constituir e preservar formas relativamente estáveis que, em <u>Além do Princípio do Prazer</u>, Freud tinha contraposto à desligação (Entbindung) como obra da pulsão de morte.

Tal distinção entre ligação/desligação não é absoluta, mas relativa às unidades consideradas. O narcisismo é desligação quando comparado com a ligação social, mas já supõe a forma do ego, massa de representações por onde circula uma energia ligada pelos processos secundários. Como as amebas de Sobre O Narcisismo: Uma Introdução, os narcisos individuais estendem seus pseudópodes na massa, se ligando entre si numa entidade de nível superior.

Contudo, a massa apenas se erige corpo social erigindo e se erigindo um sujeito autárquico, maximamente independente de quaisquer vínculos, um narciso absoluto como chefe: somente um líder narcísico pode conferir à sociedade a unidade narcísica do corpo próprio.

Nesta política eminentemente narcísica, quando os sujeitos se submetem ao chefe, no fundo se submetem a si mesmos. Tal ligação amorosa com o líder seria anterior à ligação que os membros da massa travariam entre si, constituindo inclusive a sua causa. Potência unificante, Eros canalizaria o amor, antes de mais nada, para o princípio de unidade política.

Qualquer que seja a natureza da ligação dos membros da massa entre si, derivaria deste amor que igualmente dedicam ao líder, na ilusão de que ele os ama por igual, com o que se igualam fraternalmente. Sob a influência destes dois laços emocionais tão intensos, não é de estranhar que o fenômeno mais notável da Psicologia das Massas, para Freud, resida na falta de liberdade do indivíduo, preso entre as tenazes do ligame político e do ligame social.

Segundo Freud, nada provaria melhor que a ligação horizontal entre os membros da massa decorre da ligação vertical com o líder do que a dissolução da massa provocada pela supressão, desligação deste laço amoroso, debandada que ocorreria mesmo em massas "artificiais" tão altamente organizadas como a Igreja e o exército.

No exército, soldados que enfrentaram corajosamente os maiores perigos, entram em pânico quando o cabeça tomba, cada um passando a se preocupar "apenas consigo próprio, sem qualquer consideração pelos outros" (84), os laços mútuos cedendo seu lugar a um pavor insensato e incontrolável.

Na Igreja, que o amor a um líder invisível (Cristo) cimenta a supressão de tal laço desencadearia, no seio do rebanho repentinamente desprovido de pastor, uma onda de violência, um ódio até então defletido para os infiéis.

Portanto, o amor ao chefe é duplamente necessário à formação da massa, ligando o narcisismo, encadeando os indivíduos uns aos outros, e ligando a agressividade de uns e outros, que canaliza para fora. Como lembra Freud, o ódio a uma mesma pessoa ou instituição poderia desempenhar a mesma função que a ligação positiva ao líder.

Paradoxalmente, seria no momento em que o laço emocional com o chefe é desligado, no pânico, que se revelaria a essência da massa, da socialidade, como ligação libidinal de elementos em si mesmos não sociais: os narcisos individuais. Ao se desagregar panicamente a massa se decompõe em narcisos estranhos e opostos uns aos outros.

Em consequência, a cena mais ampla, a socialidade originária, consistiria na no man's land dos narcisos em ódio recíproco: para narciso, o bom outro é o outro morto ou excluído. O homem é o lobo do homem...

No acompanhamento que fazemos do texto, até agora permanece inexplicado o tipo de laços que os membros da massa guardam entre si. Após descrever o ódio recíproco dos narcisos, Freud define tais laços como sendo de natureza identificatória, marcando assim a insuficiência do laço amoroso para a explicação da socialidade.

Por relação às duas séries que exploramos, atos mentais sociais (libido objetal, altruísmo, ligação, amor etc) e atos mentais narcisistas (libido do ego, egoísmo, desligação, ódio etc), a introdução deste segundo tipo de laços emocionais pareceria intervir no seu cruzamento, mediando oposições primeiramente colocadas de maneira abrupta. Afinal de contas, admitir que o laço emocional entre os membros da massa seja identificatório, significa falar em laços narcísicos abertamente, quando já ficou claro que o laço amoroso com o chefe é igualmente narcísico.

Com o fito de entendermos melhor a introdução do conceito de identificação, retornaremos à debandada dos narcisos em pânico, segundo Freud causada não pelo medo, como pensa McDougall, mas pela supressão do ligame com o chefe militar.

Tal desligação significaria a quebra de toda e qualquer relação com outrem? Para McDougall, o pânico seria o exemplo máximo da intensificação emocional que ocorre numa formação de

massa, por meio da indução simpática, do contágio emocional. Como vimos, Freud assinala o paradoxo a que leva tomar como paradigma desta "mente grupal" uníssona o momento em que ela se suprime, já que o pânico representa a dissolução da massa. Entretanto, não nega que o pânico se transmita simpaticamente: "A afirmativa de que o medo num grupo é aumentado em proporções enormes através da indução (contágio), de modo algum é contraditada por essas observações" (85).

Ora, o corte da ligação amorosa ao chefe destarte não libera a simples desligação dos narcisos individuais e autárquicos, uma vez que o pânico consiste num desbordamento incontrolável do ego pelos afetos dos outros, numa epidemia de narcisismo mimético.

E o pânico liga os soldados ainda mais intensamente que o amor militar, mas sob um modo em que o ápice da relação com o outro é, simultaneamente,o máximo da não relação com o outro, numa ligação sob o modo da não ligação. O bando em debandada supera a oposição entre ligação/desligação, sendo ao mesmo tempo narcísico e objetal.

Portanto, a socialidade originária não consiste num grupo de narcisos autárquicos, desligados pelo ódio, mas numa massa odiosamorosamente ligada não ligada onde o ego e o objeto, o eu e o outro, o amor e o ódio são indissociáveis.

Contudo, nos voltemos para a identificação, definida como uma moldagem do ego pela assimilação total ou parcial de outro, na qual Freud distingue três espécies:

"Primeiro, a identificação constitui a forma origi-

> nal de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio da introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto do instinto sexual" (86).

Quanto à diferença entre identificação e escolha objetal, passaria pela oposição entre ser e ter o objeto. Uma vez que o trecho acima afirma que a identificação pode ocorrer antes ou depois da escolha objetal, se anuncia que não será qualquer espécie de identificação a convocada para explicar a ligação afetiva entre os membros da massa, pois já foi estabelecida a premissa da anterioridade da escolha amorosa do líder.

Em consequência, cairia fora da investigação da socialidade a identificação responsável pela "forma original de laço emocional com um objeto", identificação que Freud qualificará de "primária" em O Ego e O Id. Constitutiva do ego, tal identificação tomaria como modelo o pai da pré-história individual, do Édipo como história. Ou melhor, os pais, já que é anterior à percepção da diferença sexual.

Logo após, Freud dirá que, ao mesmo tempo ou pouco depois, o investimento objetal da mãe se acrescentará a esta identificação com o pai, com as duas linhas se desenvolvendo paralelamente até que, por uma confluência, o menino entre no Édipo.

Assim, Freud mantem uma independência entre identificação e escolha objetal, como dois laços emocionais distintos,

que lhe permite armar o triângulo edípico: dados dois lados de um triângulo...

Contudo, em O Ego e O Id, ele escreverá que "A princípio, na fase oral primitiva do indivíduo, a catexia de objeto e a identificação são, sem dúvida, indistinguíveis uma da outra" (87).

Além disto, também nos informa, na própria Psicologia das Massas e Análise do Ego, sobre a ambivalência implicada nesta identificação primária:

> "A identificação, na verdade, é ambivalente desde o princípio; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase oral, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal. O canibal, como sabemos, permaneceu nessa etapa; ele tem afeição devoradora por seus inimigos e só devora as pessoas de quem gosta" (88).

Portanto, a pré-história edípica (laço identificatório com o pai, laço objetal com a mãe) remete a outra pré-história onde convergiam indissociávelmente a identificação devorante, como processo de constituição do ego, e a objetalidade como ligação ao outro, numa primeira relação com o outro que é também a primeira destruição da alteridade: ser e ter coincidiam numa só incorporação do outro, ao outro.

Anteriormente à sociedade formada por três personagens diferenciados (mãe, pai, ego) providos de dois elos (identifi-

cação, investimento objetal), seria preciso admitir uma socialidade pré-individual, uma massa nem indiferenciada, nem diferenciada, um não-sujeito se iniciando como ego numa relação de não relação com um outro que não é ainda nem um objeto, nem um modelo.

Prosseguindo, como a segunda espécie de identificação, a regressiva, que substitui uma escolha objetal, tampouco se adequa à premissa freudiana,a explicação do laço afetivo entre os membros da massa deve passar pelo terceiro tipo de identificação, que ocorre quando o ego descobre "uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto do instinto sexual".

Eis o exemplo que Freud constrói desta identificação:

> "Existe um terceiro caso, particularmente frequente e importante, de formação de sintomas, na qual a identificação deixa inteiramente fora de consideração qualquer relação de objeto com a pessoa que está sendo copiada. Suponha-se, por exemplo, que uma das moças de um internato receba de alguém de quem está secretamente enamorada uma carta que lhe desperta ciúmes e que a ela reaja por uma crise de histeria. Então, algumas de suas amigas que são conhecedoras do assunto pegarão a crise, por assim dizer, através de uma infecção mental. O mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação. As outras moças também gostariam de ter um caso amoroso secreto e, sob a influência do sentimento de culpa, aceitam também o sofrimento envolvido nele. Seria errado supor que assumem o sintoma por simpatia. Pelo contrário, a simpatia só surge da identificação e isso é provado pelo fato de que uma infecção

> ou imitação desse tipo acontece em circunstâncias em que é de presumir uma simpatia preexistente ainda menor do que a que costumeiramente existe entre amigas, numa escola para moças. Um determinado ego percebeu uma analogia significante com outro sobre certo ponto, em nosso exemplo sobre a receptividade a uma emoção semelhante. Uma identificação é logo após construída sobre esse ponto e, sob a influência da situação patogênica, deslocada para o sintoma que o primeiro ego produziu" (89).

Levada a cabo não com um objeto, mas com um terceiro, reduzida a um só traço e não global, a terceira espécie de identificação é triangular, edípica, histérica.

Aplicada à socialidade, significa que os membros da massa se identificam entre si a partir do amor que, em comum, votam ao líder. No anônimo integrante da multidão, o sentimento individual de amor, descobrindo uma disposição emocional semelhante nos outros, leva ao sentimento social: a simpatia pressupõe o sentimento de si e o sentimento próprio.

Para chegar a essa amorosa socialidade, Freud necessitou afastar tanto a identificação primária quanto a simpatia em pânico da soldadesca. O resultado é, ressalvadas as diferenças com Le Bon, a ereção do pai-poder e do corpo social num golpe de mágica que pressupõe a multidão e o líder.

Pensar a passagem do narciso individual para os laços emocionais sociais é deixar fora da socialidade o bando em debandada, esquecendo que o laço amoroso unicamente se estabelecerá a partir daquilo que o ameaça interiormente, que corrói a estabilidade que ele nunca terá. Mito de um sujeito que não sofreria

interiormente a violência de uma relação sem relação com o outro, mito de um corpo social que não remexeria a relação de incorporação odiosa ao outro, do outro.

Colocando de outro modo, o que faz com que a identificação, levando por essência à rivalidade, se transforme em laço positivo? Se a identificação entre os membros da massa é triangular, edípica, por que não rivalizam entre si?

É o que Freud tenta responder com o argumento do cantor:

> "Basta-nos pensar no grupo de mulheres e moças, todas elas apaixonadas de forma entusiasticamente sentimental, que se aglomeram em torno de um cantor ou pianista após a sua apresentação. Certamente seria fácil para cada uma delas ter ciúmes das outras; porém, diante de seu número e da consequente impossibilidade de alcançarem o objetivo de seu amor, renunciam a ele e, em vez de uma puxar os cabelos da outra, atuam como um grupo unido, prestam homenagem ao herói da ocasião com suas ações comuns e provavelmente ficariam contentes em ficar com um pedaço das esvoaçantes madeixas dele. Originariamente rivais, conseguiriam identificar-se umas com as outras por meio de um amor semelhante pelo mesmo objeto" (90).

Na impossibilidade de alcançar o objeto amoroso, eu a ele renuncio sob a condição de que todos os outros igualmente renunciem. Formação reativa contra a inveja, o ciúme e a rivalidade, tal exigência de igualdade constituiria, segundo Freud, a origem do sentimento social, do "esprit de corps", da fraternidade, do sentimento de justiça etc. Como em Nietzsche, a moral e o direito nascem do ressentimento.

Em suma, o estado natural de guerra entre as moças foi suplantado porque, na massa unânime das fãs, reina uma só palavra, que não é a palavra de alguém. No estado de sociedade, muitos se falam sem que um fale com outro, um e outro reverberam a mesma palavra anônima, numa alienação em comum que impediu a explosão da violência. Cada um sabe, agora, quem ele é: aquele que fala como o outro. Na realidade, nem um nem outro falam para alguém da massa, o verdadeiro interlocutor está fora dela, marcado por um traço que o põe à parte, de modo que não viria à cabeça de nenhum dos membros da massa se assimilar a este outro verdadeiro.

Quanto a este traço, que marca o interlocutor da massa como um ídolo a quem seus integrantes rendem um culto, para Freud é uma insígnia da onipotência pela qual os indivíduos abandonaram e substituíram seu ideal do ego.

Como escreve Freud, "Uma massa primária desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, consequentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego" (91).

Se, no exército de Napoleão, este faz de ideal da massa, em outros grupos, uma idéia ou abstração podem exercer a mesma função, o líder se tornando secundário. Com seu chefe invisível, a Igreja ficaria entre ambos. Como a idéia pode se achar mais ou menos corporificada na figura do líder secundário, Freud afirma que isto abre um jogo entre idéia e líder que, infelizmente,não explora.

Refletindo sobre o que acabamos de expor, notamos que

colocar o objeto no lugar do ideal do ego significa colocá-lo no lugar identificatório onde o ego desejaria estar, mas onde não pode ou não deve estar, num desdobramento interno. No exército, o soldado que se toma pelo comandante, cai no ridículo. Já na Igreja, é prescrita a identificação com Cristo, mas porque ela é improvável, senão impossível.

O que nos conduz ao capítulo de O Ego e O Id intitulado "O Ego e O Superego (Ideal do Ego)", onde Freud escreve que o Complexo de Édipo completo, dada a bissexualidade do sujeito, compreende uma identificação do menino com o pai e a escolha objetal da mãe, mais uma identificação com a mãe e escolha objetal do pai. Como a ameaça de castração pelo pai, figura que suporta a lei de interdição do incesto, leva ao recalque dos desejos edípicos, à identificação primária com o pai se acrescenta uma identificação que substitui o laço objetal com ele, identificação constitutiva do ideal do ego enquanto instância à qual o sujeito busca se conformar, ao mesmo tempo que interioriza as interdições parentais.

Nesta obra, Freud escreve que a relação do superego ou ideal do ego (noções que, pelo menos aqui, não distingue) com o ego,

> "Não se exaure com o preceito: 'Você deveria ser assim (como o seu pai)'. Ela também compreende a proibição: 'Você não pode ser assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele'" (92).

Em consequência, o pai seria incorporado como modelo, mas

não no ego, unicamente numa parte do ego chamada ideal do ego ou superego: desdobrado, na sua impossível identidade o ego tem e é o pai. Seria uma identificação ("Você deveria ser assim como seu pai"), mas na qual o outro permaneceria outro ("Você não pode ser assim como seu pai").

Se o ideal do ego é diferente do ego, que a ele se identifica sem se identificar verdadeiramente, este duplo vínculo, que a lei comanda, tem por função promover o intervalo entre o ego e o objeto.

Ora, caso um objeto venha ocupar maciçamente o lugar de ideal do ego, é a tópica, a instanciação tópica inteira, que se desorganiza. Para Freud, é o que acontece na paixão amorosa, quando o objeto consome o ego, que se torna capaz até do autoaniquilamento.

Porém, Freud compara menos a relação massa/líder com o enamoramento que a ambos com o estado hipnótico. Ainda mais que na paixão, o hipnotizado se devota integralmente ao hipnotizador, único ligame que que guarda com o mundo, chegando a tomar por real e vivenciar, como nos sonhos, tudo o que seu mestre mandar. Por outro lado, devido à ausência de satisfação sexual direta, que acontece no amor, a relação hipnótica se assemelharia à ligação com o líder, ou melhor, seria idêntica a esta, exceção feita ao número de participantes da experiência: massa a dois, a hipnose isolaria, na sua maior pureza, a decisiva relação com o líder.

E Freud conclui seu raciocínio sobre as relações entre amor, elo ao chefe e hipnose afirmando que:

"A hipnose solucionaria imediatamente o enigma da constituição libidinal das massas, não fosse pelo fato de ela própria apresentar alguns aspéctos não atendidos pela explicação racional que dela vimos fornecendo como sendo um estado de estar amando sem as tendências diretamente sexuais. Nela ainda existe muita coisa que devemos reconhecer como inexplicada e misteriosa. A hipnose contém um elemento adicional de paralisia derivado da relação entre alguém com poderes superiores e alguém que está sem poder e desamparado — o que pode facultar uma transição para a hipnose do susto que ocorre nos animais. A maneira pela qual a hipnose é produzida e sua relação com o sono não são claras e o modo enigmático pelo qual algumas pessoas lhe estão sujeitas, enquanto outras lhe resistem completamente, indica algum fator desconhecido nela compreendido que, sozinho, talvez torne possível a pureza das atitudes que ela apresenta" (93).

Tudo começara tomando por alvo a mágica noção de sugestão, que deveria ser substituída pelo conceito de libido, num movimento que incorporaria a Psicologia Social à Psicanálise. No final, a sugestão é que sai vitoriosa, o que significa que retornamos ao ponto de partida: o líder não é amado, ele hipnotiza.

Certamente que, para Freud, o hipnotizador ocupa o lugar de ideal do ego. Porém, o comando hipnótico "você deve" é atuado pelo hipnotizado como "eu quero", no lugar do hipnotizador, sem saber que se trata de uma ordem nem que provém de outro. Antes de ser uma informação, a ordem hipnótica forma o sujeito como outro, tem a ver com a constuição do ego, com a i-

dentificação primária.

Nos capítulos finais de Psicologia das Massas e Análise do Ego, a misteriosa coerção sugestiva que exerce o líder é explicada pelo mito da horda primeva, com o hipnotizador redespertando nos sujeitos a herança arcaica deste grupo onde, a um pai narciso absoluto, único dotado de vontade própria, se opunha a massa dos irmãos aterrados de medo do seu poder e sem vontade individual, sendo capazes apenas de uma vontade coletiva, devido aos fortes vínculos emocionais que os ligavam.

Destarte, a psicologia de massa seria anterior à psicologia individual, pelo menos no que diz respeito aos irmãos da horda, já que o pai seria livre e independente, autárquico.

Uma vez constituída a sociedade totêmica, onde o direito de cada um limitava o direito dos outros, de modo que ninguém assumia o papel do pai originário, alguém tentou se libertar da massa e assumir tal lugar. Foi o primeiro poeta épico, que ficcionou o mito de um herói que, sozinho, assassinava o monstro substituto do pai. No fundo, o poeta assim se dava por herói e pai...

Em Sobre O Narcisismo: Uma Introdução, Freud diz que o narcisismo "perdido" à imagem do qual os pais formam a criança não é menos fictício do que aquele que "reencontram" em "His Majesty, The Baby", no déspota infantil. Por mais que remontemos na cadeia de gerações, nos depararemos sempre com pais ficcionando crianças, a menos que suponhamos um pai ou criança absolutos, como o pai da horda que, não por acaso, participa de um "mito científico". Talvez Freud amasse tanto seu pai que o

reviveu para lhe dar todas as mulheres...

Transmitida ao fio das gerações como um mandato superegóico, a representação de um narciso autárquico certamente preside à identificação primária e, provavelmente, esclarece algo a respeito do hipnotismo.

No ensaio "A Confusão das Línguas entre O Adulto e A Criança" (95), Sandor Ferenczi retoma a noção de trauma, desenvolvendo que consistiria na experiência catastrófica da irrupção, no psiquismo da criança, da violência passional do adulto. Nesta colisão entre a "língua da ternura" própria à criança, tomada num estado de natureza bem pouco freudiano, e a destruidora "língua da paixão" do adulto, uma clivagem se produz entre, por um lado, uma identificação sob a forma de uma incorporação da força exterior traumatizante, enquanto que, por outro lado, o sujeito se abandona a esta potência doravante interiorizada, da qual se faz um objeto submisso.

Como exemplo,Ferenczi refere a fascinação do pássaro pela serpente, a cuja força acaba se entregando. O que nos lembra a citação acima de Freud sobre a paralisia hipnótica e sua relação com a hipnose do susto dos animais, onde talvez atue o dedo de Ferenczi,o membro do primeiro grupo de psicanalistas que mais se dedicou ao estudo do hipnotismo.

Para Freud, o poder hipnótico do líder remete ao pai da horda primitiva, frente ao qual o sujeito só podia se comportar de maneira passiva e masoquista: no exército e na Igreja, a ilusão de que o chefe ama igualmente a todos remodelaria, de maneira idealizada, a convicção dos irmãos de que o pai os perseguia

por igual.

Devido à predominância que confere ao pai, Freud não leva em conta, entretanto, a reciprocidade dessas relações simétricas, reversíveis, nem diferenciadas nem indiferenciadas, onde a inclusão abole e a exclusão assassina.

Neste corpo social onde todos fazem um, não há o gozo de constituir e viver de uma substância, materno corpo? Tomado como ídolo, o líder não faz as vezes de fetiche, falo materno, da mãe-pátria? Nesta dependência passiva por relação a uma figura idealizada, o sujeito, não há o desejo de se tornar o objeto que acalma o desejo da mãe? Sob a identificação homossexual sublimada que assegura a coesão da massa, não funciona uma partilha sonambúlica da passividade ao poder de uma mãe oculta cuja perda é denegada?

A mãe afasta e segura a criança, lhe apresenta e lhe subtrai o pai, que é a verdade da mãe enquanto causa de suas ausências. Para Freud, a mãe é visível, imediata, enquanto o pai é mediato, necessitando ser inferido. Qualquer representação sua o trai, porque ele só é pai morto, no a posteriori do golpe mortal.

Numa carta a K. Abraham, Freud escreve que "Você tem razão em identificar o pai e a morte, pois o pai é um morto e a própria morte — segundo Kleinpaul — não é senão um morto"(95).

Em Moisés e O Monoteísmo, ele assinala como um "progresso na espiritualidade" a interdição de representar a divindade instaurada pelo monoteísmo de Akhenaten, que a religião mosaica retoma, lhe acrescentando a proibição de nomeá-la.

Entre a carta, que visa os mortos-vivos que assolam os primitivos de Totem e Tabu, e o monoteísmo judaico, que não acredita num reino dos mortos, o argumento é invertido: a morte é um morto, o morto não é senão um pai. Diferentemente do pai narciso absoluto da horda, Moisés significa apenas "criança" em egípcio, ele teve um pai.

Portanto, a interdição de representar a divindade é uma proibição de assassinato que remete a outra irrepresentabilidade — a da morte própria, justamente porque não existe propriedade da morte — que o pai transmite, que é a dívida para com ele.

Ora, as duas "massas artificiais" que Freud examina, a Igreja e o exército são instituições encarregadas de lidar com a morte: com a passagem vida/morte e as relações entre mortos e vivos.

Quatro meses antes de sua morte, Freud escreverá a Leonard Woolf, editor inglês de Moisés e O Monoteísmo, que a reprodução da estátua de Moisés por Michelângelo, na capa desta versão, traria um acento irônico, pois "O Moisés de minha construção, vivendo sob a XVIII dinastia, não podia ter barba alguma. Sei que nenhuma representação assim é encontrável nas artes" (96).

Um Freud roído pelo câncer no maxilar e que a radioterapia deixa sem barba descobre a inadequação desta representação, verdadeira condensação fantasmática onde os dedos femininamente trançam os fios da barba de um patriarca, com o homem-Moisés tal como teria existido num irrepresentável real.

Quando o líder-fetiche rola no chão, o bando debanda.

Dissolução de um fetiche e do seu investimento como corpo, que seria o trajeto mesmo, o exôdo da análise? Dissolução do político como pretensa figuração do rosto irrepresentável? A representação de Tiradentes como mártir da Inconfidência e patrono da PM lhe atribui uma barba que não poderia ostentar, quando de seu enforcamento...

Contudo, apenas outra política pode enfrentar a política, sob a condição de que figura alguma, poder algum não pretendam ser o que não podem ser, a exibição em espelho do Um, da bela totalidade (corpo social, pátria, proletariado, povo etc.), mas que uma figura delineie o irrepresentável.

À GUISA DE CONCLUSÃO

"Logo que se convenceu, após sérias reflexões, de que Deus e a imortalidade existem, disse a si mesmo, naturalmente: 'Quero viver para a imortalidade, não admito compromissos'. Igualmente, se tivesse concluído que não há Deus nem imortalidade, ter-se-ia tornado imediatamente ateu e socialista (porque o socialismo não é apenas a questão operária ou do quarto Estado, mas é sobretudo a questão do ateísmo, de sua encarnação contemporânea, a questão da torre de Babel, que se construiu sem Deus, não para atingir os céus da terra, mas para abaixar os céus até a terra)".

(F. Dostoiévski, Os Irmãos Karamázovi)

Contemporâneo de duas guerras mundiais, Freud assistiu também, com a revolução bolchevique e o nazismo, à emergência do fenômeno que abriga, por excelência, à reflexão política: o estado totalitário.

Se Psicologia das Massas e Análise do Ego antevê a política de massa do nazismo, cuja ideologia procurará demonstrar em Moisés e O Monoteísmo, também se distancia do comunismo:

"Se outro laço de massa tomar o lugar do religioso

— e o socialista parece estar obtendo sucesso em conseguir isso —, haverá então a mesma intolerância para com os profanos que ocorreu na época das Guerras de Religião" (97).

Obviamente, a urgência de repensar a natureza do político e seu lugar no social nos remete a Marx, que substituiu a problemática dos modos de governo, cara aos filósofos clássicos, pela problemática do conflito civil.

Ele arruinou o pressuposto da unidade social que comandava a visão destes pensadores, para os quais, se há sociedade, é porque existe a possibilidade de uma harmonia, de acordo entre os homens, a essência do ligame social devendo ser procurada nas formas (contrato, interesse) que determinam esta coesão.

Pelo contrário, afirmando que a luta de classes é o motor da história, Marx leva a pensar a sociedade a partir da sua divisão. Contudo, a questão do conflito social é dada como solucionada logo que colocada, uma vez que, para ele, estabelecer a função do conflito de classes na história significa estabelecer, ao mesmo tempo, a certeza de sua própria abolição, no socialismo.

Pensamento de uma sociedade sem oposição radical, sem contradições antagônicas, da sociedade comunista una e mesma, o ponto cego de Marx é o postulado do caráter secundário e redutível da divisão social.

Quando colocamos nazismo e comunismo sob a mesma rubrica de totalitarismo, não visamos tornar pardos todos os gatos, mas sublinhar que é preciso defini-lo por essa afirmação da unidade

social.

Variante conservadora da ideologia burguesa, cuja função é mascarar a divisão social capitalista, se poderia dizer, sumariamente, que o nazismo pretende a transformação deste discurso ideológico sobre a sociedade em realidade social. Se a ideologia burguesa clássica afirma a concordância última entre os interesses do capital e do trabalho, o nazismo recrimina o capitalismo por haver introduzido, na bela totalidade orgânica e estável da sociedade tradicional, o germe da dissensão, sob a forma da mão invisível do mercado, anônima e selvagem.

Ao mesmo tempo que preserva a estrutura de classes do capitalismo, pretende restaurar uma relação orgânica de dominação patriarcal entre o chefe e os liderados que substitua a mão invisível pela vontade do senhor: integrando o conjunto dos agentes sociais, independentemente de sua situação de classe, as corporações materializariam a unidade orgânica das tarefas sociais.

Como, no quadro do capitalismo, esta operação não anda, é preciso imaginar, personalizar a mão invisível, descobrir um gênio maligno que estaria por trás da aleatoriedade do mercado: o judeu.

Como o pensamento marxista infere a divisão política (estatal) da divisão social (luta de classes), a coletivização dos meios de produção, suprimindo os fundamentos da formação de classes antagônicas, suprimiria o princípio da existência do Estado, destinado a ser reabsorvido pela sociedade quando os últimos inimigos de classe desaparecerem.

Com o que, se torna possível efetuar, através de uma série de curto-circuitos, uma identificação geral: do povo com o proletariado, do proletariado com o partido, do partido com sua direção, da direção do partido com a direção do Estado, da direção do Estado com Stalin, Mao.

Se não reduzirmos a divisão social a nenhum fundamento prévio, considerando que é o antagonismo da sociedade consigo mesma que a funda como tal, o social se revela constituido no político, segundo os dois eixos da separação de um poder e da luta dos agentes sociais em torno da divergência dos seus interesses.

Nesta divisão da sociedade consigo mesma e por relação a um exterior, a função simbólica do poder — a produção de uma identidade no espaço social — geralmente apelou para uma lei transcendente, notadamente de cunho religioso, um lugar exterior desde o qual a sociedade ganhava sentido, se justificava.

Na perspectiva teocêntrica da sociedade medieval, os homens por natureza não têm direito ao poder, devido ao pecado que os separou de Deus. Como só Deus tem e é poder, todo poder vem do "alto", um homem que detenha algum poder foi nele investido pela graça divina, que representa.

Portanto, representa quem governa porque o ato mesmo de governar engendra a representação, com o senhor feudal agindo não em nome dos governados, uma vez que não foram estes que o investiram no poder, mas em nome de um poder transcendente.

Como a representação medieval exigia um isomorfismo entre o representante e o representado, à maneira de Cristo (ho-

mem e Deus, corpo terreno e corpo místico) o governante tinha seu corpo duplicado num corpo mortal e num corpo político, invisível e imperecível, constituido pela coroa (cabeça), parlamento (membros superiores) e fisco (membros inferiores).

Condensando neste corpo mortal e imortal o princípio da geração e da ordem do reino, o monarca não detinha, entretanto, um poder sem limites: era considerado pai e filho da justiça, acima e abaixo da lei.

Já na teoria política que orienta as sociedades modernas, a instituição do social é apontada como histórica, derivada de uma associação entre indivíduos, o que solapa a idéia de direito divino dos reis e desloca a fonte do poder para a sociedade. Com a noção moderna de soberania, o princípio do poder (vontade do príncipe, vontade geral, vontade do povo etc.) e a forma do seu exercício (principado, república, ditadura do proletariado etc.) se unificam na imanência.

Esta derrocada de uma legitimação transcendente da ordem social significa também, como elaboramos anteriormente, a passagem de uma sociedade holista e hierarquizada para uma sociedade igualitarista e individualista.

Em <u>A Invenção Democrática</u>, especialmente no artigo "Imagem do corpo e Totalitarismo", Claude Lefort examina como A. de Tocqueville não seria apenas um expoente do liberalismo moderno, mas o pensador da democracia como uma nova forma de sociedade, nascida da igualdade de condições, que está exposta a uma indeterminação radical, à dissolução de quaisquer sinais de uma certeza fundamental, pela ruptura com a idéia de um princípio

incondicionado da ordem política.(98)

Neste sentido, a "revolução democrática" tocquevilliana consistiria menos numa forma política que num movimento histórico a longo prazo que atravessaria tanto o movimento de massa pelas diretas-já no Brasil quanto o "Solidariedade" polonês.

O que percorreria tais movimentos seria uma desincorporação do poder que bem simboliza a decapitação das cabeças coroadas que inaugura a contemporaneidade. A invenção democrática proíbe aos governantes incorporarem ou se incorporarem ao poder, cujo exercício está submetido a um procedimento de retomada periódica através das condições de um conflito regulado.

Dado que nenhum indivíduo pode lhe ser consubstancial, o lugar do poder, vazio e inocupável, se mostra irrepresentável, simples mortais o exercem momentaneamente, seja como representantes de uma vontade geral, como na democracia liberal, seja como delegados de interesses concretos de classes e grupos, removíveis a qualquer instante e sob mandato imperativo, como na democracia direta e participativa da Comuna de Paris ou dos sovietes, antes de serem tentaculizados pelo partido.

Como nota Lefort, nesta sociedade onde é reconhecida a divisão social, o conflito se instaura em todas as esferas, até porque o saber, a lei e o poder não se dão de maneira unificada, com o desaparecimento de uma instância transcendente que se representasse em cada domínio da vida social.

Experiência de uma sociedade inaprensível, incontrolável, onde qualquer tentativa de sacralização das instituições está, a curto ou médio prazo, exposta à prova de uma indeterminação

radical, esta desincorporação do social, para Lefort, gerou um pânico que exprimiu o combate, travado por conservadores e mesmo liberais no século passado, contra o sufrágio universal, que era temido como uma dissolução do social pelo número. Conforme escreve o autor, "A idéia de número como tal se opõe à da substância da sociedade. O número decompõe a unidade, anula a identidade" (99).

O artigo que acompanhamos, "A Imagem do Corpo e O Totalitarismo", foi primeiramente uma entrevista concedida a psicanalistas, onde Lefort termina afirmando que

> "Estas são algumas reflexões que eu desejava vos comunicar para indicar a direção de uma interrogação do político. Alguns dentre vocês não deixarão, sem dúvida, de me fazer observar que elas se alimentam da problemática da Psicanálise. Certamente. Mas, eis que isto só tem sentido sob a condição de se questionar em que fonte teria se iluminado o pensamento de Freud. Pois, é verdade que, para sustentar a prova da divisão do sujeito, para destituir a posição do detentor do poder e do saber, foi necessário levar a cabo uma experiência que instituia a democracia, a indeterminação que nascia da perda da substância do corpo político"(100).

Com isto, entendemos melhor o pânico abissal de Le Bon diante das massas, da substituição da "filosofia da história" pela "filosofia do número", do mesmo modo que a função da "alma da multidão" na corporificação nazista do social, que pretende uma relação harmônica entre as classes, consideradas "membros" de um todo orgânico encabeçado pelo Führer.

Quanto à contribuição de Freud para um requestionamento do político, acreditamos que passa, primeiramente, pela afirmação da irredutibilidade do conflito, no que se diferencia de Marx. Em segundo lugar, sua teoria do social é um trabalho de análise, ele articula um jogo entre ligação / desligação, em Psicologia das Massas e Análise do Ego, que é negligenciado pela maioria dos psicólogos sociais, de linha psicanalítica ou não , centrados exclusivamente numa teoria do vínculo, da ligação. Estratégia de dissolução que culmina em Moisés e O Monoteísmo, texto que desapropria (Moisés egípcio, não judeu), fragmenta e multiplica o que a lenda haveria condensado (dois Moisés, dois deuses de diferentes origens e lugares), num movimento de desincorporação e desfetichização do irrepresentável da morte.

Entretanto, gostaríamos de abordar mais extensamente um problema que nos parece de importância. Para a teoria política da modernidade, o estado de sociedade decorre de uma associação entre indivíduos da qual se desprende um governante, enquanto que, para Freud, a ordem social se fundamenta no seu assassinato.

Para muitos, Freud seria reacionário ao fundar a sociedade num elemento a ela exterior. Contudo, apontando que grupo algum é autoconsistente, ele não estaria procedendo a uma destotalização?

Em todas as sociedades dominadas pela lógica do sagrado, é porque existe um além da comunidade humana que há comunidade humana, com o político apontando sempre para uma exterioridade,

mas com a qual não se confunde.

Já a modernidade procura pensar a autoinstituição do social, mas a experiência totalitária ilustra tragicamente que um poder pode pretender ocupar o lugar de Deus, desta radical exterioridade, para governar em nome de um saber absoluto sobre a sociedade, reconduzindo inteiramente a lei para o espaço humano, tentando gerar ex nihilo o Homem Novo, como no genocídio da Campuchea de Pol Pot.

Declarou Sartre alguma vez, não me lembro onde, que o comunismo seria "O horizonte insuperável de nosso tempo". Intencionalmente ou não, expressava que a palavra "comunismo" emblematizou o desejo de um lugar da comunidade, encontrado ou reencontrado, mais além das divisões sociais, da miséria e da exploração, da dominação política, do estiolamento da liberdade e da felicidade num regime de privatização e, simples e decisivamente, mais além da morte de cada um, desta morte que, não sendo mais que a do indivíduo, carrega um peso insuportável e se dilui na insignificância.

Hoje em dia, o comunismo deixou de ser tal emblema, não apenas porque os Estados que dele se reclamam tenham se revelado agentes da sua traição, idéia que reduz a história a um complô de falsificadores.

Mais fundamentalmente, talvez seja o próprio ideal comunista que se revela problemático, a definição do homem como produtor, produtor da própria essência sob a forma de seu trabalho e das suas obras. O comunismo é a idéia da comunidade humana, da comunidade dos seres que, por essência, produzem sua essência

como sua obra, produzindo esta essência enquanto comunidade. É o pensamento de uma imanência absoluta do homem ao homem, de um humanismo, e da comunidade à comunidade, de um comunismo.

Quando forjado, o termo "utopia" significava em lugar nenhum. Para os utopistas (Fourier, Owen), a figuração narrativa de uma comunidade alimentava uma esperança e uma resistência à proletarização forçada pela Revolução Industrial. Com o socialismo se pretendendo científico, um princípio de dominação da natureza é transposto para a edificação do social por um ser, o homem, definido como absolutamente imanente, para o qual nada haveria que não pudesse ser construído reguladamente, seja a natureza ou a humanidade. Edificação paradoxal de uma sociedade histórica que escaparia à história, a vontade de transparência se realiza necessariamente na heteronomia denegada, no Estado do povo inteiro.

Neste sentido, a questão do comunismo depende do tema do indivíduo, na medida em que ele é a figura moderna da imanência absoluta, átomo insecável, para-si tomado como origem e fundamento da certeza, sujeito enfim.

De Rousseau a I. Illich, passando por Hegel, Marx e Bakunin, a consciência moderna é a consciência da sociedade enquanto perda da comunidade, de laços calorosos e fraternos num social em comunhão consigo mesmo. Idade de Ouro que bem podem simbolizar a polis ateniense, o comunismo primitivo, a primeira comunidade cristã.

Nostalgia de fraternos identificados entre si pela repartição em comum da substância comunitária, a consciência moderna

tem por anseio a comunhão no seio do corpo místico de Cristo, o Deus-irmão dos homens. Origem teológica da política moderna, o corpo político dos representantes tomando o lugar do corpo geminado do monarca.

Menos que da célebre "morte de Deus", sempre disponível à ressurreição, a inquietação moderna pela comunidade sofre da terrível experiência que Heidegger cognominou de "despojamento dos deuses", inspirado pelo Hölderlin de "O pai afastou dos homens o seu rosto": o Deus-irmão se revelando o Deus-escondido, restaria aos homens a derelicção e o luto. (101)

Ora, a Antropologia nos leva a suspeitar desta perda, mostrando que as sociedades tradicionais mantinham não só uma comunicação (com os deuses, os mortos, os animais, as plantas) mais ampla que o laço social, mas uma hierarquização de violentos efeitos, que nada tem a ver com o mínimo que desejamos de uma comunidade.

Se a sociedade, associação mecânica de indivíduos, não veio substituir comunidade alguma, nada foi perdido e, talvez, nada esteja perdido.

Talvez a imanência da comunidade esteja perdida no sentido de que tal perda é constitutiva da comunidade. A comunidade da imanência humana, do homem idêntico a si e às suas obras, é uma comunidade de morte. Nela, a morte deixa de ser o excesso incontrolável da finitude, para se tornar a realização infinita de uma vida imanente, numa reabsorção da morte que sempre foi o desígnio supremo da civilização cristã. Se a morte de milhões de trabalhadores, de camponeses, de militantes, é justificada

pela revolta contra o intolerável, dialética alguma sintetizará o insensato destas mortes.

Comunidade dos seres mortais, a comunidade assume a impossibilidade da sua imanência, a impossibilidade de um ser comunitário como sujeito: uma comunidade é a apresentação, aos seus "membros", de sua verdade mortal, não opera a transfiguração dos seus mortos em substância alguma, solo pátrio, inconsciente racial.

Não há comunidade de arcanjos, porque ela é a apresentação aos seres da sua parte excessiva, irredutível à imanência do indivíduo: morte e gozo.

Comunidade finita dos seres finitos, uma vez que apenas a finitude é comunitária, o ser-em-comum não designa um grau superior de substância que tomaria a seu encargo os limites das individualidades: enquanto tal, o indivíduo é fechado a qualquer comunidade.

Mas, o ser singular, que não é o indivíduo, é o ser finito e incompleto: a comunidade significa que não há ser singular sem outro ser singular, numa comunidade das múltiplas singularidades que não precisa se limitar ao homem, excluindo as mulheres, os animais. Comunidade não significa comunhão das singularidades num ser superior ou total, mas comunicação, comparecimento das singularidades no entrereconhecimento: nem Um, nem muitos, alguns.

Dois protagonistas da obra freudiana, Édipo e Moisés, desapareceram sem deixar traços. Em Hamlet, o aparecimento do fantasma sugere que o túmulo do pai foi aberto e está vazio. Se os

mortos estivessem nos seus lugares, poderíamos classificá-los, catalogá- los: o túmulo vazio significa que temos de lidar com eles. O conjunto do conjunto vazio é o singleton: não emprestar a nenhum vivo o lugar do senhor absoluto, da morte.

***

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

01. Apud Moscovici, Serge - L'Âge des Foules, Ed. Fayard, Paris, 1981, pág.106.

02. La Psychologie des Foules, Ed. Retz, Paris, 1975.

03. Idem, ibidem, pág. 1.

04. Hobsbawn, E. - A Era do Capital, Ed. Paz e Terra, RJ, 1977, págs. 117-8.

05. Canetti, E. - Massa e Poder, Ed. Universidade de Brasília / Melhoramentos, Brasília, 1983, pág. 20.

06. Marx, K - O Capital, Ed. Civilização Brasileira, RJ, 1971, Livro I, volume II, cap. XXIV.

07. Idem, ibidem, pág. 862.

08. Deleuze, G. e Guattari, F. - D'Anti-Oedipe, Ed. Minuit, Paris, 1972, especialmente cap. III.

09. Marx, K e Engels, F. - Manifesto do Partido Comunista, Ed. Vitória, RJ, 1960, volume I.

10. Dumont, L. - Homo Hierarchicus, Ed. Gallimard, Paris, 1979, pág. 23.

11. Foucault, M. - Vigiar e Punir, Ed. Vozes, 1977, pág.135.

12. Aqui, seguimos Veyne, P. - Como se Escreve a História, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1984.

13. Foucault, M. - "A Governamentalidade", em Microfísica do Poder, Ed. Graal, RJ, 1979.

14. Hobsbawn, E.- Rebeldes Primitivos, Ed. Zahar, RJ, 1978.

15. Idem, ibidem, pág. 115.

16. Idem, ibidem, pág. 127.

17. Cf. Ariès, P. - História Social da Criança e da Família, Ed. Zahar, RJ, 1978.

18. Cf. Sennett, R.- The Fall of The Public Man, Ed. Vintage Books, EUA, 1978.

19. Engels, F.- A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra, Ed. Rés, Lisboa, 1975, pág. 15.

20. Benjamin, W.- "Sobre Alguns Temas em Baudelaire", Textos Escolhidos, coleção Os Pensadores, Ed. Abril, SP, 1975.

21. Baudelaire, C.- Fleurs du Mal, Ed. Le Livre de Poche, Paris, 1972, pág. 13.

22. Baudelaire, C.- "Le Peintre de La Vie Moderne", Curiosités Esthétiques, Oeuvres Complètes, Ed. La Pléiade, Paris, 1954, págs. 889-90.

23. Foucault, M.- Histoire de La Folie À l'Âge Classique, Ed. Gallimard, Paris, 1972, pág. 514.

24. Apud Swain, G. e Gauchet, M.- La Pratique de L'Esprit Humain, Ed. Gallimard, Paris, 1980.

25. Laporte, D.- "Le Fou de la République", revista Ornicar?, Ed. Lyse, Paris, nº 7, pág. 47.

26. Aqui, seguimos Swain, G. e Gauchet, M., op. citado.

27. Apud Swain, G. - "D'Une Rupture dans L'Abord de la Folie", revista Libre, Ed. Payot, Paris, nº 2, pág. 200.

28. Flaubert, G.- L'Éducation Sentimentale, Ed. Laffont, Paris, 1981, pág. 458.

29. Foucault, M. - "A Casa dos Loucos", Microfísica do Poder, Ed. Graal, RJ, pág. 123.

30. Freud, S.- "Sobre A Psicoterapia", Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Ed. Imago, RJ, 1972, volume VII, pág. 271.

31. Apollinaire, G.- L'Enchanteur Pourissant, Ed. Gallimard, Paris, 1972.

32. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e Análise do Ego",(1921), Edição Standard Brasileira, volume XVIII. Como o original se intitula "Massenpsychologie und Ich-Analyse", preferimos traduzir assim, onde se destaca o termo "massa".

33. Heidegger, M.- "L'Époque des 'Conceptions du Monde'", Chemins qui ne Mènent nulle Part, Ed. Gallimard, Paris, 1962.

34. Idem, ibidem, págs. 141-2.

35. Freud, S.- "Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise", Edição Standard Brasileira, volume XVII, pág. 178.

36. Tradução proposta por J. Laplanche e J. Pontalis para o conceito freudiano de "vorstellungreprÄsentanz", em Vocabulário da Psicanálise, Ed. Martins Fontes, Portugal, 1970.

37. Freud, S.- "O Inconsciente",(1915), Edição Standard Brasileira, volume XIV, pág. 196.

38. Lacan, J.- "La Science et la Verité", Écrits, Ed. Seuil, Paris, 1966, pág. 858.

39. Freud, S.- "A Interpretação de Sonhos" (1900), Edição Standard Brasileira, volume V, pág. 647.

40. Idem, ibidem, volume IV, pág. 283.

41. Idem, ibidem, págs. 146-55 e 203-5.

42. Idem, ibidem, págs. 343-4.

43. Idem, ibidem, pág. 340-1.

44. Idem, ibidem, págs. 156-60.

45. Idem, ibidem, págs. 159-60.

46. Lacan, J.- L'Identification, cópia mimeografada de seminário inédito.

47. Platão - A República, Ed. Difel, SP, 1973.

48. Aqui, seguimos Girard, R.- La Violence et Le Sacré, Ed. Le Livre de Poche, Paris, 1979.

49. Nietzsche, F.- La Naissance de La Tragédie, Ed. Gallimard, Paris, 1970, pág. 95.

50. Freud, S.- "A Interpretação de Sonhos", Edição Standard Brasileira, Ed. Imago, RJ, volume IV, pág. 52.

51. Laplanche, J. e Pontalis, J.- op. citado, pág. 228.

52. Freud, S.- "'Uma Criança é Espancada', Uma Contribuição Ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais", Edição Standard Brasileira, Ed. Imago, RJ, 1972, volume XVII.

53. Idem, ibidem, pág. 227.

54. Aqui, registramos nossa dívida com Lyotard, J. F.- Discours, Figure, Ed. Klincksieck, Paris, 1974.

55. Freud, S.- "'Uma Criança é Espancada', Uma Contribuição Ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais", op. citado, pág. 231.

56. Freud, S.- "Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre Os Sexos" (1925), Edição Standard Brasileira, volume XIX, pág. 316.

57. Freud, S.- "'Uma Criança é Espancada', Uma Contribuição Ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais", op. citado, pág. 237.

58. Freud, S.- "O Mal-estar na Civilização" (1930), Edição Standard Brasileira, volume XXI.

59. Freud, S.- "O Inconsciente" (1915), Edição Standard Brasileira, volume XIV, pág. 214.

60. Freud, S.- "'Uma criança é Espancada', Uma Contribuição Ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais", op. citado, pág. 232.

61. Lacan, J.- Les Quatre Concepts Fondamentaux de La Psychanalyse, Séminaire XI, Ed. Seuil, Paris, 1973, pág. 72.

62. Saussure, F.- Curso de Linguística Geral, Ed. Cultrix, SP, 1974.

63. Descartes, R.- "Règles pour La Direction de l'Esprit", em Oeuvres, Ed. Garnier, Paris, 1960.

64. Descartes, R.- "Discurso do Método", Coleção Os Pensadores, Ed. Abril, SP, 1973, pág. 42.

65. Apud Castoriadis, C., em coletânea organizada por J.P. Dupuy, L'Autoorganization, Ed. Seuil, Paris, 1984, pág. 341.

66. Acompanhamos aqui Deleuze, G. e Guattari, F.- L'Antioedipe, op. citado, especialmente pág. 369.

67. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e A Análise do Ego" (1921), Edição Standard Brasileira, volume XVIII.

68. Freud, S.- "Um Estudo Autobiográfico" (1925), Edição Standard Brasileira, volume XX, pág. 90.

69. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e A Análise do Ego", op. citado, pág. 128.

70. Reconhecemos aqui nossa imensa dívida com Lacoue-Labarthe, P. e Nancy, J. L. - "La Panique Politique", Cahiers Confrontation, Ed. Aubier, Paris, 1980.

71. Freud, S.- "Sobre O Narcisismo: Uma Introdução" (1914), Edição Standard Brasileira, volume XIV, pág. 119.

72. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e A Análise do Ego", op. citado, págs. 91-2. Tradução modificada:em vez de "Algo mais está invariavelmente...", colocamos "O outro (Das Anderes) está...", para que o texto faça sentido.

73. Idem, Ibidem, pág. 92.

74. Le Bon, G.- Psychologie des Foules, op. citado.

75. Le Bon, G.- Les Lois Psychologiques de L'Évolution des Peuples, apud Moscovici, S.; L'Âge des Foules, op. citado, pág. 79.

76. Le Bon, G.- Psychologie des Foules, op. citado, pág.118.

77. Le Bon, G.- La Psychologie Politique, citado em Moscovici, S.; L'Âge des Foules, op. citado, pág. 178.

78. Apud Moscovici, S.-L'Âge des Foules, op. citado, pág.93.

79. Le Bon, G.- La Psychologie des Foules, op. citado, pág.5.

80. Idem, ibidem, pág. 28.

81. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e A Análise do Ego", op. citado, pág. 114.

82. Idem, ibidem, pág. 115.

83. Idem, ibidem, pág. 117.

84. Idem, ibidem, pág. 122.

85. Idem, ibidem, pág. 123.

86. Idem, ibidem, pág. 157.

87. Freud, S.- "O Ego e O Id" (1923), Edição Standard Brasileira, volume XIX, pág. 43.

88. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e A Análise do Ego", op. citado, págs. 133-4.

89. Idem, ibidem, pág. 135-6.

90. Idem, ibidem, pág. 152-3.

91. Idem, ibidem, pág. 147.

92. Freud, S.- "O Ego e O Id", op. citado, pág. 49.

93. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e A Análise do Ego", op. citado, pág. 146.

94. Ferenczi, S.- "La Confusión de Lenguajes entre Los Adultos y El Niño", Problemas y Metodos del Psicoanalisis, Ed. Paidos, B. Aires, 1966.

95. Freud, S.; Abraham, K.- Correspondance, Ed. Gallimard, Paris, 1969, pág. 120.

96. Apud Sollers, P.- "Une Carte Postale de Freud", revista Tel Quel, Ed. Seuil, Paris, 1975, nº 65.

97. Freud, S.- "Psicologia de Grupo e A Análise do Ego", op. citado, pág. 125.

98. Lefort, C.- A Invenção Democrática, Ed. Braziliense, SP, 1984.

99. Idem, ibidem, pág. 93.

100. Idem, ibidem, pág. 95.

101. Heidegger, M.- Approche de Holderlin, Ed. Gallimard, Paris, 1978.

***

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/ RJ, fazendo parte da Banca Examinadora os seguintes professores :

(orientador : Circe Navarro Vital Brazil
PUC-RJ

(Carlos Paes de Barros)
PUC-RJ

(Jurandir Freire Costa)

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 1º de Fevereiro de 1985,

Vera Maria Ferrão Candau
Coordenadora dos programas de Pós-graduação do Centro de Teologia e Ciências Humanas