



PUC
RIO

Daniella Coelho de Oliveira

**PSICANÁLISE E CULTURA: FIGURAÇÕES DO
MAL ESTAR CONTEMPORÂNEO**

Dissertação de mestrado

Departamento de Psicologia

Rio de Janeiro, agosto de 1997

**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>**

N.Cham. 150 048p TESE UC

Título Psicanálise e cultura



Ex.1 PUCB

0135259



Daniella Coelho de Oliveira

PSICANÁLISE E CULTURA: FIGURAÇÕES DO MAL ESTAR
CONTEMPORÂNEO

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

Orientadora: Solange Jobim e Souza

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, julho de 1997.

UC 71718-1



135 259

150
048 p
TESE UC

A Vinícius e sua alegria

AGRADECIMENTOS

À professora Circe Navarro Vital Brazil, minha gratidão e saudade.

À Solange Jobim e Souza, a quem agradeço pela prontidão em me receber como orientanda. Sua leitura sempre atenta às várias etapas de construção desse texto me possibilitou dar mais consistência a questões tantas vezes imprecisas.

À Janice, pelo grande incentivo em momento de indefinições e inseguranças, quando essa dissertação mal começava a se esboçar enquanto projeto.

À Simone, preceptora e amiga. Foi esse encontro que inspirou as principais questões dessa dissertação e me apresentou a uma psicanálise mais próxima de minhas indagações sobre a vida e sobre o humano.

A Cláudia Henschel, que acompanhou a escrita desse trabalho e, com sua leitura e crítica minuciosas, me ajudou a compor um novo texto, menos fragmentado que as incontáveis primeiras versões.

Às amigas sempre presentes Zilmar, Vanda, Lúcia e Patrícia, pelo apoio em todas as horas.

A Vinícius, que me ensina a pensar mais levemente as coisas do mundo.

À querida tia Maria Lúcia, pela tranquilidade que me proporcionou nesses meses de finalização do trabalho.

À minha família, pela aposta nesse projeto.

Ao CNPQ, que forneceu uma bolsa de estudos para a realização dessa dissertação.

Resumo

A dissertação pretende ser uma introdução à obra freudiana, destacando o seu modo de construção e sua relação com o contexto da modernidade científica e filosófica. Enfatiza a obra cultural de Freud, especialmente sua discussão sobre a religião, a ciência, a segregação e a guerra. Esse trajeto permite discutir a adequação do aparelho psicanalítico à crítica de acontecimentos culturais da atualidade, em especial o discurso da ciência e a ética dos direitos humanos.

Resumé

Cette dissertation prétend être une introduction à l'oeuvre freudienne soulignant son mode de construction et sa relation avec le contexte de la modernité scientifique et philosophique. Elle donne de l'emphase à l'oeuvre culturelle de Freud, plus spécifiquement à sa discussion sur la religion, la science, la ségrégation et la guerre. Ce trajet permet de discuter l'adéquation de l'appareil psychanalytique à la critique des événements culturels de l'actualité, spécialement le discours de la science et l'éthique des droits de l'homme.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| 1 - INTRODUÇÃO..... | 1 |
| 2 - PSICANÁLISE E TEMPOS MODERNOS | |
| 2.1 - A psicanálise, o homem: invenções da modernidade..... | 6 |
| 2.2 - O saber analítico entre a ciência e a filosofia: uma introdução à epistemologia freudiana..... | 19 |
| 3 - O TEXTO FREUDIANO E A CRÍTICA DA CULTURA: ILUSÕES DA MODERNIDADE | |
| 3.1 - A psicanálise e o discurso da moral..... | 29 |
| 3.2 - Desejo e promessa : a ilusão religiosa na modernidade..... | 38 |
| 3.3 - A sedução da ciência e da ética modernas..... | 46 |
| 3.4 - A desilusão nos tempos de guerra e morte..... | 54 |
| 4 - CONSIDERAÇÕES SOBRE O MAL ESTAR CONTEMPORÂNEO - CIÊNCIA E SEGREGAÇÃO..... | 61 |
| 5 - CONCLUSÃO..... | 79 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 91 |

O desamparo do homem, porém, permanece, e,
junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses.
Sigmund Freud

1 --INTRODUÇÃO

Nosso tempo abre espaço a um fascinante otimismo.

A ciência exhibe uma diversidade de produtos tecnológicos. Artíficos de todos os gêneros não apenas complementam as funções humanas, mas agem como substitutos de nossos órgãos, de nossa memória, até mesmo de nossos corpos.

Uma série de aparelhos garante a comunicação mais veloz e assegura a transmissão e a retenção de um extraordinário volume de informações. A diversidade de instrumentos à disposição do sujeito não somente amplia suas possibilidades de adquirir conhecimento, mas pode, inclusive, prolongar a sua vida.

Ficamos curiosos diante dessa cena e nos perguntamos: quais serão os efeitos que a instrumentalização técnica exerce sobre a subjetividade contemporânea?

Mais aquém do conforto e da satisfação que essas notáveis aquisições nos proporcionam, vemos configurar-se um ideal de plenitude para o humano. Observamos que nossos dias trazem, no discurso da ciência, uma promessa de felicidade absoluta.¹

Vivemos um momento onde tudo parece tornar-se possível, onde as fantasias que pensávamos ser um sonho distante podem realizar-se na brevidade do presente. Na ciência são depositadas as maiores esperanças, os maiores projetos para o homem.

¹ Sobre a ciência e as consequências sobre a subjetividade humana contemporânea nos deteremos no capítulo intitulado: *Figurações do mal estar contemporâneo: ciência e segregação*. Sobre esse tema cf Tarrab, M. "La segregación del otro". In *Sujeto, gozo e modernidad III. De la monotonía a la diversidad. Primeira jornada de toxicomania e alcoholismo del instituto del campo freudiano* - Paris, julho de 1994.

Vivemos ainda a ficção de um mundo reconciliado. Com o fim dos binarismos, dos grandes regimes totalitários, ouvimos ecoar a crença na harmonia entre os povos, ou, quando menos, na tolerância entre a diversidade de grupos humanos. Conforma-se uma ética que reivindica o direito de cada gueto e cada associação humana manter sua diferença. E perguntamos, como as particularidades humanas podem ser assimiladas ao signo unificador de *humanidade*?²

Entendemos que diante desses acontecimentos a psicanálise é chamada a posicionar-se criticamente.

Sabemos que o saber analítico não constitui novidade neste fim de século. Suas marcas romperam as fronteiras de sua formulação teórico-clínica e imprimiram-se na diversidade da produção cultural _ da obra de arte à filosofia, da produção literária erudita aos periódicos populares. Transformou-se em objeto privilegiado de análise e crítica do saber contemporâneo, possibilitando um extraordinário enriquecimento às mais diversas áreas do conhecimento. Enveredou-se pelos discursos, conformando uma língua nova.

Mas vemos que essa extensão aos mais variados campos do saber faz-se acompanhar também de uma assimilação da psicanálise a uma leitura otimista da condição humana. Ou seja, se o saber analítico alcançou uma diversidade de culturas e influenciou uma variedade de produções humanas, vemos configurar-se um movimento de adaptação desse saber a um discurso que afirma a possibilidade de uma

² Desenvolveremos o tema da ética no quarto capítulo desta dissertação intitulado *Figurações do mal estar contemporâneo: ciência e segregação*. Sobre a ética em nossos dias cf. especialmente Badiou, A. *Ética. um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

vida harmoniosa . Observamos que, menos do que propor uma crítica ao ideal, tão comum a nossos dias, de que o homem pode e deve viver totalmente em paz com seu próximo, a psicanálise contemporânea pode até mesmo afirmar esse discurso.

Ao longo deste século de produção teórica e prática, o saber analítico atravessou fronteiras, transmitiu-se por mentes brilhantes, formou instituições _ cada qual reivindicando a interpretação legítima. Contudo, a riqueza de sua abertura rendeu-se, nestes seus cem anos de história, a cristalizações institucionais, gerindo práticas de conformidade e adaptação. A psicanálise americana regulada por um *american way of life*, travestida em uma técnica de integração social é um dos exemplos mais claros da submissão desse saber a uma determinada configuração cultural.³

Podemos então interrogar: o que trazemos como herança de um saber que apontou para o inconsciente e com isso denunciou como ilusória toda afirmação de um sujeito pleno, sem padecimentos, livre de conflitos?⁴

O que mantemos de uma obra que não cansou de reformular-se⁵ ao eleger a clínica como um laboratório vivo? Que trouxe a religião e a moral para o âmbito de suas reflexões, que indagou sobre os efeitos da ciência e da ética sobre a subjetividade moderna?⁶

³ Sobre os destinos da psicanálise freudiana, especialmente sobre a representação freudiana da psicanálise norte americana, cf. Birman, J. *A constituição da psicanálise. Freud e experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro, Taurus-Timbre, 1989.

⁴ Esta questão será discutida no segundo capítulo dessa dissertação, *Psicanálise e tempos modernos*.

⁵ Posteriormente precisaremos melhor esse ponto. Mas podemos antecipar que o texto freudiano é revestido de reformulações. O exemplo é a própria revisão que faz do conceito de inconsciente (de sistema para adjetivo).

⁶ Tal indagação abre toda a discussão do terceiro capítulo dessa dissertação: *O texto freudano e a crítica da cultura: ilusões da modernidade*.

Será que conservamos a potência transgressora que a obra de Freud nos legou?

Todas essas indagações inspiram a nossa reflexão e permitem compor a questão que propriamente define todo o percurso dessa dissertação: a psicanálise, tal como a descreveu seu criador, é um aparelho potente para refletirmos criticamente sobre a subjetividade de nossos dias?

Mais especificamente, queremos analisar se a crítica que Freud faz à religião, à ciência, à segregação e a guerra traz elementos que nos permitam discutir ideais que comparecem nos tempos de hoje.

Desse modo, nosso estudo pretende ser uma introdução à obra freudiana, especialmente à sua crítica da cultura, refletindo sobre a relação que ela mantém com o horizonte de sua época. Entendemos que Freud, ao render-se à sua curiosidade, ao aventurar-se nas vias do impensado, do imprevisível, do estranho, criou uma obra finita, marcada pelas histórias que cruzaram sua vida, pelo acervo cultural disponível, pela ciência do seu tempo. E, curiosamente, criou uma obra que não se resume apenas aos contornos de um momento histórico, mas que acena para um futuro.

A abertura do texto psicanalítico já se espelha em seu próprio movimento de criação. O criador da psicanálise dialoga com um interlocutor real ou imaginário, antecipando-se a críticas possíveis, antevendo questões formuladas por cientistas contemporâneos. Utiliza-se do recurso à discutibilidade, da construção argumentativa forjada no encontro entre autor e auditório _ figuras que por vezes concentra em sua própria pessoa. Sua obra, portanto, exige um pensamento crítico sempre renovado.

Portanto, entendemos que um *détour*, um retorno ao texto freudiano possa contribuir à discussão do inédito proposto pela psicanálise. E supomos que toda questão proposta ao campo psicanalítico contemporâneo se enriqueça se referida a essa memória.

E mais uma vez podemos indagar: o que a crítica freudiana à cultura tem a dizer a um tempo que faz ecoar a insistente promessa de um bem viver?

2 - PSICANÁLISE E TEMPOS MODERNOS

2.1 - A psicanálise, o homem: invenções da modernidade

A psicanálise foi traduzida por Freud como a terceira ferida narcísica da humanidade, precedida pelo deslocamento da terra do centro do universo e pela proximidade do homem em relação ao animal. A ordem cosmológica é abalada sob a descoberta de Copérnico; a perfeita ordenação de um mundo antropocêntrico é posta sob suspeita com o evolucionismo darwinista.

Com essa assertiva vemos o criador da psicanálise traduzir sua invenção como um saber que promoveu um novo arranjo na disposição epistemológica do ocidente, colocando-o no rol de descobertas científicas determinantes ao projeto da modernidade.

A descoberta psicanalítica, segundo seu próprio autor, acrescenta-se a esse círculo de mutações do saber. Constitui uma revolução na esfera do conhecimento, indicando um novo lugar para o homem na episteme ocidental. Com o inconsciente freudiano finaliza-se a destruição do projeto de totalização e magnitude humanas.

Ficamos curiosos diante dessa transformação na ordem do mundo. Como foi possível essa brecha no saber? Como se distenderam os princípios ordenadores do pensamento a ponto de explodir um invento que é propriamente enunciador de uma nova positividade?

De outro modo, poderíamos perguntar: como a psicanálise teve mérito, compondo seu objeto através do insólito e inapreensível inconsciente? Enfim, em que sentido o conceito de inconsciente articula-se com a finitude do homem anunciada a partir da modernidade? Como o homem pode aparecer como *finito, determinado, enredado na espessura daquilo que ele não pensa e submetido, no seu ser mesmo, à dispersão do tempo?*⁷

A invenção psicanalítica pode ser pensada como produto da iluminação de um gênio que, de súbito, cria uma teoria e uma terapêutica desprendidas de uma realidade geográfica, temporal e histórica. Assim, a construção da psicanálise e a apropriação da descoberta freudiana ao entendimento do fenômeno humano teria sido acidental, alheia aos eventos culturais de uma época.

Contudo, esse não é o nosso posicionamento. Supomos que a genialidade de Freud é referida ao movimento de lançar-se ao inédito, a vias desconhecidas e extraordinárias: o futuro. Mas assinalamos que sua descoberta é também um tributo à sua história. Freud mantém faróis voltados para trás, para uma região coberta de lembranças, conhecimentos, mitos — uma memória que constituiu-se e recortou-se no interior da experiência da modernidade.

A psicanálise, tendo-se lançado como um saber em princípios do século 20, foi marcada pelo arquivo cultural do século passado — onde nascem as anatomias, as antropologias, as psicologias. Mas onde, principalmente, tem início as *Humanidades*,

⁷ Foucault, M. *As palavras e as coisas*. 7 ed. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 354.

as ciências que precisam perscrutar os interiores _ dos corpos, das tribos, das mentes _
para dizerem sobre os efeitos de superfície.

Mas como nos ensinou Foucault em *As palavras e as coisas* (1995), o pensamento moderno não apenas introduz um discurso novo. Consiste no desdobramento de uma configuração epistemológica, numa ruptura na esfera do saber que torna possível a criação de um ser radicalmente diferente, a saber: o nascimento do homem enquanto sujeito e objeto de conhecimento.⁸

Retomemos esse momento situado na curva dos séculos 18 e 19, onde se deu uma *descontinuidade* na rede de saberes, o que tornou possível não apenas o nascimento da psicanálise, mas a invenção do homem.⁹

Um evento propriamente definidor de uma transformação do pensamento e das práticas do ocidente foi a perda do alicerce do conhecimento na metafísica. E a psicanálise não é apenas influenciada por este acontecimento, mas é um dos pilares de sustentação dessa crítica. O saber analítico rompe com a ordenação divina do mundo quando afirma a incompletude do homem e descreve esta figura como finita _ cuja origem lhe escapa, cujo pensamento lhe trai. Anuncia um ser humano que espreita as estrelas e ainda assim não se conhece, que debruça-se sobre si próprio em busca de

⁸ Observe-se que o conceito de modernidade a que nos referimos em nosso estudo foi desenvolvido por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*, op cit. Nesta obra, o filósofo francês concebe a modernidade como um acidente na ordem do discurso. A episteme moderna constitui-se quando o saber abandona o espaço da representação e o homem passa a ser a figura central no campo do conhecimento.

⁹ A noção de *descontinuidade* utilizada por Foucault (op cit) implica em uma crítica à concepção de uma história linear, figurada na idéia de progresso. Nesse momento de sua produção teórica, Foucault está propondo uma história que marca os retrocessos, recomeços, as fendas na ordem discursiva e se colocando contrário às proposições tecidas por uma história metafísica.

uma verdade em relação à qual, paradoxalmente, não conhece a autoria¹⁰. Aponta para uma condição humana que deve se definir a partir de uma linguagem em fragmentos.

Se no século 17, o discurso divino criou um universo harmonioso e seres reduzidos a espectadores do seu destino, o mesmo já não pode ser dito a respeito do século 19. A modernidade engendra o homem, que não pode ser pensado como espelhamento dos deuses. Estranhamente, o que parecia existir desde sempre é na verdade uma nova invenção que emerge de uma intrigante disposição do saber.

O eco dessa ruptura, a exclamação diante da desnaturalização humana, do nascimento desse ser que se buscou desde Sócrates, mas que é criado no último século, é ouvido na voz que Nietzsche dá ao insensato.¹¹

A beleza dessas palavras retrata o luto diante de dois séculos da ilusão metafísica:

Nunca ouviram falar do insensato que acendia uma lanterna em pleno dia e corria pela praça do mercado gritando sem parar: 'Procuro Deus! Procuro Deus!'. como havia ali muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou grande riso. 'Ter-se-á afastado?' dizia um. 'Ter-se-á perdido como uma criança?' dizia outro. 'Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?' (...) O insensato saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. 'Onde está Deus, exclamou, é o que vou lhes dizer! Nós todos somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos para quebrar a corrente que ligava a terra a seu sol? Aquilo que

¹⁰ Como nos diz Foucault (ibid), o homem nasce na modernidade. No Renascimento, o ser humano é apenas um reflexo das estrelas, uma emulação do céu: *De longe, o rosto é o émulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, em uma claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o sol e a lua; a boca de Vênus, pois que por ela passam os beijos e as palavras de amor; o nariz dá a minúscula imagem do cetro de Júpiter e do caduceu de Mercúrio. Por-essa relação de emulação as coisas podem se imitar de uma extremidade a outra do universo sem encadeamento nem proximidade: por sua reduplicação em espelho, o mundo abole a distância que lhe é própria; triunfa assim sobre o lugar que é dado a cada coisa*(p.35-36).

¹¹ Reconhecemos a grande influência do pensamento de Nietzsche sobre Foucault, especialmente no que se refere à construção filosófica designada sob a expressão morte de Deus. Contudo, nos resumimos a enunciar essa herança intelectual, sem nos atermos à articulação entre estes consideráveis pensadores.

o mundo possuía até então de mais sagrado e poderoso perdeu seu sangue sob nossas facas'(...).¹²

O saber clássico desfigura-se na entrada do século 19, quando os deuses partem, quando as filosofias interrogam a metafísica, quando as ciências deixam de formular-se no campo de uma *mathesis universalis*¹³. A cena moderna engendra saberes que não se desenvolvem sob um fundo unificador e abriga este ser estranho, cujos contornos perdem-se na opacidade, na profundidade dos corpos, do trabalho e da própria linguagem. É o caso das disciplinas que surgem na extensão desse século – a economia, a biologia, a filologia, que vão, portanto, situar sua investigação em torno do homem:

Para o pensamento dos séculos 17 e 18 era sua finitude que constrangia o homem a viver sua existência animal, a trabalhar com o suor do seu rosto, a pensar com palavras opacas, era essa mesma finitude que o impedia de conhecer de modo absoluto os mecanismos de seu corpo, os meios de satisfazer as suas necessidades, o método para pensar sem o perigoso auxílio de uma linguagem toda tramada de hábitos e imaginações(...). A experiência que se forma no século 19 aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no coração mesmo desses conteúdos que são dados por um saber finito, como as formas concretas da existência finita.¹⁴

Se a metafísica traduzia os seres e ordenava o mundo, configura-se agora uma nova disposição epistemológica, na qual o homem, enquanto ser que habita uma região aberta ao erro, à indefinição, à quimera, tem aqui o seu lugar.

¹² Nietzsche, F. *A gaia ciência*. Lisboa, Guimarães e Cia., 1984. Aforismo 125.

¹³ Foucault, *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p.332.

Nessa virada do pensamento ocidental, no grande desvio ocorrido nas disposições do saber, as sínteses características do período clássico cedem dando lugar a formas complexas de organização.

Nesse movimento de dispersão de uma figura unitária, de cisão do Discurso, a natureza humana é posta em questão: ao homem se apresenta a evocação de seus limites. Um corpo que perece ensina-lhe que a vida tem seu fundamento na morte; o desejo que o constitui defronta-o com a impossibilidade de alcançar todas as coisas que almeja; a linguagem que lhe permitiria acessar a história mais remota inscreve-se na singularidade do seu ser falante e assim também o restringe.

Do interior dessa nova disposição epistêmica, as palavras do insensato¹⁵ ganham relevo, pois retratam uma condição humana cujo limite não é imposto a partir de uma instância exterior e transcendente, mas é revelado no íntimo do homem, constituindo propriamente o seu fundamento. É neste sentido que podemos afirmar que o homem moderno só tornou-se possível como figura da finitude.

Assim, a modernidade é adscrita a partir de um acontecimento inaugural, cuja face negativa é a denúncia da metafísica; cuja face outra é o nascimento de uma criatura ambígua, marcada pela concretude do seu corpo e pela amplidão do seu desejo:

Sem dúvida, ao nível das aparências, a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda a nervura de sua fisiologia(...) quando aloja seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha que ele não pode dominar-lhe as

¹⁵ O "insensato" é esse personagem referido por Nietzsche, op cit. Rever nota de rodapé número 12, p. 9 de nossa dissertação.

significações, reanimadas, contudo, pela insistência de sua palavra. Porém, mais fundamentalmente, nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, no dia em que a finitude foi pensada como referência intermitente a si mesma... (....). O homem moderno _ esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante _ só-é possível-a-título-de-figura-de finitude.¹⁶

A modernidade vai significar a ruptura de uma visibilidade, de uma transparência dos objetos e vai compor apenas rostos e retalhos de seres e coisas. Desta ruptura, desta opacidade que se lança sobre as coisas, o homem se revela. Este ser comparece quando a linguagem não pode alcançar a essência, quando a representação não traduz o ser, quando o *cogito* não mais pode designar o *eu sou* pelo *eu penso*.

Um mundo novo nasce quando os ditos princípios universalizantes distendem-se: a experiência moderna revela uma multiplicidade de designios para esse mundo onde Deus está morto, que não pode ser significado por uma instância metafísica. Desde então, o que excede o homem não se alojará atrás do horizonte, mas habitará essa região do desconhecimento, onde o pensamento desliza, onde a consciência dissolve-se sem cessar.

Dessa forma, o homem não é um objeto que sempre existiu, seja como uma figura referida por Platão, seja como instância reverenciada no Renascimento¹⁷,

¹⁶ Foucault, M., *ibid*, p.333-334.

¹⁷ Sobre a relação homem/Renascimento, conferir Foucault, M. "O homem está morto". In *Dits et Écrits. 1954-1988*. volume I(1954-1969). Paris, Gallimard, 1994. Podemos antecipar que nessa entrevista concedida a C. Bonnefoy em junho de 1966, Foucault faz referência ao fato de definir-se o século 16 como sendo a época do humanismo, o que ele considera um equívoco. Em sua perspectiva, ao observar as culturas dos séculos 16, 17 e 18, afirma que não há ali nenhuma referência ao homem. No século 16, em particular, a episteme é ocupada por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, mas o homem, definitivamente não encontra ali o seu lugar.

Seguindo o argumento de Foucault(1995), o homem se apresenta como um invento novo, criatura da modernidade. Torna-se objeto de conhecimento quando o *cogito* passa a ter uma relação intrínseca com o impensado, quando o inconsciente é designado como algo que se destaca no humano __ seu centro excêntrico, seu duplo, seu Outro.

Esse panorama da modernidade nos permite destacar um ponto importante e singular a essa época. É curioso que o século da divulgação dos ideais de *igualdade* e *liberdade* seja também aquele que ensejou uma posição filosófica que interrogou tanto aqueles que atribuíam os caminhos humanos ao Destino, como também os crentes no livre arbítrio. O inconsciente é uma descoberta que contraria importantes fundamentos e princípios intelectuais da civilização ocidental. Revela a ilusão da consciência como princípio único e assim questiona a possibilidade de uma verdade livre e transparente. Suspende os ideais de autonomia humana e com isso abala a solidez da ciência, da religião e da política.

A modernidade abriga essas contradições. É inundada de idéias novas, inventos exóticos e conflitos em todas as áreas. E, contudo, não consegue definir positivamente o ser do homem. Nestes novos tempos ecoará, insistentemente, a pergunta traduzida por Foucault:

Que é, pois, esse ser que cintila e, por assim dizer, tremeluz na abertura do cogito, mas não é dado soberanamente nele e por ele? Qual é, pois, a relação e a difícil interdependência entre o ser e o pensamento? Que é o ser do homem e como pode ocorrer que esse ser que se poderia tão facilmente caracterizar pelo fato de que "ele tem

Também sobre a relação homem/ Renascimento conferir Heller, A. *O homem do renascimento*. Lisboa, Editorial Presença, s/d.

*pensamento” e que talvez seja o único a possuí-lo, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado?*¹⁸

Para o pensamento da modernidade não há mais um atributo único de humanidade. Doravante, sabe-se apenas que o homem existe nessa região invisível e evanescente, que é, onde se perde, onde se desconhece.

O impensado recebeu diferentes nomes desde que constituiu-se como questão. Foi o *unbewusste* para Shopenhauer, o *id* para Nietzsche. A filosofia instintualista desses descobridores guarda muitas semelhanças com o que mais tarde constituirá noções fundamentais da psicanálise. Embora não tenhamos a pretensão de analisar a ascendência cultural desses pensadores sobre a psicanálise, devemos considerar seu grande mérito: a abertura da filosofia ao “desejo”, à “vontade”, à “interpretação”, figurações determinantes à afirmação do projeto da modernidade.¹⁹

Quando a filosofia alarga seus limites e concebe o inconsciente introduz uma crítica radical à ilusão substancialista do sujeito. Ao lançar-se ao que escapa à linguagem, ao aproximar-se deste lugar traduzido romanticamente como região de sombra e de caos inaugura uma nova concepção distante do consciencialismo filosófico.

E como descrever a psicanálise senão como saber que transgride a exclusividade da lógica racionalista e redefine a figura humana a partir de um novo paradigma?

¹⁸ Foucault, M., *ibid*, p.341.

¹⁹ Cf. Assoun, P-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978 e *Freud e Nietzsche. Semelhanças e dessemelhanças*. 2 ed., São Paulo, Brasiliense, 1991.

Nas lacunas do pensamento racional, nos chistes, atos falhos e sonhos revela-se o que Freud traduziu como formações do inconsciente. A apreensão deste outro psíquico, a descoberta desta instância que apresenta um funcionamento peculiar e que se manifesta na variedade de lapsos languageiros, sintomas e delírios é o pilar do saber analítico. O inconsciente freudiano não se resume a uma forma adjetiva de descrever os contornos da consciência, mas representa um sistema: inscreve-se em um espaço psíquico, com uma regência particular, com suas determinações e estrutura. Deixa de ser descrito apenas como uma realidade aquém da consciência e passa a designar um modo de operar, com suas leis e normas, com um estatuto próprio.

O inconsciente é o conceito axial da psicanálise²⁰. Ao construir essa hipótese Freud não está apenas propondo uma nova interpretação do fenômeno humano, mas está fundando uma epistemologia específica.

O saber analítico, tendo seu esteio na experiência clínica, no diálogo que se estabelece entre dois sujeitos, propiciou a discussão da subjetividade referida a figuras singulares. Do encontro de Freud com as histéricas, seus sintomas, recordações e projetos é que tornou-se possível significar a lógica inconsciente.

A psicanálise ganha a autoria de Freud, mas é marcada pelos encontros desse inventor _ por suas heranças culturais, pelo judaísmo, pela medicina do século 19, por toda uma variação no campo do saber e do conhecimento, da arte e dos

²⁰ Cf. Foucault, M. "Sobre a história da sexualidade". In *Microfísica do poder*. 3 ed. Rio de Janeiro, Graal, 1982. Destacamos esses fragmentos do texto que consideramos ilustrativos dessa descrição do inconsciente como um conceito fundamental à psicanálise: *Nas histórias comuns pode-se ler que a sexualidade fora ignorada pela medicina e sobretudo pela psiquiatria. E que finalmente Freud descobriu a etnologia sexual das neuroses. Ora, todo mundo sabe que não é verdade(...). O forte da psicanálise é ter desembocado em algo totalmente diferente, que é a lógica do inconsciente. (...). Ou seja, o importante não são Os três ensaios sobre a sexualidade, mas a Traumdeutung [a interpretação dos sonhos].* p. 261.

acontecimentos sociais. A história da psicanálise é a história de filiações e rompimentos muitas vezes radicais.

Não podemos apreender a potência crítica do saber analítico sem considerarmos o solo arcaico em que se apoiou. Lembramos os mestres de Freud, a formação médica na *glamourosa* Viena de fim de século, o contato com Breuer, de quem ouviu atento o caso clínico de Bertha Popenheim _ imortalizada como a Anna O. dos *Estudos sobre a histeria*²¹ e transformada em uma lenda viva nos relatos que descrevem o nascimento da psicanálise. Esta figura feminina, hora dócil e comportada, hora tomada pela voluptuosidade de sua libido passa a representante do *sujeito dividido* da síndrome histérica e faz-se portadora das interrogações de uma época.

Lembramos ainda os estudos com Charcot no grande hospício parisiense. Dificilmente conseguiremos traduzir a novidade freudiana sem nos referirmos a essa memória.

O século 19 assinala interessantes transformações para a medicina. Nos corredores da Salpêtrière, onde Charcot oferece aos curiosos o grande espetáculo da histeria, já não ouvimos os gritos aterradores de loucas, vagabundas ou epiléticas. O grande estabelecimento que escondeu, por séculos, vestígios de um drama social e tragédias íntimas, ganha novos ares e nova luz. O espaço cercado de histórias misteriosas perde sua *aura* sob a medicina anátomo-clínica. É no momento em que o brilho metálico do bisturi penetra os mistérios do corpo e sonda as relações entre a

²¹ Conferir Breuer, J & Freud, S . "Estudos sobre a histeria"(1893-1895). IN *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. vol. II..Rio de Janeiro, Imago, 1974.

patologia manifesta e a morte subterrânea dos órgãos que o sofrimento passa a traduzir-se em uma submissão muda:

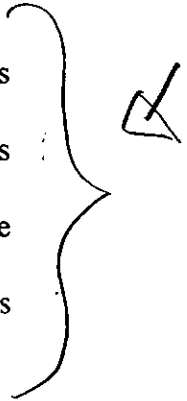
O sofrimento cotidiano do doente hospitalizado exprimia-se agora no silêncio: silêncio das roupas alvejadas, silêncio dos instrumentos esterilizados, silêncio dos corredores nus, iluminados por uma luz capaz de cegar, silêncio dos quartos de repouso, onde se recebiam, como um ritual, as pílulas coloridas de uma medicação douta e, enfim, silêncio moral: o doente moderno não podia queixar-se ou gemer; qualquer que fosse seu mal, sempre acreditava que os outros estavam mais afetados do que ele.²²

Roudinesco(1989) nos leva até os portais da Salpêtrière, onde vemos ilustrar-se, com a figura de Charcot, uma medicina moderna, regida pela anatomopatologia, anatomoclínica, anatomofisiologia, microbiologia, localizações cerebrais, hereditariedade-degenerescência, etc. É essa reorganização do saber médico o que vai permitir toda uma reestruturação da clínica das doenças nervosas e, particularmente, da histeria. Com Charcot, o sintoma histérico deixa de ser pensado como uma simulação, como uma mentira e passa a ser definido como doença de origem hereditária e orgânica. Com essa proposição silencia a relação mantida desde a antiguidade entre histeria e sexualidade feminina.

Não podemos negar a ascendência intelectual de Charcot sobre Freud. O mestre francês apresentou-lhe à parcialidade das concepções teóricas diante da riqueza do que se oferece à observação, do que se depreende da experiência clínica. Mas devemos reconhecer que o preceptor da psicanálise, mesmo encantado diante da exuberância das exibições públicas do *teatro* histérico, dessa clínica que se aproxima de um espetáculo público e se define pela função do olhar, funda uma nova prática. A

experiência psicanalítica inverte o lugar do analisante ao torná-lo relator de sua própria história. O silêncio agora é habitado pela figura do médico, a palavra é dada ao analisante. Como sintetizou Roudinesco(1989), *com a entrada em cena da "orelha freudiana", o paciente passou a ocupar o lugar outrora reservado ao médico; tornou-se criador, relator e romancista, inventando um discurso e fabricando o seu caso.*²³

Observamos que a sensibilidade de Freud, sua intuição e observação atenta às produções culturais clássicas e contemporâneas, sua herança cientificista; enfim, todos esses elementos fundamentais à criação analítica ganharam sentido ao articularem-se às descobertas da clínica. Foi desse solo trágico que emergiram as grandes conquistas da psicanálise.



Assim, quando a investigação freudiana deparou-se com o inconsciente, lançou-se como conhecimento inovador; quando elegeu a clínica como prioridade, abriu a possibilidade para fundar uma nova matriz de interpretação e criou-se a si própria como saber. A invenção analítica se deu par e passo à construção de um estatuto próprio.

Descrevemos, portanto, que a modernidade ensinou a morte de Deus e o nascimento de uma figura humana finita. E ressaltamos que a psicanálise é subdita a essa transformação mas é também estruturante deste desvio no saber.

²² Roudinesco, E. *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos(1885-1939)*. vol I. Rio de Janeiro, Zahar, 1989.p. 21.

²³ Op cit, p.34.

Se os tempos modernos tem início quando a episteme ocidental abre espaço ao impensado, o texto psicanalítico inscreve-se nessa nova ordem e a ultrapassa ao propor paradigmas próprios, diferentes dos que foram fixados pelos saberes oficiais. A psicanálise não se situa em nenhum lugar preexistente pois inaugura um modelo novo, nem científico, nem filosófico.

Tentemos, portanto, nos aproximar dessa tarefa de inquirir sobre o campo epistemológico aberto por Freud, projeto importante a quem deseja situar essa descoberta diante do arquivo de conhecimentos de sua época.

2.2 - O saber analítico entre a ciência e a filosofia: uma introdução à epistemologia freudiana

Das reflexões de um Freud encantado com os estudos de neuroanatomia àquele que surpreende-se com o enigma da histeria e aventura-se nos caminhos da experiência clínica há um processo de elaboração teórica que não é simplesmente cumulativo. Dos *Estudos sobre a histeria*(1893-1895) à *Interpretação dos sonhos*(1900),²⁴ há uma produção intelectual retratada em sua continuidade e rupturas. Sendo assim, a obra freudiana não traduz um conjunto de observações homogêneas, que se integram a cada novo artigo, mas é escrita reformulando-se, deixando lacunas conceituais, espaços abertos a descobrimentos futuros.

²⁴O argumento que usamos aqui pode ser melhor sustentado se fizermos referência a um trecho da "Interpretação dos sonhos" no qual Freud afirma: *Contém ela a mais valiosa de todas as descobertas que tive a felicidade de fazer. Compreensão dessa espécie só acontece uma vez na vida.* (no prefácio à terceira edição inglesa de "A interpretação dos sonhos"(1900); op cit; vol. IV).

A composição do texto freudiano retrata uma tentativa do autor em tornar sua obra reconhecidamente científica, buscando descrever seu método em conformidade com os paradigmas propostos pelas ciências da natureza. Mas também revela seu dobramento a conquistas teóricas desorientadoras. Sua construção é ambígua: demonstra o imperativo do seu objeto e a conseqüente inadequação de um modelo pré determinado.

A princípio curiosa, essa afirmativa traduz, de maneira clara, o aparente paradoxo sobre o qual se constrói a epistemologia freudiana. Afinal, como um saber pode estar referido a um objeto que aponta justamente para os limites do conhecimento?

A psicanálise tem seu nascimento ao forjar uma nova racionalidade a partir do inconsciente. Encontra seu modelo ao percorrer os confins do humano e dos saberes sobre o humano, ao apontar para essa instância psíquica que parece pertencer ao âmbito dos problemas insolúveis.

Podemos perguntar, portanto, como este saber que se formula no horizonte do século 19 dirigindo-se para essa região limítrofe _ espécie de intervalo imaginário de todo conhecimento _ pode requerer, como afirmou Assoun(1983), o estatuto de ciência e, ainda mais, de ciência natural?

A investigação freudiana teve início em momento de profunda reorganização do campo epistêmico ocidental. É quando as ciências humanas puderam constituir-se e impuseram a discussão sobre a necessidade de se criar uma metodologia específica. É

a partir dessa reflexão que será traçada uma linha divisória entre as ciências da natureza e as ciências do espírito.

Devemos observar, juntamente com Assoun(1983), que Freud não se posiciona ao lado desse dualismo. Na verdade, o preceptor da psicanálise desconsidera a oposição entre corpo e alma, matéria e espírito, natureza orgânica e natureza inorgânica. Rejeita a particularidade das ciências humanas, considerando que toda ciência é ciência da natureza.

Enquanto a perspectiva dualista contagiava a Alemanha de fins de século, Freud mantinha-se fiel ao juramento monista, defendendo a indistinção entre ciências do espírito e ciências naturais, fazendo eco ao pensamento de Haeckel:

Insistimos na unidade fundamental da natureza orgânica e inorgânica: esta última começou relativamente tarde a evoluir da primeira(sic). Não podemos mais traçar um limite exato entre esses dois domínios principais da natureza, nem tampouco podemos estabelecer uma distinção absoluta entre o reino animal e o reino vegetal, ou entre o mundo animal e o mundo humano. Consequentemente, consideramos também toda ciência humana como um único edifício de conhecimentos, e rejeitamos a distinção corrente entre a ciência da natureza e a ciência do espírito.²⁵

A posição de Freud diante da querela do método é um importante indicativo do compromisso que mantém com sua formação médica. A anatomia e a fisiologia marcaram a epistemologia por ele inaugurada e contribuíram para que desconsiderasse a oposição recém inaugurada desde o surgimento das ciências humanas.

Assoun(1983), diante dessa discussão em torno da oposição ciências naturais e ciências humanas, afirma que a herança anátomo-fisiologista e o fisicalismo

²⁵ Haeckel. *Le monisme, profession de foi d'un naturaliste*, trad. franc., Schleicher Frères, p.12. Citado por Assoun, P-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.(p.51)

implicados na formação do preceptor da psicanálise é propriamente uma das chaves da epistemologia freudiana. Ou seja, é a convicção de que os fenômenos psíquicos devem, em última instância, ser reduzidos à materialidade da química ou da física o que sustenta a insistência de Freud em anexar a psicanálise às ciências naturais.

Observamos, com Assoun(1983), que essa herança acompanhará Freud ao longo da composição do texto psicanalítico. Como um alquimista, ele nunca abandonará a busca de uma natureza orgânica do psiquismo, de uma fisiologia da *psiquè*.

O fisicalismo, que influenciou a construção da epistemologia freudiana, é documentado numa série de formulações: sob conceitos fundamentais e sob considerações teóricas inovadoras comparece a fidelidade de Freud a seus mestres confessos e inconfessos. A procura de uma substância, uma energia, uma força, flagra o sonho freudiano de encontrar um suporte material para suas descobertas:

*Devemos nos lembrar de que todos os nossos conhecimentos provisórios deverão ser estabelecidos, um dia, sobre o solo dos substratos orgânicos. Parece então verossímil a existência de substâncias e processos químicos produzindo efeitos da sexualidade e permitindo a percepção da vida individual na vida da espécie.*²⁶

Este fragmento do texto *Sobre o narcisismo: uma introdução*(1914) não apenas fornece uma indicação do modelo epistemológico freudiano, mas revela algo que já havíamos anunciado nas primeiras linhas desse capítulo, ou seja, a intenção do autor em destacar o caráter transitório de suas formulações. Freud afirma que as

²⁶ Freud, S. op cit. , vol. XIV, "Sobre o narcisismo: uma introdução"(1914), p. 143-144.

diretrizes da psicanálise estão destinadas a serem revistas a cada nova conquista, a cada invenção.

Ressaltamos, contudo, que é justamente uma fidelidade à abertura sugerida pela concepção científica o que vai lançar a psicanálise aos limites deste campo epistemológico.

Essa abertura mostra que o posicionamento de Freud frente à ciência não é simples. Sua insistência em tornar a psicanálise uma ciência é questionada pelos impasses trazidos com o confronto com um evanescente objeto teórico. A realidade psíquica por ele investigada mostra-se refratária ao tratamento pelos ideais científicos de sua época e vai exigir uma racionalidade particular²⁷. *Não devemos ignorar que é justamente neste movimento de fidelidade aos princípios científicistas do seu tempo e de transgressão soberana sob a pressão do seu próprio objeto, que reside um dos segredos da força do dispositivo do saber analítico.*²⁸

Se Freud reivindicou um estatuto científico para a sua descoberta, os fenômenos com que se deparava na clínica e até mesmo em sua auto-análise o despertaram para a existência de processos de apreensão que não pertenciam ao âmbito de uma investigação formalizada. O inconsciente não só representa uma

²⁷ No segundo capítulo do livro de Jean Claude Milner intitulado *A obra clara Lacan, a ciência e a filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996, há uma nota de rodapé onde o autor oferece um dado histórico importante a respeito da relação entre Freud e a ciência da época. Milner nos conta que em 1911 Freud assina um manifesto pela criação de uma sociedade onde seria difundida uma filosofia positivista. Dentre os signatários estão Ernst Mach, D. Hilbert, F. Klein, A. Einstein. Milner sustenta que o fato de o nome de Freud ter sido aceito e até mesmo solicitado permite medir seu sucesso junto ao meio positivista de língua alemã.

Mas retornando ao nosso estudo, podemos ainda perguntar: será que esse ato tão sério basta para alinharmos a psicanálise ao lado das ciências da natureza?

conquista teórica para a psicanálise, mas é elemento fundamental à composição do seu texto, o que norteia suas conquistas mais surpreendentes. É a escuta de seu próprio inconsciente, da dimensão de sofrimento imanente à sua existência, o que permite a Freud apreender, conceitualmente, a realidade psíquica.

Dessa forma, ao criar uma nova matriz de interpretação, o criador da psicanálise não se coloca como um observador distante de seu objeto, mas considera o seu envolvimento pessoal como essencial a esse empreendimento. Como escreveu Plastino(1993), a conquista psicanalítica resulta não somente de um conhecimento objetivo, mas de uma *intuição*, um *pensamento inconsciente*.²⁹

Em *carta escrita a Fliess* em 1898, época de elaboração da *Interpretação dos sonhos*(1900) encontramos Freud admirado diante de seu próprio processo criativo, da autonomia conquistada pelo texto. Confessa a sua submissão enquanto autor a esses escritos que pareciam conduzir-se por si mesmos. Referindo-se ao livro que lançará as bases da psicanálise, comenta:

Ele segue completamente os ditames do inconsciente, segundo o célebre princípio de Itzig, o viajante dominical:

Itzig, para onde você vai?

E eu sei? Pergunte ao cavalo.

*Não iniciei um só parágrafo sabendo onde ele iria terminar. É claro que o livro não foi escrito para o leitor; depois das duas primeiras páginas, desisti de qualquer tentativa de cuidar do estilo. Por outro lado, é claro que acredito nas conclusões. Ainda não tenho a mínima idéia da forma que finalmente assumirá seu conteúdo.*³⁰

²⁸ Assoun, "Les fundaments philosophiques de la psychanalyse", in R. Jacard, *Histoire de la psychanalyse*, tomo I, Hachette, 1982, p.83-84; citado e traduzido por Hilton Japiassu em *Psicanálise: Ciência ou contraciência?*, Rio de Janeiro, Imago, 1989, p.39.

²⁹ Freud, S. op cit., vol. XIV(1974). *O inconsciente*(1915).

³⁰ Freud, S. "Carta de 7 de julho de 1898". In *A correspondência de S. Freud a W. Fliess* _ 1887/1904, ed. cit., p.320.

Freud reconhece a importância do inconsciente na criação intelectual e, particularmente, na formulação do saber analítico. Descreve esses poderes psíquicos como uma outra inteligência, que não sofre a mediação da razão conceitual. Assume, portanto, que há uma outra racionalidade que conduz o processo de conhecimento.

Essa formulação está presente em momentos diversos da produção psicanalítica, inspirando textos fundamentais como *Inibição, sintoma e angústia* (1926) e imprimindo sua marca principalmente nas publicações que se seguem à formulação da segunda tópica. — ao ponto do próprio Freud atribuir esta teoria pulsional a uma descoberta súbita, a uma intuição, a uma visão.

Mas se Freud desenvolve toda uma defesa da inteligência inconsciente, de uma comunicação de ordem diversa à intelectual; empreende uma construção argumentativa, não menos veemente, em favor da posição contrária.

Na trigésima quinta das *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933), que compõe a parte final de sua obra, Freud afirma que a única fonte de conhecimento é a elaboração racional.³¹

Aquele que considerou a intuição e mesmo revelações em sonhos como dispositivos fundamentais à produção do saber analítico, assume a postura cética do positivista, cujos parâmetros objetivantes são os únicos reconhecidamente verdadeiros.

E novamente podemos perguntar: será que a concepção epistemológica oficial da psicanálise deixa de integrar como próprio o pensamento inconsciente?

³¹ Freud, S., *ibid.*, vol. XXII, "Novas conferências introdutórias à psicanálise" (1933).

A contradição explícita em confrontos como esse pontua a ambivalência em que se vê Freud: entre o risco esterilizante de subjugar-se ao modelo cientificista e o temor de que a psicanálise se confundisse com uma metafísica. Afinal, como o defensor da transitoriedade das concepções teóricas, da abertura que atravessa a própria constituição do saber analítico poderia deixar margem de dúvida quanto à sua fidelidade à ciência? Como poderia permitir que sua descoberta pudesse sobrepor-se ao terreno da ortodoxia e do dogmatismo?

Freud depara-se, inúmeras vezes, com fenômenos inapreensíveis aos modelos epistemológicos de seu tempo e necessita criar modelos novos. Diante da inadequação do quadro conceitual psicanalítico a questões emergentes, precisa reformular suas proposições e com isso cria concepções inovadoras. Mas o autor da psicanálise não pretende deixar dúvidas quanto à pretensão de tornar a sua obra reconhecida como um conhecimento científico. Diante desse propósito, recua, vez ou outra, em relação às suas próprias invenções.

Devemos nos lembrar que é justamente nas *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933) que Freud lança como principal questão à platéia fictícia o confronto entre a psicanálise científica e a filosofia. Aqui, o criador do saber analítico quer afastar todas as dúvidas quanto a uma aproximação possível entre a sua produção e a *Weltanschauung* filosófica. Quer afirmar, portanto, que o lugar epistemológico da psicanálise é construído em oposição a uma visão de mundo, a um conhecimento fechado, com pretensões à totalização. Entendemos que seja com essa intenção que Freud desconsidere o que havia reconhecido anteriormente como primordial à sua

descoberta: a inteligência inconsciente atuando na conquista do inconsciente como objeto teórico.

Se a visão de mundo filosófica se constitui por antecipações aos fatos observáveis, se vale-se da especulação, do conhecimento imediato para descrever o mundo; a psicanálise, ao considerar a apreensão inconsciente articulada ao processo de conhecimento estaria reconhecendo sua proximidade em relação ao filosofismo.

Como afirmou Assoun(1983), Freud decidiu, oficialmente, pela via do conhecimento científico. E destacou, enfaticamente neste momento de sua obra, sua crítica a todo saber que pretende emitir uma concepção geral do mundo, que não se limita a uma esfera particular de interesses e ultrapassa o terreno das observações empíricas. Mas será que esse ato afirma o posicionamento da psicanálise ao lado da ciência?

Freud não apenas define a oposição entre psicanálise e filosofia, como acusa esse saber de produzir uma leitura globalizante do universo e, portanto, ilusória.

Com o posicionamento de Freud diante da *weltanschauung* pretendemos ter concluído uma breve apresentação das bases da epistemologia freudiana. De outro modo, podemos dizer que a crítica que Freud faz à cosmovisão filosófica situa o saber analítico como opositor a uma perspectiva totalizante. E, ainda mais, retrata onde Freud pretende situar o campo da psicanálise.

Supomos que essas observações, acompanhadas de nossas tentativas anteriores de esboçar as relações entre a psicanálise freudiana, as ciências da natureza e algumas

importantes inovações conceituais no campo da filosofia moderna reflitam o caráter inovador da invenção psicanalítica.

Procuramos dar relevo aos movimentos de construção do campo epistêmico psicanalítico, destacando a ambivalência de seu autor _ insistindo em tornar sua obra reconhecida pela ciência e subjugando-se à irreverência do seu objeto teórico. Tentamos caracterizar a ousadia de um mestre que se lança à aventura do inexplorado, mas que também recua diante de descobertas inusitadas.

Encontramos Freud nessas paragens, ora dando passos cautelosos, ora se lançando a uma odisséia _ tarefas que se complementam no exercício de criação da psicanálise. De neurônios a peças teatrais, da herança fisicalista a citações do *Fausto*³², o saber psicanalítico explora essa região transitória, entre a ciência e a tragédia.

Para além das preocupações de Freud, nos deparamos com uma obra que engendra um saber novo e conquista o traço da assinatura do seu autor.

³²Freud, S., *ibid*, vol. XXI, "O mal estar na civilização"(1930).

3 - O TEXTO FREUDIANO E A CRÍTICA DA CULTURA _ ILUSÕES DA MODERNIDADE

3.1 - A psicanálise e o discurso da moral

O exercício da escrita parece acompanhar o fluxo do pensamento: constrói-se, desconstrói-se, mostra seus vãos e incompletudes. As gretas, os limites da reflexão revelam propriamente a finitude da obra, mas também nos faz, a nós leitores, querer continuá-la, seguindo seus meandros, inquirindo sobre sua atualidade. Oferece-nos o convite à tarefa de deciframento, pistas que nos aproximam dos escritos, identificando-nos com eles e traduzindo algo do autor, de uma época, de nós próprios.

Como afirmamos anteriormente, o texto freudiano é dessas grandes obras que nos fazem querer penetrar o seu sentido, que nos mostra a sua relação íntima com uma cena histórica, mas que rompe as fronteiras do seu tempo. Sua constante reelaboração aguça nossa curiosidade, nos mostrando seus saltos e continuidades, sua provisoriade e sua abertura. É texto que vai-se movimentando, que se amplia diante de descobertas inovadoras e se traduz como a própria alegoria do pensamento nômade.

Criada no diálogo com a filosofia e a ciência, a cultura e a fisiologia, a psicanálise segue em busca de seus confins. Persegue os seus contornos no arquivo cultural do seu tempo, valendo-se da tragédia e da ciência, dos acontecimentos sociais...

e das obras de arte. Espreita o seu objeto consultando a alma do seu autor, evocando seus sonhos, origens e gostos. — sua genialidade e seus temores. E continua sua elaboração a partir do discurso do analisante, que traz a marca das questões de uma singularidade e de um momento da história.

Como definiu tão precisamente Renato Mezan (1990), *a imagem do tecelão vem inevitavelmente ao espírito para representar o trabalho de Freud, em que do texto partem mil fios que se unem aos da análise e da formação filosófica, desenhando em seu trajeto uma experiência multívoca e necessariamente interminável*.³³

Como nos referimos em outra seção, o saber analítico se constrói no interior da modernidade, criticando valores e ilusões de uma época. Retrata os limites de um sujeito particular e de uma determinada configuração histórica, mas também ultrapassa, em muitos momentos, o seu próprio criador.

Percebemos o eco de determinados eventos culturais na reflexão freudiana, o que nos faz supor que é um texto datado³⁴. Mas nos surpreendemos com a sua capacidade de atravessar um momento, expor-se na *grande temporalidade*³⁵ e constituir-se em uma teoria e uma técnica para os nossos dias.

Nos introduzimos ao texto e nos descobrimos passageiros do tempo. Seguimos sua construção e nos vemos acompanhando o ritmo da escrita: indo do particular ao

³³ Mezan, R. *Freud, pensador da cultura*. 5 ed. São Paulo, Brasiliense, 1990. p.143.

³⁴ Gostaríamos aqui de lembrar a descrição que fizemos a respeito da modernidade a partir de Foucault (1995). Destacamos, no capítulo precedente, que o "impensado" é uma questão que torna-se possível a partir dessa nova configuração de saberes que a modernidade inaugura. É aqui que o inconsciente freudiano tem lugar. Portanto, até mesmo a hipótese fundamental da psicanálise guarda uma relação com seu tempo, o que nos permite afirmar que Freud é também um filho da modernidade.

universal, das geniais históricas à formulação do conceito de inconsciente. E logo nos vemos fazendo um outro movimento, da crítica da cultura a indagações sobre a clínica do discurso sobre a moral à neurose.

Ao atravessar os percalços da obra freudiana chegamos a essas fronteiras que nos aproximam de um personagem, de uma biografia, de um passado. E, paradoxalmente, nos projetamos de volta à contemporaneidade, entendendo que a sensibilidade de um mestre nos instruiu a pensar a própria alma humana.

O texto de Freud mostra-se como um pensamento errante, percorrendo os mais diferentes conhecimentos na tentativa de aproximar-se de seu objeto. Constitui-se como um saber que parte de diferentes registros: o inconsciente de seu preceptor, a clínica, a cultura. É tecido a partir do encontro de todos esses fios de reflexão. Talvez por agregar tantos elementos é que nos dê pistas sobre sua construção, sobre as condições que o tornaram possível. Traduz uma memória e nos faz indagar sobre a relação da obra, a figura de seu criador, a cidade em que foi concebida, os episódios culturais contemporâneos à sua criação. E, dado este lastro, ainda nos convida a colocar em questão a sua potência crítica neste tempo e nestes dias.³⁶

Vejamos então como podemos continuar a indagar sobre a formulação do saber analítico em sua relação com a modernidade.

A psicanálise nasceu na Viena da virada do século, cidade da música e do teatro, das tatuagens decorativas. Cidade que dissimula suas diferenças sociais na

³⁵ Bakhtin, M. "O problema do texto". In *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

³⁶ Para um aprofundamento das relações do texto freudiano com a diversidade de acontecimentos culturais que atravessam a própria construção da obra, conferir o estudo de Renato Mezan, op cit.

exuberância arquitetônica, que projeta a ilusão teatral a sonho coletivo. É esse o cenário de formulação do projeto freudiano.

Como descreveu Mezan (1990), Viena é a cidade das ilusões, mas é também a capital que reúne uma multiplicidade de tendências artísticas, científicas e literárias, lançando muitas das principais tendências culturais do nosso século. É nessa atmosfera cosmopolita que Freud constitui sua erudição nos domínios da história, da literatura greco-romana e especialmente da literatura clássica, afirmando uma tendência arcaizante típica dos europeus cultos da época.

Nesse ambiente heterogêneo crescem as contradições da moral vitoriana. A mais violenta repressão da sexualidade faz-se acompanhar de uma explosão discursiva sobre o tema e de uma estética que faz realçar as diferenças nos corpos do homem e da mulher.

Viena é o retrato de uma Europa que contrasta uma rigidez de valores morais a uma exposição à sensualidade que se revela em cada esquina, na sutileza da moda ou em cada corpo tomado pela sífilis.

Lembramos, com Roudinesco (1989)³⁷, a viagem do jovem Freud a Paris, onde vemos esboçar-se em suas palavras sobre a cidade, o espanto diante do antagonismo entre os valores da tradição e o erotismo mundano. Aquele que viria a tecer as mais críticas considerações sobre as restrições impostas pela moral vitoriana à sexualidade surpreende-se diante desse estilo de vida parisiense onde confunde-se uma rigidez moral e um liberalismo próximo a um pan-sexualismo:

³⁷ Roudinesco, E. *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos (1885-1939)*. vol. I. Rio de Janeiro, Zahar, 1989.

*Creio que seus moradores ignoram o pudor e o medo. Tanto as mulheres como os homens se comprime ao redor dos nus, bem como em torno dos cadáveres do necrotério, ou de horríveis cartazes nas ruas anunciando um novo romance neste ou naquele jornal, e fornecendo ao mesmo tempo uma amostra de seu conteúdo. É o povo das epidemias psíquicas, das convulsões histéricas de massa, e não se modificou desde a época da Notre-Dame de Paris, de Victor Hugo.*³⁸

A frequência aos bordéis, a realização das fantasias eróticas com as mulheres públicas mantinha a tranquilidade da instituição familiar. O adultério persiste como crime punível por lei, mas não deixa de exibir-se nas doenças venéreas e nas contorsões histéricas _ denúncias da rigidez das normas sociais .

A cena parisiense também nos apresenta a Sarah Bernhardt, atriz que sintetiza em seus personagens a ambivalência da sexualidade dos finais do século 19. Nos palcos, com *Hamlet*, *Fedra* ou a *Dama das Camélias* traduz a imagem de um sujeito dividido: os gestos dessa atriz que conquistou a simpatia da Europa mostram uma ambiguidade muito próxima aos espetáculos histéricos assistidos por Freud na Salpêtrière.

Curiosamente, numa época caracterizada por um puritanismo dissemina-se o discurso sobre o sexo. As grandes fantasias dos literatos são consentidas no interior do discurso da ciência, que dissimula o conteúdo erótico das perversões em uma narrativa asséptica. Como ilustrou Roudinesco (1989), as publicações do vienense Krafft-Ebing dão mostras de uma produção científica que se dispõe a revelar as mais diversas

³⁸ Freud, S. *Correspondência de amor e outras cartas(1873-1939)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982. p.200.

histórias de necrofilia, flagelação, pederastia, claudicação, fetichismo e zoofilia, tendo a aprovação dessa controvertida configuração cultural.³⁹

O discurso freudiano traduz, desde os seus primórdios, a relação de profunda intimidade que mantém com os fatos da cultura. Às voltas com os efeitos da repressão na gênese das neuroses, dá início às suas considerações críticas sobre a civilização. A psicanálise tem início sob esse panorama, fundando sua reflexão sobre a crítica da moralidade.

O campo da moral é o primeiro a ser trabalhado nos textos psicanalíticos, dando mostras do caráter ambíguo de uma teoria que quer ser ciência da natureza, mas que não abre mão de ter como fundamento de sua discussão a relação do humano com a cultura.

Freud questiona o código moral ao descrever o padecimento que advém do rigor das leis. Afirma o fracasso da moralidade em combater a sua mais poderosa inimiga _ a sexualidade _ e elabora uma crítica radical à coerção típica das instituições totalizantes. Desde os seus artigos iniciais já podemos acompanhar suas observações sobre a intromissão do sexual na vida cotidiana _ reflexão que fere as determinações legais de uma sociedade que esconde sua ambivalência sob o brilho glamouroso da representação teatral. A psicanálise já nasce como uma crítica da cultura.

³⁹ Foucault, em *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. 5 ed., Rio de Janeiro, Graal, 1984, afirma que no século 19, já se falava, e muito, sobre o sexo, o que nos leva a pensar que o tema da sexualidade, por si só, não é uma grande novidade para esse momento de criação do saber analítico. Como dissemos no capítulo anterior, o crucial do pensamento freudiano reside na formulação do conceito de inconsciente:

Ainda com as históricas Freud inicia seus estudos sobre as relações entre o sofrimento psíquico e as condições sociais. Ultrapassa o sintoma individual, deparando-se com a relação conflituosa do humano com a cultura.⁴⁰

Observamos que as formações sociais não são apenas um pano de fundo para a produção psicanalítica. O que pensamos ser parte de um cenário salta como figura e constitui-se em pilar de sustentação desse saber. Os fatos culturais _ aqui entendidos como uma obra literária, um acontecimento social, um mito _ misturam-se ao universo significativo de Freud, traduzindo-se como questões e levando-o a compor considerações fundamentais sobre o humano.

Na complexa trama que possibilita o nascimento de um conhecimento novo, na contracena que se estabelece entre o autor, o objeto e as formações culturais vemos ser tecido o texto psicanalítico e já não podemos separá-lo de um contexto ou opor uma psicanálise pura a uma psicanálise aplicada aos fatos da cultura.

Nas cinco décadas de escritura da obra freudiana o mundo passou por reformulações políticas e geográficas. As guerras mundiais devastam cidades e desenham novos territórios. A Áustria, sítio inicial da psicanálise, é absorvida pela ocupação nazista e reduzida a uma província de segunda categoria do Reich. Diante desses acontecimentos nos perguntamos:

Será que poderíamos referir a contundente crítica psicanalítica ao anti semitismo à origem judaica de seu fundador? Teríamos como negar que as

⁴⁰ Cf. Breuer, J. & Freud, S., *ibid*, vol.II, "Estudos sobre a histeria"(1893-1895).

considerações de Freud sobre a vontade de destruição presente no humano reflitam a dramática experiência da guerra?⁴¹

Essas indagações ultrapassam e reiteram nossa questão primeira que é sondar o que a psicanálise deve ao patrimônio cultural da modernidade e como pode superar essa herança alcançando criticamente os dias de hoje.

Com efeito, ao nos introduzirmos à epistemologia freudiana descobrimos que a psicanálise constitui uma novidade diante dos saberes oficiais do século 19, que não está subdita nem à ciência nem à filosofia, mas está fadada a constituir-se a si própria como saber. Concluímos ainda, via Assoun(1983), que as proposições freudianas pretendiam estar oficialmente referidas ao âmbito das ciências da natureza, mas que não se acomodam a este lugar porque se estabelecem a partir de uma relação intersubjetiva *sui generis*.

Queremos então acrescentar mais um argumento a essa originalidade da construção psicanalítica, mencionando seu projeto teórico de refletir sobre comportamentos e representações coletivas.

Sabemos que as referências de Freud à cultura comparecem já nos primeiros textos psicanalíticos. A rede de saberes que envolve a construção do texto nos mostra que a recorrência aos mitos, à tragédia, às artes não apenas ilustra as descobertas provenientes da clínica e da auto-análise de Freud. Como afirmou Mezan(1990), esses recursos são propriamente uma estratégia de confirmação das conquistas freudianas,

⁴¹Não temos aqui a pretensão de responder a tais indagações, embora saibamos que elas constituem uma interessante via para um maior aprofundamento das relações da psicanálise com eventos que ainda deixam sua marca sobre nossos dias. Para uma análise da obra cultural freudiana a partir dos acontecimentos referidos conferir Mezan, R., op cit:

uma tentativa de encontrar em distintas produções humanas a antecipação de formulações psicanalíticas. Desse modo, Freud dá suporte às suas teorias sobre a histeria recuperando histórias eclesiásticas sobre a possessão demoníaca; nos remete a um labirinto de citações cruzando histórias de tribos primitivas a considerações sobre o vínculo social.⁴²

Interessaria-nos reconstituir o percurso freudiano, restaurar essas belíssimas construções do saber analítico, encontrando em Goethe, Sófocles ou Shakespeare o que Freud colheu nas palavras do analisante. Mas nos resumimos a destacar esse movimento da obra e seguirmos um fio dessa discussão mais ampla.

Pretendemos, neste capítulo, nos aproximar da condição humana descrita pela psicanálise, enfatizando as reflexões de Freud sobre a relação do sujeito com a cultura que habita e acompanhando sua crítica à moral, à ciência, à segregação, à religião, nos conduzindo por suas reflexões sobre a guerra.

Entendemos que esse trajeto possa nos permitir dar contorno mais nítido aos limites da psicanálise e traçar uma cartografia desse saber. Supomos que esse movimento nos permita acompanhar a complexidade da construção do aparelho psicanalítico e conceda indicativos para refletir sobre a potência crítica de sua teoria da cultura.

Quem sabe assim possamos reeditar um fragmento considerável da própria história da concepção psicanalítica, que parece ter-se perdido nos arquivos empoeirados de ilusionistas do nosso tempo.

⁴² Cf., a título de ilustração, Breuer, J. & Freud, S., *ibid.*, vol. XIII, "Estudos sobre a histeria" (1893-1895), e Freud, S., *ibid.*, vol.

3.2 - Desejo e promessa: a ilusão religiosa na modernidade

"Agora, estamos vendo", dirão, "aonde a psicanálise conduz: a máscara caiu; conduz a uma negação de Deus e de um ideal moral"⁴³.

Sigmund Freud

Observamos que o tema da religião está presente nos mais diversos momentos da produção psicanalítica, denotando a curiosidade de um mestre por uma formação cultural que se impõe à organização social desde tempos remotos. A religião atravessa as mais diversas épocas e culturas, constituindo-se, ainda na modernidade, em uma instituição reguladora da moralidade e dos costumes.


A leitura freudiana não se extingue à avaliação das práticas religiosas como uma coerção da vontade, mas interessa-se em desvendar a própria natureza do vínculo religioso. Freud, com a análise da religião, quer decifrar a tendência do homem a sucumbir às ilusões de plenitude, às promessas de felicidade eterna.

As proposições freudianas sobre o vínculo religioso situam-se no âmbito de suas considerações sobre a civilização, sobre a relação do sujeito com a cultura e sobre a própria fundamentação do laço social. Textos como *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Totem e tabu* (1913), *A moral sexual civilizada e o nervosismo moderno* (1908), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal estar na civilização* (1930), *Moisés e o monoteísmo* (1939) mostram a insistência de Freud em abordar a religião como uma temática fundamental às formulações psicanalíticas.

XIII, "Totem e tabu" (1913).

Atos obsessivos e práticas religiosas(1907) é texto onde Freud faz uma aproximação entre as descobertas da clínica _ em particular, os atos obsessivos neuróticos _ e os cerimoniais religiosos. Vale-se das descobertas psicanalíticas para demonstrar que o que é representado em atos obsessivos e em cerimoniais deriva principalmente das experiências sexuais do sujeito. A religião, assim como a neurose obsessiva, baseia-se na supressão de certas pulsões consideradas socialmente perigosas.

A importância dessas considerações é anunciar uma questão que será retomada nas principais análises sobre a instituição religiosa. Freud não se resume a afirmar que a religião requer o sacrifício de prazeres considerados socialmente nocivos à vida social. Acrescenta que a própria invenção dos deuses é fundada na necessidade humana de atribuir-lhes as pulsões traduzidas culturalmente como prejudiciais à civilização.

Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna (1908) é a primeira das longas exposições freudianas sobre o antagonismo entre o desejo humano e as restrições impostas pela cultura. 

Já na introdução desse artigo Freud mostra a relação da doença nervosa com o cotidiano do homem moderno, ou, mais exatamente, estabelece a importância primordial da repressão da vida sexual no adoecimento psíquico.

Nos deparamos, neste espaço de reflexão, com a temática que persistirá até as últimas produções freudianas: o papel da religião frente os ideais da civilização.

⁴³ Freud, S. , *ibid.*, vol. XXI, "O futuro de uma ilusão"(1927), p.49.

O convívio na cultura e a própria exigência de afeto exigem que o sujeito renuncie a uma parte de seu sentimento de onipotência, a suas inclinações agressivas e destrutivas. A religião reafirma os valores culturais declarando *santo* aquele que se submete a essa controvertida moral moderna.

Freud potencializa sua crítica quando nos fala da inadequação dos ideais culturais à condição humana: a ordem social, em nome de uma convivência harmônica, exige do sujeito algo que o ultrapassa. Ou seja, o limite que define o humano situa-se muito aquém das exigências civilizatórias.

Como alertou o mestre: *aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhes permitem, são vitimados pela neurose. Esses indivíduos teriam sido mais saudáveis se lhes fosse possível ser menos bons*⁴⁴. Conclui, portanto, que a severidade das normas sociais repercute diretamente sobre a própria cultura: os sacrifícios impostos pela civilização tem como decorrência o incremento das doenças nervosas modernas.

É em *O futuro de uma ilusão* (1927)⁴⁵ onde Freud realiza sua crítica mais contundente à religião, detendo-se principalmente na função que o sistema religioso desempenha na civilização.

A religião tem como tarefa oferecer uma satisfação substitutiva para as renúncias impostas ao humano pela sua própria estrutura psíquica e pela vida comunitária. Pretende, portanto, conciliá-lo com a civilização.

⁴⁴ Ibid, vol.IX, "Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna" (1908), p. 197.

⁴⁵ Freud, S., ibid, vol. XXI, "O futuro de uma ilusão" (1927).

O anseio pelos deuses e pelos ídolos acompanha a trilha da humanidade, revelando a tentativa de exorcizar os terrores da natureza, aliviando o homem das privações impostas pelo convívio social e da verdade de seu perecimento.

A criatura humana se vê frente ao perigo iminente da perda. A cada gesto seu, depara-se com a fragilidade do seu corpo, com as limitações da sua existência, com a proximidade da morte:

Há os elementos, que parecem escarnecer de qualquer controle humano: a terra, que treme, se escancara e sepulta toda a vida humana e suas obras; a água, que imunda e afoga tudo num torvelinho; as tempestades, que arrastam tudo o que lhes antepõe; as doenças, que só recentemente identificamos como sendo ataques oriundos de outros organismos, e, finalmente, o penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será. É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo de que pensávamos ter fugido através do trabalho da civilização.⁴⁶

A beleza assustadora desse fragmento de *O futuro de uma ilusão* (1927) traduz o desamparo humano diante das forças poderosas da natureza e nos mostra que a civilização não consegue atingir sua tarefa mais essencial. Se Freud prevê que a cultura tem origem no propósito de proteger o sujeito dos perigos reais e imaginários, conclui que não há possibilidade de atingi-lo por completo. Resta sempre um vestígio que marca o limite da criação humana.

Se a religião é uma das formas que o homem criou para dar maior amparo à sua fragilidade, ficará um excedente que revela sua desproteção, seu temor — que apontam ao sujeito sua condição de ser finito. Freud chama atenção para o resíduo

⁴⁶Ibid, vol. XXI, "O futuro de uma ilusão" (1927), p.27.

dessa tentativa civilizatória de suprimir o mal estar inerente ao humano flagrando a impossibilidade do projeto realizar-se por completo.

Enfatizando, o texto freudiano afirma que a primeira tarefa da religião é aplacar o desamparo humano e responder os enigmas da existência. Assim, é criada uma cosmogonia para dar sentido à origem e são forjadas técnicas mágicas para dar consistência à doutrina.

Mas a discussão freudiana traz a novidade de apontar os deslizamentos em relação a esse propósito primeiro da instituição religiosa. A riqueza da crítica psicanalítica está em declarar que dita instituição não se limita a dar explicações sobre as relações do homem com a natureza. A religião oferece uma dimensão divina a preceitos engendrados pela cultura _ configura-se como uma moral, cuja origem é atribuída aos deuses.

A civilização dispõe de meios que tem a finalidade de conciliar o sujeito com a cultura, seja por seu poder normativo, seja pela compensação, e a religião é criada dentro desses princípios.

O homem começa a humanizar a natureza, entendendo que o universo funciona como sua própria alma. Assim, o mundo passa a ser ordenado por uma Vontade e os mistérios passam a seguir o regulamento da sociedade. Quando o sobrenatural é traduzido pelos princípios humanos, quando são criados os deuses e os ídolos, o homem pode sentir-se mais protegido diante do seu desconhecimento. Mas à medida que se apuram as regularidades da natureza, a religião vai perdendo seu poder de decifração do universo e resume-se, particularmente, a um preceito moralizante.

Se as representações religiosas são sustentadas por uma vontade antiga e intensa de diminuir os perigos da vida, responder às injustiças e atenuar o medo da aniquilação, sobrevive, ainda mais, de seu potencial normativo. A crença religiosa é construída sobre preceitos morais travestidos de um caráter sobre-humano.

O futuro de uma ilusão (1927) descreve a religião como uma criação humana, um instrumento inventado com a finalidade de amenizar a impotência do sujeito diante dos cataclismas da natureza, do temor da destruição, da desproporção entre desejo e realização. Contudo, é também aqui onde Freud observa que uma multidão de descontentes dá mostras da insuficiência desse consolo. A religião não conseguiu tornar feliz a maioria dos homens, o que assinala a ambivalência de uma doutrina que pretende harmonizar o sujeito com as restrições impostas pela civilização, mas que torna ainda mais limitada a existência humana.

Vimos, portanto, que a civilização não consegue proporcionar uma harmonia estável para o humano. A religião, que deveria dissolver o mal estar que advém do fracasso da tentativa civilizatória também cede à impossibilidade de adequar o desejo humano à renúncia imposta pela cultura.

Assim, quando a representação religiosa nivela todas as variedades de condições psíquicas sob um modelo único, quando prescreve uma felicidade restritiva torna-se, ela própria, fonte de desprazer.

O futuro de uma ilusão (1927) tem destino certo. É onde Freud endereça à religião uma crítica bastante interessante: ao inquirir sobre a sua genealogia, sobre a invenção dos deuses, discute sua função na civilização e anuncia o seu duplo fracasso

_ a religião, ao tornar-se um sistema moralizante, falha na sua proposta de conciliar o sujeito com as restrições sociais e aguça, ainda mais, o contraste entre a imensidão do desejo e a cultura.

Damos destaque à discussão freudiana sobre a evolução das idéias religiosas porque entendemos que este é um ponto fundamental da crítica psicanalítica. Além de apontar o caráter ilusório da religião, Freud acentua o poder restritivo das leis quando deslocadas de sua origem puramente humana. Flagra a rigidez e a imutabilidade de regulamentações que ao alcançarem o caráter de ordenação divina já não podem traduzir-se como arranjos legais flexíveis.

Podemos concluir que a importância das considerações freudianas sobre a religião ultrapassa o âmbito das indagações fundamentais ao corpo conceitual da teoria psicanalítica, situando esse saber entre os principais pensamentos críticos da modernidade.

Freud nos fala da criação dos ídolos, da invenção de Deus, da necessidade do homem de construir um ideal em que se espelhar, que possa lhe redimir e dar um sentido à sua existência. As formulações sobre a genealogia da religião situam a psicanálise como um saber eminentemente crítico, avesso a uma concepção de homem estabelecida em torno das idéias de unidade e totalidade psíquica.

A originalidade da concepção psicanalítica é explicitar o ceticismo diante da proposição de uma salvação, de uma cura para o sujeito _ traduzidas como a possibilidade de alcançar uma harmonia estável. Marca o seu distanciamento diante das formações ilusórias quando não cessa de apontar para a finitude do humano,

quando seu fundamento ético é construído em torno de um compromisso de conduzir o sujeito à verdade singular do seu desejo. A psicanálise assinala incansavelmente as lacunas do humano e mostra sua oposição a toda ficção de completude.

Assim, a crítica à religião afirma a radicalidade da perspectiva do humano na psicanálise. Se o sujeito é concebido como uma multiplicidade de instâncias psíquicas em conflito como pode cumprir-se a promessa religiosa de um equilíbrio permanente? Como apaziguar a desarmonia inerente à condição humana?

Para Freud, a religião é sedução, convite à imortalidade. É também solução rápida e resposta inocente para um homem submetido à imprevisibilidade do seu desejo. Como afirmou Birman, *a religião oferece um curto circuito para o sujeito, pois lhe promete a ilusão de escapar das impossibilidades colocadas no desamparo pela alienação na certeza infalível da crença*⁴⁷.

À medida que percorremos a obra cultural freudiana vemos cada vez mais delineado o contorno da perspectiva humana psicanalítica: É essa concepção que está na base da crítica das idéias religiosas e é também o que nos permite perguntar, com Freud: *Tendo identificado as doutrinas religiosas como ilusões, somos imediatamente defrontados por outra questão: não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas?*⁴⁸

⁴⁷ Birman, J. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994. p.95.

⁴⁸Freud, S. , *ibid*, vol. XXI, "O futuro de uma ilusão"(1927), p. 47.

3.3 - A sedução da ciência e da ética modernas

Não tenho coragem de me erguer diante de meus semelhantes como um profeta. Curvo-me à sua censura de que não posso lhes oferecer consolo algum, pois no fundo, é isso que todos estão exigindo, e os mais arrebatados revolucionários não menos apaixonadamente do que os mais virtuosos crentes.

Sigmund Freud⁴⁹

O discurso freudiano sobre a cultura é uma lição sobre o conflito imanente à condição humana. E, mais ainda, é a confissão do autor da psicanálise sobre os limites de sua terapêutica.

O leitor que se expõe ao texto freudiano, especialmente à sua produção que se segue à formulação do conceito de *pulsão de morte*, depara-se com o paradoxo da condição humana descrita pela psicanálise. Aprende que o sujeito se cria no confronto com a cultura, mas padece por estar, indissolúvelmente, ligado ao tecido social. É deste encontro que se engendra a singularidade, que o sujeito marca a sua diferença simbólica e pode compor um território para a sua fruição. E é também esse evento que traduz a impossibilidade de alcançar uma satisfação absoluta e duradoura para o humano. Encontrar Freud discursando sobre os acontecimentos sociais é perder de vista uma concepção do humano pautada na esperança de um futuro de plenitude.

Freud declara que a psicanálise não pode dar fim ao desamparo, transformar o sujeito do inconsciente em um sujeito livre de conflitos, em harmonia consigo mesmo e com o próximo. Adotar a posição daquele que promete seria situar-se no horizonte.

dos ídolos, das filosofias totalizantes, da religião e das mais variadas concepções políticas. A psicanálise deve, ao contrário, sustentar sua posição crítica diante de todo projeto fundado em ideais fictícios de conciliação e felicidade plena para o humano. Nessa perspectiva, sua tarefa é viabilizar o confronto do sujeito com sua verdade mais temida _ sua finitude.

Ao dispor sobre os fundamentos do laço social em *Totem e tabu*(1913)⁵⁰; ao perguntar com Einstein o porquê da guerra⁵¹ ou discutir a genealogia da religião, Freud não apenas inscreve na sua produção teórica os ecos de formulações nos campos da etnologia e da filosofia política, a repercussão de acontecimentos dramáticos como a segunda grande guerra ou a recorrência do cristianismo nos inícios do século 20. Ele nos oferece, ainda, a leitura de uma condição humana eminentemente trágica, onde a marca do desejo perde-se na impossibilidade da promessa.

E, uma vez mais, podemos afirmar que o sujeito freudiano é marcado por essa ânsia de encontrar o que é sempre fugidio já que não há um único objeto que o complete e o satisfaça. É essa figura tênue e vaporosa que busca incansavelmente sua realização, cujo traço primordial é a finitude.

O mal estar na civilização(1930) é obra que sustenta, com a intensidade do talento literário de Freud, a radicalidade da condição humana proposta pela psicanálise. No decorrer das oito seções que compõem o texto, vemos ser tecida uma

⁴⁹ Freud, S., *ibid*, volXXI, "O mal estar na cultura"(1930), p. 170.

⁵⁰ Freud, S., *ibid*, vol XIII, "Totem e tabu" (1913).

argumentação que culmina com a afirmação da existência de uma destrutividade autônoma no homem.⁵² Ao coroar suas reflexões com o conceito de *pulsão de morte*, declara que há um mal estar inerente à própria constituição do sujeito, premido entre a indiferenciação imposta pela cultura e a transgressão que conforma sua singularidade. Freud denuncia o conflito irremediável que atravessa as relações humanas, já que há uma luta íntima entre uma potência conservadora _ que mantém os grupamentos sociais _ e uma vontade de destruição, que se opõe às unificações típicas da civilização.

O sujeito freudiano mostra seu deslocamento em relação à natureza quando a morte deixa de ser um além de si mesmo e integra sua própria vida. E põe em causa a conservação e a homogeneização próprias à ordem da cultura quando porta uma destrutividade, um princípio que resiste a toda indiferenciação. A proposição de uma *pulsão de morte* é a marca derradeira da finitude humana.

Mas retomemos os argumentos desenvolvidos em *O mal estar na civilização* (1930) que abrem caminho à formalização do conceito de *pulsão de morte*. É essa construção que comporá as bases da nossa reflexão.

Já nas primeiras páginas desse artigo, Freud nos fala do esforço humano contra o sofrimento. Se nos vemos ameaçados por um corpo que perece, pela natureza que

⁵¹ Cf. Freud, S., *ibid*, vol. XXII, "Por que a guerra?" (1933).

⁵² Observamos que a formalização do conceito de *pulsão de morte* estabeleceu-se no artigo "*Além do princípio do prazer*" (1920) [*ibid*, vol. XVIII]. Nesse texto, o referido conceito ainda é articulado às pulsões sexuais, ou seja, a destrutividade até então aparece sempre associada à sexualidade. Observamos que Freud só reconheceu a independência da pulsão de morte dez anos após, em *O mal estar na cultura* (1930) [*ibid*, vol. XXI].

nos assusta com seu poder de destruição, pelos nossos relacionamentos que nos causam dores tão penosas, como insistir na busca de uma plenitude, de uma felicidade absoluta?

Com essa indagação Freud nos introduz à crítica a um dos discursos mais poderosos da modernidade: nos fala do poder de sedução da ciência, da série de invenções que fez aproximar o homem de um *Deus de próteses*.

A ciência e a tecnologia potencializam o débil organismo humano, prolongando-o artificialmente, rompendo os limites de seu corpo. A ciência concede ao homem novos olhos, ouvidos e memória:

*Através de cada instrumento, o homem recria seus próprios órgãos, motores ou sensoriais, ou amplia os limites de seu funcionamento. A potência motora coloca forças gigantescas à sua disposição, as quais, com os seus músculos, ele pode empregar em qualquer direção; graças aos navios e aos aviões, nem a água nem o ar pode impedir seus movimentos; por meio de óculos corrige o defeito das lentes de seus próprios olhos; através do telescópio, vê à longa distância; e por meio do microscópio supera os limites de visibilidade estabelecidos pela estrutura de sua retina. Na câmara fotográfica, criou um instrumento que retém as impressões visuais fugidias, assim como um disco de gramofone retém as auditivas, igualmente fugidias; ambas são, no fundo, materializações do poder que ele possui de rememoração, isto é, sua memória.*⁵³

O homem alcançou, com o progresso da ciência, maior poder sobre o espaço e o tempo e adquiriu maior domínio sobre o mundo. Se Freud reconhece que o progresso técnico tem valor sobre a economia da felicidade, afirma ainda que uma

Como afirma Garcia -Roza em *O mal radical em Freud*, 3 ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1997, nesse momento já não se trata mais de uma sexualidade que, regida pelo princípio de prazer, lança mão da agressividade para atingir seu objetivo, mas sim de uma disposição pulsional autônoma, originária, do ser humano (p. 134).

⁵³ Freud, S., *ibid*, vol. XXI, "O mal estar na civilização"(1930). p.110.

quota de desconforto do homem moderno também é devida a estas mesmas conquistas que o transformaram nesse Deus de artificios.

Para Freud, nem mesmo o progresso da ciência pode realizar a utopia de uma vida plena. O avanço da civilização, a complexificação dos meios de comunicação — próteses de todos os gêneros que permitem ao homem ampliar os limites do seu corpo, ultrapassando a sua própria imaginação — nenhum desses recursos tecnológicos pode dissolver o mal estar que advém da impossibilidade de alcançar a imensidão do desejo humano.

Em princípios deste século, numa época de encantamento diante das recentes aquisições da humanidade, Freud desperta para o equívoco de supor que as conquistas da ciência possam trazer a tão sonhada harmonia para o humano. Como um homem do seu tempo não deixa de maravilhar-se com a tecnologia, afirmando os seus benefícios e a sua possibilidade de tornar o sujeito mais disponível ao prazer: as ferrovias que permitem conhecer cidades distantes, o telefone e o telegrama que aproximam os amigos, a medicina que prolonga a vida. Mas não deixa de considerar que essas mesmas invenções podem trazer consigo uma exuberante ficção de completude, constituindo-se também em ilusões para os tempos modernos.

Nesse artigo que ainda hoje nos causa tanta estranheza pela sua atualidade, vemos Freud tributar a essas mesmas conquistas humanas um excedente de mal estar. O progresso da ciência cria esse super homem que teme seu próprio poder de destruição e extermínio.

Não podemos deixar de repetir as palavras que refletem a ambivalência do sujeito Freud diante das recentes conquistas do seu tempo:

*Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle que, com sua ajuda não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e ansiedade.*⁵⁴

A crítica freudiana à cultura não se encerra nessa intrigante discussão sobre a ciência. Como assinalamos há pouco, o texto freudiano caminha de uma indagação sobre eventos sociais à leitura de uma condição humana.

O quinto capítulo de *O mal estar na civilização* (1930) traduz a passagem de uma análise de um acontecimento cultural à construção de conceitos fundamentais ao corpo teórico da psicanálise. É aqui onde encontramos um dos mais contundentes argumentos contra valores expressivos da modernidade.

Fazendo a crítica do mandamento religioso *Ama teu próximo como a ti mesmo*, Freud mostra sua oposição a todo princípio fundado na crença de um homem benevolente, de um ser naturalmente dotado de bondade. Mais do que confrontar-se com todo sistema religioso, Freud marca o distanciamento da psicanálise diante de uma ética que regula a vida moderna. As objeções que ele levanta a esse mandamento e à importância que ele assumiu em nossa civilização é traduzida nas seguintes indagações:

— Como posso amar um estranho que não hesitará em insultar-me para demonstrar todo o seu poder? Por que *amar o próximo* seria um mandamento se

⁵⁴Ibid, p.170.

traduzisse a minha natureza? Como posso acreditar que o homem é inteiramente bom quando lembro as atrocidades cometidas na recente guerra mundial?

Partindo de uma observação de si próprio, procurando dar entendimento a tantos conflitos que cercam o cotidiano da vida, Freud recusa a visão de homem criada pela religião e pela ética de seus dias e supõe uma potência de destruição inerente à condição humana:

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa dose de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é para ele não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. Homo homini lupus. [O homem é o lobo do homem].⁵⁵

A radicalidade dessa assertiva nos dá a dimensão da crítica freudiana à cultura. Ao conceber a potência de destruição como uma característica da natureza humana, Freud desfecha o último golpe à ilusão de uma existência harmoniosa. Revela, com todas as nuances, o choque que define a relação do sujeito com a cultura e a ameaça permanente de desorganização do tecido social.

É a partir da formalização do conceito de *pulsão de morte* que Freud introduz o tema da segregação. Fala-nos de certos grupos que mantêm-se coesos graças à hostilidade que nutrem por outras comunidades. Assim, conflitos entre religiões, raças,

⁵⁵Ibid, p.133.

nações vizinhas possibilitam que a agressividade seja destinada ao adversário e sustentam a união interna ao grupo.

O *narcisimo das pequenas diferenças*⁵⁶ traduz uma canalização do poder destruidor para o outro, o diferente; é o que permite explicar a conservação de uma ordem interna àquele grupamento.

Assim, até mesmo a suposta harmonia entre as unidades sociais revela uma outra face complementar _ uma agressividade que recai sobre aquele que não vemos como próximo, como semelhante. Fazendo essa análise, Freud aponta o avesso do altruísmo e mostra a impropriedade de uma ética fundada em uma vontade geral. Atrás de uma proposição uniformizadora que se traduz, seja no mandamento de *amor ao próximo*, seja numa ética que homogeneiza a todos sob o signo de *humanidade*, há algo que dissolve a promessa de conciliação absoluta do humano com a cultura. Essa força desagregadora e impositiva da diferença Freud chama *pulsão de morte*.

Nesse texto polêmico, que continua ainda nesses dias a despertar tanta recusa por aqueles que querem a promessa de uma vida plena, o autor da psicanálise nos brinda com a irreverência de suas considerações críticas sobre o humano.

⁵⁶ Cf. Freud, S., *ibid*, vol. XVIII, "Psicologia das massas e análise do eu"(1921) e vol. XXI, "O mal estar na civilização"(1930).

3.4 A desilusão nos tempos de guerra e morte

Na opinião do mestre da psicanálise é a radicalidade da experiência da guerra que dissolve uma das mais poderosas ilusões que ainda persiste na modernidade: a crença no homem como uma criatura benevolente para com o seu próximo.

Reflexões para os tempos de guerra e morte(1915)⁵⁷ é escrito no início da primeira guerra mundial, onde Freud começa a perguntar-se pela desilusão causada pela guerra e pela modificação diante da morte que a guerra propicia. É um texto de extrema beleza, onde Freud nos fala do constrangimento que vem diante das atrocidades cometidas em nome da guerra, da transformação da moralidade e da ética dos povos mais civilizados que se tornam verdadeiros bárbaros diante dos países inimigos _ as leis de bom convívio limitam-se ao interior de um país ou de uma aliança de nações.

As primeiras páginas narram justamente a mobilidade do sujeito entre as mais diversas fronteiras, podendo desfrutar das mais diferentes paisagens, línguas e artes, circulando em paz como estrangeiro. A fruição dessa civilização era perturbada vez ou outra por divergências que mostravam serem as lutas inevitáveis. Mas a guerra surpreende a todos pelo seu grau de selvageria e de barbarismo.

Na verdade, a principal observação de Freud nesse texto é o apontamento para o primitivismo que persiste no homem civilizado. A guerra destrói a ilusão de um pensamento que concebe o humano como uma criatura benevolente para com o seu

⁵⁷ Freud, S. *ibid*, vol.XIV, "Reflexões para os tempos de guerra e morte" (1915).

próximo. A guerra despedaça a ilusão de uma civilidade própria ao sujeito e demonstra, de modo radical, o fracasso de um plano de moralidade muito rígido para o humano.

Esse artigo é, portanto, muito precioso. Possibilita pensar a natureza humana concebida pela psicanálise — *natureza esta constituída por pulsões de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primevas*⁵⁸. Pulsões que não são, por si, nem boas nem más, mas que ganham qualidade conforme as necessidades e exigências da comunidade humana.

A relação do sujeito com a cultura é tomada justamente por essa ambiguidade — ela se dá a partir da renúncia à satisfação pulsional. É solicitado ao sujeito uma transformação de seus impulsos egoístas em impulsos altruístas e sociais — transformação que se obtém por uma exigência de amor e por uma exigência civilizatória que se dá pela via da educação e continua pela pressão do ambiente.

Freud nos fala que toda compulsão interna é, originalmente, fruto da pressão do ambiente cultural imediato e da história cultural dos antepassados, mas ressalta que a civilização pode *adestrar* o sujeito, fazer com que se comporte dentro de suas normas e padrões, mas isso não significa que tenha havido um *enobrecimento* das pulsões, uma adequação dos desejos às normas.

Com esse comentário Freud desloca a idéia de desilusão trazida pela guerra para uma reflexão de alcance mais potente. A guerra não faz com que o sujeito decaia

⁵⁸ Freud, S., *ibid*, vol.XIV, "Reflexões para os tempos de guerra e morte"(1915). p.317.

em sua moralidade. Na verdade a guerra revela uma mente primitiva imperecível mesmo no homem civilizado.

Diante da guerra, a morte deixa de ser um acontecimento fortuito e não pode mais ser negada.

Freud conclui suas considerações aqui presentes com uma incômoda descoberta: a guerra desnuda os sentimentos mais ambivalentes que o homem nutre em relação ao seu próximo e torna clara a aproximação entre o civilizado e o primitivo. Mostra um sujeito dividido entre o amor e o ódio, flagrando uma inclinação humana à agressividade e ao assassinato, a estigmatizar os estranhos como inimigos.

O ponto alto das *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) é dar positividade à destruição das ilusões trazida pela guerra. De que serve ao humano viver muito além de sua verdade? *Nada valem as ilusões se elas tornam mais difícil a tarefa de bem viver.*⁵⁹

Por que a guerra?(1933)⁶⁰ é uma carta escrita por Freud em resposta a Einstein. De um eminente cientista parte a indagação: como a psicanálise pode colaborar para livrar a humanidade da ameaça da guerra?

Einstein mostra-se perplexo diante do entusiasmo humano pela destruição, concebendo como explicação para esse acontecimento um desejo de ódio presente no homem. Inquire, portanto, se pode haver um controle na evolução humana a ponto de suprimir a destrutividade e proteger a humanidade da *maldição* da guerra.

⁵⁹ Ibid, p. 338-339.

⁶⁰ Freud, S. *ibid*, vol.XXII, "Por que a guerra?" (1933).

Freud inicia sua argumentação mostrando a relação de continuidade que há entre a violência e o direito: o que parece, a princípio, como antítese não é nada menos que prolongamento. Demonstra que o direito surge como tentativa de um grupo se opor à violência de um líder forte. São criadas leis que se sustentam por laços emocionais próprios à comunidade e, inclusive, pela violência.

Assim, o criador da psicanálise nos remete à seguinte indagação: como posso afirmar que as leis são fundadas em um princípio de justiça, de tornar todos os homens unidos sob uma ordem comum quando observo que a comunidade já se organiza a partir de forças desiguais? Como posso sustentar uma lei para todos quando, a olhos vistos, percebo a desigualdade na relação entre pais e filhos, conquistadores e conquistados, quando vejo que as leis são estabelecidas, cada vez mais, por quem concentra o poder?

Com essas questões Freud dá mostras de como a violência está presente na própria fundamentação do estatuto civilizatório e o quanto a proposição de um igualitarismo está distante de ser alcançada: *a lei, originalmente era força bruta*.⁶¹

Com essa introdução, Freud concorda com Einstein sobre a suposição de uma pulsão de destruição própria ao humano. Afirma que por trás de motivos nobres para a guerra está um desejo de destruição e de agressão fundido ou justificado por motivos de natureza idealista.

⁶¹ Freud, S., *ibid*, p.251.

Uma vez mais Freud nos brinda com sua instigante definição da condição humana. Aponta como ilusória a idéia de uma autêntica harmonia para o sujeito e afirma a impossibilidade de eliminar a sua potência destrutiva.

Poderíamos então concluir que a psicanálise freudiana conduz a uma visão pessimista do sujeito e do mundo. Mas logo percebemos que a potência do saber analítico está em afirmar que o sujeito se coloca, irremediavelmente, diante de seu desamparo fundamental e que justamente por isso há que submeter-se a um permanente trabalho de simbolização.⁶²

Ao admitir que não há possibilidade de realização plena para o sujeito, ao tematizar uma ética fundada no desejo, o saber analítico descreve o humano como aquele que não cessa de buscar a ampliação do seu campo de representação.

Enfatizando: a psicanálise freudiana, ao contrário da religião e de tantas concepções filosóficas e políticas, não concebe a singularidade como sendo centrada no eu, mas a caracteriza como um choque de instâncias psíquicas. Descreve ainda que essa configuração psíquica desarmônica lança o sujeito ao movimento de criar um equilíbrio dinâmico, que realiza através da aquisição de instrumentos de simbolização. É a finitude do humano o que o impulsiona a se ligar, artificialmente, no mundo. É o que lhe permite criar projetos, buscar conhecimentos, alcançar um prazer episódico e fugidio. Entendemos, então, que o pensamento freudiano remete ao paradoxo da condição humana e podemos descrevê-lo não como pessimista, mas como trágico.⁶³

⁶² Cf. Birman, J. "Sujeito freudiano e poder: tragicidade e paradoxo". In *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

⁶³ Cf. Birman, J., op cit.

Iniciamos um percurso em textos fundamentais da obra cultural freudiana e nos encontraríamos uma vez mais nos perguntando pela "saída" diante de tão radical descrição da realidade humana se não pudéssemos apreender a riqueza da proposição psicanalítica. Ao colocar a busca dos ídolos como um ideal que esconde a impossibilidade de uma plenitude humana; ao afirmar, diante da concretude de uma guerra mundial, a vontade de destruição inerente à criatura humana, Freud compõe um instrumento que considera a complexidade da vida e do homem.

Se há um mal estar característico do encontro do sujeito com a civilização também aprendemos que a intenção de escapar ao sofrimento coincide com a própria gênese da civilização. Ainda em *O mal estar na civilização* (1930) Freud recupera uma diversidade de métodos de que o homem lança mão para desfrutar de uma felicidade fugaz: a narcose, que provoca sensações prazerosas ao alterar a química do organismo; a sublimação, que desvia a energia pulsional para fontes de trabalho psíquico e intelectual; o encontro amoroso, que é a própria revelação de *Eros*; a contemplação e o exercício artístico, que permitem uma fruição através da fantasia.

Reconhecemos que Freud não tem um interesse meramente descritivo ao arrolar as soluções que o homem encontra para obter, momentaneamente, uma satisfação. Ao contrário da representação religiosa, que impõe-se a toda coletividade como uma promessa de felicidade distante, o autor da psicanálise aponta para a disponibilidade do sujeito ao jogo de escolha e adaptação conforme as marcações da sua singularidade. Desse modo, a exemplo da reflexão acerca da instituição religiosa, ratifica a crítica a todas as formações sociais que pretendem nivelar as subjetividades.

Freud afia o instrumento psicanalítico nas malhas de uma ética da singularidade.

4 - FIGURAÇÕES DO MAL ESTAR CONTEMPORÂNEO: CIÊNCIA E SEGREGAÇÃO

*E agora, que será de nós sem bárbaros?
Eles eram uma espécie de solução.*

Constantine Cavafy.⁶⁴

O cotidiano de Freud mistura-se aos episódios que marcaram os inícios da modernidade. A particularidade de uma vida mescla-se ao universo imaginário dos analisantes compondo um retrato de época: película que nos revela o movimento de produção de um saber.

A tarefa de nos introduzirmos à invenção psicanalítica nos trouxe a um labirinto de indagações, ora nos fazendo entender que a obra descreve questões próprias a um momento histórico, ora nos surpreendendo com uma descoberta que parece transportar-se ao nosso tempo e descrever uma condição humana presente em nossos dias. Nesse percurso descobrimos a relação de intimidade que o texto psicanalítico mantém com os acontecimentos sociais, constituindo uma crítica da cultura.

Ao nos lançarmos à aventura freudiana descrevemos a psicanálise como um saber complexo, que não se adapta aos moldes simplificadores dos saberes tecidos na modernidade: se é inventada a partir da interlocução que mantém com os conhecimentos oficiais, permanece uma tensão, uma inadequação que desloca seu eixo

⁶⁴ Citado por Hughes, R. *Cultura da reclamação. O desgaste americano*. São Paulo, Cia das Letras, 1993: p. 72.

teórico forjando um campo específico. A psicanálise nasce no interior de uma época e condensa e distende essa herança cultural.

A crítica freudiana à cultura afirma a riqueza da construção psicanalítica ao mostrar que os acontecimentos sociais como a religião, a segregação ou a ciência, muito mais que cenário, atravessam propriamente a formulação do seu texto e evidenciam a extensão de suas fronteiras. Assim, ao refletir sobre a guerra⁶⁵, tece conceitos que descrevem o funcionamento do aparelho psíquico; ao recorrer à tragédia de *Fausto*, invoca um ícone que traduz os anseios do homem moderno.⁶⁶ E assim vimos aproximar-se psicanálise em intensão e crítica da cultura.

Afirmamos nossa posição diante da obra freudiana ao procurar resgatar o seu modo de construção e o movimento de sua tessitura. Ao percorrermos sua epistemologia e a relação inextricável da produção teórica com a cultura em que é inserido seu criador, alcançamos seus limites e a abertura que torna sua produção interminável.

Descobrimos em Freud a descrição de uma condição humana complexa onde vemos encontrar o sujeito particular e uma descrição de funcionamento mental particular e universal, singularidade e alma humana.

Depois de traçar esse percurso que nos mostrou a ligação do texto psicanalítico com um determinado fragmento da história, já podemos indagar sobre a atualidade da crítica freudiana à cultura. Ou seja, a partir desse trajeto que nos trouxe

⁶⁵ Citamos, para esse fim, especialmente os textos "Pensamentos para os tempos de guerra e morte" (1915 b.), vol. XIV e "Por que a guerra?" (1933 b.), vol. XXII, em Freud, S., *ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, vol. XXI, "O mal estar na civilização" (1930).

desde a formulação do inconsciente até a discussão dos ideais da modernidade é possível discutir a adequação desse aparelho à reflexão sobre acontecimentos sociais recentes. Procuramos resgatar a afirmação freudiana de que a psicanálise vai-se depurando no encontro com esse objeto cambiante que é o humano.

Assim, podemos retomar a indagação sobre a atualidade da teoria cultural freudiana, apostando que essa reflexão nos mostra que a iluminação de um mestre pode alcançar os dias de hoje e até mesmo o futuro. Ao enveredarmos por essa trilha pretendemos dispor da ferramenta que Freud nos legou, destacar o rigor de um dispositivo que parece traduzir questões do nosso tempo. E quem sabe, poderemos ainda apontar certos limites desse aparelho _ sinais que indicam que o processo de criação do texto psicanalítico se faz mediante a escuta atenta à diversidade das produções subjetivas.

Diante dessas observações já não podemos evitar a pergunta: o que são os dias de hoje?⁶⁷

É no mínimo curioso esse percurso no tempo, que nos traz desde a ambivalência de Freud diante das invenções da modernidade, do progresso da ciência e dos avanços da medicina até essa mistura de êxtase e horror com que alguns pensadores contemporâneos nos descrevem o presente. Hoje nos parecem banais as invenções que despertaram o espanto do nosso mestre _ o telefone e a ferrovia, que encurtam distâncias, que afastam antigas fronteiras, que afetam o ritmo da vida e a

⁶⁷ Observamos que é possível sustentar a indagação sobre o que é o presente sem necessariamente fazer menção ao passado ou à antiguidade partindo do comentário foucaultiano do texto de Kant escrito em 1784 _ *What ist die Aufklärung?*. Neste espaço

dimensão do tempo. As novidades vividas com tanto deslumbramento tornam-se triviais se comparadas à velocidade alucinante da comunicação em tempo real, a corrida de informações que nos proporciona o tubo catódico, a virtualidade de imagens que cruzam, numa fração de segundos, todo o planeta.

O arsenal eletrônico transforma a geografia de nossas cidades. As grandes metrópoles já não mais encontram seus limites em cercanias visíveis e bem definidas, mas evidenciam a perda de fronteiras estreitas. Tudo se prolonga e se distende segundo uma topologia eletrônica, onde as noções de próximo e distante deixam de ser oposições nítidas e definem-se menos pela localização espacial que pelos instantes de contato.

A imponência arquitetônica e sua exuberante ficção de permanência é afetada por uma nova organização urbana, onde a dureza do concreto convive com uma outra divisão do território, agora regida pela expressão momentânea da imaterialidade das imagens.

A *Viena das maquiagens*⁶⁸, cenário vivo da produção da psicanálise, não é mais que um protótipo pouco sofisticado das novas organizações urbanas, imersas numa contínua profusão de efeitos especiais. As ilusões inauguradas nos palcos vienenses propagam-se, hoje, com o cinematismo, com o impacto tele visual. O império sintético hollywoodiano é nossa cidade-encenação, ponto de luz que se projeta por todo o globo, a *Babilônia da desrealização filmica* como quis Paul

de reflexão, Kant inaugura uma ontologia do presente, uma crítica da atualidade. Um Foucault maduro (1984) proclama que o ensaio kantiano sobre o iluminismo é propriamente fundador do pensamento da modernidade.

⁶⁸ Mezan, R., *ibid.*

Virílio(1995)⁶⁹. Nossos dias parecem caracterizar-se por essa explosão de um mundo de imagens artificiais, mundo que brilha sob os circuitos comunicacionais, sob a fulgurante proliferação das fantasias e das aparências.

No presente, uma série incontável de artifícios complementam as limitações do nosso corpo. Substitutos de todos os gêneros nos auxiliam em nossas tarefas mais simples e se incorporam de tal forma à nossa vida que já não ousamos nos imaginar sem esses acessórios. Os aparelhos, a cada dia, compõem e modificam o ritmo de nosso cotidiano afirmando nossa condição de seres híbridos, meio homens, meio máquinas.

Como afirma Aleman(1995)⁷⁰, a ciência nos oferece, como em nenhuma outra época, satisfações de todos os gêneros, para todos os gostos. O discurso da ciência⁷¹ contemporânea anuncia que tudo tornou-se possível, que não há desejo que não possa ser realizado, que não há promessa que não possa cumprir-se.

Se Freud, em *O mal estar na cultura*(1930), nos fala que o homem passa grande parte de sua vida procurando reduzir o sofrimento a cotas toleráveis, a ciência de nossos dias proclama que a felicidade está ao alcance de todos. Muito distante da

⁶⁹ Virílio, P. *O espaço crítico e as perspectivas do tempo real*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

⁷⁰ Aleman, J. conferências *El psicoanálisis en la encruzijada contemporánea*, proferida em 07/04/95, no prelo, e *Psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*, proferida em 12/04/95.

⁷¹ Na conferência proferida por Jorge Aleman, "El psicoanálisis en la encruzijada contemporánea", op cit, p 90 e 91 ele sustenta que a expressão *discurso da ciência* implica em considerar a inseparabilidade de uma operação de saber e uma instrumentação técnica. Mais do que isso, o autor afirma que dizer *discurso da ciência* significa incluir aí, necessariamente, as consequências que determinado saber exerce sobre a subjetividade. Citamos esse fragmento que consideramos elucidativo dessa posição: *Cuando decimos discurso no lo podemos separar nunca de sus consecuencias: no podemos decir: no, el discurso fue mal aplicado, hubo una mala instrumentación(...)*. E ainda citando Lacan prossegue: (...) *Lacan, en ese sentido, sin borrar esta diferencia entre lo que es una operación de saber e una instrumentación técnica, cuando dice discurso dice algo que no puede ser separado de sus consecuencias*.

Assinalamos que é esse o sentido que empregamos em nosso trabalho.

condição humana descrita no texto freudiano, a ciência é otimista, promete-nos uma vida de bem estar. Torna-se o lugar das esperanças e também da felicidade mais imediata.

Como sintetizou Japiassu(1992):

Prevalece a convicção de que o Real é racional. Prevalece também a convicção de que a ciência constitui o futuro da humanidade. Esta só se coloca questões que tem condições de resolver. A ciência suspende a dúvida. E promete a felicidade. Desde então tudo parece agonizar em torno da ciência. Tudo o mais treme(...).Assim, convertida no fato cultural e social total, a ciência é o lugar de nossas esperanças e nossas angústias⁷².

Nenhuma outra formação social parece ter o reconhecimento que a ciência conquistou em nossos dias. O saber científico tornou-se saber insuspeito, atingiu uma credibilidade que a define como o único conhecimento capaz de alcançar a verdade. Mais do que colocar à nossa disposição produtos exóticos ou realizar sonhos que jamais pensáramos ser possíveis, a ciência ganhou o estatuto de um saber onisciente. Cada nova descoberta afirma o enorme poder que esse saber exerce sobre o homem neste tempo e nestes dias. A ciência descreve um mundo onde Deus não existe e se oferece como forma de preencher esse vazio⁷³.

Nos ares do tempo circula uma única opinião: que a verdade é dada pela ciência, que a ciência é a legítima substituta de Deus. A este saber é confiada a própria tarefa de guiar as ações humanas. A divinização da ciência é bem descrita na

⁷² Japiassu, H. *Saber astrológico: impostura científica?*. São Paulo, Letras e Letras, 1992. p.17-18.

⁷³ Entendemos que, ainda no século 18, Deus perde seu lugar no mundo da ciência, o que podemos ilustrar com o diálogo entre Napoleão e Laplace, conforme escreveu Koyré, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/Forense Universitária, 1979: *Interrogado por Napoleão sobre o papel reservado a Deus em seu sistema do mundo, Laplace, que cem anos depois de Newton havia conferido à nova cosmologia sua perfeição definitiva, respondeu: "Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse". Mas não era o sistema de Laplace, era o mundo ali descrito que não tinha mais necessidade da hipótese Deus.*

fala do ouvinte de uma rádio cultural, citado por Atlan(1993): *não acreditamos mais nas religiões, nem nas filosofias, apenas na ciência, porque ela é bem sucedida. É... portanto dever do cientista nos ensinar como viver.*⁷⁴

Se a modernidade trouxe o fim da metafísica e com isso tornou possível engendrar o homem como ser finito, nossos dias trazem, no discurso da ciência, a afirmação da inexistência de Deus. A contemporaneidade, ao negar que algo possa ser impossível ao saber científico, engendra um mundo onde Deus não é sequer referido como ideal. A ciência define um saber universalizante, válido para todos, e assim acaba por sobrepor-se à particularidade do sujeito.⁷⁵

Descrevemos, dessa maneira, que a ciência contemporânea tornou disponível uma série de produtos que proporcionam a ampliação dos limites humanos, uma maior exploração do mundo. Como nos disse Freud em *O mal estar na cultura*(1930), o avanço da ciência permitiu criar aparelhos que complementam nossos sentidos e expandem nossa memória, nos permitem estender o limite de nossa vida e adiar o nosso perecimento. Mas lembramos que o ideal científico, ao uniformizar as formas de satisfação, reduz a um mínimo as diferenças que configuram a singularidade humana.

Surge em nossos dias um discurso que pretende-se crítico em relação a toda proposição uniformizante. Dizendo-se opositora a projetos que sustentam a indiferenciação, a *dita ética dos direitos humanos* traz como discurso a proposta de uma convivência pacífica entre os mais diversos grupamentos humanos. A *ética do*

⁷⁴ In Passis-Patsternack, G. (org.). *Do caos à inteligência artificial*. São Paulo, UNESP, 1993, p.63.

relativismo cultural, como refere-se criticamente Badiou(1995), pretende confrontar-se com uma perspectiva uniformizante que tem como efeito a segregação de tudo o que escapa ao ideal.

Mas o que vemos acontecer na banalidade cotidiana das relações humanas? A que assistimos em nossos dias? Deixamos atrás o racismo, afirmamos o convívio pacífico entre as diferenças?

Estranhos tempos estes, onde os olhares sobre o homem, sobre a imensa variabilidade de relações com as coisas do mundo e com o próximo já não se definem exclusivamente a partir de binarismos, de oposições.

Vivemos a promessa de um mundo reconciliado, onde já não há mais a declaração de uma guerra fria. Sob as ruínas do marxismo, sob a deterioração do nazismo como regime totalitário saúda-se a tolerância entre os povos.

Mas, curiosamente, vemos uma estranha realidade se esboçando na geografia do planeta. Os mapas geo-políticos alteram-se. Percebemos novos recortes de territórios. Despertam novos países, cujos desenhos e contornos tem a brevidade de uma luta entre nações vizinhas. Como polemizou Jean Claude Guillebaud(1995)⁷⁶, a esperada aldeia global mostra a inconsistência de um mundo fragmentado por violências locais. Ressurgem velhos ressentimentos, clamores étnicos, queixas

⁷⁵ Observamos que Jorge Aleman, nas conferências *El psicoanálisis en la encruzijada contemporánea*, proferida em 07/04/95, no prelo, e *Psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*, proferida em 12/04/95, no prelo, elabora o argumento que enunciamos: que o discurso da ciência contemporânea uniformiza os sujeitos quando oferece um gozo para todos.

⁷⁶ Guillebaud, J.C. *La traición a la ilustración. Investigación sobre el malestar contemporáneo*. Buenos Aires, Manantial, 1995.

linguísticas, criando uma nova ordem policêntrica em um mundo fragmentado. O fetichismo da diferença é a contrapartida da idéia de uma unificação planetária.

Os periódicos não se cansam de noticiar violências entre guetos e reivindicações de grupos que se recusam à integração: negros, hispânicos, homossexuais, lésbicas, muçulmanos formam tribos e descrevem uma configuração social contrária a uma unificação planetária.

A dissolução da uniformidade, a negação de uma unidade nacional ou mundial se faz presente na série de protestos que escutamos dia a dia, o que ilustra uma tensão nesse movimento atual de convívio entre as diferenças e, mais radicalmente, de apagamento das diferenças sob o apelo de um universalismo. O retorno de uma resistência contra a integração ou à mistura entre povos ou raças retrata uma condição humana que permanece entre o discurso a favor de uma assimilação das diversidades e a realidade de um processo de guetificação, que afasta a possibilidade desse sonho realizar-se por completo:

*Vejam a força recuperada dos dialetos, a vitalidade combativa dos folclores[...] notem o vigor sem precedentes de todos esses particularismos de principados, de micro nações, ou de províncias; observem como aparecem entre nós, no coração mesmo da grande cidade, as antigas marcas religiosas, familiares ou comunitárias.*⁷⁷

Sob a difusão de uma uniformização planetária vemos a realidade corromper a promessa, revelando no refúgio do local o apego às tradições. Como nos mostrou Guillebaud (1995), há uma cisão entre a proposição que sustenta o mundo global

⁷⁷ Guillebaud, J.C. Op cit, p.86. Na versão em castelhano: *Vean la robustez recuperada de los dialectos, la vitalidad combativa de los folclores(...). noten el vigor sin precedentes de todos estos patriotismos de principados, de micronaciones o de*

como acontecimento presente e a realidade do folclore _ sinais de que persiste uma inadequação entre as palavras e as coisas do mundo, uma tensão entre a busca de referências universalizantes e a afirmação de referências regionais.

Nossos dias retratam, sob a película das aparências e dos discursos, uma insistência em manter ligações sociais figuradas como relações de exclusão e caracterizadas muitas vezes por um fanatismo. A exemplo da proliferação de seitas, máfias e perseguições racistas vemos delinear-se relações humanas caracterizadas por uma busca incansável por referências que indiquem, ou melhor, que ofereçam um modo de viver _ catecismos para pequenos grupos, regimes de leis e valores próprios para cada tribo. No conforto de um clã, vemos diferenças residuais perpetuando-se. Neste mundo fragmentado pela dissolução dos grandes antagonismos, acentua-se o vigor de confrontos *fratricidas*. O *narcisismo das pequenas diferenças*⁷⁸ freudiano encontra aqui sua atualização mais radical e incrementa o mal estar em nossos dias.

Se nosso século assistiu ao fim dos regimes totalizantes, das polarizações, dos centralismos, dos grandes emblemas unificadores sob a dissolução da guerra fria, permanecem vestígios de uma organização homogeneizadora e totalitária. Nas lutas de bairros, nos conflitos de fronteiras, nos cismas religiosos, cresce uma disputa diante de diferenças minimamente sustentadas. No interior dos guetos parece prevalecer, como resto, as ilusões que sustentam o totalitarismo.

provincias; observen cómo reaparecen entre nosotros; en el corazón mesmo de la gran ciudad, las antiguas marcas religiosas, familiares o comunitarias.

⁷⁸ Cf. Freud, S., *ibid*, vol. XXI, "O mal estar na cultura"(1930).

Para além de guerrilhas e confrontos armados, percebemos uma segregação muito mais sutil, que transparece na própria reivindicação de liberdade para as minorias. Vemos enveredar-se, nas figurações sociais mais insuspeitas, as mais refinadas formas de segregação.

Entendemos que a atualidade, ao estabelecer um discurso unificador, produtor de uma indiferenciação, tem como consequência a propagação de movimentos segregacionistas. Ou seja, a unificação das diferenças humanas sob um ideal homogeneizante traz, como retorno, um fortalecimento do racismo. Como afirmou Ernesto Sinatra(1995), diante do universalismo da produção, há o *recrudescimento do racismo em suas mais diversas manifestações que podem sintetizar-se como ódio ao semelhante: basta tão somente um traço que introduza o diferente, seja a nacionalidade, a religião, a língua de origem, a cor da pele.*⁷⁹

Observamos que a *ética dos direitos humanos* se oferece como contraponto desse processo de exclusão de toda diferença minimamente sustentada. Mas perguntamos: Se não existe um homem abstrato, uma subjetividade em geral, como sustentar um projeto universalizante? E como pode haver uma defesa das multiplicidades estada numa ética consensual?

Badiou(1995) sintetiza em *Ética _ um ensaio sobre a consciência do mal,* uma interessante discussão sobre a proposição de uma ética universal que se apresenta, contemporaneamente, na forma de um discurso dos direitos humanos.

⁷⁹ Sinatra, E. "Variantes del argumento ontológico en la modernidad". In *Sujeto, Goce e modernidad. Los fundamentos de la clínica*. Buenos Aires, Atuel, 1995. O fragmento citado no original é: *el recrudescimiento del racismo en sus diversas*

A potência da crítica de Badiou(1995) está em primeiramente sustentar a impossibilidade de uma coexistência unificadora para as mais diferentes singularidades e ainda, observar a contradição presente em uma ética que quer anexar-se ao relativismo cultural.

Fazendo a crítica à ética dos princípios _ essa proposição que supõe um homem em geral _ Badiou(1995) ergue os processos singulares a eixo central de seu pensamento e avalia o atual retorno à ética como um vestígio de uma pregação religiosa. Deste modo, acaba por empreender uma crítica radical a qualquer posição totalizadora sobre o humano, delatando a impropriedade de um ideal de convivência tranquila entre a diversidade de grupos.

Mantendo-se fiel a uma concepção de sujeito histórico e construído, que não tem substância ou natureza, colocando-se na esteira de pensadores como Foucault, Althusser e Lacan, Badiou critica a suposição de uma identidade natural ou espiritual do humano, descrevendo a impossibilidade de uma ética enquanto regime descritivo e normatizador.

Ao fazer a análise da ética dos direitos humanos ou *ética do bem viver*, nosso autor observa que essa proposição tem como a priori uma determinação negativa, ou seja, subordina a identificação do sujeito ao reconhecimento universal do mal que lhe é feito, definindo-o como vítima. A dita *ética dos direitos humanos* tem sua sustentação na afirmação de uma essência humana e constitui-se propriamente como

uma moral, estabelecendo um consenso do que é bárbaro no homem, desconsiderando a singularidade de cada situação.

Badiou critica radicalmente a ética da diferença, esse *modismo* agregado à defesa de um relativismo cultural. Ao defender o reconhecimento do outro, ao pregar uma tolerância, e, ao mesmo tempo, fundamentar-se em categorias abstratas _ a própria idéia de um homem universal _ o culto humanista das diferenças mostra-se como um discurso contraditório e insustentável. Ao pretender constituir-se em oposição aos fanatismos, racismos, às ideologias identitárias unificadoras, acaba por tornar-se, ele próprio, uma proposição homogeneizante. Conserva-se como um catecismo onde a aceitação da alteridade passa pelo lema : torna-te como eu que respeito suas diferenças.

Uma primeira suspeita nos assalta quando consideramos que os apóstolos conhecidos da ética do "direito à diferença" se mostram visivelmente horrorizados por toda diferença um pouquinho sustentada. Pois para eles os costumes africanos são bárbaros, os islâmicos medonhos, os chineses totalitários e assim por diante. Na verdade, esse famoso "outro" não é apresentável a não ser que venha a ser o mesmo que nós... Respeito pelas diferenças, claro! Mas desde que o diferente seja democrata-parlamentar, partidário da economia de mercado, suporte da liberdade de opinião, feminista, ecologista.⁸⁰

Badiou chama atenção para o ideal identitário que subjaz à essa proposição ética tão em voga em nossos dias: o elogio das diferenças culturais, a utopia de coexistência pacífica entre as mais diversas comunidades, a recusa da segregação, o tão prezado reconhecimento do outro trazem em si uma concepção totalizante. Na realidade, o que vemos é uma tentativa de submissão de toda diferença a um ideário

⁸⁰ Badiou, A. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995. p.38.

homogeneizador. Assim, a exemplo da política de imigração francesa, o estrangeiro deve integrar-se para que seja bem aceito, significando com isso que deve aproximar-se, ao máximo, das referências éticas e estéticas daquele país.

O discurso ético de nossos dias reedita uma segregação muito mais sutil, onde o excluído não é mais aquele que deve ser exterminado, mas aquele que tem que ser assimilado a todo custo. E ressuscita esse homem genérico que a invenção psicanalítica não cessou de desfazer.

Nos aliamos a esse projeto crítico de Badiou, acreditando que guarda uma ressonância em relação à proposição psicanalítica inaugurada por Freud. E ilustramos nossa reflexão com uma análise de um processo de exclusão dos mais sofisticados que vemos configurar-se, de modo exemplar, na sociedade norte americana.

Lembramos, com Robert Hughes(1993)⁸¹, da condição atual da sociedade norte americana, caracterizada por um subjetivismo extremado que define os moldes de uma *cultura da reclamação*, um discurso da vitimização. O autor australiano nos mostra que a linguagem politicamente correta que invade os mais diversos espaços sociais norte-americanos é mais que simples modismo _ é discurso de vitimização travestido em ética dos direitos humanos. No privilégio do sentimentalismo, vemos desenhar-se uma sociedade que se conforma a moldes fetichistas, gêmeos da redenção e da lamentação.

A complexidade de um país que se constitui como um mosaico, um conjunto de tribos que se encontram apenas para compor um mapa de raças, religiões e

⁸¹Hughes, R. *Cultura da reclamação. O desgaste americano*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

heranças culturais traduz a ambivalência de uma coesão que se define por uma americanidade, mas que não pode recusar a africanidade, a *italianità*.

Mas o que ensinam os conflitos tão frequentes na América, o que indica a intolerância marcada na discussão sobre a liberdade de expressão? O que se pode apreender desta série de denúncias e reivindicações de liberdade feitas pelos mais diversos guetos _ negros, mulheres, homossexuais e todo grupamento formado por diferenças minimamente sustentadas? Do que se tratará senão de um discurso sobre a liberdade que impede a própria liberdade?

Hughes(1993) nos fala de uma restrição imposta à linguagem, dos eufemismos que eliminam palavras e revelam uma fabricação de vítimas das mais diversas ordens. A destruição da língua se realiza quando institui-se a abolição de todo termo ou expressão que comprometa o próximo. Os encontros humanos devem, mais do que nunca, estabelecer-se sob combinações languageiras sob risco de causar ofensa . A desigualdade é rebatizada sob a linguagem politicamente correta, o que vem a restringir a língua mas que sequer se aproxima de uma mudança real quanto à segregação. Para além das linhas partidárias e das divisões ideológicas, a linguagem politicamente correta impregna-se por todo o tecido social, forjando as mais absurdas distorsões linguísticas e configurando um processo de guetificação onde toda diferença é motivo de constrangimento:

A gama de vítimas existentes há dez anos _ negros, chicanos, índios, mulheres, homossexuais _ hoje foi ampliada para incluir toda variação do gago, do cego, do aleijado e do baixo, ou, para por a coisa na terminologia americana correta, os diferentemente capacitados, os de visão diferente e os verticalmente contestados. Nunca antes na história humana houve tantos

*acrônimos em busca de identidade. É como se todo encontro humano fosse um grande ponto sensível, erizado de oportunidades de involuntariamente distribuir, e receber, ofensas[...] queremos criar uma espécie de Lourdes linguística, onde o mal e o infortúnio são afastados nas águas do eufemismo.*⁸²

O esvaziamento das palavras, a série de proibições a que é submetida a língua propicia uma harmonia social?

Vimos no texto hughesiano o que já observamos nas relações humanas retratadas nos periódicos e em nosso olhar para a cena contemporânea. A etiqueta americana ensina que a realidade causa constrangimento e por isso deve ser evitada. A língua se contamina por uma batalha que supõe que elevação verbal é sinônimo de revolução social.

Sob a defesa de uma igualdade, sob a aparência de uma linguagem inofensiva, vemos conformar-se um moralismo fácil _ *racista, sexista, homofóbico, progressista, reacionário*. Na interdição de uma forma linguística, vemos delinear-se uma intolerância mais profunda, que diz respeito a uma recusa ao diverso, ao estrangeiro. Em um país de imigrantes alternam-se as mais diversas formas de segregação: o anti-semitismo, o nativismo, o fanatismo religioso.

Essa discussão nos leva a uma crítica muito interessante para se pensar os discursos atuais sobre a liberdade. Na proposição que sustenta uma reivindicação de direitos humanos, surge um preconceito às avessas. Como observou Hughes(1993), a cultura da reclamação, ao adotar uma estética sentimentalista como referencial de sua discussão, acaba por propagar um igualitarismo fictício. Falseando uma proposição

⁸² Hughes, R., op cit, p.25-26.

onde há possibilidade para o convívio entre as diferenças, a dita ética dos direitos humanos acaba por negar as diversidades e as oposições, criando uma ficção de multiculturalismo. Sob o *slogan* de diversidade cultural, subsiste a retórica separatista.

O preconceito inscrito na leitura politicamente correta não altera apenas a geografia da cidade, mas a própria forma de contato entre os falantes. Desenvolve-se um requinte de comunicação que particulariza e divide as diferenças. Agora, cada grupo também reivindica uma escrita própria da história. Ganha forma um discurso que acaba por assumir uma posição ressentida e portanto restritiva, típica de uma postura ortodoxa e monocultural, excluindo a hibridação, a impureza, a diversidade presente na construção de um país repleto de diferenças e multiplicidades culturais.

Longe de ocultar apenas palavras ou expressões linguísticas, a leitura politicamente correta constitui-se em uma refinada proposição que revira os preconceitos em seu contrário. Aqui, as minorias passam à categoria de vítimas. Tanto quanto seus opositores, acabam por negar o caráter híbrido da sociedade, afirmando o mesmo ideal de purificação que, à primeira vista, parecem negar.

Observamos, seguindo a trilha reflexiva aberta por Robert Hughes (1993), que o quadro social norte americano figura, na atualidade, um processo de guetificação, a defesa de um multiculturalismo distorcido que aproxima-se muito mais de um ideário de purificação tão presente no discurso racista. A complexidade e a pluralidade de referências que constitui a identidade americana subjaz diante de uma iniciativa que requer, a nível discursivo, um aumento da liberdade das minorias, mas que acaba por cercear a tão reivindicada liberdade de expressão.

Diante da crítica hughesiana e da reflexão trazida por Badiou(1995) nos aproximamos de um discurso que quer fazer oposição ao movimento de assimilação das diferenças humanas, mas que ainda funciona sob moldes universalizantes. A *ética do relativismo cultural* ou *ética do bem viver*, como nomeou criticamente Badiou(1995), associa a proposta de manter a particularidade do sujeito ao signo de *humanidade* e assim retrata a inadequação de seu projeto. Já a linguagem politicamente correta, analisada por Hughes(1993), nos mostra a sofisticação de um dispositivo que restringe até mesmo a língua, quando sua promessa é ampliar a liberdade de expressão dos diferentes grupamentos humanos.

Assim, quando partimos de discursos que, à primeira vista, fazem oposição aos ideais universalizantes alcançamos um sofisticado dispositivo segregacionista. Quando pensamos estar nos confrontando com uma recusa a um saber generalizante vemos ressurgir esse homem universal que o texto freudiano não se cansou de criticar.

Nos dias de hoje vemos o discurso da ética reificar o homem. Como antecipou Foucault: *nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?*⁸³

⁸³ Foucault, M. , ibid, p. 338.

5 - CONCLUSÃO

A partir do texto freudiano alcançamos os princípios da modernidade, dessa configuração cultural que ainda deixa muitos ecos sobre nossas produções literárias, científicas e artísticas _ nossa memória mais recente.

A psicanálise traz as marcas do momento em que foi concebida. É uma produção que se constrói a partir da interlocução com determinados cânones filosóficos e científicos e reflete acontecimentos culturais fundamentais à compreensão desse fragmento de história. É invenção que conforma e transgride as bases da configuração cultural que permitiu seu nascimento.

Argumentamos, via Foucault(1995), que o fim da metafísica é um acontecimento que possibilitou uma nova configuração na rede de saberes. E situamos o nascimento do homem como a contraface dessa crítica.

Assim, quando Deus é morto, quando um homem que só existia como uma sombra pensante pode despertar como positividade, vemos compor-se o horizonte da modernidade. É esta cena que dá lugar à invenção da psicanálise.

Mas acrescentamos que ao perscrutar a relação que essa obra estabelece com os tempos modernos, pudemos nos lançar à questão que fundamenta todo o nosso percurso. Mais do que tomar a via que vem da modernidade até a psicanálise, mais do que mostrar a herança que esse novo tempo deixou ao saber criado por Freud, entendemos que a novidade psicanalítica é determinante à afirmação dessa recente configuração cultural.

Essa trilha que cursamos desde a proposição do inconsciente até a discussão sobre a cultura nos conduz a afirmar que a psicanálise inaugurada por Freud é um movimento crítico que marca, insistentemente, o fim da representação e a morte do homem enquanto espelhamento de Deus. Ou seja, concluímos que o projeto freudiano situa-se na contracorrente dos saberes que insistem em reencontrar esse homem genérico de que nos fala toda religião, toda ética universalizante, enfim, todo discurso que sutura a divisão do sujeito, que lhe promete o impossível.

A uma inesgotável tentação de recompor uma metafísica do infinito, à busca constante em se restaurar o espaço da representação que conformou toda a lógica do período clássico, a essa tendência de recuperar o homem absoluto presente ainda nos discursos mais insuspeitos da modernidade, o texto freudiano opõe o sujeito cindido _ o sujeito do inconsciente.

A psicanálise não cessa de apontar diretamente para essa região que transpõe os limites da representação e descreve um homem que não é mais sujeito de sua liberdade e consciência. Ao dirigir-se ao inconsciente encontra uma figura humana limitada por um corpo que envelhece, pelo desejo que não encontra nenhum objeto que o sacie, por uma linguagem muito mais velha do que sua própria existência:

A psicanálise se encaminha em direção ao movimento _ inacessível, por definição, a todo conhecimento teórico do homem, a toda apreensão contínua em termos de significação, de conflito ou de função _ em que os conteúdos da consciência se articulam com, ou antes, ficam abertos para a finitude do homem(...).E, nessa região onde a representação fica em suspenso, à margem dela mesma, aberta, de certo modo ao fechamento da finitude, desenham-se as três figuras pelas quais a vida, com suas funções e normas vem fundar-se na repetição muda da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada

*do Desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei.*⁸⁴

Se a proposição do inconsciente e a constante afirmação da finitude humana descrevem a psicanálise como esse saber que dessacraliza o absoluto, observamos que a própria epistemologia freudiana nos conduz a essa mesma conclusão.

Ao descrevermos, via Assoun(1983), o lugar oficial que a psicanálise ocupa diante dos saberes da modernidade, observamos a complexa relação que Freud mantém com a ciência de seu tempo. O mestre da psicanálise desconsidera a querela do método _ a cisão entre ciências naturais e ciências humanas. E mais, em momentos consideráveis de sua obra, descreve o saber analítico como uma ciência da natureza.

Posteriormente, quando procuramos dar entendimento à discussão sobre a ciência presente em *O mal estar na cultura*(1930) nos deparamos com uma posição crítica de Freud diante dos efeitos do progresso científico sobre a subjetividade humana. Ou seja, das palavras de Freud podemos depreender que o homem moderno se confronta com uma nova ficção de completude a partir de sua inscrição no mundo tecnológico _ a modernidade, esse tempo que permitiu o fim da representação agora enseja um *deus de próteses*.

E, desse modo, como podemos conciliar a crítica freudiana à ciência com a descrição da psicanálise como uma ciência da natureza?

⁸⁴Ibid, p.391.

Nesse momento de nossa reflexão, entendemos que a pretensa inserção da psicanálise no campo das ciências naturais não se opõe frontalmente à crítica freudiana que acabamos de esboçar.

Como nos ensinou o próprio Assoun(1983), a filiação do saber analítico ao campo das ciências da natureza deve-se, muito mais, a uma necessidade de Freud distinguir sua obra de uma *welltanschaung* filosófica, de demarcar o distanciamento da psicanálise em relação a um saber com pretensões à finalização.

Destacamos, no decorrer de nossa argumentação, que a psicanálise concebida por Freud é construída a partir de um diálogo constante com os mais diferentes campos do saber _ a ciência e a filosofia, as artes e a tragédia, o mito e os acontecimentos sociais como a guerra e a segregação. E, acompanhando sua história afirmamos que todo esse arquivo de conhecimentos ainda é dialetizado a partir de uma prática. Uma invenção que se constrói a partir do encontro entre uma teoria e as descobertas da clínica, entre uma formalização e uma singularidade sempre flutuante, entre um conhecimento ordenado e a subjetividade própria a uma época está destinada a constituir uma obra aberta. E entendemos que é esse movimento que justifica Freud situar a psicanálise ao lado da ciência.

Se acrescentarmos que essa caracterização da psicanálise como uma ciência natural ganha mais importância no momento em que este saber conquista o continente europeu e alcança a América, podemos entender a preocupação de seu criador com as possíveis assimilações de sua obra. É quando Freud perde o controle absoluto sobre a produção psicanalítica, quando esse saber atinge um reconhecimento que permite

sua emigração para outras culturas que há uma maior insistência por parte de seu preceptor em enfatizar o distanciamento que ela mantém em relação a todo saber finalizado.

Podemos concluir, portanto, que o posicionamento oficial da psicanálise no campo das ciências da natureza, menos que assinalar um dilema de Freud, menos que denotar uma submissão aos cânones científicos de uma época, designa a coerência em destacar que a psicanálise é uma obra que, ao custo de sua sobrevivência, necessita ser continuamente reformulada, repensada, reescrita.

Como anunciou Foucault(1995) acerca da psicanálise:

*Ela não pode desenvolver-se como puro conhecimento especulativo ou teoria geral do homem. Não pode atravessar o campo inteiro da representação, tentar contornar suas fronteiras, apontar para o mais fundamental, na forma de uma ciência empírica construída a partir de observações cuidadosas; essa travessia só pode ser feita no interior de uma prática onde não é apenas o conhecimento que se tem do homem que está empenhado, mas o próprio homem _ o homem com essa Morte que age no seu sofrimento, esse Desejo que perdeu seu objeto e essa linguagem pela qual, através da qual se articula silenciosamente sua Lei. Todo saber analítico é, pois, invencivelmente ligado à uma prática, a esse estrangulamento da relação entre dois indivíduos, em que um escuta a linguagem do outro, libertando assim seu desejo do objeto que ele perdeu (fazendo-o entender que ele perdeu) e libertando-o da vizinhança sempre repetida na morte (fazendo-o entender que um dia morrerá). É por isso que nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia.*⁸⁵

Em um estilo primoroso, vemos Foucault marcar o posicionamento da psicanálise diante da ciência e a relação necessária que mantém com a experiência clínica. Nesse fragmento de *As palavras e as coisas*(1995), encontramos o elo que nos

⁸⁵Ibid, p.393.

traz de uma epistemologia da psicanálise ao exercício crítico que conforma a sua prática.

Como observamos anteriormente, a discussão sobre a cultura é mais um fio que compõe a estrutura do saber analítico e lhe confere seu caráter de abertura. Acontecimentos como o anti-semitismo, a expansão da instituição religiosa ou o progresso da ciência são fundamentais à sua elaboração. É através da leitura desses acontecimentos que o mestre descreve uma subjetividade própria a seu tempo. E é também a partir do arquivo cultural da humanidade _ como o mito, a tragédia, as obras de arte _ que afirma as descobertas da clínica. Aprendemos, portanto, que a obra freudiana é construída no diálogo com a cultura, seja para colher dessas formulações uma condição humana que se configura na modernidade, seja para encontrar no registro cultural disponível o que foi ouvido nas palavras do analisante.

Na crítica freudiana sobre a cultura encontramos a radicalização do distanciamento da psicanálise diante dos saberes fechados. Mais propriamente, entendemos que toda a discussão sobre a cultura continua o projeto de dissolver esse homem absoluto que a modernidade pôs em causa mas que insiste em ser restaurado pelos discursos totalizantes. O preceptor da psicanálise flagra novas ilusões no horizonte, depara-se com a ficção utópico-humanista presente no discurso da ética moderna, denuncia esse *super homem* que se sustenta no discurso da ciência e nos mostra que a segregação é o retorno desse movimento que quer equalizar todas as diferenças sobre um ideal.

De considerações sobre a religião e a ciência ao desencantamento do mundo diante da guerra, vemos o aparelho psicanalítico enfrentar as questões postas pelo seu tempo. E vemos o sujeito Freud mostrar-se, de revés, em sua produção.

Recuperando nossa passagem pela obra cultural freudiana, nos aproximamos de alguns eventos que marcaram os tempos modernos, que introduziram um novo modo de pensar e de agir, novas expectativas e também a maior angústia e desesperança. Com Freud, chegamos até o hospício da Salpêtrière e também até os salões do teatro parisiense, onde nos deparamos com o sujeito dividido da síndrome histérica _ analisador da moral vitoriana.

E ainda através de seus escritos nos defrontamos com a ambiguidade do sujeito diante do progresso da ciência. Se as mais exóticas invenções nos mostram um homem que parece aproximar-se de Deus pelo seu poder de conquistar a natureza e estender os limites de seu próprio corpo, vemos o rigor das grandes guerras mundiais despertá-lo para um poder de destruição nunca visto, tornado possível pelo desenvolvimento tecnológico.

E temeroso diante de seu próprio poder vemos o sujeito moderno ainda apelar ao consolo da religião _ essa instituição que mantém sua força desde tempos remotos e que o homem insiste em recorrer diante do medo da aniquilação.

A relação da obra freudiana com os diversos acontecimentos da cultura já se expressa em seus textos iniciais. Desde as reflexões sobre a histeria encontramos uma crítica à moral, uma declaração que aponta a inadequação de leis muito rigorosas ao funcionamento humano.

O inventor da psicanálise nos mostra os contrastes de uma moral que permite a expressão crua do erotismo nas publicações ditas científicas; que exhibe as formas dos corpos em trajes da moda, que incentiva a realização das fantasias sexuais no âmbito público. Mas que revela o rigor de suas leis quando pune o adultério, quando proíbe que a mulher desafie as normas e expresse sua sexualidade. Freud nos fala, a propósito da histeria e de outras manifestações do sofrimento psíquico, da inadequação do desejo humano ao rigor das leis.

Na análise da religião vemos Freud aprofundar sua argumentação. O homem sucumbe à promessa religiosa supondo que alcançará alívio para suas privações, acreditando que sua crença possa aplacar seu desamparo. Mas a religião também transforma-se em lei e torna ainda mais limitada a existência humana: mais do que propor uma explicação ao grande enigma da existência, a religião transforma-se em uma instituição reguladora das ações humanas.

Para além dessa antiga busca por uma felicidade absoluta, Freud vê desenhar-se, no correr do nosso século, novos e desafiadores ideais.

Com a reflexão sobre a guerra Freud nos fala de uma vontade de destruição inerente à condição humana. Com a descrição desse princípio, o preceptor da psicanálise radicaliza a afirmação de uma impossibilidade de harmonizar o desejo humano às restrições impostas pela vida social. Ou seja, mais do que uma crítica às ilusões que se oferecem como uma via de alcançar a felicidade, a concepção de uma pulsão de morte autônoma descreve uma luta que se trava no interior do sujeito.

Se a base de toda a crítica freudiana à cultura está no apontamento para uma impossibilidade de ultrapassar, de esgotar essa distância que há entre as exigências da cultura e o desejo humano, a proposição da pulsão de morte ultrapassa essa perspectiva ao assinalar que esse conflito está inscrito no íntimo do homem.

A experiência da guerra permite a Freud criticar as últimas ilusões, destruir os últimos ídolos _ estes que ainda habitam os nossos dias. A partir da análise de uma desilusão com esse homem que fere, que mata, que assassina cruelmente o seu próximo, Freud desvela a ilusão que sustenta toda a herança cultural do ocidente: a crença de que o homem é bom, de que é tolerante diante das diferenças do outro, de que é solidário com a dor de quem lhe é estranho.

Em resumo, se a obra freudiana, desde os textos introdutórios, assinala o desamparo fundamental e opõe-se a toda promessa de plenitude para o humano, vemos uma ampliação e aprofundamento desse argumento na discussão sobre os acontecimentos da cultura. Entendemos que a crítica à religião, à divinização da ciência, à segregação e à guerra traz consigo a descrição de uma condição humana trágica. É essa formulação que estabelece as bases do saber analítico e que o distingue de toda proposição que se sustenta na ficção de uma felicidade absoluta.

Ao contrário das fórmulas oferecidas pelas psicoterapias, pelos narcóticos, pela crença religiosa, pela ciência, em um movimento que se opõe à infinitização do humano, a psicanálise freudiana nos fala de um sujeito que não tem poder total nem mesmo sobre si próprio e que não tem como extinguir o sofrimento de sua existência. Podemos concluir que Freud desfeca um último golpe a todas as ilusões que se

sustentam em um ideal de plenitude humana quando descreve a autonomia da pulsão de morte. Muito mais do que descrever um conflito imanente à relação do sujeito com a cultura que habita, Freud nos fala de um princípio que se opõe à unificação, à indiferenciação da cultura.

Concluído um percurso que nos traz desde os dias de Freud até a contemporaneidade já não hesitamos em afirmar a importância de retomar o texto freudiano e recuperar toda a sua crítica à cultura. Se o criador da psicanálise, através da análise da configuração cultural de sua época destaca uma promessa de felicidade e plenitude presente nos mais variados discursos, assistimos hoje a uma radicalização desse ideal.

Entendemos que os nossos dias são fortemente marcados pelo discurso universalizante da ciência, por um otimismo, uma confiança absoluta nesse saber. A ciência desse tempo não deixa dúvidas quanto ao seu poder de sustentar um ideal de completude para o humano.

O sujeito contemporâneo já não se vê entre um deslumbramento e um temor diante das conquistas que a ciência lhe proporcionou _ qualquer hesitação se desvanece diante de um projeto de felicidade que desponta como acessível a todos.

Vivemos um tempo onde tudo tornou-se possível. A cena atual engendra um sujeito que nem mais se espanta diante das invenções mais inusitadas. Parece-nos que já não há limites para o homem descrito por esse saber_ o sujeito do inconsciente dissolve-se sob o signo da ciência contemporânea.

Se as promessas da religião são alimentadas por uma esperança, por um futuro distante, a ciência enseja um discurso onde o bem estar não exige adiamentos, onde um prazer imediato está disponível a quem queira usufruir dele _ sem expectativas, sem *ilusões*. O discurso da ciência superou o sonho de toda crença: suas proposições ganham ares de verdade absoluta e encerram uma promessa de felicidade que pode realizar-se ainda na brevidade do presente.

Um outro acontecimento que consideramos como distintivo de nossa época é um clamor ético, um chamado a construir um modo de viver harmônico, uma utopia de convivência pacífica. A *ética dos direitos humanos* ou *ética do relativismo cultural*, como nomeou Badiou(1995), reivindica uma tolerância entre os povos e mostra-se, à primeira vista, em oposição ao discurso universalizante da ciência.

A ética dos direitos humanos posiciona-se como contrária à assimilação das diversidades humanas a um ideal de unificação. Contudo, como vimos via Badiou(1995) e Hughes(1993), longe de descrever uma crítica potente aos ideais homogeneizantes e à segregação que vem como retorno dessa proposta de indiferenciação humana, a ética que se agrega a um relativismo cultural mostra o seu duplo fracasso: acaba por prescrever um processo de guetificação, um fetichismo da diferença e transformar-se em um discurso da vitimização.

Concluimos que a dita ética dos direitos humanos aproxima-se de um moralismo fácil. Longe de fazer oposição a um discurso universalizante e indiferenciador mostra o apego a essas mesmas referências totalizantes.

De um discurso que promete defender a singularidade humana retemos apenas um aparelho que *ameniza* a segregação ao assegurar que o excluído seja assimilado no interior de um gueto, que absorve os resíduos de um discurso uniformizador.

Assim, de uma ciência que agrega todos os sujeitos a partir de um ideal de felicidade a uma ética que defende um ideal de convivência pacífica para o humano, sustentamos que os dias de hoje engendram ilusões sob moldes bastante sofisticados.

A exemplo dos efeitos que os discursos da ciência e da ética contemporâneas exercem sobre a subjetividade de nossa época, a partir do apontamento para acontecimentos culturais que consideramos importantes para pensar os dias de hoje, podemos concluir pela atualidade da crítica freudiana.

Se a obra freudiana está referida ao momento que a engendrou não podemos negar que ela traz um refinamento crítico que a torna um aparelho potente para refletir sobre a subjetividade que se conforma em nossos dias. Os lampejos do mestre revelam uma compreensão do presente e afirmam o vigor de uma obra aberta.

Entendemos que a pergunta, que o desafio que Freud coloca à psicanálise de seus dias deve ser amplificada em nossa época. Devemos continuar a indagar sobre a maneira de habitar um mundo onde a ciência e a ética ditam o universal.

BIBLIOGRAFIA

- ASSOUN, P.L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- _____ *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- _____ *Freud e Nietzsche _ semelhanças e dessemelhanças*. Rio de Janeiro; Brasiliense, 2 edição, 1991.
- ATLAN, H. *A tort e a raison. Intercritique de la science et du mytthe*. Paris, Le Seuil, 1986.
- _____ "Hipercomplexidade e ciência do homem". In *O cristal e a fumaça*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1992.
- AUGRÁS, M. "Psychanalyse et sorcellerie _ notes de lecture". IN: *Journal des Anthropologues*. Paris, Prin Temps, Eté, 1976.
- BADIOU, A. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro, Aoutra, 1991.
- _____ *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- _____ *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.
- BAKHTIN, M. O problema do texto. In *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- BAUDRILHARD, J. "O esnobismo maquinal". In *ECO/ Publicação da pós graduação da Escola de Comunicação da UFRJ*. v.1, N.1, 129-144. Rio de Janeiro, Imago.

- BIRMAN, J. *Freud e a experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro, Taurus-Timbre, 1989.
- _____ *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.
- CALVINO, I. *As cidades invisíveis*. Companhia das Letras, São Paulo, 1991.
- _____ *Palomar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- CANGUILHEM, G. "Mort de l'homme ou epuisement du cogito?". In *Critique*, n.242, julho 1967.
- COSTA, J.F. "O grupo no pensamento de Freud". In *Psicanálise e contexto cultural*. Rio de Janeiro, Campus, 1989.
- D'AMARAL, M.T. (org.) *Contemporaneidade e novas tecnologias*. Rio de Janeiro, Livraria Sete Letras, 1996.
- DELEUZE *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.
- _____ *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.
- FERRY, L. *Homo Aestheticus _ a invenção do gosto na era democrática*. São Paulo, Ensaio, 1994.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- _____ *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. 5 ed. Graal, 1984.
- _____ *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 6 ed.. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- FREIRE, A. B. *Por que os planetas não falam?*. Rio de Janeiro, Revinter, 1997.

FREUD, S. "Estudos sobre a histeria"(1893-1895). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume II. Rio de Janeiro, Imago,1974.

_____ "Atos obsessivos e práticas religiosas"(1907 b.). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume IX. Rio de Janeiro, Imago,1976.

_____ "Totem e tabu" (1913). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XIII. Rio de Janeiro, Imago,1974.

_____ "Introdução ao narcisismo"(1914). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XIV. Rio de Janeiro, Imago,1974.

_____ "Pensamentos para os tempos de guerra e morte" (1915 b.). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XIV. Rio de Janeiro, Imago,1974.

_____ "O inconsciente" (1915). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XIV. Rio de Janeiro, Imago,1974.

_____ "O tabu da virgindade"(1917-1918).. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XI. Rio de Janeiro, Imago, 1970.

- _____ "Psicologia de grupo e análise do ego"(1921). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XVIII. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ "Inibição, sintoma e angústia" (1926). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XX. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ "O futuro de uma ilusão"(1927). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ "O mal estar na civilização"(1930). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ "Por que a guerra?" (1933). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____ "Novas conferências introdutórias à psicanálise" (1933). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas ompletas de Sigmund Freud*. Volume XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____ "Moisés e o monoteísmo".(1939). In *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XXIII. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

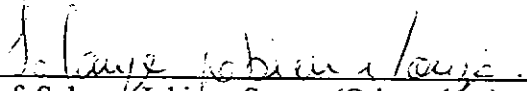
- _____ "Uma nota sobre o anti-semitismo"(1938). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Volume XXIII. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- _____ *Correspondência de amor e outras cartas (1873-1939)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.
- GARCIA -ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*. 6 ed.. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____ *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- _____ *O mal radical em Freud*. 3 ed., Jorge Zahar Editor, 1997.
- GUERROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1968.
- GUILLEBAULD, J.C. *La traición a la ilustración . Investigación sobre el malestar contemporáneo*. Buenos Aires, Manantial, 1995.
- HUGHES, R. *Cultura da reclamação: o desgaste americano*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1993.
- JARA, J. "El hombre y su diferencia histórica". In *Revista Venezolana de filosofía*, n.9, 1975.
- JAPIASSU, H. *Psicanálise : ciência ou contraciência?* Rio de Janeiro, Imago, 1989.
- _____ *Saber Astrológico: impostura científica?* .São Paulo, Letras e Letras, 1992.
- JOBIM E SOUZA, S. "Por uma leitura estética do cotidiano ou a ética do olhar". In *Leitura, teoria e prática*. UNICAMP, N.24, 1994.

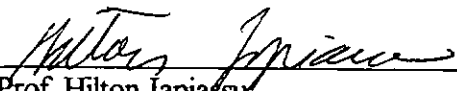
- _____ "Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin: polifonia, alegoria e o conceito de verdade na ciência contemporânea". In Blait, B.(org.), *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. p. 331-348, Ed. UNICAMP, Campinas, 1997.
- KAPLAN, a.(org.) *O mal estar no pós modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores,1993.
- KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971.
- _____ *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/Foresense Universitária, ,1979.
- _____ *Considerações sobre Descartes*. 4 ed.. Lisboa, Editorial Presença, 1992.
- LACAN, J. *O seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*.Rio de Janeiro, Jorge Zahar,1988.
- LATOUR, B. *Nunca fomos modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34,1994.
- LEVY, P. *O que é o virtual?*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.
- _____ *As tecnologias da inteligência _ o futuro do pensamento na era da informática*.Rio de Janeiro, Editora 34, 1996.
- MACHADO, R. "Deus, homem, super-homem". In *KRITERION*, Belo Horizonte, N.89, julho/94, p.21-32.
- MAGNO,MD *Psicanálise e política*. Rio de Janeiro, Aoutra, 1986.
- _____ *Est'Ética da psicanálise. Seminário 89*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- MELO, N.C. *Friedrich Nietzsche _ o sentido histórico da modernidade e o retono do trágico*. Tese de doutorado apresentada à PUC-RJ (no prelo).
- MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. 5 ed., São Paulo, Brasiliense, 1990.


- MICHELI-RECHTMAN, V. "Science et psychanalyse _ Freud, Lacan et Descartes".
 In PORGE, E. & SOULEZ, A.(org.). *Le moment cartésien de la psychanalyse. Lacan, Descartes, le sujet*. Paris, Arcanes, 1996.
- MILLOT, C. *Nobodaddy _ A histeria no século*. Rio de Janeiro, Zahar, 1989.
- MILLER, J-A. "La etica en psicoanalysis". In *Logicas de la vida amorosa*. Buenos Aires, Manantial, 1991.
- MORENTE, G.G. *Fundamentos de filosofia _ lições preliminares*. 8 ed.. São Paulo, Mestre Jou, 1980
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Lisboa, Guimarães e Cia., 1984.
 _____ *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1994.
 _____ *Obras incompletas/ Friedrich Nietzsche*. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- PLASTINO, C.A. *A aventura freudiana _ elaboração e desenvolvimento do conceito de inconsciente em Freud*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro, 1993.
 _____ "Os horizontes de Prometeu. Considerações para uma crítica da modernidade". In *Cadernos de teoria política moderna*. Depto. de Direito da PUC-Rio. Ano 2, n.1, 1996.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. *A nova aliança*. Brasília, UNB, 1984.
- RABINOW, P. & DREUFUS, H. *Michel Foucault _ uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

- REZENDE, A. (org.) *Curso de filosofia*. 5 ed.. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- ROLNICK, S. "O mal estar da diferença". In *Anuário de psicanálise*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.
- ROSSET, C. *A anti-natureza _ elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.
- _____ *Lógica do pior*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.
- ROUANET, S.P. *As razões do iluminismo*. São Paulo, Editora Schwartcz, 1987.
- ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos (1885-1939)*. Vol. I. Rio de Janeiro, Zahar, 1989.
- SERRES, M. *Filosofia mestiça*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.
- TARRAB, M. "La segregación del otro". In *Sujeto, Gozo e modernidad III. De la monotonía a la diversidad. Primeira jornada sobre toxicomania e alcoholismo del instituto del Campo Freudiano*. Paris. julho de 1994.
- TARRAB, M. & SINATRA, E. (org.) *Sujeto, gozo e modernidad. Los fundamentos de la clinica*. Buenos Aires, Industria Grráfica del libro S.a., 1995.
- TOURRAINE, A. "Uma visão crítica da modernidade". In *Cadernos de sociologia*, N.5, UFRGS, 1993.
- VIRÍLIO, P. *O espaço crítico e as perspectivas do tempo real*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

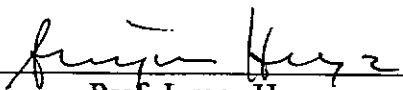
Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Daniella Coelho de Oliveira intitulada “ *Psicanálise e Cultura: Figurações do mal estar contemporâneo*”, e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:


Prof. Solange Jobim e Souza (Orientadora)
PUC-Rio


Prof. Hilton Japiassu
IFCS


Prof. Octavio de Souza
PUC/Rio

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, ... 20.../1.../1997.


Prof. Jurgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas