



PUC
RIO

NOÊMIA SANTOS CRESPO.

MODERNIDADE E DECLÍNIO DO PAI:
A "RESPOSTA" PSICANALÍTICA

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

RIO DE JANEIRO, 15 DE ABRIL DE 1998

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 C921 TESE UC

Autor Crespo, Noêmia Santos.

Título Modernidade e declínio do pai



Ex2 PUC-Rio - PUCB

00135553

NOÊMIA SANTOS CRESPO

**MODERNIDADE E DECLÍNIO DO PAI:
A "RESPOSTA" PSICANALÍTICA**

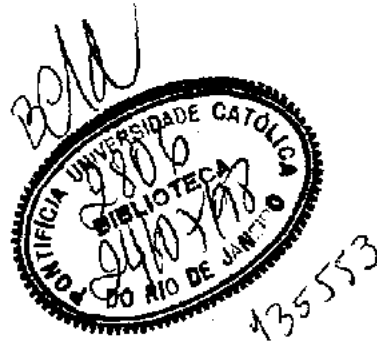
Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Psicologia da PUC/RJ como
parte dos requisitos para obtenção do título de
Doutor em Psicologia.

Orientador: Octavio Souza

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, 12 de fevereiro de 1998.

02168



150
C921
tese UC
EX.2

À minha mãe, Madalena, causa eficiente do que sou.

A meu pai, Luiz Carlos, a quem devo a inspiração deste trabalho - e o laço que me amarra ao que sou.

A Carlos Alberto, companheiro de viagem, e pai dos meus filhos.

A Bruno e Leonardo, meus filhos - de longe, o melhor escrito que terei deixado em aberto.

AGRADECIMENTOS

Reconheço a minha dívida para com todos os que me ajudaram a percorrer o longo caminho até a finalização deste trabalho. Agradeço:

A meus pais, pelo incentivo permanente, o apoio moral e material.

A Otavio Souza, meu orientador, pelo estímulo precioso e crítica instigante.

Ao Programa de Incentivo à Capacitação Docente da Universidade Federal do Espírito Santo, e à CAPES, pelo apoio financeiro.

A meu companheiro e meus filhos, pela paciência infinita, e o carinho com que suportaram minhas viagens ao Rio - e meus episódios de autismo doméstico, ao longo dos dois anos em que trabalhei na redação deste texto.

A Eduardo Vidal, que reconhecerá, em grande parte deste escrito, o testemunho do trabalho de análise que venho fazendo sob sua direção.

À minha irmã, grande amiga e confidente, que me iniciou nos mistérios do Words 7.

Aos colegas da Casa Freudiana - ES, sobretudo os que partilharam comigo os trabalhos do Cartel sobre Angústia: Henrique Torres Neto, Hugo Guangirolfi e Daniela Tommasoni. A Diana Mariscal, "mais-uma" do Cartel, membro da Letra Freudiana - RJ.

RESUMO

Este trabalho procura elucidar e desenvolver certas indicações de Lacan, relacionando o advento da Psicanálise a uma "grande neurose contemporânea" - e esta, a um "declínio socialmente condicionado da imago paterna". Demarcando inicialmente a posição peculiar ocupada pela psicanálise, entre religião e ciência moderna, sublinhamos as particularidades da concepção de sujeito e da clínica freudianas. Investigamos as inovações teóricas introduzidas por Lacan, em sua releitura da doutrina de Freud acerca da função paterna - onde se destacam a conceituação do pai real, e uma reformulação profunda do conceito de castração. Aplicando à própria teorização lacaniana o estatuto de resposta sintomática, inferimos que é à dimensão real da paternidade - e à subjetivação/legitimação da lei - que Lacan teria atribuído um declínio socialmente condicionado, para cujo enfrentamento teria desenvolvido novos recursos clínicos e teóricos. Recorrendo então a referências extraídas do campo das Ciências Sociais - sobretudo, à contribuição de Marx, Weber, Durkheim, Peter Berger e Hobsbawm - identificamos, na essência mesma da sociedade de mercado, o foco de propagação de um *pathos* subjetivo típico da modernidade - caracterizado por uma insatisfação expansionária, e por uma irresignação crescente para com todo limite à demanda. Relacionamos o conceito de "anomia" (Durkheim) aos de declínio do pai real e de repúdio à castração (Lacan). Concluimos discutindo as especificidades das alternativas clínicas oferecidas por Freud e Lacan ao mal-estar da nossa civilização -/destacando a proposta lacaniana, que responde ao "repúdio à castração" pela demarcação e subjetivação do impossível como tal/

ABSTRACT

This paper seeks to enlighten and develop some indications made by Lacan, relating the advent of Psychoanalysis to a "great contemporary neurosis", and to a "socially conditioned declination of father's *imago*". Discussing the peculiar position occupied by Psychoanalysis, between religion and modern science, we underline the specificities of Freudian clinics and conception of subject. We recall the theoretical novelties proposed by Lacan in his own reading of Freudian doctrine about father's function - specially the new Lacanian concept of Real Father, and the deep reinterpretation of the conception of castration. Applying to Lacanian's own theory the status of a symptomatic response, we infer that it was to the real dimension of fatherhood - and to the subjectivation/legitimation of Law - that Lacan would have attributed a socially conditioned declination, for whose facing he would have developed his own theoretical and clinical tools. Then we borrow some references from the field of Social Sciences - mainly, from the contribution of Marx, Weber, Durkheim, Peter Berger and Hobsbawm - to identify, in the very essence of market society, the propagation focus of a subjective *pathos*, characterized by the expansionism of instisfaction, and by a growing irresignation to any bound opposed to any demand. We relate the concept of "anomy" (by Durkheim) to the concepts of "Real Father declination" and "rejection of castration" (by Lacan). We finish by discussing the specificities of clinical responses offered by Freud and Lacan to the discontentment of our civilization - underlining the Lacanian proposal of facing the reject of castration by the demarcation and subjectivation of the Impossible as such.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 - FREUD, LACAN E O LUGAR DA PSICANÁLISE NA CULTURA	4
2 - O MAL-ESTAR DE EXISTIR: VERSÃO FREUDIANA	22
2.1 - A Opacidade do Psiquismo a si Mesmo	22
2.2 - A Problemática da Perda	24
2.3 - Divisão e Conflito	28
2.4 - Os Paradoxos da Sexualidade	29
2.5 - A Vocação para o Excesso	36
★2.6 - Estatuto do Pai na Teoria Freudiana	40
2.6.1- .O Mito Freudiano das Origens da Lei	40
2.6.2- Função Paterna e “Ambivalência”, ou os Paradoxos da Lei	45
2.7- O Problema da Responsabilidade Moral	49
2.8- O “Rochedo da Castração”	56
3 - PSICANÁLISE E CIÊNCIAS SOCIAIS: EM BUSCA DO ELO PERDIDO	64
3.1- Indivíduo e Sujeito	64
3.2- Das Falhas no Simbólico ao Lugar do Sujeito	73
4 - TEORIA LACANIANA DO SUJEITO	83
4.1- Estrutura e Sujeito	83
4.2- Constituição do Sujeito	86
4.3- Eu e Sujeito	95
4.4- Constituição do Sujeito Moderno	99
5 - LACAN E OS NOMES DO PAI	110
5.1- Primeira Abordagem Lacaniana da Função Paterna	110
5.2- Nome-do-Pai, Significante de Base	120
5.3- Nome-do-Pai, Metáfora Paterna e Significação do Falo	127
5.4- Tempos do Édipo e Registros do Pai	132
5.5- Limites da Função Paterna	138
5.6- “Exemplo” Paterno e “Positivção” da Castração	147
5.7- “Père-Version” e “Sinthome”	154
6 - A “GRANDE NEUROSE CONTEMPORÂNEA”: “PROGRESSO SOCIAL” E “DECLÍNIO DO PAI”	167
6.1- O Sintoma Social Contemporâneo	172
6.1.1- Marx e a Lógica do Capitalismo	172
6.1.2- Capitalismo como Modo de Gozo	179
6.1.3- Raízes Religiosas do “Espírito do Capitalismo”	184
6.2- O Voluntarismo da Razão	195
6.3- O Mal-Estar na Modernidade: Leituras Sociológicas	205
6.3.1- Da Ética do Trabalho ao Imperativo do Consumo	205
6.3.2- “Egoísmo” e “Anomia”	210
7 - PSICANÁLISE COMO RESPOSTA SINTOMÁTICA	233
7.1- Freud e o Mal-Estar na Civilização	233
7.2- Lacan e o “Pai do Real”	238
CONCLUSÃO	248
BIBLIOGRAFIA	253

INTRODUÇÃO

O presente trabalho será dedicado ao desenvolvimento e elucidação de indicações feitas por J. Lacan - especialmente em "Os Complexos Familiares" - relacionando o advento da Psicanálise a um certo "declínio, socialmente condicionado, da imago paterna" (Lacan, 1987).

Entendemos que neste, e em outros textos, Lacan: a) situa a invenção de Freud como resposta sintomática a uma configuração peculiar da dor de existir - uma "grande neurose contemporânea" b) credita o desenvolvimento desse *pathos* moderno a uma confluência de fatores sócio-históricos - em particular, a certos "efeitos extremos do progresso social sobre o indivíduo"; e c) confere estatuto privilegiado à hipótese de um enfraquecimento da função paterna - situando-a como pivô de uma crise subjetiva contemporânea, que teria inspirado a criação da Psicanálise.

Começaremos o nosso percurso interrogando o lugar que Freud, e depois dele Lacan, atribuíram à Psicanálise em seu contexto epistemológico e cultural. Confrontaremos a concepção freudiana de sujeito - de vocação notadamente universalista - com a perspectiva "relativista" das ciências sociais modernas, resenhando as soluções teóricas apresentadas por Lacan em seu esforço para compatibilizar estas duas perspectivas.

Freud postulou a imanência de um *quantum* ineliminável de sofrimento à empreitada de existir em qualquer "civilização". Delineou, ainda, diversos quadros clínicos - onde o referido sofrimento experimentaria uma exacerbação e cristalização patológicas. A este mal-estar adicional - e apenas a ele - Freud oferece redução pela cura analítica. Ora, a "grande neurose contemporânea" identificada por Lacan parece envolver uma expansão/coagulação patológicas do "infortúnio corrente" - algo como um *mais-de-sofrer*, "socialmente condicionado".

Exploraremos, então, as indicações de Lacan - relacionando o advento da Psicanálise a uma "grande neurose contemporânea", e a um "declínio socialmente condicionado da imago paterna" - observando as peculiaridades da teoria e da clínica psicanalítica *vis-à-vis* Ciência e religiões. Partiremos da premissa de que estas peculiaridades da invenção freudiana podem ser consideradas sintomáticas em si mesmas - e pensadas como respostas às

especificidades da configuração moderna da dor de existir sugerida por Lacan. E, como este autor privilegiou a hipótese de um enfraquecimento da função paterna ao teorizar o *pathos* da civilização vigente, dedicaremos atenção especial ao tema da paternidade em nossa resenha da teoria freudiana.

Num momento seguinte, aplicaremos à própria teorização lacaniana o estatuto de resposta sintomática. Nosso objetivo será inferir as modalidades de patetismo socialmente condicionado que podem ter inspirado as inovações conceituais introduzidas por Lacan - como também seus comentários em favor do reconhecimento de uma "grande neurose contemporânea", e de um "declínio da imago paterna", como focos instigadores da teorização psicanalítica.

Para desenvolver esta linha de investigação, privilegiaremos uma análise de certas modificações inscritas por Lacan na teoria e na clínica freudianas - particularmente, as que surgiram da releitura lacaniana do complexo de Édipo; e do esforço de Lacan para inventar estratégias capazes de superar impasses clínicos relacionados, já em Freud, à "transferência paterna",

Por outro lado, como vimos, em "Os Complexos Familiares", Lacan já creditara explicitamente a "grande neurose contemporânea" e o "declínio da imago paterna" a certos "efeitos extremos do *progresso social* sobre o indivíduo". Para explorar melhor esta "pista", buscaremos referência em textos de antropólogos, sociólogos, cientistas políticos e historiadores que tematizaram, de uma perspectiva extra-psicanalítica, o *ethos* peculiar à civilização do "progresso" (cujo eixo central identificamos na dinâmica da "reprodução ampliada" de riqueza e de saber - motivo pelo qual, ao longo de nosso trabalho, denotaremos como civilização "moderna" o que Marx conceituou como o modo de produção capitalista; e, como civilização "contemporânea", a configuração adotada por este modo de produção nos últimos cinquenta ou sessenta anos, na proporção em que se vêm acelerando o alcance, a profundidade e o ritmo das revoluções tecnológicas induzidas pela dinâmica do "mercado total").

Num passo seguinte, procuraremos "ler", de uma perspectiva psicanalítica lacaniana, as indicações dos autores supracitados - sobretudo Marx, Durkheim, Weber, Dumont, Peter Berger e Hobsbawm - acerca do "espírito" do capitalismo, especialmente em sua versão contemporânea. Procuraremos investigar se, e de que maneira, seria possível conceituar os

efeitos subjetivos da civilização do “progresso” em termos de uma “grande neurose contemporânea” - resultante de um “enfraquecimento da função paterna”.

Nosso último passo consistirá num esforço para relacionar certas peculiaridades das propostas teóricas e clínicas de Freud e de Lacan às especificidades do *pathos* fomentado pela civilização vigente - escrutinando a lógica, o alcance e os limites da “resposta sintomática” que oferecem à “grande neurose contemporânea”.

1 - FREUD, LACAN E O LUGAR DA PSICANÁLISE NA CULTURA

Nos dois artigos que redigiu sob encomenda para uma enciclopédia em 1922, Freud definiu a psicanálise como um método de investigação de processos anímicos; como uma terapêutica de perturbações neuróticas; e como um corpo expansionário de conhecimentos, “*que vão constituindo paulatinamente uma nova disciplina científica*” (1981-30: 2661). Mas, como o próprio Freud chegou a registrar (1981-18; 1981-26; 1981-35), a concretização desta aposta esbarrava em vários problemas - a inevitável imprecisão inicial dos conceitos psicanalíticos; a desconfiança que as inovações científicas enfrentam num primeiro momento; e, pior que todos: uma rejeição motivada pelas *resistências* inconscientes ao conteúdo psíquico evocado pelos conceitos da psicanálise.

Como veremos adiante, este último obstáculo detectado por Freud pode ser teoricamente “explicado” pela própria psicanálise (“*(...) a teoria psicanalítica me permitia interpretar esta conduta de meus contemporâneos como uma necessária consequência das hipóteses analíticas fundamentais*” - Freud, 1981-18:1905). Mas esta explicação não remove o obstáculo - pelo contrário, postula sua irredutibilidade. O que Freud parece não ter percebido é que tal obstáculo irredutível praticamente impedia a psicanálise de atender aos critérios dominantes que caracterizam um discurso como “científico” (e o distinguem dos saberes “especulativos”, “metafísicos”, etc).

Revisitando os termos deste impasse em sua releitura da Freud, Lacan optou por uma redefinição bastante ousada do estatuto da psicanálise. Situou-a no “*avesso da vida contemporânea*” (1992-2): atribuiu-lhe a função de resgatar certas dimensões da verdade rejeitadas pelo discurso científico - e acolher certo mal-estar inerente à cultura hegemônica por tal discurso.

Quando, no final do século XIX, Freud começou a ocupar-se de certos refugos da racionalidade, a “atitude científica” já tinha assumido uma posição dominante no campo da cultura. Sobrevivendo ao duro combate renascentista com os dogmas e poderes da Igreja Católica, a ciência moderna - inaugurada por Galileu; sistematizada por Descartes e outros - transformava totalmente as relações sociais e a realidade cotidiana. Havia-se enlaçado intimamente à expansão do capitalismo comercial e à revolução industrial que se desencadeou

em seguida - esta *"combustão espontânea e gigantesca das forças de produção"* (Anderson, 1985), que mudou a face de todo o planeta.

Além de mapear com fórmulas matemáticas territórios cada vez mais vastos das "coisas como elas são", o discurso científico vinha dando corpo a tecnologias capazes de desencadear, por si sós, realidades totalmente novas neste mundo. Desde as primeiras máquinas a vapor, o surto de industrialização vinha pavimentando as vias para a globalização do capitalismo: a produção em massa; a mercantilização crescente das relações sociais; a progressiva instabilização da vida social e econômica pelo dinamismo expansionário do capital. Assim, o modo "científico" de pensar tornara-se cúmplice, sócio poderoso, parte indissociável das "coisas como elas são" em nossa sociedade. O que escapa a seus dispositivos é que passara a assumir cada vez mais um estatuto de realidade "menor", discutível e problemática neste contexto.

Então, que lugar poderia ter o *pathos* "físico-moral" (no sentido definido por Duarte, 1986) numa cultura dominada pelo discurso da ciência - discurso este que, no entender de Lacan (1992-2: 138), *"não deixa para o homem lugar algum"*? O destino ideal do sofrimento em tal contexto seria uma redução completa ao estatuto de epifenômeno corporal. "Ruído" produzido pela *res extensa*, deveria ser prontamente reduzido ao silêncio por procedimentos técnicos - e estes, ditados pela racionalidade da *res cogitans*, restaurariam sua aptidão às tarefas que lhe cabem: compilar friamente as leis do real (teoria pura); com base neste saber, inventar mercadorias/tecnologias vendáveis, remodelando infinitamente o real (teoria aplicada); orientar racionalmente a vida dos indivíduos por um cálculo voltado à maximização de suas "utilidades" (determinação das escolhas do consumidor).

Deste ideal de controle de todo patetismo humano pela efetividade da Razão, podem-se encontrar antecedentes na própria *démarche* cartesiana - pois esta já deixara na posição de resto-a-dominar tudo o que pudesse turvar a clareza e autonomia do *Cogito*. Descartes afirmava, por exemplo: *"(...) mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante engenho em domá-las e conduzi-las"* (Descartes, 1987-2: 97).

O projeto de autogestão racional de cada indivíduo pensante pareceria ter contagiado o próprio Freud (*"Nossa maior esperança é de que o intelecto - o espírito científico, a razão - obtenha algum dia a ditadura sobre a vida psíquica do homem"* - Freud, 1981-42: 3199). Se

queremos dominar as paixões, temos de começar por observá-las, entendê-las, explicá-las pela razão - isto era também o que dizia Descartes.

O problema é que o saber das paixões produzido por Freud revela-se difícil de transmitir num discurso universal como o das ciências - e, no limite, difícil de compatibilizar com o referido ideal de uma "ditadura de razão sobre a vida psíquica do homem", como o próprio Freud parece indicar nas seguintes passagens:

"Se era exato que os fatos por mim descobertos na análise eram mantidos longe da consciência dos enfermos por certas resistências afetivas internas, tais resistências teriam de surgir também nos homens sãos, ao lhes ser comunicado de fora o que recalavam, não sendo de se estranhar que logo soubessem motivar, por meio de uma fundamentação intelectual, a repulsa afetivamente determinada. Isso também acontecia com os enfermos, e os argumentos esgrimidos por eles - "os argumentos são tão abundantes quanto as amoras", disse Falstaff (Henrique IV) - eram exatamente os mesmos (...)" (Freud, 1981-18: 1905).

"Mas estas duas teses, a de que a vida pulsional da sexualidade não pode ser totalmente domada em nós e a de que os processos animicos são em si inconscientes, e só mediante uma percepção incompleta e pouco fidedigna chegam a ser acessíveis ao eu e submetidos por ele, equivalem à afirmação de que o eu não é dono e senhor em sua própria casa" (Freud, 1981-26: 2436).

Como se sabe, foram certas manifestações peculiares de sofrimento - surgidas na cultura hegemônica pelos ideais do "cientificismo" - que motivaram a invenção da psicanálise. A teoria e a técnica psicanalítica foram fundadas por Freud como resposta a uma patologia que se apresentava no plano da *res extensa* - os sintomas histéricos clássicos de sua época - mas que se revelava irreduzível tanto ao saber quanto às técnicas correntes da inspiração científica.

Ao mesmo tempo, o *pathos* histórico, recalcitrante à medicina do Século XIX - e eventualmente assimilado a algum tipo de desvio moral - já não se fazia endereçar consensualmente às terapêuticas mágico-religiosas remanescentes no mercado. Freud ocupou terras situadas entre as possessões expansionistas das ciências "naturais" e as glebas defendidas pelas religiões. Não é uma posição confortável. As ciências vizinhas, quando conferem alguma atenção à psicanálise - deste o nascimento desta, e até os dias de hoje - reivindicam direito de posse sobre o seu território, armadas com argumentos reducionistas.

Freud manifestou ele próprio uma ambição “imperialista”, quando tentou anexar à psicanálise territórios alheios (*“Pois tampouco a Sociologia, que trata da conduta do homem na sociedade, pode ser outra coisa senão Psicologia aplicada. A rigor, não há mais que duas ciências: a Psicologia, pura e aplicada, e a História Natural”* - Freud, 1981-42: 3204). Empreendeu um obstinado ataque à religião das trincheiras de seu campo de saber - caracterizando-a como expressão obscurantista de desejos infantis, “neurose obsessiva” de grupo, e mesmo técnica de controle social. Mas, com relação às ciências ditas naturais, manteve uma atitude basicamente defensiva. Lutou por um reconhecimento da psicanálise que a integrasse ao campo daquelas ciências - e lhe conferisse a mesma respeitabilidade, autoridade e *status*.

Ao mesmo tempo, como já assinalamos, Freud não deixou de perceber e comentar as dificuldades que cercam a integração da psicanálise ao *corpus* do saber científico. Este funda a sua positividade no rigor dos procedimentos metodológicos com que constrói enunciados “objetivos” - claros, unívocos, passíveis de demonstração, controle, transmissão e validação por todos e por qualquer um. Ora, contrariamente aos postulados da ciência empírica tradicional, os da psicanálise não são testáveis universalmente. Longe de configurar um discurso impessoal, exigem para sua construção e validação a experiência clínica (*“Não é fácil obter um juízo independente sobre os assuntos psicanalíticos, a menos que se tenha experimentado esta ciência na própria carne”* - Freud, 1981-35: 2807). Mas a experiência clínica, além de não ser aplicável a todos, não pode ser generalizada facilmente (*“(...) quando uma estatística se compõe de elementos muito diferentes entre si - como o são os casos de afecções neuróticas submetidos até hoje à psicanálise - ela carece de qualquer valor comprobatório”*. Freud, 1981-24: 2411).

Assim, a psicanálise não pode aspirar a uma confirmação suficiente de seus postulados pelo teste da eficácia terapêutica; este teste não é, de modo algum, conclusivo, à luz da própria teoria psicanalítica. Com base na concepção freudiana da realidade psíquica, só se pode afirmar que a cura das psicopatologias escapa ao domínio de qualquer técnica: resvala para o campo da mera possibilidade. Se, como diz Freud, o sintoma psíquico traz sua própria satisfação ao doente; se é alimentado inclusive por uma certa pulsão de morte, que vai contra qualquer “cura”, etc. - então, a “vitória” da análise ou da “doença” resultará de um campo de forças

onde certos vetores escapam a qualquer cálculo ou poder terapêutico (ver, por ex., Freud, 1981:45, cap. VI).

Se levamos suficientemente longe as conseqüências lógicas da teoria freudiana, ela não se desautoriza sua própria validação pela via de eficácia clínica, como problematiza fortemente a extensão de noções médicas cujo tipo “saúde” ou “normalidade” ao território do psiquismo. A subjetividade descrita por Freud é um verdadeiro campo de batalha; seu *pathos* é, no limite, incurável. O sujeito freudiano se divide contra si mesmo. Defende-se contra o “perigo interno” de suas próprias pulsões, recalçando o saber que lhes concerne, compondo “formações de compromisso” nos sintomas, racionalizando as satisfações disfarçadas que lhes concede, etc. - e tudo isso escapa à sua consciência. Vê o mundo através do filtro de suas fantasias; busca obstinadamente a satisfação de desejos infantis.

Mesmo após a mais bem-sucedida experiência analítica, não é fácil conceituar as coordenadas de um suposto estado de homeostase, de equilíbrio, de harmonia consigo mesmo e com o mundo, do sujeito como Freud o concebe. Este, na melhor das hipóteses, conseguiria “(...) transformar o sofrimento neurótico num infortúnio corrente” (Freud, 1981-1: 168). Algumas passagens freudianas sugerem que a divisão, o desgarramento, o desassossego dos seres humanos são, em grande parte, irredutíveis (ver, por ex. “Para Além do Princípio do Prazer” e “O Mal-Estar na Civilização”, para só citar as referências mais óbvias).

Pode-se, é claro, empregar um critério mais “objetivo” para definir a “cura” das neuroses via psicanálise: eliminação de sintomas, queixas e mal-estares. Mas, de uma perspectiva freudiana, este tipo de “melhora” não é garantia de “cura”; pode ser até, em alguns casos, “inimigo da cura”, levando a um abandono prematuro do tratamento (“*A experiência psicanalítica nos ensinou que o melhor é sempre inimigo do bom, e que em cada fase de recuperação do paciente temos que lutar contra sua inércia, que em seguida se contenta com uma solução incompleta*” - Freud, 1981-44: 3350).

Poderia haver melhoras motivadas apenas pelo amor de transferência. Mas, diz Freud, se não ocorre um pleno desvelamento do conflito recalçado, ou a reconstrução do fantasma inconsciente que alimentavam o sintoma, nada terá mudado de fato (ver, por ex., Freud, 1981-24, cap. XXVIII). O desejo inconsciente inadvertido continuará a buscar vias tortuosas de satisfação, utilizando disfarces que podem atingir a sofisticação das “neuroses de destino” ou das disfunções orgânicas (ver, por ex., Freud, 1981-25, e 1981-28).

Além disso, uma teoria não precisa ser verdadeira do ponto de vista científico para inspirar terapêuticas eficazes na remoção de sintomas e mal-estares "psi". O próprio Freud comentou, com ironia, que os sucessos terapêuticos da psicanálise seriam muito menos impressionantes e numerosos que os milagres de Fátima (Freud, 1981-42: cap. XXXIV, p. 3188).

Ao que parece, estamos diante de um campo de saber extremamente recalcitrante aos próprios ideais da racionalidade científica que o inspiraram. Teria esta racionalidade encontrado aí os seus próprios limites? Ou teria Freud, despercebidamente, saído do seu território, e resvalado para um certo irracionalismo?

Se a teoria psicanalítica não pode ser "testada" empiricamente de forma "pública", ela escapa ao famoso critério de "falsificabilidade" avançado por Popper. É verdade que este critério tem sido questionado, e "flexibilizado", por certas correntes da moderna filosofia das ciências (ver Fourcz, 1985). Mas também é verdade que a impermeabilidade aos dispositivos clássicos de verificação empírica deixa a psicanálise exposta à acusação de ser um discurso fechado, imune a toda decepção. Teria afinal um ateu militante como Freud fundado um novo discurso religioso, que só pode validar-se internamente - por uma experiência de conversão pessoal e intransferível? O próprio movimento psicanalítico não se teria cristalizado em seitas e igrejas, agências autoritárias de remodelagem identitária, controle social, difusão de fanatismos?

Além destes ataques epistemológicos, teóricos e políticos mais ou menos sofisticados, a psicanálise teve de enfrentar uma espécie de cerco reducionista permanente, desde a sua origem. Desta perspectiva, aposta-se que os processos mentais possam acabar-se revelando traduzíveis numa linguagem "objetiva" - isto é, redutíveis ao campo dos fenômenos naturais, calculáveis por um modelo quantitativo, mensuráveis, observáveis e remanejáveis como qualquer objeto físico. O *pathos* histórico, por exemplo, seria um mero epifenômeno, determinado por acidentes verificáveis na bioquímica cerebral. As águas turvas da subjetividade, onde hoje ainda pescam bruxos e psicanalistas, estariam desvendadas e controladas em futuro próximo pela Neurofisiologia, pela Neuroquímica, pela Farmacologia. Devolvidas ao campo da *res extensa*, as esquisitices da inibição, dos sintomas neuróticos, da angústia e do delírio poderiam afinal ser manejadas com um grau de precisão aceitável... sem comprometer a autonomia da *res cogitans*.

Freud era entusiasta do espírito científico, e um crítico intransigente de tudo o que lhe parecia obscurantismo religioso; em "O Futuro de uma Ilusão", chega a apostar numa espécie de redenção da Humanidade pela razão e pela Ciência. Mas, oito anos antes de sua morte, publicou um texto importantíssimo - O Mal-Estar na Civilização - onde expressou, pela primeira vez, uma certa reserva ante as perspectivas abertas pelo progresso científico. Neste texto, a condição humana é retratada com dureza: muito mais propenso ao sofrimento que à desejada felicidade, o sujeito pode até obter no trabalho de pesquisa científica um alívio sublimatório (derivativo para a pressão constante da pulsão); mas não encontra pacificação alguma ao tornar-se um "*Deus de Prótese*" via tecnologia. Quanto à química cerebral, Freud só a menciona neste texto (o que nos parece muito significativo) ao comentar a alternativa de uma "fuga da infelicidade corrente" pela drogadicção. O sofrimento neurótico nada mais seria que uma outra modalidade de fuga desta infelicidade corrente - a "dor de existir", contra a qual não se deveria esperar salvação divina nem científica.

Então, impõe-se a hipótese de que a teoria psicanalítica talvez evoque tão pouca simpatia nos meios científicos "sérios" porque, além de desobedecer aos seus cânones epistemológicos, ela de certo modo os subverte. Se, para Freud, o pensamento se mostra capaz de articular-se "lá onde não o sei"; se o inconsciente se revela impossível de resgatar em sua totalidade para a consciência, irredutível ao que sei de mim; se ele pode subornar minha razão consciente, levando-a pelos caminhos tortuosos da racionalização de desejos que desconheço; se o conflito entre esses desejos inconscientes e as interdições e ideais que internalizei alimenta sintomas fóbicos, histéricos e obsessivos, ou inibições e angústias - que constituem verdadeiros corpos estranhos para meu eu, contradizem meu saber consciente e minha vontade, parasitam e devastam meu corpo; se vejo meu destino ser arrastado pelos caminhos da repetição mais insensata; se afinal, meus desejos se sustentam num desejo infantil indestrutível, tudo isso não teria que implicar num questionamento de certos pressupostos do discurso da ciência - como, por exemplo, o que admite a autonomia, o autogoverno e a autotransparência da Razão, pela conjunção cartesiana do "ser" com o "pensar"?

Por outro lado, Freud, ao interrogar a etiologia de certos distúrbios psíquicos - como, por exemplo, a perversão, a melancolia, a compulsão, etc. - teve a perspicácia de ressaltar o não-senso embutido nas alternativas supostamente "normais" às mencionadas psicopatologias. Registrou finamente os paradoxos envolvidos na configuração normativa da conduta sexual

(1981-5) ; detectou lucidez na autocritica do melancólico, sugerindo que este perceberia a verdade de sua própria condição “mais claramente que outros sujeitos não melancólicos” (1981-23) ; e observou que a fuga da infelicidade corrente e a busca de satisfação pelo emprego de “estupefacientes” seria extremamente tentadora - já que muitos fatores subjetivos e objetivos impossibilitam acesso do homem à felicidade, e multiplicam suas fontes de mal-estar (1981-40). Ao olhar atento de Freud, a sexualidade “normal”, o humor não-depressivo, a não-adicção e a temperança revelam-se tão ou mais absurdos e inexplicáveis quanto seus “desvios” patológicos - embora só a estes últimos os reducionistas procurem explicar, “cientificamente”, pela hipótese de disfunções orgânicas...

Freud, porém, não chegou a redefinir o estatuto da psicanálise *vis-à-vis* ciência moderna. Coube a Lacan arriscar este passo - ao longo de uma obra profundamente marcada pela crítica ao reducionismo, e ao apagamento das questões do sujeito pelo triunfalismo do “Progresso da Ciência”.

Lacan não hesita em assumir o ataque como a melhor das defesas neste “front”. Desde seus primeiros escritos, objeta às teses fisicalistas a irreducibilidade da dimensão simbólica em que se apóiam as experiências subjetivas “normais” ou “anormais”. Opõe argumentos de princípio à tese de uma continuidade entre Pensamento e Natureza. Para ele, o registro simbólico, onde se articulam os “pensamentos inconscientes” desvelados por Freud, não poderia jamais ser assimilado ao real - a menos que se supusesse a impregnação deste real por uma espécie de essência divina imanente.

“Não é difícil fazer com que aquilo que se chama de pensamento saia de uma evolução da matéria quando esta é identificada com a consciência (...).”

*“No pensamento evolucionista, Deus, por não poder ser nomeado em nenhum lugar, é literalmente onipresente. Uma evolução que se obrigue a deduzir de um processo contínuo o movimento ascendente que vai dar no ápice da consciência e do pensamento, implica forçosamente que essa consciência e esse pensamento estejam na origem. É unicamente na perspectiva de um começo absoluto, que marca a originação da cadeia significante como uma ordem distinta, e que isola em sua dimensão própria o memorável e o memorizado, que podemos deixar de implicar perpetuamente o ser no ente (*l'être dans l'étant*), implicação que se encontra no fundo do pensamento evolucionista” (Lacan, 1988-2: 261).*

Para Lacan, só a premissa de uma autonomia do registro simbólico - a hipótese de sua emergência *ex nihilo* - poderia assegurar uma posição verdadeiramente materialista, ou "materialiste", como ele dirá mais tarde num trocadilho (1993-4). Só o simbólico, verdadeiro "parasita" do corpo dos seres falantes, lhes daria algum acesso ao real - "produzindo" este real, de certa forma, como exterioridade irreduzível.

Assim, o ser falante teria a possibilidade de pensar o impensável, como no exemplo do saber sobre a morte: sabemos que somos mortais - mas a morte, em si mesma, é impossível de ser apreendida pelo saber. Temos aqui um exemplo do que pode constituir, para Lacan, um "pedaço de real" demarcado pelo simbólico.

Mas a incidência destes registros - simbólico e real - sobre um corpo vivo teria, necessariamente, implicações "patéticas". O fato de falarmos afetaria o corpo com uma espécie de doença incurável, que teria "*a verdade como causa*" (Lacan, 1985-9). Verdade, por exemplo, de nossa falta de saber: sobre o que é a morte - e sobre como fazer a vida valer o preço desta morte a que está prometida. Verdade de uma falta-a-ser que assim acometeria cada sujeito - por menos que ele, conscientemente, pensasse nisso. "*Entre-duas-mortes*" - a prometida e a real - ficaria delimitado o território trágico da existência deste animal bizarro, em quem a linguagem escreveria o "desejo indestrutível" enunciado por Freud.

Assim, para Lacan, tão irreduzível quanto a dimensão simbólica seria a problemática moral com que lida o psicanalista (Lacan, 1988-2). Neste ponto, acompanha de perto a distinção kantiana entre o domínio do "natural" e o plano onde se situa a questão ética para o ser humano (embora proponha que a ação humana seja referenciada no *desejo*, tomando este o lugar do imperativo categórico kantiano na ética da psicanálise - voltaremos a isto adiante). Para Lacan, o sintoma neurótico seria a "escritura selvagem" de um conflito moral, de uma "*questão que o ser coloca (...) no lugar do sujeito, isto é, (...) com o sujeito*" (Lacan, 1985-3: 251). O percurso de subjetivação do mencionado conflito, envolvendo os acidentes da história pessoal, atualizaria e conferiria matizes particulares a problemas gerais de ordem ética - os quais já estariam prefigurados "antes mesmo que o sujeito viesse ao mundo": implicados estruturalmente pelas coordenadas simbólicas onde ele viria constituir-se.

Além de atacar o reducionismo organicista, acusando-o de pressupor uma certa divinização da Matéria, Lacan se esforça para redefinir o lugar da psicanálise na *episteme* moderna, demarcando sua especificidade em relação aos demais saberes. Neste contexto,

ressalta a hegemonia de um discurso científico marcado pela tendência à matematização, de um lado, e pela capacidade de “propagação”, de outro - dada a aceleração contínua de seus progressos, objetivados em novas tecnologias que revolucionam permanentemente o cotidiano, etc. Estas características marcariam “*A ciência no sentido moderno, sentido que se afirma como absoluto*” (Lacan, 1985-9: 834). Ora, ao invés de tentar incluir a psicanálise no corpo desta Ciência (reivindicando uma flexibilização de seus cânones epistemológicos capaz de compatibilizá-los com a particularidade do “problema” circunscrito por Freud), Lacan se decide pela afirmação de uma diferença entre esta Ciência e a psicanálise. Ao tomar partido de tal diferença, Lacan vai situar a psicanálise numa posição paradoxal, de “extimidade” - isto é, de “estranheza íntima” - face à *episteme* moderna e à sociedade onde ela se entranha.

A partir de então, Lacan sustentará a existência de importantes afinidades - e claras descontinuidades - entre psicanálise e ciência. A invenção freudiana pressuporia uma certa modificação na posição do sujeito, que teria sido fundamental para a instauração do discurso científico - e se veria cada vez mais reforçada pela “forma galopante” com que este discurso se propaga em nosso mundo.

No entender de Lacan, o sujeito moderno teria tido na operação cartesiana da “dúvida hiperbólica” um de seus momentos fundadores. Ao levar a experiência da dúvida até o seu limite, Descartes teria destacado a certeza do pensar de toda a massa dos conteúdos deste pensar, fundando um “instrumento pensante” distinto de seus eventuais pensamentos. Tendo construído assim um operador despido de qualquer substância, separado de qualquer conteúdo empírico, verdadeiro conjunto vazio, Descartes teria contribuído para a instauração do sujeito da ciência moderna - este que desliza, mesmo denegado, nas entrelinhas de um discurso impessoal das cifras sobre as cifras, e das cifras sobre o mundo empírico; este que se presentifica no ato reiterado de reinvenção do mundo pela aplicação de tal discurso.

No Sem. 11, Lacan faz uma aproximação entre a *démarche* cartesiana e a freudiana. O *Cogito* obtido com a experiência da dúvida hiperbólica apontaria, no dialeto lacaniano, para um dizer que “*ex-siste aos ditos*”: “*Digamos que é por tomar seu lugar no nível da enunciação que o Cogito tem sua certeza*” (Lacan, 1985-11: 134). Ora, assim como o *Cogito* cartesiano, o sujeito da psicanálise seria “esvaziado” de qualidades sensíveis, de “profundidades”, e de conteúdos “arquetípicos”. Estaria definido por uma certa “*relação pontual e evanescente*” com o saber.

Lacan sugere que Freud já operaria, implicitamente, com uma noção de sujeito da enunciação irredutível a seus enunciados. A existência do inconsciente - "instância" refratária a qualquer tentativa de totalização e fechamento do sujeito no que pode dizer ou saber de si - já implicaria que, na teoria freudiana, algo do sujeito sempre escapasse aos seus enunciados. Ao mesmo tempo, Freud teria, como Descartes, a certeza de um "pensar" que transcenderia a dúvida sobre, por exemplo, os produtos eventuais deste pensar (como no caso da rememoração de um sonho: as lacunas, dizia Freud, as incertezas, são antes "sinais" de que ali houve pensamentos oníricos, "apagados" pela censura do Eu. Posso duvidar sobre os conteúdos deste pensamento, mas tenho certeza sobre a existência do pensar. Onde duvido sobre o conteúdo, lá é que é mais certo ter havido um pensar - tanto que a censura foi convocada para apagar seus produtos).

Mas, se o sujeito do inconsciente em Freud pode ser aproximado ao "se duvido, logo penso" cartesiano, onde se separariam Freud e Descartes? No ponto em que este último aposta na autotransparência de seu próprio pensar - e lastreia este pensar com o ser. "Penso, logo sou"... o mestre do meu pensamento, diria Descartes. Como ser pensante, opero meu pensar como um instrumento. Sou seu agente e seu dono. Aqui, Lacan vai apontar algo como um "aborto", correlativo à retomada da idéia do "homúnculo" - "(...) *presença, no interior do homem, do famoso homenzinho que o governa, que é quem dirige o carro, o ponto dito, hoje em dia, de síntese*" (Lacan, 1985 - 11: 135).

Descartes teria "recaído" numa confusão entre enunciação e enunciado. "É exatamente essa distinção que a fórmula cartesiana dissimula: o 'eu' que pensa (no 'eu penso') e o que diz 'eu penso'" (Baas e Zaloszyk, 1996: 28). O "eu" que pensa é um, o que diz pensar é outro. Assim como, no "eu minto", o sujeito do enunciado é mentiroso e o da enunciação diz a verdade, no "eu penso", o sujeito do enunciado é determinado como o pensante - mas o da enunciação escapole a esta determinação. Ele pode perfeitamente dizê-lo sem pensar...

É especialmente nos ditos impensados - nos lapsos verbais, por exemplo - e em outras formações do inconsciente, demarcadas por Freud, que Lacan vai apoiar-se para contrapor, à conjugação cartesiana "penso logo sou", "sou eu que penso", uma disjunção entre ser e pensar. Os ditos impensados revelariam, no entender de Freud, um pensar que teria um rigor próprio - mas do qual Eu não "seria" o agente. Para Lacan, o conceito freudiano de inconsciente

comporta, como consequência lógica, uma disjunção entre o pensar e o ser conjugados por Descartes ("*penso onde não existo, portanto existo onde não penso*" - 1985-3 : 248).

Mas, diz Lacan, ao só comprometer o sujeito com as "idéias clara e distintas" - e remetendo a Deus a garantia de sua verdade - Descartes teria varrido para baixo do tapete "*a verdade enquanto causa*". Causa, por exemplo, de certo *pathos* do sujeito. Uma vez tendo postulado a onisciência, a bondade e a onipotência de Deus (apostas que ele fundamenta nas mesmas idéias claras e distintas que este Deus é chamado a garantir), Descartes nada mais quererá saber das incertezas, da angústia, do mal-estar remanescentes. Paixões da alma, puras ou misturadas com as do corpo, deverão ser manejadas e dominadas pela razão; as ações deverão ser norteadas o mais possível pelo entendimento.

É na possibilidade e utilidade do saber que os modernos, com Descartes e muitos outros, apostaram suas fichas. Deus é posto, inicialmente, na posição de fiador desta aposta; em seguida, a *res cogitans* passa a ocupar-se exclusivamente em desvendar o saber de Deus escrito no mundo. E isso vai tão bem que, quando o discurso científico adquire maior autoconfiança, exclui a hipótese-Deus sem maiores problemas. O "Deus de sábios e filósofos" torna-se um álibi dispensável quando a ciência passa a revolucionar o mundo com a eficácia de seus saberes. O Deus dos sofredores, dos pecadores, dos angustiados, este passa para uma posição tão marginal quanto o *pathos* que lhe confere sobrevivência.

Assim, denuncia Lacan, o problema ético é simplesmente escamoteado - como se os modernos preferissem pensar em outras coisas, distrair-se com a invenção de novos saberes e com o emprego de novas técnicas, a enfrentar a questão das "razões de viver". Excluem-se cuidadosamente do discurso ao fazer ciência - produzindo assim algo como um discurso de ninguém, ou das coisas mesmas. A ciência moderna trata de apagar de sua própria memória as "*peripécias de que nasceu*" e "*o drama subjetivo que custa cada uma de suas crises*" (Lacan, 1985- 9: 848). Constitui, assim, uma verdadeira "*ideologia da supressão do sujeito*" (Lacan, 1977: 62).

Ora, para Lacan, a psicanálise teria sido "condicionada" exatamente por este discurso da ciência em sua versão moderna. Reivindicaria atenção e valor para dimensões da experiência subjetiva cuja "forclusão" constituiria este discurso da ciência em sua especificidade. Assim, o problema moral escamoteado pela ciência assume o primeiro plano para o psicanalista. Na teorização lacaniana, a pedra rejeitada pela ciência se torna o alicerce

da psicanálise: um certo *pathos* do sujeito - que deveria ser circunscrito com rigor, e referido às suas coordenadas estruturais.

Ao resgatar esta dimensão patética da subjetividade, o psicanalista necessariamente relativiza a autonomia e o alcance do *Cogito* cartesiano. Postula a divisão e a "sujeição" à problemática do desejo como fundamentos da condição de falante. Para Lacan, o desconhecimento ativo da dimensão do desejo pelo discurso científico não a eliminaria - apenas lhe imporia modos "marginais" e sintomáticos de expressão (ou mesmo "retornos no Real", sob a forma de subprodutos inquietantes da civilização tecnológica - tema que Lacan vai abordar em textos posteriores a "Ciência e Verdade", e que revisitaremos adiante).

Ao ocupar-se de um sofrimento "moral", postulando sua irredutibilidade ao discurso da ciência e ao manejo objetivante da tecnologia, o psicanalista se situa numa incômoda vizinhança e disputa com outros saberes que se ocupam da mesma problemática, e são exteriores ao campo científico - magia e religião, que "(...) *para o sujeito da ciência (...) não passam de sombras, mas não para o sujeito em sofrimento com o qual temos de lidar*" (Lacan, 1985 - 9: 849). No entanto, a psicanálise se distinguiria destes saberes "obscurantistas" - pelo seu esforço em teorizar o *pathos* da subjetividade com um rigor o mais aproximado possível ao "da Ciência"; e pela sua abstenção de todo recurso a hipóteses metafísicas no manejo do sofrimento psíquico. Assim, de um lado, a psicanálise sustentaria "(...) *uma tentativa de imitar a ciência*" (Lacan, 1976: 26). Por outro lado, ela defenderia a irredutibilidade e a importância de uma dimensão da experiência subjetiva que a hegemonia da ciência em nossa sociedade manteria num estado "foraclusido" e marginal.

Lacan situa assim a psicanálise num lugar de "borda", de limite ao imperialismo da Ciência. Seu advento teria constituído uma alternativa ético/teórica para o manejo clínico de uma subjetividade "hegemonizada" pelo discurso científico, mas tomada por um *pathos* que ali não teria voz.

O esforço dos psicanalistas (desde Freud) no sentido de um rigor teórico - que vai atingir, com Lacan, uma interlocução mais ampla com campos de saber conexos; e uma busca de suporte conceitual na lógica, na matemática e na topologia - responderia à necessidade de organizar um novo estilo de saber sobre o *pathos* físico-moral, compatível com a "atitude científica" moderna. O sujeito marcado por esta atitude precisaria de uma alternativa à magia e à religião para a expressão e a "redução" da "dor de existir" em suas cristalizações

sintomáticas. As cosmologias mágico-religiosas tenderiam a parecer-lhe inaceitáveis: estariam apoiadas em premissas difíceis de compatibilizar com a mentalidade científica.

Lacan detecta estas incompatibilidades com argumentos claramente contíguos aos de Freud. Este já acusava as *Weltanschauungen* religiosas de promoverem uma “proibição de pensar” (1981 - 39). Lacan desdobra esta tese. Sustenta que a eficácia da magia teria como condição necessária uma dissimulação do saber “tanto na tradição operatória como em seu ato” (1985 -9): estaria apoiada no recalque (ou seja, numa espécie de voluntária autodemissão de saber por parte do que sofre a pajelança - a magia é, por definição, uma ciência oculta). Quanto à religião, Lacan lhe atribui uma vocação obscurantista calcada numa “denegação de verdade como causa” e na remissão da mesma a Deus - com a conseqüente instauração da “verdade em um estatuto de culpabilidade” (1985 -9: 851).

Como seria a lógica desta operação “obscurecedora”? O que me faltasse em ser e em saber, eu atribuiria a Deus - e tomaria sobre mim a culpa de ainda não ter tido um acesso satisfatório a Deus. Eu me proibiria de levantar a hipótese de uma falta de Deus - é a tal “proibição de pensar”. Este pensamento, censurado e conotado como blasfêmia, só faria aumentar o passivo da minha culpa. A dúvida sobre Deus seria equacionada ao pecado. Mas, com a disseminação da mentalidade científica, torna-se difícil culpabilizar a dúvida - mesmo a dúvida sobre Deus.

Resta o discurso da ciência. Mas este, após ter postulado em sua aurora cartesiana a onisciência e a bondade de um Deus não-enganador, dá por encerrada a questão das dúvidas “existenciais”; passa a ocupar-se apenas em acumular saber e inventar tecnologias. Deus é para ele somente um nome obsoleto da aposta na possibilidade de ler a lógica do mundo. A vertigem que acompanha a dúvida hiperbólica de Descartes é suturada por uma mudança de assunto irreversível. O problema da dor de existir é simplesmente “entregue a Deus” - isto é, expulso energeticamente do campo deste discurso. Então, diz Lacan, a psicanálise nasce como uma “resposta” a esta situação. Representa para o sujeito moderno uma alternativa ao recalque exigido pela magia, a denegação culpabilizante promovida pelas religiões, e a “forclusão” em que se apoiaria a Ciência mesma (ver, ainda, Lacan, 1985 -9).

Em seu esforço para redefinir a posição da psicanálise na cultura, defendê-la dos assédios reducionistas e da desqualificação epistemológica, num contexto cada vez mais hostil, Lacan vai então apoiar-se numa certa leitura de “demanda por psicanálise” - centrando o

grosso de sua aposta na renitência desta demanda. É bem verdade que admite ser o psicanalista cúmplice da mesma - "*Com minha oferta, produzi a demanda*", ironiza (Lacan, 1985 -5: 597). Mas, ao mesmo tempo, aposta que tal produção da demanda não seria possível, se a "oferta" não respondesse a alguma "escassez" virtual preexistente no mercado.

Assim, longe de ser uma teoria "fechada a toda decepção", a psicanálise dependeria estritamente de sua demanda. É nela que Freud apóia a tese de um "Mal-Estar na Cultura" irreduzível às conquistas tecnológicas. É nela que Lacan lê uma divisão do sujeito insuturável pelo discurso da Ciência, e pelos *gadgets* dele derivados - uma dor de existir capaz de expressar-se em sintomas, passível de tradução e remanejamento via cura analítica.

Mas esta "validação pela demanda" implica numa certa contextualização da psicanálise, ao menos para Lacan. Ele não situa simplesmente a descoberta de Freud como um capítulo da História Geral do Progresso da Ciência - nem muito menos como alguma reencadernação modernizada das pajelanças. Para ele a psicanálise não é ciência, por mais que a "imite"; não é cosmovisão mágico-religiosa, por mais que acolha a mesma "dor de existir" (suposta universal, em suas coordenadas mais gerais "de estrutura", para todo falante).

Lacan reivindica o reconhecimento de uma *originalidade* radical para a psicanálise. Postula a total novidade das soluções teóricas e éticas propostas por Freud. Esta novidade, por sua vez, responderia a certas mutações do lado da demanda terapêutica. A própria problemática subjetiva cristalizada no moderno *pathos* neurótico portaria novidades - apresentaria configurações inéditas da "dor de existir".

Ao tematizar a posição da psicanálise na cultura moderna, Lacan formula certas hipóteses acerca das condições históricas - não só epistemológicas, mas também sociais e culturais - que teriam tornado possível e necessária a invenção freudiana. O advento da psicanálise é relacionado à emergência sócio-histórica de novas modalidades de mal-estar na cultura. Lacan já coloca o problema nestes termos desde 1938, quando publica "Os Complexos Familiares" como artigo da Enciclopédia Francesa.

"(...) um grande número de efeitos psicológicos parece depender de um declínio social da imago paterna. Declínio condicionado pelo retorno de efeitos extremos do progresso social no indivíduo, declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades que mais sofreram estes efeitos: concentração econômica, catástrofes políticas (...)"

"Qualquer que seja seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica. Talvez seja a esta crise que se deva relacionar o aparecimento da própria psicanálise. Apenas o sublime acaso do gênio talvez não explique que tenha sido em Viena - então centro de um Estado que era o meltingpot das formas familiares mais diversas, das mais arcaicas às mais evoluídas, dos últimos agrupamentos agnáticos dos camponeses eslavos às formas mais reduzidas do lar pequeno-burguês e às formas mais decadentes do casal instável, passando pelos paternalismos feudais e mercantis - que um filho do patriarcado judeu tenha imaginado o complexo de Édipo. Seja como for, são as formas de neurose dominantes no final do último século que revelaram que elas estavam intimamente dependentes das condições da família" (Lacan, 1987: 60).

Aqui, Lacan relaciona a emergência da psicanálise a uma certa "crise subjetiva", histórica e socialmente condicionada pelos "efeitos extremos do progresso" - que teriam confluído num "declínio" da "imagem paterna" (*"sempre carente de alguma forma, ausente, humilhada, dividida ou postiça"*). Ao longo de toda a sua obra, retornará assiduamente ao tema dos "efeitos do progresso social" - teorizando o impacto subjetivo do *"discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência"* (Lacan, 1992 -2: 103).

Lacan também retornará, e de maneira recorrente, ao tema da função paterna - concedendo a esta função uma importância nodal na constituição do sujeito. Quanto ao tema do declínio social da "imagem" paterna, ele o retomará apenas de passagem, sem deixar muito claro o seu argumento. No seminário "Les Non-Dupes-Érrent", (1974- 2), Lacan sugere que, em nossa sociedade, a "designação" para um dado lugar teria vindo substituir a incidência do nome-do-pai - cuja forclusão e rejeição teria dado margem a um "retorno no Real": a rigidez desta mesma ordem social que o substitui.

Ora, uma revisitação tão recente, ainda que lacônica, à tese do declínio social da função paterna, indica que a passagem dos "Complexos Familiares" aludindo a este tema não é uma recorrência anacrônica no corpo da obra de Lacan. Pensamos, ao contrário, que ele aí esboçava, em "primeira mão", uma perspectiva transdisciplinar inédita para a teorização das determinantes sócio-históricas da psicanálise (na dupla vertente da "demanda" acolhida e da "resposta" oferecida por ela). Inaugurava o projeto de uma contextualização da psicanálise feita de um viés psicanalítico - envolvendo uma interlocução muito particular entre psicanálise e ciências sociais.

Na efetivação deste projeto, Lacan faz da contribuição de diversas ciências uma leitura própria, apoiada nos pressupostos ético-teóricos que situa nos fundamentos da psicanálise (onde podemos ressaltar a centralidade dos conceitos de *sujeito* e de *desejo*). Estes pressupostos funcionam como orientadores para a releitura lacaniana de textos sociológicos, etnológicos, históricos e políticos. Referenciam a colheita e a interpretação de observações, a crítica, a incorporação, a aplicação e reformulação eventual de conceitos, etc.

O conceito de função paterna em Lacan se situa na encruzilhada da observação clínica psicanalítica, desde Freud (cujos pacientes tendiam a falar "*irresistivelmente*" de "*sua mamãe e seu papai*"), e contribuições oriundas de outros campos de saber - lógica, matemática e ciências sociais. Supõe uma leitura lacaniana de numerosos autores que teorizaram a instituição da família - sua estrutura, variações culturais e transformações históricas. Para além do personagem contingente que recebe o título de pai na família moderna - aliás, suplementado por Freud com o mito do pai da horda primeva - Lacan vai falar de uma "função" composta e paradoxal, flexível em suas vias e modalidades de incidência, porém decisiva para a estruturação do sujeito tal como o conhecemos nas sociedades modernas.

Esta função englobaria todo um feixe de operações que Lacan considera essenciais ao processo de subjetivação. Mas ela teria sua incidência particular mediada por uma série de variáveis históricas e sociais - que poderiam, em certas circunstâncias, provocar mutações definitivas de sua configuração. Assim, por exemplo, a paternidade "desdobrada" entre o tio materno e o pai nas culturas matrilineares (que Lacan menciona seguindo as pegadas de Malinowski) derivou para uma contração da função paterna nas culturas patrilineares. Ora, estas duas configurações da paternidade teriam efeitos subjetivos muito diferentes. Nos "Complexos Familiares", Lacan sugere que a convergência paradoxal das funções de interdição e de iniciação propiciatória sobre um mesmo agente - que caracterizaria a paternidade nas culturas patrilineares - resultaria numa tensão capaz de alavancar o próprio dinamismo da história, rompendo com a "estereotipia" das culturas matrilineares e favorecendo o "impulso da sublimação" criadora.

Então, uma questão relativa às vicissitudes sócio históricas da função paterna e aos efeitos subjetivos de tais vicissitudes parece-nos comportar um elevado potencial heurístico. Esta seria uma via privilegiada para se abordar a gênese e a evolução do mal-estar na cultura moderna - de uma perspectiva transdisciplinar norteadas pela teoria lacaniana.

Ao longo do presente trabalho, procuraremos justamente avançar por esta via. Partiremos das “pistas” fornecidas por Lacan nos “Complexos Familiares” e em vários outros momentos de sua obra. E buscaremos referência também em autores que, de uma perspectiva não-psicanalítica, interrogaram os efeitos “patológicos” de certos paradoxos inerentes às culturas de modo geral e/ou à cultura moderna em particular.

Nossas hipóteses são as seguintes:

a) uma perspectiva transdisciplinar orientada pela teoria lacaniana pode trazer contribuições originais para o entendimento de certas tendências em curso na sociedade contemporânea, especialmente no que tange ao mal-estar que elas fomentam;

b) é possível, desta perspectiva, pensar a própria psicanálise como uma “resposta sintomática” - relacionando peculiaridades de sua teoria e de sua clínica a especificidades deste contexto social. Acreditamos, inclusive, que várias das modificações teóricas e técnicas introduzidas por Lacan - senão todas - foram sobredeterminadas: de uma lado, responderam a necessidades de ordem conceitual (articulação dos achados freudianos com o progresso de ciências conexas; desenvolvimento interno da própria teorização lacaniana); de outro, constituíram respostas éticas a certas modificações recentes nos contornos da “dor de existir” confrontada pelo psicanalista em sua clínica. Estas modificações, por sua vez, estariam relacionadas a certas variáveis de ordem sócio-histórica e cultural;

c) o efeito subjetivo das variáveis mencionadas acima pode ser interrogado de modo fecundo com a mediação do conceito de função paterna, dado que este é um operador fundamental na teoria lacaniana da constituição do sujeito. Esta via de pesquisa inclui uma série de questões: como entender o “enfraquecimento da imago paterna” detectado pelo “jovem Lacan” dos Complexos Familiares - à luz de outros textos e referências mais “maduros” do próprio Lacan e de outros psicanalistas? A que aspectos e tendências da sociedade moderna responderia este “enfraquecimento” - e que conseqüências subjetivas ele acarretaria?

No que se segue, trazemos o desenvolvimento destas linhas de pesquisa. Começaremos fazendo um resumo da teoria freudiana - abordando suas teses acerca das fontes do patetismo humano, “corrente” e neurótico; resenhando o papel que ela confere ao pai na estruturação do psiquismo; e escrutinando as peculiaridades de sua ética e de sua clínica.

2 - O MAL-ESTAR DE EXISTIR: VERSÃO FREUDIANA.

2.1 - A Opacidade do Psiquismo a Si Mesmo

Tendo iniciado seu percurso teórico por uma abordagem médica da histeria, Freud logo verifica estar diante de um "objeto" especial - cuja "natureza" o força a relatar seus casos clínicos num estilo mais "literário" do que "científico". Progressivamente, ele vai situando o *pathos* neurótico num território cada vez mais afastado da neurologia - e cada vez mais conexo à ética.

Como se sabe, a primeira teorização freudiana da neurose - realizada em associação com Breuer - esforçava-se para relacionar os transtornos histéricos a causas físicas e/ou disfunções orgânicas. Reivindicava uma extensão do conceito de "histeria traumática", desenvolvido por Charcot, para síndromes histéricas surgidos de maneira aparentemente espontânea. Hipotetizava uma predisposição neurológica de certos psiquismos ao desenvolvimento de "estados hipnóides", e "dissociações da consciência" - em resposta a qualquer evento capaz de gerar afetos penosos de certa magnitude.

Tais sujeitos predispostos, quando confrontados com certas ocorrências desagradáveis, tenderiam a sofrer uma espécie de paralisia momentânea, incapacidade de reagir. Tenderiam também a perder o acesso consciente a todas as lembranças do evento penoso - que teria, para eles, um valor de trauma. Os rastros mnêmicos deslembados da experiência dolorosa jamais se apagariam. Pelo contrário: privados de associar-se aos pensamentos conscientes, manteriam sua carga afetiva imune a todo desgaste. E esta carga afetiva - impedida de encontrar derivação oportuna em gestos e palavras no momento do trauma; e depois, impossibilitada de obter atenuação via elaboração consciente - ficaria encapsulada no psiquismo, como um verdadeiro abcesso.

A lembrança do trauma então se tornaria patógena: "o histérico padeceria principalmente de reminiscências". Os "ataques" de tais doentes constituiriam reproduções inconscientes do evento traumático e/ou expressões encobertas do afeto associado a ele. A

terapia catártica é empregada para o resgate das lembranças soterradas e a “drenagem” de sua carga afetiva, pela ab-reação.

Esta primeira construção teórica já interroga os sintomas histéricos pela via do sentido, muito mais que da perspectiva do “hardware” neural. Afinal, o conceito de “trauma” ampliado com que ela opera integra todo tipo de experiência capaz de gerar mal-estar num sujeito - devido à interpretação que este lhe confira, e não necessariamente ao perigo físico que ela represente para ele. O dano em questão está num plano moral: envolve as razões de viver, mais que a conservação “vegetativa” da vida. Uma injúria traumatizará tanto quanto um acidente de trem; um olhar de reprovação provocará tanto sobressalto quanto a queda de um raio a dois passos do sujeito - ou até mais.

A teoria traumática da histeria sofreu sucessivas retificações. Inicialmente, Freud limitou às lembranças de incidentes sexuais o poder de desencadear uma “defesa patológica” - isto é, um automatismo de “encapsulamento” capaz de subtraí-las ao acesso consciente. Desdobrou depois o processo de incidência do trauma sexual em dois tempos distintos. Primeiro, sedução ou molestar da criança por alguém “mais velho” (especialmente, o pai); segundo, infestação do rastro mnêmico desta experiência infantil pela excitação endógena - quando o sujeito marcado pela experiência de sedução entrasse na puberdade, e vivesse o afluxo de excitação sexual característico desta etapa. O desencadeamento desta excitação seria catalisado pela lembrança do assédio sexual pretérito - coisa que resultaria numa sobrecarga de energia intolerável para o aparelho. Daí o recurso à defesa patológica, e a posterior formação de sintomas histéricos (ver Freud, 1981- 2, e 1981- 48).

O passo seguinte de Freud estenderá a atribuição do inconsciente a todos os seres humanos. A opacidade do psiquismo a si mesmo deixa de ser pensada como efeito acidental, local e corrigível, de uma defesa patológica: passa a ser conceituada como resultante de um processo normal, universal e espontâneo - as retranscrições sucessivas do “material existente na forma de rastros mnêmicos”.

Na Carta 52 a Fliess, Freud teoriza este processo da seguinte maneira: a informação captada pelos órgãos dos sentidos seria primeiro codificada em “signos perceptivos”, incapazes de chegar diretamente à consciência. Estes, por sua vez, seriam “transcritos” e registrados no inconsciente (“Os rastros inconscientes poderiam corresponder a lembranças conceituais; também são inacessíveis à consciência” Freud, 1981- 48: 3552). Já o pré-consciente

constituiria a "terceira transcrição" das memórias do sujeito, "ligada a imagens verbais e correspondente a nosso Eu oficial" (idem); apenas os seus elementos seriam passíveis de acesso à consciência, de acordo com "certas regras". Ora, como traduzir é trair, o Eu oficial jamais conseguiria ter um acesso exato e exaustivo de todo o acervo de lembranças inconscientes.

Mas esta opacidade não se limitaria ao desconhecimento de uma parte do aparelho por outra parte; envolveria, também, certa dose de conflito entre as instâncias do psiquismo. Já no "Projeto...", Freud teoriza a oposição entre uma tendência alucinatória primária - que buscaria a descarga de toda a tensão no aparelho, retrilhando regressivamente os rastros deixados pela experiência de satisfação primeva - e as exigências do Eu: exame de realidade e busca de satisfação pela "ação específica". A via alucinatória seria incompatível com a sobrevivência do organismo - e incapaz de drenar as tensões da necessidade. A "experiência biológica" levaria, então, o aparelho a dividir-se contra si mesmo: tolerar a retenção de certo *quantum* de energia em suas redes - e aplicar esta energia na inibição da tendência alucinatória primária, no encaminhamento do aparelho ao teste de realidade e à busca de um objeto satisfatório no mundo exterior.

2.2 - A Problemática da Perda

Ao longo de toda a obra de Freud, retorna o tema de uma satisfação real primeva, que o psiquismo é forçado a abandonar - seja por circunstâncias biológicas, seja por força de injunções culturais. O quadro da condição humana que assim vai-se desenhando é habitado por uma nostalgia irredutível, uma insatisfação permanente - e pela pressão das tendências insatisfeitas. O psiquismo, na teoria freudiana, é dilacerado pelo conflito, pela tensão permanente e pelo mal-estar.

O ser humano em filhote, diz Freud, depende por completo do amparo de um "adulto experiente" para sobreviver. Mas, ainda que lhe satisfaçam as necessidades com toda a prontidão, ele experimenta uma perda profunda e inevitável - quando seu aparelho psíquico impede-se de reviver a experiência de satisfação primeva com nitidez alucinatória. A partir daí,

o psiquismo tem de contentar-se com a ação específica - que, mesmo envolvendo o mesmo objeto primordial, só poderá trazer uma satisfação "eminentemente monótona", como que desbotada:

"(...) a ação não tem lugar por inversão da via recorrida pelas imagens motoras, mas sim ao largo de vias motoras especiais. Daí também que o afeto agregado ao movimento não seja necessariamente o desejado, como deveria sê-lo se tivesse ocorrido uma simples inversão da via original" (Freud, 1981 - 2: 276).

Assim, desde o "Projeto...", Freud já tematiza uma espécie de "compulsão à repetição" - a sede de recorrimento invertido, alucinatório, da "vida original" traçada pela experiência de satisfação primeva. Mesmo inibida pela instância do Eu, esta compulsão de repetição jamais cessaria de tensionar o aparelho - constituindo o que Lacan denominou uma "tirania da memória". Operar com "lembranças conceituais" custaria caro a este ser "estrambólico" que é o homem: para não fechar-se no universo das próprias recordações de prazer - e aprender a distinguir entre lembrança e percepção atual - ele teria de abrir mão de uma parte da satisfação já vivida, conformando-se com sub-rogados sempre insuficientes da mesma. E, ao inibir os processos primários e construir penosamente um acesso ao mundo "fora", não conseguiria evitar perder o acesso a uma parte - a "mais real" - de si mesmo.

A busca de objetos de satisfação no plano da realidade, pela ação motora, exigiria a intermediação do Eu. Uma vez constituída, esta instância controlaria a motilidade, regularia o acesso do sujeito a si e ao mundo. Para chegar a realizar-se numa "ação específica", toda e qualquer aspiração do sujeito precisaria primeiro se legível pelo Eu - o que, diz Freud, só seria possível pelo enlace com imagens verbais. Sem a "sobrecarga" pelos ecos mnêmicos de palavras, as lembranças, pensamentos e aspirações do sujeito não teriam meios de atrair a atenção do eu; clamariam em vão, sem atingir a consciência. Suas cargas de afeto eventualmente transbordariam para o Eu, assombrando-o com um desprazer sem nome e sem remédio - que não teria como desafogar-se em ato algum.

A energia pulsional fixada às "representações" intraduzidas seria represada pela instância do Eu, ficando impedida de desembocar em alucinações ou em descarga motoras. Mas continuaria a pressionar o aparelho psíquico - especialmente se fosse alimentada por tensões endógenas. Quando adquirisse força suficiente, poderia associar-se de maneira bizarra

com certas representações passíveis de consciência, gerando resultados sintomáticos. O sofrimento "físico-moral" enigmático das fobias e dos ataques histéricos é relacionado então ao laço mantido pelo sujeito com lembranças soterradas; a cura é pensada em termos de um desvelamento. Reintegrada ao Eu, a lembrança penosa teria sua virulência contrarrestada e esmaecida; traduzida em linguagem corrente, poderia dispensar a expressão no dialeto cifrado dos sintomas.

A hipótese de defesa "patológica", tal como aparece na Carta 52, ainda deixava esperança de uma reintegração dos registros inconscientes rechaçados - um retorno à "normalidade". Mas Freud, já na "Interpretação dos Sonhos", reafirma que o domínio da energia "ligada", sob a suserania do "eu", jamais abrange todo o aparelho. Nem todas as "representações da representação" seriam alcançados pelo "novo regime" de funcionamento mental. Muitos ficariam excluídos dele para sempre, e "entregues a si mesmos". Subtraídos à rede do dizível, imunes à influência da "energia ligada" sobre suas cargas de afeto, constituiriam uma espécie de enclave no psiquismo - a instância do Inconsciente.

Assim, Freud formula a hipótese de que o aparelho psíquico sofreria uma divisão interna decorrente de um recalque primário, fundante e indissolúvel. O "patetismo" não é mais pensado como a pena accidental de alguns: é estendido a todo o gênero humano. Decorreria da defasagem entre o registro arcaico da experiência do inconsciente ("lembranças conceituais"), de um lado; e de outro, sua tardia e incompleta versão pré-consciente, cifrada em imagens verbais. Ora, para Freud, os processos psíquicos seriam totalmente inapreensíveis quando não sofressem uma versão em palavras (Freud, 1981 - 22: 2081).

Mas por que tal defasagem causaria, necessariamente, um certo patetismo - tensionando o aparelho psíquico? No entender de Freud, ela contribuiria para ampliar a perda de satisfação que acomete o sujeito desde que seus processos primários passam a ser inibidos ou retidos pelo eu.

Ora, na "Interpretação dos Sonhos", Freud postula a impossibilidade de se satisfazerem diversas aspirações arcaicas do sujeito - mesmo pela via da motilidade, em si mesma algo "monótona" - devido ao fracasso do aparelho em produzir uma adequada versão pré-consciente daquelas aspirações. A instância do Eu só se constituiria atrasada e tartamuda. Não conseguiria "recuperar" todos os registros mnêmicos preexistentes; as próprias experiências arcaicas de satisfação, lastro das mais antigas nostalgias, do sujeito, ficariam fora da

transcrição pré-consciente, do enlace com imagens verbais. Mas aquelas nostalgias inexprimíveis buscariam acesso à palavra e à satisfação por vias transversas - submetendo permanentemente o campo do dizível à pressão de suas exigências obscuras:

“Devido a este atraso no advento dos processos secundários, o núcleo de nosso ser permanece constituído por impulsos optativos inconscientes, incoercíveis e inapreensíveis pelos pré-conscientes, cuja missão ficará limitada para sempre a indicar aos impulsos optativos procedentes de inconsciente os caminhos mais adequados. Estes desejos inconscientes representam para todas as aspirações anímicas posteriores uma coerção a que terão de submeter-se (...). um grande setor do material mnêmico permanece também inacessível à carga psíquica pré-consciente (...).” (Freud, 1981 - 3: 710-711).

Desta perspectiva, toda aspiração consciente parece tornar-se a metáfora ou a metonímia, sempre aproximativa e insuficiente, de um desejo inconsciente inexprimível - e, por isso mesmo, indestrutível. Não haveria palavra final para o desejo; ele não poderia jamais dizer-se todo. Ora, o sujeito não poderia “pescar” a si mesmo e ao mundo senão com as redes da palavra. Assim, a mesma linguagem que constrói uma realidade humana pareceria instalar no cerne desta realidade um lugar opaco;

“O inconsciente é o psíquico verdadeiramente real: sua natureza interna nos é tão desconhecida como a realidade do mundo exterior, e no é dado pelo testemunho de nossa consciência tão incompletamente quanto o mundo exterior por nossos órgãos sensoriais” (Freud, 1981-3: 715).

Assim, uma versão possível, em termos freudianos, para a problemática dos “furos” intra e entre “sistemas simbólicos” - tal como foi proposta por Lévi-Strauss - diria do abismo entre o inconsciente e a palavra. O patetismo daí resultante seria o preço a pagar por uma das “prerrogativas concedidas ao homem sobre os animais” (Freud, 1981- 3); o fato de operar com “lembranças conceituais” e com “lembranças verbais” - isto é, de ser perpassado pela linguagem.

2.3 - Divisão e Conflito

Mas, na teoria freudiana, a insuficiência da transcrição pré-consciente dos rastros mnêmicos e aspirações inconscientes não se deveria apenas a uma defasagem temporal: derivaria também de uma espécie de boicote pela instância do Eu. Já na "Interpretação dos Sonhos", Freud afirma que o "pensamento secundário", à medida que se fosse desenvolvendo, começaria a abrigar aspirações, valores e motivos próprios. Com isto, a realização de certos desejos "procedentes do infantil" passaria a esbarrar na vergonha, na repugnância ou na compaixão do Eu.

"A realização destes desejos já não provocaria um afeto de prazer, mas de desprazer, e precisamente esta transformação dos afetos constitui a essência daquilo que denominamos recalque" (1981- 3: 711 - grifo do autor).

A constituição dos motivos do Eu contribuiria para tornar profundamente facciosa a versão consciente que o homem tem de si mesmo. As lembranças das experiências de satisfação mais arcaicas, lastro de todo desejo, já teriam ficado "temporalmente" separadas do alcance pré-consciente; suas cargas de energia funcionariam pelo processo primário, não inibido pelo Eu. Este se limitaria a barrar a derivação "direta", motora ou alucinatória, de tal energia não-ligada. Quando esta fosse transferida a representações de desejo "dizíveis", mas reprováveis pelos motivos do Eu, esta "tradução" tenderia a ser imediatamente censurada.

As idéias pré-conscientes que passassem a simbolizar aspirações inconscientes repugnantes ao Eu cairiam sob recalque: seriam largadas pela atenção do sistema percepção/consciência como batatas quentes demais. Gerariam desprazer pelo seu teor "ideacional" escandaloso e pela intensidade "primária" da catexia que atrairiam das fontes inconscientes - um montante de energia capaz de afogar, ao menos à "primeira vista", os poderes inibitórios do Eu. Este, então, trataria de expulsar estas idéias de seu território (recalque "secundário", ou "propriamente dito"); ergueria "contracargas" para barrar o seu retorno.

As apresentações assim recalçadas encontrariam asilo no inconsciente, reunindo-se ao material que teria tido seu enlace com representações verbais recusado desde sempre (pelo

recalque “originário” ou “primário” - postulado por Freud como antecedente lógico do mecanismo do recalque secundário: parecia-lhe “*condição preliminar do recalque a existência de um acervo de lembranças subtraídas desde o princípio do Prec.*” (Freud, 1981 -3: 711; ver, também, Freud, 1981 - 21: 2054).

2.4 - Os Paradoxos da Sexualidade

Quando tentava explicar a inacessibilidade de certos rastros mnêmicos à consciência pela hipótese da defesa patológica, Freud considerava esta última um recurso de emergência do Eu contra representações catalisadoras de um *quantum* excessivo de energia - impossível de acolher, “ligar” e inibir. Só que este desencadeamento excessivo era creditado à interveniência de um fator acidental - a experiência infantil de sedução/molestamento passivo por um adulto - cujos rastros mnêmicos “só-depois” se tornariam traumatizantes: por ocasião da puberdade, catalisando e potencializando uma energia sexual endógena que só brotaria nesta etapa.

Era uma hipótese engenhosa e elegante. Aproveitava um dado de experiência corrente - a violenta irrupção sexual da puberdade - e parecia encontrar apoio no relato fornecido por muitos pacientes. É bem verdade que a extração destes relatos resultava de um ritual onde a intervenção e o direcionamento de Freud pareciam “pedir” aos pacientes a confirmação de sua hipótese - que, de algum modo, afunilara-se para uma cena de sedução/molestamento da criança pelo próprio pai:

“Estou cada vez mais convencido de que o essencial da histeria é que consiste no resultado da perversão do sedutor; que a herança se apresenta cada vez mais como uma sedução pelo pai. Teríamos assim uma alternância entre as gerações : // 1ª geração: perversão. // 2ª geração: histeria, e em consequência, esterilidade” (Freud, 1981- 48: 3555, grifos nossos).

Pode-se supor que Freud, obcecado em “*não ter vivido em vão por uns quarenta anos*” (Freud, 1981 - 45: 3521); e em deixar um legado que justificasse a própria existência (Freud, 1981 - 47: 3543), estivesse ávido por obter confirmação clínica para uma teoria tão “*bela e simples*” da histeria (Freud, 1981- 46: 3524) - que prometia também fundamentar uma

terapêutica rápida para o mal. Pode-se ainda relacionar a insistência na hipótese da “etiologia paterna” a algum aspecto do “caso Freud” (ver, por ex., Cottet, 1988). Mas algo complica este quadro: de algum modo, Freud acaba por duvidar de sua equação “pai perverso, filha histérica”.

Retenhamos, porém, algo que nos parece bastante significativo nesta etapa da teorização freudiana: sua primeira menção à importância do pai na constituição do sujeito aponta para uma incidência privilegiada desse pai como iniciador traumático ao campo da sexualidade, como indutor a um gozo insuportável. Como veremos adiante, esta vertente condensadora de gozo da função paterna sofrerá um eclipse na seqüência da obra freudiana; no entanto, ela retornará firmemente depois, articulando-se de modo paradoxal a outros aspectos da função do pai.

Voltando aos primórdios da teorização freudiana, vemos que Freud acaba por descrever que os pais de tantas histéricas fossem molestadores “efetivos” de suas filhas crianças (Freud, 1981 - 49). Além disso, as deserções dos pacientes mais cooperativos, a não-obtenção da cura nem nos casos em que a teoria dava motivos para esperá-la (isto é, quando se obtinha a confissão das supostas experiências traumáticas), etc., solapavam cada vez mais a credibilidade das hipóteses da “etiologia paterna”.

Então, numa virada teórica decisiva, Freud passa a creditar os relatos de sedução pelo pai - em sua grande maioria - à fantasia dos sujeitos neuróticos. Estas fantasias, por sua vez, teriam suas raízes numa complicada sexualidade infantil. O patetismo, ainda neste item, deixa de ser acidental, e se torna geral; todo sujeito desenvolveria na infância pulsões sexuais inerentemente aberrantes, “perverso-polimorfos” - que regularmente convergiriam para uma escolha incestuosa de objeto. Os relatos de sedução e molestar pelo pai revelariam menos uma realidade factual que uma verdade do próprio sujeito - seu desejo incestuoso infantil, dirigido ao pretense sedutor.

O trauma não resultaria necessariamente do mau encontro entre a criança e um Outro adulto perverso. O *pathos* seria inerente à sexualidade humana, desde seu despontar infantil. Não haveria sexualidade “normal” - qualquer “normalidade”, neste terreno, resultaria de um processo arbitrário de limitação e elaboração aplicado a pulsões intrinsecamente “perversas”:

“(...) nas perversões existe efetivamente algo congênito, mas algo que é congênito em todos os homens, constituindo uma disposição geral de

intensidade variável, que pode ser acentuada pelas influências exteriores. Trata-se de raízes inatas da plusão sexual, que, numa série de casos, desenvolvem-se até constituir verdadeiros substratos da atividade sexual (perversão); noutras vezes, experimentam um recalque insuficiente e, através de rodeios, apoderam-se, com sintomas patológicos, de uma grande parte da energia sexual, enquanto que nos casos mais favoráveis, entre estes dois extremos, fazem surgir, por uma limitação efetiva e uma elaboração determinada, a vida sexual normal” (Freud, 1981- 5: 1193).

A sexualidade infantil, “perverso-polimorfia”, enfeixaria diversas pulsões - cada uma portando uma exigência de satisfação independente das outras e do mundo. Apoiadas em funções fisiológicas, subvertiam o emprego “natural” de certas partes do corpo - tornando-se focos de uma busca incansável pela repetição de um prazer local, experimentado anteriormente. Reencontramos aqui o tema da “tirania da memória”. Só após um complicado processo de recalque, sublimação e cooptação, as pulsões parciais seriam submetidas ao “primado da genitalidade” - processo que jamais ocorreria senão de forma imperfeita.

Freud postula uma “preferência” originária de certas pulsões por uma satisfação de tipo auto-erótico (modelo da “boca que beija a si mesma”), num curto-circuito entre finalidade e fonte. O objeto capaz de produzir prazer só contragosto seria reconhecido como “separado” do Eu. Mas a própria “gramática” de algumas pulsões acabaria favorecendo o reconhecimento do “objeto” representado por uma “pessoa diferente” (exemplo dos “pares antiéticos” sadismo-masochismo e contemplação-exibicionismo). Significativamente, nesta passagem, Freud faz recurso ao termo “sujeito” - pouco recorrente ao longo de sua obra - quando tematiza a busca de um outro como atormentador ou como observador, na passagem da finalidade ativa da pulsão para a passiva (Freud, 1981- 20: 2045).

O percurso da sexualidade infantil até a “genitalidade” adulta aparece, em alguns trechos de Freud, como um processo de “desenvolvimento” espontâneo; noutros, como uma espécie de marcha forçada, sujeita aos mais diversos contratempos. De algum modo, a dispersão polimórfica da sexualidade infantil convergiria para organizações submetidas ao domínio de sucessivas zonas erógenas (oral, anal); terminaria por cristalizar-se numa “organização genital infantil”, dominada pela erogeneidade fálica, nos dois sexos. A incidência de predisposições constitucionais, combinada com certas experiências infantis, poderia produzir fixações da libido ao modo “arcaico” de gozo de algumas pulsões parciais; mas, em

casos mais favoráveis, a sexualidade infantil acabaria submetida à “tirania bem organizada” da organização genital.

Contudo - e mais uma vez - este processo não se daria sem perdas. Haveria sempre resíduos “inaproveitáveis” da perversão polimorfa infantil. A pulsão escópica, o sadismo, a coprofilia, seriam forçosamente recalçados - e contrarrestados pelo desenvolvimento da vergonha, compaixão e repugnância. Uma vez instaladas na instância do Eu, estas formações reativas tornariam a satisfação daqueles impulsos um “*prazer que não pode ser sentido como tal*” - “*prazer para um sistema, desprazer para o outro*” (Freud, 1981- 28). O Eu, eventualmente, recusaria até “assumir” versões muito claras dos tais impulsos escandalosos. Nada quereria saber deles; só os toleraria sob o disfarce dos sintomas.

Inicialmente, Freud parecia creditar a constituição dos “diques” contra as tendências coprofilicas, exibicionistas e sádicas a uma “*evolução organicamente condicionada e fixada pela herança*” (1981- 5); a intervenção educativa do Outro só faria “*seguir os rastros de algo preformado organicamente, imprimi-lo com mais profundidade e depurá-lo*” (idem, 1198). Posteriormente, o desenvolvimento das formações reativas contra certas finalidades das pulsões é articulado à problemática edípica - assim como o abandono forçado dos objetos incestuosos. O medo do pai e da castração é que motivariam todo processo de recalque (ver Freud, 1981- 42). Mas, como veremos, a herança filogenética será novamente invocada por Freud para explicar a universalidade do medo ao pai - que pareceria transcender os dados da experiência dos sujeitos com seus progenitores efetivos.

Em todo o caso, Freud admite, desde a “Interpretação dos Sonhos”, que a recusa do “segundo sistema” a satisfazer - e mesmo a “traduzir em palavras” - determinadas moções pulsionais derivaria da contradição destas com as “*representações finais do pensamento secundário*”. A satisfação daqueles impulsos produziria mais desprazer para o “segundo sistema” (pré-consciente/consciente) que prazer para o primeiro (inconsciente).

Posteriormente, a teorização freudiana das paixões do Eu é ampliada, com a conceituação do *narcisismo* - que assume o *status* de uma localização regular, e mesmo normativa, da libido. Efeito da “hiperestimação” e superproteção amorosa da criança pelos pais, o narcisismo primário - ameaçado pelas experiências posteriores de frustração e pelas críticas do Outro - seria eventualmente deslocado para um Eu ideal, “adornado, como o eu

infantil, de todas as perfeições”. Nova perda de satisfação; nova nostalgia; instauração de novas táticas para a recuperação de pelo menos algo da satisfação perdida.

“Como sempre, no terreno da libido, o homem aqui se mostra novamente incapaz de renunciar a uma satisfação que já gozou anteriormente. Não quer renunciar à perfeição de sua infância, e já que não pode mais mantê-la - diante das lições recebidas durante seu desenvolvimento, e com o despertar de seu próprio juízo - tenta conquistá-la de novo sob a forma do Eu ideal. Aquilo que projeta diante de si como seu ideal é a substituição do narcisismo perdido de sua infância, onde era ele mesmo seu próprio ideal” (Freud, 1981- 19: 2028).

O esforço para recuperar satisfação narcisista pela aproximação do Eu atual ao Eu ideal favoreceria o recalque: certas finalidades pulsionais, se fossem admitidas à consciência “envergonhariam” o Eu perante seu ideal. Desse modo,

“Aqueles mesmos impulsos, eventos, desejos e impressões que um determinado indivíduo tolera em si, ou pelo menos, elabora conscientemente, são rechaçados por outros com indignação, ou mesmo afogados antes que possam chegar à consciência” (idem). *“A produção de um ideal eleva (...) as exigências do Eu e favorece, acima de tudo, o recalque”* (Freud, 1981- 29: 2029).

De qualquer maneira, mesmo quando fossem admitidas à consciência, certas finalidades pulsionais inaceitáveis pela cultura teriam de ser privadas de satisfação - ou, na melhor hipótese, sublimadas. E, além delas, o sujeito teria de abandonar também os seus primeiros objetos de amor - pois estes seriam, inevitavelmente, incestuosos.

Já na Carta 69 a Fliess, Freud avança a hipótese de que *“a fantasia sexual adote inviavelmente o tema dos pais”*. Pai e mãe seriam o alvo necessário de uma “primeira floração” (infantil) da sexualidade humana - destinada ao fracasso e à decepção, pela impossibilidade inerente a suas demandas típicas.

Contudo, não se pode dizer que Freud, ao invocar a sexualidade infantil, inocente os adultos que antes acusara de sedução. Diversos trechos de seus escritos na época sugerem um entrelaçamento íntimo entre a sexualidade da criança e sua “indução” pelos pais e pessoas que cuidam dela - tornando muito difícil teorizar a relação entre o sujeito e o Outro com base numa topologia simples, tipo “sexualidade inata” versus “sexualidade absorvida de fora”:

"A relação da criança com as pessoas mencionadas é para ela uma fonte inesgotável de excitação sexual e de satisfação das zonas erógenas. A mãe, sobretudo, atende à criança com sentimentos procedentes de sua própria vida sexual, e a acaricia, beija e toca tomando-a claramente como substitutivo de um objeto sexual completo."

(...) Ensinando seu filho a amar, a mãe não faz mais que cumprir um de seus deveres. A criança tem de poder tornar-se um homem completo, com necessidades sexuais enérgicas, e levar a cabo durante sua vida inteira tudo aquilo a que a pulsão sexual impulsiona o homem. Um excesso de ternura materna talvez seja prejudicial para a criança por acelerar sua maturidade sexual, acostamá-la mal e torná-la incapaz de renunciar temporariamente ao amor ou contentar-se com uma parte pequena dele em épocas posteriores de sua vida" (Freud, 1981- 5: 1225/1226).

Nesta passagem, a prevalência do pai cede lugar a uma decidida primazia da mãe no processo de "incitação" sexual da criança. Por outro lado, Freud já postula, nos "Três Ensaaios", uma primeira atração infantil pelos pais "diferenciada, na maioria dos casos, pela atração dos sexos; isto é, do filho pela mãe e da filha pelo pai" (1981- 5: 1227). Isto já aponta para um desdobramento em "dois tempos" do processo ao longo do qual o Outro adulto "ensina seu filho a amar" - ao menos no caso da filha, que após ser seduzida pela mãe, terá de ser seduzida também pelo pai... Embora mais sutil, apoiada numa sexualidade "sublimada" e "inibida em sua finalidade", travestida em ternura e dedicação, trata-se ainda e sempre de uma sedução pelo adulto. Mas a sexualidade "própria" da criança não tarda em entrar no jogo...

"A criança toma seus dois progenitores, e especialmente um deles, como objeto de seus desejos eróticos, com o que geralmente não faz mais que obedecer a um estímulo iniciado pelos seus próprios pais, cuja ternura possui os caracteres mais claros de uma atividade sexual, embora desviada em suas finalidades. O pai, geralmente, prefere a filha, e a mãe prefere o filho; a criança reage a isto com o desejo, se é varão, de ficar no lugar de seu pai, ou no de sua mãe, se é menina. Os sentimentos despertados nestas relações entre pais e filhos e nas dos irmãos entre si não são só de natureza terna e positiva, mas também negativos e hostis. O complexo que deste modo se forma está destinado a um rápido recalque; mas exerce, desde o inconsciente, uma influência capital (...). O mito do rei Édipo, que mata seu pai e toma a mãe como esposa, é uma exposição muito pouco disfarçada do desejo infantil ante

o qual se elevam depois, rechaçando-o, as barreiras contra o incesto" (Freud, 1981- 10: 1558).

Para tornar-se um "homem completo" (ou mulher - se é que se pode falar de uma "mulher completa"...), é preciso ser seduzido - e depois, perder o primeiro amor, "Outro pré-histórico e inesquecível". Como veremos adiante, Freud teoriza uma incidência diferencial, ainda que sempre mesclada, das funções materna e paterna nos diferentes tempos da constituição subjetiva. E o Complexo de Édipo vem a ser elevado ao posto de "*complexo nuclear das neuroses*" (Freud, 1981- 10: 1558; 1981- 16: 1753) - enfeixando o conjunto paradoxal de operações necessárias à fundação de um sujeito sexuado. A função paterna será teorizada por Freud - e depois por Lacan - como uma espécie de laço que amarra este feixe de operações, "costurando", paradoxalmente, interdição, desejo e gozo.

De tudo isto, diz Freud, resultará uma subjetividade patética, separada de uma parte de si mesma, votada à nostalgia de um gozo impossível. "*Suspeitamos que na própria natureza da sexualidade existe algo desfavorável a uma plena satisfação*" (Freud, 1981- 15). É possível ler no texto freudiano uma versão peculiar do mito do Gênesis: os seres humanos atingiriam sua configuração "adulta" e "civilizada" após sofrerem sucessivas expulsões forçadas de sucessivos Édens infantis - ventre materno; satisfação alucinatória primária; satisfação do bebê adormecido após mamar; narcisismo primário; pulsões infantis "selvagens"; amores incestuosos - pela incidência conjunta de natureza e cultura (onde a cultura infesta a própria natureza, via "herança filogenética").

Mas esta oposição linear entre uma hipotética satisfação primeva, paradisíaca, e sua interdição posterior - pela "experiência biológica" ou pelas exigências da cultura - não esgota o quadro da condição humana traçado por Freud. As coisas são um pouco mais complicadas. Em algumas passagens, Freud afirma ser ingênua a hipótese de que uma remoção dos entraves culturais pudesse reconduzir os homens a uma plenitude qualquer; sugere mesmo que interdição e gozo manteriam entre si uma relação de necessidade mútua. Só o desejável teria de ser proibido (ver discussão em "Totem e Tabu" sobre a interdição do incesto); mas, ao mesmo tempo, só a interdição pareceria catalisar o desejo:

"Uma liberdade sexual ilimitada desde o principio tampouco produz resultados melhores. Não é difícil comprovar que a necessidade erótica perde considerável valor psíquico quando sua satisfação se torna fácil e cômoda.

Para que a libido alcance um alto grau, é preciso opor-lhe um obstáculo, e sempre que as resistências naturais opostas à satisfação resultaram insuficientes, os homens criaram outras, de caráter convencional, para que o amor constituísse um verdadeiro gozo (...). Nas épocas em que a satisfação erótica não tropeçava com dificuldades (...) o amor perdeu todo o seu valor, a vida se tornou vazia; fizeram-se necessárias enérgicas reações para restabelecer os valores afetivos indispensáveis” (Freud, 1981- 15: 1715).

“O conselho de viver a vida sexual sem qualquer entrave não intervém de modo algum na terapia psicanalítica”, dirá Freud posteriormente (1981- 24: 2392). Afinal, os maiores obstáculos à obtenção de uma satisfação completa seriam irremovíveis, pois neles estaria apoiada a própria constituição do sujeito como tal: inibição da tendência alucinatória primária; recalque originário, falta de acesso pleno à palavra dos votos mais arcaicos do sujeito; interdição de tendências pulsionais inaceitáveis pela cultura; interdição dos objetos incestuosos do amor infantil.

Por outro lado, é possível dar um desenvolvimento teórico mais extenso às hipóteses freudianas sobre a implicação recíproca necessária entre desejo e lei. É o que fará Lacan, postulando que o gozo - longe de ser uma vivência primeva, posteriormente esvaziada pela interdição - precisa desta última, para constituir-se e apoiar-se. Desta perspectiva, os Édens primevos - quando cada um “era feliz e não sabia” - só teriam uma consistência imaginária: seriam miragens retrospectivas, e não vivências reais de completude.

2.5 - A Vocação para o Excesso

Como vimos, no texto freudiano, a condição humana é caracterizada por uma nostalgia irreduzível - que nos faria “errar” em busca da satisfação perdida, real ou imaginária, e suportar a “pressão constante” da tensão que exige seu reencontro impossível:

“A psicanálise nos demonstrou que quando o objeto primitivo de um impulso optativo sucumbe ao recalque, é substituído, em muitos casos, por uma série interminável de objetos substitutivos, nenhum dos quais satisfaz por completo” (Freud, 1981- 15: 1716).

“ A pulsão recalçada não cessa de aspirar à sua total satisfação, que consistiria na repetição de uma vivência satisfatória primordial. Todas as formações substitutivas ou reativas, e as sublimações, são insuficientes para fazer cessar sua tensão permanente. Da diferença entre a satisfação encontrada e a exigida surge o fator que impulsiona, que não permite a detenção em nenhuma das situações presentes, mas que, como disse o poeta, “tende, indomado, para adiante” (Fausto, I). O caminho para trás, para a satisfação total, é sempre deslocada pelas resistências que mantêm o recalque, e deste modo não nos resta outro remédio senão avançar na direção evolutiva que permanece livre, mesmo sem esperança de dar fim ao processo e poder alcançar a meta” (Freud, 1981- 28: 2528).

A falta da satisfação esperada teria como corolário um excesso permanente de tensão pressionando o sujeito. O esforço para derivar este excesso - e “zerar” a pressão da pulsão insatisfeita - arrastaria o aparelho a um além do princípio do prazer. Longe de conformar-se com a homeostase orgânica, o sujeito se veria arrastado a transgredi-la. Não poderia suportar uma “sucessão de dias belos”. Teria de buscar algum tipo de atormentamento capaz de metaforizar o gozo faltante - pela dor, pelo desconforto, pelo sobressalto. A última etapa da teorização freudiana irá traçar um quadro radicalizado e exasperado da divisão do sujeito contra si mesmo: mudez do Isso, masoquismo primário, pulsão de morte.

Ao longo de toda a obra de Freud, o *pathos* do sujeito é relacionado à compulsão de repetição. No “Além do Princípio do Prazer”, postula-se uma primazia da “necessidade de ligação” sobre os princípios do prazer e da realidade. A compulsão de repetição estaria a serviço desta necessidade. Conduziria o psiquismo a uma espécie de trabalho permanente na fronteira do que escapa às ligações, ao dizível - num esforço para circunscrever estes focos de tensão, reintegrá-los às redes da “energia ligada”.

Mas o desenvolvimento posterior da teoria freudiana, com a introdução da Segunda Tópica, reafirma a inacessibilidade de um vasto território do psiquismo à palavra. O Isso é mudo, e dele é que provém a intensidade das pulsões. Reúne-se ao acervo de traços mnêmicos recusados à tradução pré-consciente (“(...) o recalçado conflui com o Isso até o ponto de não constituir senão uma parte dele” - Freud, 1981- 32: 2708). “Lembranças conceituais” soterradas confinam com o território de um indizível radical. Aqui, Lacan vai reler Freud, postulando uma articulação disjunta e “pulsante” entre Simbólico (as “idéias inconscientes” da teoria freudiana) e Real (a mudez do Isso).

A Segunda Tópica veio à luz pouco depois da reclassificação das pulsões por Freud, sob a égide de um novo dualismo - opondo Eros à pulsão de morte. Estes dois grupos de pulsões são teorizados numa relação paradoxal - eles se opõem, combinam e limitam mutuamente. Ambos tenderiam a restauração de certo "estado anterior" à fragmentação da matéria pelo advento da vida. Neste tempo "zero", especula Freud, a matéria seria composta por um vasto agregado inorgânico. Presentemente, Eros buscaria restaurar a "agregação" originária; a pulsão de morte procuraria recuperar a quietude primeva. Mas devido ao caráter "provavelmente inconciliável" da contradição entre elas, jamais conseguiriam restaurar um Todo livre de tensão.

Esta última etapa da teoria pulsional de Freud assume declaradamente um estilo de "mitologia". "*Seres míticos, grandiosos em sua indeterminação*", Eros e pulsão de morte são denominações freudianas das forças antagônicas que promoveriam uma inconciliável divisão do sujeito contra si mesmo - um exílio fundante, tanto da harmonia (o estado primevo "agregado" da matéria) quanto de qualquer repouso (o estado inanimado originário). Reencontramos aqui o famoso tema da nostalgia por uma totalidade perdida e irrecuperável - que, como já antecipamos, atravessa toda a obra de Freud.

De algum modo, o texto freudiano conjuga a pressão da pulsão de morte à mudez do Isso. Ambos são "silenciosos" e imperativos. O Isso contém exclusivamente "*cargas de pulsão que exigem derivação*" - cegas e desprovidas de representação adequada; potencialmente suicidas, em seu absoluto desconhecimento do "mundo externo". A pulsão de morte seria parcialmente transformada em agressividade voltada para "fora"; mas Freud considera bem provável que "*parte dela desenvolva sua ação silenciosa e sinistra no Eu e no Isso como pulsão de destruição livre*" (1981- 42: 3163).

Nesta fase de sua teorização, Freud postula a regência de um "masoquismo primário" sobre o psiquismo; a tendência mais elementar do aparelho - dirigida ao esvaziamento de toda tensão - confinaria com um certo pendor a excessos suicidas. É como se a aniquilação do sujeito fosse uma metáfora-limite para a "exigência de trabalho" cega e sem nome das pulsões. Em "Bate-se numa Criança", Freud identifica uma profantasia masoquista que estaria diretamente articulada ao lugar do Outro (no caso, à figura paterna): minha dor é suposta agradável para o pai que me bate (retomaremos este tema adiante). Já no "O Problema

Econômico do Masoquismo”, a tendência à autodestruição é relacionada à mudez de uma pulsão de morte mítica, que esperaria o sujeito antes mesmo do seu nascimento.

Impossibilitado de alcançar a felicidade, e muito mais apto a padecer o sofrimento - provenha este do corpo, da natureza externa ou da relação com os semelhantes - o sujeito, como Freud o descreve, seria roído por uma tensão pulsional incessante e inominável. Desde o começo, a pulsão fôra teorizada como uma “exigência de trabalho para a vida psíquica” (1981-5); curiosamente, o termo “trabalho” tem um sentido arcaico de “tormento” (“*Trabalhar. Do latim vulgar tripaliare, martirizar com o tripaliu - instrumento de tortura*” - Ferreira, 1975). É para este sentido que o conceito de trabalho “exigido pela pulsão” parece convergir, na teoria de Freud. Empurrando o sujeito à busca interminável de um “ganho de prazer”, a pulsão o forçaria a transgredir a homeostase do próprio corpo, ou do corpo alheio - e metaforizar, pela mortificação de si mesmo ou do próximo, seu objetivo indizível. Assim, “*o princípio do prazer parece achar-se ao serviço da pulsão de morte*” (Freud, 1981- 28: 2541) - injetando nas relações do homem consigo mesmo e com o outro uma dose permanente de mal-estar.

A Segunda Tópica também demarca a presença do Outro no mais íntimo do sujeito, com a conceituação do Supereu. Esta instância seria construída com a internalização dos mandatos e proibições da cultura - enunciados pelas múltiplas figuras de autoridade; tomaria de empréstimo ao pai, no entanto, a maior parte de seu rigor e energia, no desenrolar do Complexo de Édipo (ver Freud, 1981- 32).

Como veremos em seguida, Freud atribui ao Supereu o estatuto de uma instância psíquica dotada de uma relativa autonomia, que “*persegue intenções próprias e possui uma energia independente do Eu*” (1981- 42: 3134). Herdeiro do “caráter do pai”, o Supereu será marcado pela mesma paradoxalidade da função paterna - conjugando interdição e indução ao gozo. Terá vínculos muito frouxos com a “realidade externa” e com a consciência - podendo facilmente alimentar-se, ao modo das formações reativas, com a energia das próprias tendências que represa.

Assim, a opacidade do psiquismo a si próprio vê-se confirmada e desdobrada com a elaboração da Segunda Tópica. Aí, Freud faz derivar a configuração definitiva do patetismo do sujeito, sua divisão e inquietude, da dinâmica e resolução (ou não) do drama edípico. Desde cedo considerado o “complexo nodal das neuroses”, o Édipo assume por fim, na teoria freudiana, o estatuto de uma passagem normativa - que decidirá os resultados mais importantes

do processo de “aculturação”, de inscrição da lei na economia subjetiva de cada filhote de homem. E, neste processo, Freud atribuirá importância decisiva à função do pai - conforme veremos a seguir.

2.6 - Estatuto do Pai na Teoria Freudiana

Como veremos agora, Freud atribuiu uma importância crucial à função paterna em sua teoria - particularmente no que se refere ao drama da “aculturação”, isto é, da constituição de um sujeito marcado pela lei. O Complexo de Édipo é conceituado como uma passagem obrigatória neste processo - onde o pai deverá funcionar como uma espécie de dobradiça entre natureza e cultura; interdição e desejo; lei e vocação para o excesso; abjeção e sublimação.

Freud jamais mencionou, ao menos de maneira explícita, qualquer “enfraquecimento” do prestígio, autoridade e importância do pai no seio das famílias de sua época. Por outro lado, como veremos, ele fez apelo a um pai mítico e pré-histórico, em suplência às figuras dos pais “efetivos”, para teorizar o processo de “inculcação” da lei - o que terá sido motivado por necessidades de ordem lógica, internas à sua teoria; mas talvez, também, por necessidades “conjunturais”, de ordem sócio-histórica. Voltaremos a isto adiante.

2.6.1 - O Mito Freudiano da Origens da Lei.

Como já resenhamos acima, a primeira tentativa freudiana de formular uma etiologia para o sintoma histérico que escapasse às teorias da “degeneração nervosa” inspirou a conceituação do trauma sexual - e conduziu à famosa equação: “pai perverso, filha histérica”. Mas Freud acabou concluindo pela falsidade desta sua primeira teoria - creditando às fantasias das pacientes a maioria das suas denúncias de molestarmento e sedução sexual por parte dos pais. O passo seguinte levou-o à conceituação da sexualidade infantil e do complexo de Édipo

- onde a "incitação" dos pais se enlaçaria às tendências eróticas das crianças, levando-as a um primeiro laço objetal de cunho incestuoso.

Terminada a primeira década do século XX, Freud já teorizara o Complexo de Édipo - e verificara a fecundidade deste construto no tratamento das neuroses. Os casos clínicos relatados neste período - especialmente o do Pequeno Hans e o do Homem dos Ratos - mostram uma aplicação ativa por Freud da hipótese que relaciona o sintoma e o mal-estar neurótico à emergência ou ao retorno de conflitos edípicos, onde o tema da culpabilidade assume uma grande importância.

Ora, a pedra angular desta culpabilidade é - novamente - o pai. Amado, odiado, invejado e temido, alvo de um voto de morte inconsciente - ao qual, estranhamente, sobrevive mesmo morto, como no caso do Homem dos Ratos - o pai é entronizado no papel de intolerável possuidor exclusivo da mãe; interditor "oficial" da sexualidade infantil; e agente potencial da castração com que se ameaça a criança. É ao pai que Freud atribuirá o encargo de dar suporte à transmissão da Lei - pelo exercício direto, ou feito em seu nome, de uma enérgica intimidação aos impulsos incestuosos e associas de cada filho em vias de "aculturação".

Mas por que o complexo de Édipo seria patógeno - cristalizando-se na renitência do desejo incestuoso pela mãe, do ódio e medo do pai - mesmo quando o personagem paterno fosse tão gentil e compreensivo como o pai do pequeno Hans? Ocorre, diz Freud, que o mesmo pai odiado e temido pode ser intensamente amado pelo filho. O conflito deriva, justamente, desta "ambivalência" - quando excessiva, ela pode coagular-se. Pelo menos é o que parece depreender-se do seguinte comentário de Freud sobre o caso Hans:

"O ódio nascido da rivalidade com o pai não pôde desenvolver-se livremente na vida psíquica do menino, pois a ele se opunham o carinho e a admiração preexistentes na mesma. O menino se encontra, assim, numa disposição afetiva equívoca - ambivalente - com relação a seu pai, e mitiga o conflito resultante dessa atitude deslocando seus sentimentos hostis e temerosos para um sub-rogado da pessoa paterna. Mas este deslocamento não consegue resolver a situação" (Freud, 1981- 16: 1830).

O animal que assume na fobia o papel de um "sub-rogado da pessoa paterna" representaria mesmo o pai, neste caso? Neste cavalo capaz de morder e escoicear, pareceria perfilar-se um além do pai, um excesso temível, uma violência sem limites - que nada parecem

ter a ver com as atitudes do pai de Hans, sempre tão cordial com o filho. Aqui, Freud vai identificar uma dimensão paradoxal da função paterna - apontando-lhe uma raiz num "real" mítico mas forte que a realidade (e, como dirá depois Lacan, mais forte que a própria verdade): o Pai de todos os pais - Poder que daria seu lastro à Lei.

Haverá algo em comum entre os sintomas dos neuróticos, o totemismo dos povos primitivos, o animismo, a crença na onipotência dos pensamentos, os tabus, os rituais religiosos... Tudo isso, especula Freud, apontaria para o mesmo lugar. Teria a mesma origem que a lei da interdição do incesto. Um certo "evento magno" separaria e articularia animalidade e cultura - o assassinato de um Pai Primevo, que parece configurar um certo "antecedente lógico" do pai na teorização freudiana.

Tem de ter havido, um dia, um Pai verdadeiramente terrível, diz Freud - um pai onipotente, gozador ilimitado de todas as mulheres. Chefe incontestado da primitiva horda de hominídeos, sua vontade teria sido a lei. Assim, num certo tempo pré-histórico, a pré-humanidade estaria organizada em bandos de fêmeas monopolizadas por machos dominantes. Cada um destes reteria junto a si todas as fêmeas e expulsaria do bando todos os filhos machos, quando eles atingissem a maturidade sexual. O filho que o desafiasse seria castrado, morto e devorado - até que, com o envelhecimento do chefe, um desafiante pudesse afinal vencê-lo e substituí-lo, matando-o e comendo-o por sua vez.

Tirano morto, tirano repostado, tudo teria continuado igual por séculos inteiros. Até que, um belo dia, certo grupo de filhos excluídos da horda primeva - cada um deles incapaz de vencer o pai isoladamente - teria tido a idéia de enfrentá-lo em conjunto. Como a união faz a força, eles teriam triunfado. Teriam matado o pai, e devorado seu corpo. Só que agora tinham que dividi-lo - cabendo a cada um só um pedaço.

Ato contínuo, o bando de irmãos triunfantes vê-se diante de um dilema. O desejo pelas fêmeas proibidas - mães, tias, irmãs, primas e sobrinhas... - tinha motivado o assassinato do pai. Mas, agora, a quem caberia o harém? Afinal, nenhum dos machos era suficientemente forte para derrotar a união dos demais. Se nem o pai o fôra... A luta hobbesiana de todos contra todos também de nada serviria. A impotência do tempo anterior vê-se substituída, agora, por uma impossibilidade. Não se trata de mais de uma proibição arbitrária, imposta pelo pai-tirano - mas da verificação, pelos filhos, de uma espécie de limite real a seu desejo incestuoso. Tirano morto, lei posta:

“Os irmãos, associados para suprimir o pai, necessariamente se converteriam em rivais quando se tratasse da possessão das mulheres. Cada um teria querido tê-las todas para si, a exemplo do pai, e a luta generalizada que daí teria resultado traria consigo o naufrágio da nova organização. (...) Assim, pois, se os irmãos quisessem viver juntos, não teriam outra solução a não ser instituir - talvez após ter dominado grandes discórdias - a proibição do incesto, com a qual renunciavam todos à posse das mulheres desejadas, móbil principal do parricídio” (Freud, 1981- 16: 1839).

Deste modo, os irmãos triunfantes são forçados a renunciar a seu desejo de tomar o lugar do pai, e gozar como ele. “Ninguém mais poderia alcançar jamais a onipotência do pai, objeto do desejo de todos” (idem, p. 1842). O assassinato do pai dá lugar a uma espécie de obediência retrospectiva a seu mandamento fundamental: não tocareis nas mulheres da horda...

Mas isto não esgota o problema, diz Freud. Toda esta operação deixa uma espécie de resto irremovível: culpabilidade, medo de alguma retaliação. Não poderia o pai morto vingar-se do Além? Morto o pai, os irmãos se vêm acometidos de uma súbita onda de amor por ele. É preciso aplacá-lo. De algum modo, sua onipotência morre... mas não toda. E desta encruzilhada entre a onipotência residual do pai morto - sonhada, invejada, temida, amada e odiada - e a verificação da distância que o separa dela, os filhos vêm brotar um inextinguível “anseio pelo pai”:

“Deste modo, a hostilidade contra o pai, que motivara seu assassinato, foi-se extinguindo no transcurso de um longo período de tempo, para ceder seu posto ao amor e dar nascimento a um ideal cujo conteúdo era a onipotência e a falta de limite do pai primevo outrora combatido, e a disposição de submeter-se a ele” (Freud, 1981- 16: 1842 - grifos nossos).

No final de “Totem e Tabu” - e, mais tarde, em “Moisés e o Monoteísmo” - Freud postula que a história da humanidade estaria imersa numa espécie de ciranda infernal, alimentada por uma inextinguível compulsão à repetição. Mata-se o pai; anseia-se pelo pai; ressuscita-se o pai num ideal exorbitante (herdeiro simbólico da onipotência do pai primevo). Mata-se o “grande homem” que encarna aquele ideal, e tudo recomeça. O pai morto se torna mais forte que o fôra em vida. Difícil conjurar seu fantasma. Seus herdeiros continuam sonhando, secretamente, tomar seu lugar, alcançar um gozo sem limite. Por detrás do amor que lhe dedicam, amam mesmo é o seu poder suposto. Por detrás da obediência retrospectiva,

quando tentam aplacar o seu espectro - submetendo-se a um ideal tão "sem limite" quanto ele - tentam mesmo é enganá-lo; suborná-lo; cooptá-lo.

Assim, é como se os filhos não deixassem o pai primevo morrer em paz. Manteriam vivo este pai (mesmo que só no Além); prosseguiriam ansiando por ele - para poder continuar sonhando com uma neutralização do pai que realmente abrisse caminho para o gozo ilimitado... Quanto mais se culpassem, quanto mais tentassem expiar a culpa, mais culpáveis se tornariam. Submetendo-se a um ideal onipotente, conservariam vivo um projeto de gozo ilimitado - seja na esperança de afinal merecê-lo, recebê-lo de algum representante do Pai (Deus, o Destino, etc.) - seja obtendo este gozo "por procuração", numa identificação a algum tirano que os oprimisse no Aquém. Para Freud, um "objeto qualquer" poderia ser revestido pelas insígnias do Ideal, ressuscitando perante as massas o fantasma do pai primevo:

"O caráter inquietante e coercitivo das formações coletivas, que se manifesta em seus fenômenos de sugestão, pode ser atribuído, portanto, à afinidade da massa com a horda primitiva, da qual descende. O caudilho é ainda o temido pai primevo. A massa quer ser sempre dominada por um poder ilimitado. Ávida de autoridade, tem segundo as palavras de G. Le Bon, uma sede inesgotável de submissão. O pai primitivo é o ideal da massa, e este ideal domina o indivíduo, substituindo-se a seu ideal do eu." (Freud, 1981-29: 2599).

De algum modo, o texto de "Totem e Tabu" enuncia uma implicação recíproca necessária entre a lei e seu lado de "fora"; entre a interdição e o sonho de um gozo sem limite. A função paterna, tal como este texto a desenha, reúne numa conjunção disjunta, paradoxal, proibição e indução ao gozo. Se o pai fornece arrimo à Lei, ele também lastreia a vocação para o excesso.

A horda primitiva da especulação freudiana tem muito mais de mito que de ciência: o próprio Freud o reconhece. Com o declínio do enfoque evolucionista no campo das ciências sociais, e com a rejeição, pela Biologia, das hipóteses relativas à transmissão genética de caracteres adquiridos, esfumou-se de vez qualquer vestígio de cientificidade que se tivesse sonhado conferir à teoria freudiana da História - apoiada na hipótese de uma compulsão à repetição do "Magno Evento" constituído pelo assassinato de um Pai Primevo, etc.

Mas, se "Totem e Tabu" pode ser visto como uma incursão desastrada de Freud ao território das ciências sociais, também pode ser lido como um mito - ou como um "sonho"

freudiano, que, a seu modo, “envoloparia” um certo núcleo real. Como se sabe, Lacan propôs esta segunda alternativa. Argumentou que o enredo da horda primitiva funciona como uma espécie de metáfora mítica construída por Freud para circunscrever um paradoxo lógico inerente à problemática da lei. Esta, como veremos, estaria apoiada - por necessidade lógica - num certo “ex nihilo”: lugar auto-contraditório, onde se enlaçam a exceção e a regra.

O pensamento que tentasse interrogar as origens da lei tropeçaria num dos famosos “buracos no simbólico” teorizados por Lévi-Strauss: a lei que dá suporte a todas as leis, é ela própria “legal”... ou deriva do arbítrio, da vontade de poder? Aquele que enuncia a primeira lei, está ou não está assujeitado a ela? Não seria esta uma versão do famoso paradoxo lógico acerca do “catálogo de todos os catálogos que não contêm a si mesmos”? Ora, este ponto de impensável - limite e raiz da lei - tenderia a ser imaginarizado pelas figuras da violência, do arbítrio e da limitação: isto é, exatamente pelos atributos conferidos por Freud ao Pai Primevo...

2.6.2 - Função Paterna e “Ambivalência”, ou os Paradoxos da Lei

O fato é que Freud reivindicou até o fim da vida, contra todas as evidências científicas desfavoráveis, a validade de seu mito das origens da lei. Sempre se pode creditar esta teimosia ao “caso Freud” - remetendo-a a questões sintomáticas do fundador da psicanálise: por exemplo, sua grande ambição pessoal, que poderia levá-lo a defender, contra todos os desmentidos, uma hipótese igualmente ambiciosa; ou o “complexo paterno” do próprio Freud (coisa que, aliás, Lacan mesmo insinua). Mas, por outro lado, é possível que o mito da horda primeva funcionasse como um operador central na clínica freudiana da neurose. Mesmo não possibilitando um emprego direto nas interpretações e construções fornecidas aos pacientes, “explicava” com rigor desconcertante a ambigüidade do neurótico frente ao tema do poder interditor, encarnado pela “série paterna”.

A julgar pelo que diz Freud em “Análise Terminável e Interminável”, a relutância dos pacientes homens em submeter-se à lei do pai e de seus sub-rogados - como se esta lei fosse o

álibi para o exercício de um abuso de força intolerável por parte da autoridade em questão - seria um problema recorrente na sua clínica; o próprio analista seria facilmente incluído na "série paterna", via transferência, desencadeando resistências difíceis de reduzir. Enfim, talvez Freud acreditasse tão intensamente no seu mito da horda primeva, porque seus neuróticos pareciam mesmo crer num pai onipotente e gozador, oculto por trás de toda lei - e até do analista. O problema, então, consiste em descobrir como se poderia conduzir o tratamento de modo a esvaziar esta crença - e o anseio pelo pai disfarçado sob a rebeldia.

Tal problema é agravado pela constatação de que as relações fantasmáticas dos pacientes com este pai-tirano-suposto não se resumiam ao ódio e à revolta. Em "Totem e Tabu", Freud já hipotetizara que os filhos oprimidos admiravam, invejavam e amavam o tirano da horda. O "anseio pelo pai" não cessaria de ressuscitar a onipotência paterna desmentida pelo parricídio: a humanidade continuaria a invocar a figura de um pai que fosse, verdadeiramente, poderoso. O fantasma do pai primevo assumiria este posto, sustentado pelo desejo de seus herdeiros. É como se os neuróticos não conseguissem dispensar o pai tirano, e a história da civilização consistisse numa grande neurose coletiva.

De fato, as coisas iriam ainda mais longe, no entender de Freud. Os neuróticos desenvolveriam regularmente uma fantasia erótica onde um pai ou sub-rogado paterno espanca e humilha uma criança. Os pacientes que, em análise, confessam a Freud tal fantasia, atribuem à mesma o poder de produzir-lhes uma grande excitação, catalisadora de atividades masturbatórias eventualmente compulsivas - ou mesmo condição indispensável para a realização de um ato sexual.

Freud procura estabelecer as etapas da construção de tal fantasia, inquirindo para isso alguns pacientes. Conclui que inicialmente, quando o paciente em questão ainda era bem pequeno, ver o pai espancar uma criança poderia significar um triunfo sobre um rival - "o pai bate na outra criança que odeio, porque ele só ama a mim". Num segundo momento, o próprio paciente em criança passaria a imaginar-se espancado pelo pai, como castigo por sua ligação incestuosa com a mãe.

Mas, ao mesmo tempo, no espancamento pelo pai, a criança fantasiaria uma satisfação erótica envolvendo vítima e espancador: "o pai me bate porque me ama" - ou: "ele se satisfaz em me bater, ele goza deste modo". Posteriormente, esta segunda etapa - que nunca teria sido consciente - seria substituída pela forma final da fantasia, onde um substituto do pai (professor,

etc.) espanca crianças anônimas, e o sujeito apenas "olha". Mas o conteúdo latente desta cena permaneceria coincidindo com a fórmula da segunda etapa, onde o sujeito se imagina flagelado pelo pai.

Com base neste material clínico e noutras observações, Freud conclui que meninas e meninos desenvolveriam obrigatoriamente um laço sexual com o pai. Nas meninas, tal ligação representaria uma etapa normativa na construção de sua feminilidade; nos meninos, ela seria um componente homossexual inevitável do complexo de Édipo, que coexistiria com a ligação primária com a mãe. A fantasia de ser surrado(a) daria alguma satisfação, de cunho masoquista, à ligação erótica com o pai - este que, para a criança, faria da própria vontade a lei, impondo-a com a sua força.

Mas por que esta atribuição de onipotência ao pai, se ele mesmo está submetido às leis da cultura quando as transmite aos filhos? Freud relaciona a equação paternidade igual onipotência ao fato de que o pai, efetivamente, transgride a lei que "impõe" aos filhos: reserva exclusivamente para si o acesso sexual à mulher proibida. Não possui a minha mãe porque meu pai não deixa; mas ele próprio a possui. É bem verdade que isto não lhe confere a posse de todas as mulheres; mas, se ele tem acesso à mais desejada de todas para mim, isso já não seria quase a mesma coisa que ter acesso livre a todo o campo do desejável?

Por outro lado, se cabe ao pai um papel importante - simbólico ou "material", face a face - no processo de "aculturação" dos filhos, ele precisa aplicar sua energia à transmissão das leis e ideais da cultura: precisa fazê-lo com "vontade", dar corpo a esta transmissão, valendo-se inclusive de sua superioridade física perante a criança. Só a energia dos agentes transmissores pode "fazer" a lei, isto é, fazer com que ela seja efetivamente assimilada, internalizada, pelas crianças. Ora: se é o pai que materialmente empresta sua força a este processo - ou se quem o faz invoca o nome de um pai para sustentar sua ação - a equação "lei do pai igual violência" parece impor-se como uma evidência irresistível.

Este problema é reforçado pelo fato de que todas as normas culturais são imotivadas e contingentes - são porque são, não têm fundamento (ver, a este respeito o que diz Žižek, 1992). Este seu caráter "arbitrário" torna praticamente inevitável que a lei seja imaginariamente assimilada a uma dimensão de capricho, voluntarismo e imposição gratuita: a lei é uma violência em si mesma. Cabe a "alguém como" um pai, situado numa posição de poder assimétrica perante a criança - e portanto, detentor de privilégios que interdita à mesma

- sustentar a função socializadora primária, inculcando normas derivadas do nada. Este pai, investido das insígnias do poder, polarizaria afetos intensos e ambíguos. O próprio Freud pareceria estar sob o efeito desta miragem: afinal, ele postula que, positivamente, só um protopai tirânico e voluntarioso poderia ter imposto uma lei tão inexplicável quanto a da interdição do incesto.

"O preceito da exogamia, cuja expressão negativa é o horror ao incesto, respondia à vontade do pai e a perpetuava após a eliminação deste. Daí a potência de seu assento afetivo e a impossibilidade de fundamentá-lo racionalmente, isto é, seu caráter sagrado" (Freud, 1981- 43: 3314).

Freud conclui que o poder do pai inspira necessariamente rebeldia e fascinação. Chega ao cúmulo de derivar o amor dos filhos pelo pai primevo da privação imposta por este "protopai":

"O pai primitivo impedia a satisfação das tendências sexuais diretas de seus filhos; impunha-lhes a abstinência, e por conseguinte, a título de derivação o estabelecimento de laços afetivos que os ligavam a ele em primeiro lugar, e depois, uns aos outros" (Freud, 1981- 29: 2597).

A conclusão é paradoxal: amamos o pai porque ele nos priva, pela força, daquilo mesmo com que ele goza. É seu poder suposto que nos atrai tanto: nós o amamos porque o odiamos, odiamos porque amamos. Sonhamos eternamente tomar o seu lugar - quer quando o combatemos, quer quando nos submetemos a ele e gozamos, "por procuração", seu gozo suposto em nos espancar, forçar, humilhar... A rebeldia dos mais libertários poderia confluir com a servidão voluntária dos mais "conformistas" neste secreto "anseio pelo pai" (legível, aqui, como "anseio pelo lugar-de-goza-suposto-ao-pai"). Freud já o indicava, no comentário seguinte:

"Os homens que conservam em si tal fantasia /de ser espancado pelo pai/ desenvolvem uma suscetibilidade e uma excitabilidade especial contra as pessoas que podem ser incluídas na série paterna. Consideram-se vexados por elas ao menor pretexto, e transferem assim à realidade a situação imaginada de serem golpeados pelo pai, para seu maior dano e vergonha" (Freud, 1981- 27: 2475).

Assim, na perspectiva freudiana, o mesmo pai que separa a criança do gozo parece produzir e inflamar o anseio dela por este gozo. O interditor é, ao mesmo tempo, um catalisador de desejo; o transmissor da lei inspira sonhos de transgressão e de excesso. Voltamos aqui ao tema da relação paradoxal entre desejo, gozo e interdição, já avançado no texto "Sobre uma Degradação Geral da Vida Erótica" (Freud, 1981- 15).

2.7 - O Problema da Responsabilidade Moral

Como vimos, o quadro da condição humana traçado por Freud está marcado pela divisão e pelo desassossego - e por uma opacidade interna impossível de compatibilizar com a hipótese de uma autotransparência da Razão. O ideal iluminista de auto-determinação esclarecida encontra, na teoria freudiana, os obstáculos irremovíveis do recalque originário e da opacidade do Isso.

Freud atribui à economia psíquica uma espécie de insensatez intrínseca, que ele situa como seqüela inevitável do pensamento - pois é nas "lembranças conceituais", cicatrizes das primeiras vivências de satisfação e dor, que se apoiaria a compulsão à repetição. Ainda aqui, verificamos a vocação universalista da doutrina freudiana. É possível ler nela - ao menos, se acompanhamos Lacan - uma explicação amplamente abrangente para o pathos do animal falante: o homem sofre porque o seu aparelho psíquico está dominado pela linguagem, e o "encravamento" desta no corpo subverte a homeostase natural.

A "normalidade" dos homens estaria permeada por um mal-estar inextricável. Mas este "infortúnio corrente" poderia acrescer-se de um sofrimento adicional - na medida em que o recalque secundário, ou "propriamente dito", ampliasse o território dos pensamentos recusados à palavra e à consciência.

No início da obra freudiana, as lembranças dos traumas aparecem como o material recalcado mais típico. Subseqüentemente, Freud identifica os "representantes ideacionais" de moções pulsionais inaceitáveis ao Eu, desejos incestuosos e "perversos" do próprio sujeito, como os conteúdos recalcados por excelência. As "tendências" recalçadas cresceriam em força e virulência. Ademais, encontrariam sempre alguma satisfação "disfarçada": "quando uma

tendência pulsional experimenta recalque, seus elementos libidinais são transformados em sintomas, e seus componentes agressivos em sentimento de culpa” (Freud, 1981- 40: 3063).

Pela via do recalque, o homem não conseguiria nenhum aperfeiçoamento moral. Seus impulsos incestuosos, destrutivos e “regressivos” não poderiam ser eliminados deste modo: sempre encontrariam um meio de burlar a censura do Eu, sob os mais diversos trajés. O sintoma neurótico resultaria de uma formação de compromisso, onde a aspiração recalcada se satisfaria travestida em sofrimento - atendendo assim também às exigências morais do Eu (primeira tópica).

Até que ponto o sujeito poderia ser responsabilizado por este auto-desconhecimento? O recalque, mesmo o “secundário”, não resulta, para Freud, de uma deliberação consciente, pensada e refletida. É uma espécie de “saída de emergência”, um automatismo do aparelho psíquico. O Eu expulsaria de seu campo todas as representações de tendências incompatíveis com suas próprias aspirações morais - sempre que tais tendências lhe parecessem, à primeira vista, impossíveis de inibir (Freud, 1981- 3: 709). Ou, já nos termos da Segunda Tópica: o Eu rechaçaria de seu território representações de impulsos proibidos, para preservar uma imagem amável ao Outro portador da Lei - e para atender aos mandatos do Supereu, derivados da introjeção deste Outro. Em todos estes casos, o processo de recalque seria, em si mesmo, inconsciente (a não-transparência do Eu a si mesmo foi um dos motivos que levaram Freud a formular a Segunda Tópica).

Mas paradoxalmente, a clínica de Freud não toma o partido de eximir o sujeito de responsabilidade para com o recalque, nem para com o recalcado. Afinal, à luz da teoria psicanalítica, tanto um quanto o outro são regidos pela busca de um ganho de prazer - da libido narcísica ou da libido objetal - onde o sujeito está implicado até a medula. O desejo inconsciente é parte dele - inextirpável e inalienável.

Já no “Eu e o Isso”, Freud observa que o Supereu não se deixa enganar pela censura e continua condenando o sujeito, por mais que este renuncie a assumir e a satisfazer diretamente seus impulsos “imorais”. A perspectiva freudiana dá uma certa “razão” ao Supereu neste ponto: afinal, o recalque fracassa. O impulso subtraído à consciência, repellido pelo Eu, encontra um meio de satisfazer-se, sob a máscara do sintoma - ou do retorno contra o próprio sujeito. “Cresce então, por assim dizer, na obscuridade, e encontra formas extremas de

expressão” (Freud, 1981- 21: 2055). Assim, no entender de Freud, seria errôneo dessolidarizar o sujeito de seu desejo inconsciente, por mais que este repugnasse a seu narcisismo:

“Em sentido metapsicológico, o recalcado imoral não pertence a meu Eu - sempre que Eu seja um ser moralmente irrepreensível - mas sim a meu Isso, sobre o qual o meu Eu cavalga. Mas este Eu desenvolveu-se a partir do Isso; forma uma unidade orgânica com o mesmo; não é mais que uma parte periférica daquele, especialmente modificada; está subordinado a suas influências; obedece a impulsos que partem do Isso. Para qualquer finalidade vital, seria vão tentar separar o Eu do Isso.” (Freud, 1981- 37: 2894).

O recalque “propriamente dito” seria antieconômico - exigiria um elevado dispêndio de energia do Eu para a manutenção de suas “contracargas” - e inútil, pois não impediria a satisfação “disfarçada” das tendências imorais. Haveria, porém, saídas melhores: o levantamento do recalque, com a reintegração das tendências recusadas ao território do Eu. Mesmo que o sujeito continuasse a negar-lhes satisfação completa, submetendo-as a um “juízo de condenação”, poderia encontrar outras saídas para elas - como a satisfação sublimada, “inibida em sua finalidade”. Só o fato de não mais precisar desconhecer ativamente uma parte de si mesmo já seria um alívio - e possibilitaria um emprego de energias antes retidas, na “luta pela vida”. Ademais, parte do recalcado acabaria conquistando uma “satisfação direta” - forçando uma certa moderação nas exigências do Supereu.

A ética freudiana propõe então uma espécie de busca do tempo perdido: “Onde Isso era, deve advir o Eu”. Como vimos, na instância do Isso confluem “materiais” submetidos ao recalque secundário com outros que jamais receberam qualquer versão pré-consciente; registros intraduzidos das mais arcaicas experiências do, sujeito; “memórias filogenéticas” (às quais Freud insistia em conferir uma importância crucial); afetos e impulsos inalcançados pela “ligação” com imagens verbais. Freud conceitua a cura analítica, antes de tudo, como uma colheita e “reintegração”, o mais exaustiva possível, de todos esses “conteúdos” recusados à palavra. Até onde fosse possível, cada um deveria recuperá-los aos “arquivos” do Eu - assumindo tudo “isso” como coisa “sua”.

Para Freud, o sujeito deveria implicar-se no próprio gozo, assumi-lo como seu - mesmo aquele obtido às cegas, nos sonhos ou nos sintomas, em desacordo com os ideais do Eu:

“Desde já, é preciso assumir a responsabilidade pelos próprios impulso oníricos imorais. Que outra coisa se poderia fazer com eles? Se o conteúdo onírico - entendido corretamente - não foi inspirado por espíritos estranhos, então não pode constituir senão uma parte de meu próprio ser” (Freud, 1981- 37: 2894).

O imperativo ético de Freud comandaria a cada um o dever de “subjeter”, assumir como próprios, os caminhos por onde procura, conscientemente ou não, obter um “ganho de prazer”. Nisto, cada um teria de reconhecer-se. Ora, este simples ato já teria efeitos capazes de reduzir o pathos subjetivo - ainda que só até o ponto em que este passasse a confundir-se com o irreduzível “infortúnio corrente”.

Numa passagem célebre, Freud define o trabalho de análise como um esforço visando a “fortalecer o Eu, torná-lo mais independente do Super-Eu, ampliar seu campo de percepção e desenvolver sua organização” (Freud, 1981- 42: 3146). Noutro artigo, ele teoriza a cura analítica em termos de uma recuperação de material recalçado pelo pré-consciente, “restituindo-o ao domínio do Eu” (Freud, 1981- 45: 3402). Como se sabe, a leitura destas proposições freudianas desperta uma certa polêmica. Traduziriam um compromisso do autor com as aspirações iluministas, com o sonho de uma “ditadura da Razão”? Estariam vinculadas aos famosos mandatos de autonomia, autocontrole, autodomínio (“Eu - Cracia”, dirá Lacan)?

Pode-se argumentar que, à luz da própria teoria freudiana, o “fortalecimento” do Eu, ou a ampliação de seu “domínio”, só fariam reforçar a “função de desconhecimento” inerente a esta instância - que, como vimos, Freud deriva diretamente da paixão narcisista. Mesmo considerado de uma perspectiva psicanalítica clássica, o programa da “Eu-cracia” esbarraria em obstáculos insuperáveis. Como contornaria a extensa mudez residual do Isso, a pulsão de morte, o recalque originário? Como faria do Eu o “dono e senhor em sua própria casa” - quando em tal contexto o próprio Freud lhe atribui, literalmente, uma posição “servil” (ver, por ex., Freud, 1981- 32)?

Por outro lado, pode-se ler naquelas mesmas proposições freudianas, acerca do “programa” da cura analítica, um projeto de maximização do território ganho ao recalque - onde o “fortalecimento do Eu” exige, paradoxalmente, o enfraquecimento da paixão narcísica, uma desinflação da imagem de si. Afinal, o Eu deve reconhecer como “suas” diversas tendências contrárias a todos os seus ideais. Então, parodiando S. Paulo, da perspectiva freudiana, “quando sou fraco, então é que sou forte”:

“Como representar o processo de recalque ocorrido sob influência da angústia? (...) O Eu adverte que a satisfação de uma exigência pulsional emergente provocaria uma das situações perigosas muito bem recordadas. Portanto, a referida carga pulsional tem de ser suprimida, detida, debilitada de algum modo. Sabemos que o Eu o consegue quando é forte e já incorporou à sua organização o impulso instintivo correspondente. Mas o caso do recalque é aquele em que o impulso instintivo pertence ainda ao Isso, e o Eu se sente debilitado” (Freud, 1981- 42: 3151 - grifos nossos).

“Dissemos que o Eu era débil frente ao Isso, que era seu criado fiel, sempre esforçado para cumprir seus mandatos e satisfazer suas exigências. Está muito longe de nós retirar esta tese. Mas, por outro lado, esta é a parte mais bem organizada do Eu, orientada em função da realidade. Não devemos exagerar a diferenciação entre ambos, nem tampouco surpreender-nos se o Eu exercesse, por sua vez, uma influência sobre os processos do Isso. A meu ver, o Eu exerce esta influência quando desperta, por meio do sinal de angústia, a atividade do princípio de prazer-desprazer, quase onipotente - ainda que imediatamente depois, possa voltar a mostrar sua debilidade, pois com o ato do recalque renuncia a uma parte de sua organização, e se vê obrigado a permitir que o impulso instintivo recalcado fique duramente subtraído a sua influência” (Freud, idem, p. 3153 - grifos nossos).

Nesta passagem, parece claro que, para Freud, quanto mais permeável e dócil às exigências da “realidade” - externa e interna - mais “bem organizado” está o Eu: é forte na medida em que permite confronto “democrático” e direto das aspirações conflitantes. Por outro lado, quanto mais aplica “medidas de força”, como o recalque, para rechaçar os impulsos do Isso, mais “fraco” ele se mostra.

O “controle” do Isso pelo Eu via recalque não passaria de uma política de avestruz; só conseguiria recusar, aos impulsos interditados, o acesso à palavra e à consciência. Este desconhecimento protegeria, contudo, uma satisfação racionalizada, denegada ou travestida, de todos os impulsos recalcados - via sintomas neuróticos e culpabilidade.

Com sorte, diz Freud, a “ligação” do recalcado (ou nunca “traduzido”) com representações verbais poderia limitar, automaticamente, os efeitos devastadores das lembranças e desejos mais intoleráveis: as idéias recalçadas seriam muito mais intensas, renitentes ao desgaste, que as admitidas à consciência e assumidas pelo Eu. Enquanto ficassem mudas, condenariam o sujeito a não viver, mas a “ser vivido” “por poderes ignotos e invencíveis” (Freud, 1981- 32: 2707) - muito mais do que seria necessário.

De algum modo, a tradução com palavras das tendências inconscientes favoreceria sua permeabilidade à “educação pelo desprazer”. Chocando-se com uma impossibilidade real de obter satisfação imediata e completa, e “contabilizando” a dor daí resultante, as referidas tendências iriam sofrendo uma moderação de sua pressão interna - ou uma mutação em seu regime de gozo: reorientando-se, por exemplo, a finalidades sublimadas (Freud, 1981-40: 3026-3027). Este processo seria muito mais difícil de ocorrer quando as tendências em questão estivessem recalçadas - e obtivessem uma satisfação oculta nas “formações de compromissos” dos sintomas.

Embora a moderação das pulsões seja creditada por Freud à ação “inibidora do Eu”, é difícil conceber os complexos mecanismos envolvidos na “educação pelo desprazer” em termos de uma Autodisciplina, submetida a um cálculo deliberado e à direção de uma Vontade Esclarecida. A hipótese da “Eu-cracia” esbarra nos limites que o texto de Freud atribui a todo o esforço de automodelagem ideal: disposições constitucionais idiossincráticas, maior ou menor plasticidade da libido, etc. - fatores extremamente opacos à consciência, e irreduzíveis a qualquer domínio egóico. Lacan, por sua vez, em sua releitura de Freud, sublinhará a contradição interna que perpassa todo o ideal de “Eu-cracia”: se, como todos os ideais, ele provém do Outro, do campo da cultura, meu “auto”-domínio será sempre, e necessariamente, “hetero”...

Enfim: a nosso ver, seria mais compatível com o conjunto da obra freudiana atribuir ao Eu uma “tomada de consciência” retrospectiva - e, muito provavelmente, parcial - da dinâmica e dos resultados do rearranjo subjetivo deflagrado pelo levantamento do recalque. Este último produziria, por si só, uma reorganização espontânea do psiquismo, que dispensaria a tutela tanto do analista, quanto de um Eu supostamente “dominante”. Longe de ser um mestre deste processo, o Eu seria seu “aluno” - devendo simplesmente apreendê-lo, e “assumi-lo”. Ninguém seria mestre de si mesmo, do que desça, ou dos automatismos do próprio psiquismo. Mas ganharia em reconhecer o máximo “do Isso” como parte de si - ainda que sempre num “só-depois”.

Para Freud, não seria mais possível sustentar a crença em nenhum saber suposto sobre o bem-viver que fosse universalmente válido. Caberia ao homem enfrentar seu destino difícil, sem o recurso das “ilusões” religiosas - buscando cada um seu melhor arranjo possível entre pulsão, realidade e ideais da cultura.

“ Nenhum caminho nos leva a tudo o que desejamos. A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser 'salvo'. ”
(Freud, 1981- 40: 3029).

Esta “ética da diferença” não subscreveria sonhos de “Eu-cracia”, autonomia ou auto-disciplina: mas nem por isso deixaria de inscrever-se numa tradição individualista - levando-a a uma espécie de paroxismo. A nosso ver, os ideais iluministas teriam encontrado, na obra de Freud, uma espécie de limite interno. Tendo partido, justamente, destes ideais, a teoria freudiana teria assinalado as barreiras que a “realidade psíquica” opõe à sua aplicação.

Uma primeira tentativa de relacionar as peculiaridades da invenção freudiana a um hipotético mal-estar específico da civilização vigente poderia tomar, como ponto de partida, o desmentido de Freud às pretensões de autotransparência, autogoverno e auto-elevação moral do Indivíduo. As mencionadas pretensões lastreiam os ideais correntes do individualismo - cuja internalização catalisaria um tipo de sofrimento peculiar à cultura moderna. Seria, então, sintomática, a ênfase conferida por Freud ao postulado de uma opacidade residual, irreduzível, de cada um a si mesmo - e da total impermeabilidade do aparelho psíquico a qualquer esforço de “elevação moral” orquestrado pelo Supereu. A autonomia do Eu, por sua vez, é extremamente limitada na teoria freudiana. Longe de ser o senhor de si, cada um estaria inevitavelmente assujeitado aos “fatos” da própria “constituição mental”; deveria reconhecê-los e respeitá-los.

Mas, se teoriza limites infranqueáveis às exigências de auto-mestria e de auto-conhecimento, nem por isto Freud se inscreve numa tradição obscurantista. Para ele, a conquista de um certo saber sobre a própria verdade seria possível - e teria, por si mesma, um sentido ético. O trabalho analítico visaria precisamente a este objetivo - que, uma vez conquistado, facultaria ao analisado orientar a própria existência por parâmetros particulares, eventualmente discrepantes da moralidade comum:

“(...) aquele que, depois de ter lutado contra si mesmo, consegue elevar-se até a verdade, encontra-se ao abrigo de todo risco de imoralidade, e

pode permitir-se ter, para seu uso particular, uma escala de valores morais muito diferente da admitida pela sociedade” (Freud, 1981- 24: 2393).

Aqui, Freud atribui uma certa liberdade ao homem - na confluência de todas as “determinações” a que ele estaria sujeito. Mesmo esta liberdade, aliás, seria “obrigatória”, estaria ela própria determinada... pelo fato de ninguém possuir um saber universalmente válido sobre o que cada um deve fazer da própria existência. Assim, esta liberdade de escolha confina com a solidão - e implica na precariedade de todas as alternativas possíveis. É a liberdade de escolher entre diferentes perdas... (uma liberdade de desejar em vão, dirá um lacaniano).

Ora, como veremos em seguida, Freud afirmou que a transferência do “anseio pelo pai” ao analista dificultaria muito a aceitação desta liberdade pelo analisante. Este último preferiria atribuir ao analista-subrogado paterno um poder e um saber capazes de restituir-lhe uma plenitude mítica - da qual não conseguiria descrever facilmente, em virtude da mencionada vocação humana para o excesso. A famosa liberdade - que o indivíduo moderno supostamente prezaria acima de tudo, e que a civilização vigente pareceria ter tornado praticamente compulsória - seria, na verdade, extremamente incômoda. A leitura dos textos de Freud acerca das dificuldades da clínica sugere que, no fundo, muitos preferiríamos conservar a esperança de uma onipotência possível em algum lugar.

2.8 - O “Rochedo da Castração”

Freud reivindicou permanentemente o reconhecimento de uma originalidade total à teoria e à clínica psicanalítica. Ora, ele próprio situava muito desta originalidade no “isolamento”, na conceituação, na leitura e no manejo que propôs para os fenômenos da transferência.

Subprodutos espontâneos e perturbadores da terapia analítica - desde os tempos da cura catártica - os fenômenos transferenciais surgiam sob a forma de impulsos e fantasias, amorosos e/ou hostis, do paciente para com a “pessoa” do analista. Podiam assumir um matiz francamente erótico; eventualmente se limitavam a uma oferta e demanda de amor “espiritual” - mas, mesmo assim, transbordavam os parâmetros da simples cortesia social e confiança no

médico. Sua recorrência, intensidade eventual e aspecto escandaloso maculavam a assepsia ideal de um enquadre clínico norteado pelo discurso da ciência. Mas o estilo passional de certos enamoramentos de transferência acabou arrolado, por Freud, entre as evidências em favor da novidade teórica com que inaugurou a psicanálise: a hipótese da etiologia sexual do pathos neurótico.

O amor de transferência comprovaria empiricamente aquela hipótese. Ele resultaria da "atração" do impulso inconsciente pela figura do analista, assim como os sonhos resultariam da "atração" daquele mesmo impulso por um resto diurno qualquer. O estilo "regressivo", "descabido", "anormal" do amor de transferência - e seu conteúdo francamente sexual - revelariam, então, a verdade do desejo inconsciente assim "fisgado": sua procedência da sexualidade infantil.

"Para todos aqueles que, tendo praticado a psicanálise, conseguiram adquirir uma noção exata da transferência, não pode haver a menor dúvida sobre a natureza libidinosa das tendências que se manifestam nos sintomas dessas neuroses. Podemos, pois, dizer que o descobrimento da transferência confirmou definitivamente nossa convicção de que os sintomas constituem satisfações libidinais substitutivas." (Freud, 1981- 24: 2400).

Mesmo quando ficasse contido em modalidades "dessexualizadas", o amor transferencial teria sempre como combustível a sexualidade infantil. Poderia também mascarar-se em hostilidade, especialmente quando o paciente fosse do mesmo sexo que o analista: neste caso, o impulso amoroso de transferência assumiria uma vertente homossexual - e inspiraria uma agressividade reativa contra a pessoa do médico.

"Demônio" atraído pela isca do analista-resto diurno, a transferência acaba sendo promovida a foco central do tratamento. Freud propõe que não se a dispense sem interrogá-la, usá-la para a reedição "atualizada" dos conflitos inconscientes e para a redução dos mesmos:

"É inegável que o manejo dos fenômenos da transferência oferece ao psicanalista uma dificuldade máxima; porém não se deve esquecer que precisamente estes fenômenos prestam-nos o favor inestimável de tornar atuais e manifestos os impulsos eróticos ocultos e esquecidos dos enfermos, pois afinal de contas ninguém pode ser derrotado in absentia ou ineffigie" (Freud, 1981- 12: 1653).

Por fim, Freud condiciona a cura analítica à reconfiguração da neurose “própria” do paciente numa “neurose de transferência”, onde o psicanalista assume posição de “nódulo central”. “A cura desta nova neurose artificial coincide com a da neurose primitiva, que é o verdadeiro objetivo do tratamento” (idem).

Assim, um fenômeno inicialmente perturbador é abarcado pela teoria e aproveitado pela técnica. A transferência nada mais seria que uma particular manifestação do pathos humano por excelência - a “tirania da memória”, a repetição, o esforço para recuperar um gozo perdido e/ou esvaziar um trauma de sua virulência. Caberia ao analista interpretá-la, tomando os cuidados de praxe quanto ao “timing” - catalisando a elaboração, pelo paciente, do material recusado à palavra e revivido em ato na transferência. Uma vez que os conteúdos submetidos ao “recalque propriamente dito” estivessem recuperados aos arquivos do pré-consciente, a transferência se extinguiria como uma fogueira que tivesse consumido todo o seu combustível.

A proposição de uma etiologia sexual para os sintomas neuróticos, no entender do próprio Freud, foi a grande novidade teórica que marcou o nascimento da psicanálise. Já a “liquidação da transferência” é apresentada como um objetivo clínico original e exclusivo, que distinguiria a “terapia analítica” de todas as precedentes. Enquanto as demais terapêuticas extrairiam sua eficácia da “sugestão”, apoiada num amor transferencial não reconhecido e jamais extinto, o psicanalista não se daria por satisfeito enquanto aquele amor não estivesse totalmente elaborado e “resolvido”:

“Em outros tratamentos sugestivos, a transferência é cuidadosamente respeitada, e não sofre modificação alguma. Pelo contrário, o tratamento analítico tem por objeto a transferência mesma, que procura dissecar, qualquer que seja a forma com a qual se revista. Ao final de todo tratamento analítico, a transferência deve ser liberada. Deste modo, o êxito de nosso trabalho não repousa sobre a sugestão pura e simples, mas sim sobre os resultados obtidos graças à mesma, ou seja, sobre a supressão das resistências interiores e sobre as modificações internas alcançadas no enfermo” (Freud, 1981- 24: 2405).

A transferência, com seu conteúdo passional, irrompera sem ser convidada numa cena terapêutica supostamente ordenada pelo discurso da ciência - e, portanto, regrada pela impessoalidade e pela neutralidade. Mostrara-se impossível de evitar ou de expulsar: qualquer

esforço neste sentido arruinava o tratamento. Mas, se reconhecesse a irredutibilidade da transferência - ainda que numa vertente sublimada, inibida em suas finalidades sexuais mais "cruas" - Freud seria obrigado a incluir a psicanálise no rol das curas mágico-religiosas, ou "sugestivas". Cada psicanalista - responsabilizado eternamente pelos pacientes a quem tivesse cativado - teria de assumir a posição de mestre, guru, pastor de almas.

Ora, a proposta de Freud era bem outra. Homem de ciência, crítico severo das "ilusões" religiosas - cujo declínio considerava inevitável - jamais aceitaria que a psicanálise se deixasse confundir com uma neo-religião. Sua tolerância com os arroubos amorosos e idealizantes dos pacientes seria apenas tática. No horizonte do percurso analítico, ele inscreve o esgotamento do patetismo transferencial como um objetivo clínico inegociável.

O analista declinaria do papel, atribuído a ele pelo amor de transferência, de remédio vivo para todas as faltas do paciente. Tampouco responderia à demanda de situar-se como ídolo, mentor, diretor de consciência. Seu objetivo maior seria restaurar a liberdade do paciente - ou melhor, levá-lo a reconhecer o estatuto irredutível desta liberdade. O amor de transferência, os pedidos de conselho, etc., seriam tentativas desesperadas de ocultamento desta dura liberdade, pelo paciente, sob o manto de uma nova mistificação.

Aceitar a delegação de ser e de saber feita pelo amor de transferência equivaleria a uma capitulação perigosa. Nem o mais belo "happy end" romântico bastaria para remover o pathos neurótico; aliás, Freud julgava bem mais provável que o segundo inviabilizasse o primeiro. Afinal, a infelicidade do paciente decorreria da fixação a objetos impossíveis, fantasmáticos, herdeiros dos amores incestuosos da infância - e da incapacidade para trocar aqueles objetos por quaisquer sub-rogados na realidade. Oferecer-se ao paciente como parceiro amoroso seria a forma mais rápida e segura de decepcioná-lo - e conservar intocada sua fixação infantil.

A própria demanda "sublimada" por um mentor ou diretor de consciência também seria uma tentativa de recuperar o Pai onipotente e onisciente da primeira infância. Ainda aqui, aceitar o cargo oferecido pelo paciente equivaleria a cair numa armadilha fatal. Nenhuma sabedoria que o analista pudesse destilar numa posição de mestre seria suficiente para livrá-lo de uma eventual acusação de impostura. O sujeito moderno suplicaria por um Salvador com um intensidade proporcional à sua descrença de fundo nos salvadores, e à angústia daí decorrente. Só lhe restaria a alternativa de dispensar o Onipotente - e renunciar ao "plus" de

potência demandada ao analista. Homem, teria de aceitar as próprias fraquezas; mulher, teria de fazer o luto do pênis anelado.

Não era uma alternativa muito cômoda. Além disto, a sua efetivação dependia de um fator subjetivo, estranho a qualquer ciência: a consolidação de um “desejo de analista” capaz de resistir às seduções do amor transferencial. Isto, por sua vez, pressupunha a subjetivação prévia - por parte do analista - de um saber concernente à impossibilidade de recuperar os objetos de satisfação primários, demandados nas entrelinhas das paixões de transferência. Só assim poderia o praticante conduzir seus pacientes a subjetivar e tolerar aquele mesmo saber - que eles, de algum modo, já portariam.

Ora, o próprio Freud acaba identificando, no “repúdio à passividade” (ou “à feminilidade”), uma espécie de rochedo irreduzível a todo esforço de redução via análise. Chegados a este limite, os homens recusariam sujeitar-se a um “pai-substituto” na figura do analista, “ou sentir-se em dívida com ele por qualquer coisa” - motivo pelo qual recusariam “aceitar a sua cura pelo médico”. A recalcitrante manutenção de uma rivalidade narcísica com o analista parece conservá-lo, ainda, no lugar do Pai Privador: recusar-lhe a satisfação da cura não seria, de algum modo, roubar-lhe ao menos algum poder - e agarrar-se à crença neste poder?

Já as mulheres, aferradas à esperança de receber do analista o desejado órgão masculino, dificilmente escapariam de “graves episódios depressivos, ligados a uma convicção interna de que a análise de nada servirá e de que nada se pode fazer para ajudá-las” (Freud, 1981- 44: 3364). E elas estariam certas, diz Freud - ao menos num certo sentido.

Pode-se detectar aqui a renitência do famoso “anseio pelo pai” - nas mulheres, como restituidor do pênis tão esperado; nos homens, como portador de uma onipotência irresistível, que eles adorariam, ocultos sob um manto de “hipercompensação” rebelde. As mulheres expressariam seu anseio de forma direta; os homens, de forma disfarçada, via formação reativa.

Como já comentamos acima, desde o “Bate-se numa Criança”, Freud relacionava a hiper-susceptibilidade masculina às manifestações reais ou imaginárias de abuso de autoridade a uma persistência da fantasia de espancamento pelo pai. Fonte de um gozo intenso, esta fantasia seria extremamente difícil de confessar - e de compatibilizar com os demais conteúdos do psiquismo.

O subjugamento do sujeito a um pai sádico, na cena de espancamento, equivaleria a uma ressurreição do tirano da horda. Isto possibilitaria, ainda de modo fantasmático, a sonhada conquista do seu gozo absoluto - com todas as mulheres - mesmo que por "procuração" identificatória. Um pai violento, ilimitado, espancador, estaria livre da castração e de toda a perda. A dificuldade para abandonar o sonho de ser como ele motivaria a dificuldade em abandonar a fantasia de espancamento - e esta explicaria a intensidade da formação reativa.

Enfim, na recusa da castração - vivida como uma ameaça intolerável pelos homens, como "fato consumado" igualmente intolerável pelas mulheres - Freud crê encontrar uma espécie de ponto-limite, que remete a uma "base biológica". Reaparece aqui a vertente "fora-da-lei" da função paterna - indutora ao gozo, lastro para a "vocação do excesso": o analista é entronizado no lugar do pai privador, beneficiário suposto dos privilégios que recusa ao sujeito.

Em "Análise Terminável e Interminável", Freud se mostra bastante reticente quanto às possibilidades de superação deste "rochedo".

"Seria difícil dizer se e quando conseguimos dominar este fator num tratamento psicanalítico. Só podemos consolar-nos com a certeza de termos dado à pessoa analisada todos os alentos necessários para reexaminar e modificar sua atitude para com ele." (Freud, 1981- 44: 3364).

Se a "liquidação da transferência" fôra destacada como o traço distintivo mais importante da clínica psicanalítica face às curas "sugestivas", é justamente a perpetuação de um laço transferencial - com um analista equacionado ao pai privador - que Freud identifica na raiz da "Análise Interminável". Ainda aqui, é tentador relacionar este impasse clínico a certas peculiaridades do pathos moderno que Freud estaria buscando enfrentar.

Como vimos, Freud acreditava que o progresso da mentalidade científica e a crescente secularização da cultura moderna poderiam culminar numa liquidação das ilusões religiosas. Por outro lado, ele afirma que o crente reanima sua culpabilidade e intensifica seus sacrifícios a Deus quando este ameaça parecer que não existe:

"O povo trilhou um caminho semeado de duros percalços; as esperanças colocadas no favorecimento divino tardavam em realizar-se; não era fácil, nestas condições, continuar-se aferrando à ilusão de ser o povo escolhido por Deus. Se não queriam renunciar a tal felicidade, então a

consciência de culpa por sua própria pecaminosidade oferecia uma oportuna desculpa para explicar a dureza de Deus (...). Mas esta ética não consegue ocultar sua origem num sentimento de culpa pela abafada hostilidade contra Deus. Leva estampado o selo do inconcluso, do que não pode ser concluído, que caracteriza as formações reativas da neurose obsessiva; adverte-se também que serve aos fins ocultos da necessidade de castigo (Freud, 1981- 43: 3322-3323 - grifo nosso).

Também em “Análise Terminável e Interminável”, Freud questiona a viabilidade de se “concluir” efetivamente o processo de liquidação do “anseio pelo pai” - e superar-se o repúdio à castração. Se nossa cultura efetivamente secularizou-se, como Freud predizia em 1927 - malgrado a sobrevivência inquebrantável de focos de religiosidade - teria o declínio das “ilusões religiosas” tradicionais correspondido a uma verdadeira “liquidação” da nostalgia pela onipotência do Deus-Pai? Teriam os modernos finalmente subjetivado a morte do Pai Primevo - ou o luto pela morte deste Pai traria ainda “o selo do inconcluso, de que não pode ser concluído”?

Pode alguém subjetivar efetivamente a morte do Pai? Numa cultura onde Deus e o “patriarcalismo” parecem estar em baixa, o gozo absoluto - adscrito fantasmaticamente ao “além” das interdições sustentadas por um pai privador - teria sido, finalmente, abandonado? Se não, onde e como estaria sendo perseguido?

De qualquer modo, o “declínio socialmente condicionado da imago paterna” - identificado, por Lacan, na raiz do pathos contemporâneo inspirador da psicanálise - não aparece explicitado em nenhuma passagem freudiana. Pelo contrário: uma primeira leitura pareceria sugerir a extrema “força” da imago paterna para o sujeito teorizado, e analisado, por Freud. Mas o recurso freudiano à tese do Pai Primevo - figura mítica invocada em suplência à dos pais biográficos para explicitar certos paradoxos da lei, e para explicar certos acidentes na transmissão da mesma - talvez possa ter também um valor sintomático. Afinal, a pregnância e a recorrência clínica de uma imagem de pai injusto, privador, dado a abusos de poder, não poderia ser correlacionada a um certo fracasso na incidência normativa da função paterna? E, por mais que este fracasso pudesse ser creditado às dificuldades “estruturais” inerentes ao exercício daquela função, não poderia uma parte dele ser adscrita à peculiaridades da civilização “moderna”?

A teoria freudiana é eminentemente universalista. Freud não contextualiza seus postulados - nem relaciona sua “descoberta” a quaisquer condicionamentos sócio-históricos.

Para desenvolver as sugestões de Lacan neste sentido, será necessário confrontar a teoria de Freud com perspectivas desenvolvidas fora de seu território - por antropólogos, sociólogos, historiadores e cientistas políticos. É o que começaremos a fazer no capítulo seguinte.

3 - PSICANÁLISE E CIÊNCIAS SOCIAIS: EM BUSCA DO ELO PERDIDO

3.1 - Indivíduo e Sujeito

Como já antecipamos, a teoria freudiana reivindica uma validade, se não universal, ao menos abrangente para toda a cultura dominada pela lei paterna. Lacan de certo modo subscreve, ao menos implicitamente, esta pretensão "universalista" de Freud - mas contextualiza

a certas coordenadas sócio-históricas tanto o advento da teoria freudiana, quanto a configuração peculiar do *pathos* subjetivo que a mencionada teoria teria sido convocada a "processar". Nosso esforço para interpretar as indicações de Lacan neste sentido - que, mesmo reiteradas, foram sempre lacônicas - não poderia evitar a busca de um "elo perdido" entre o universalismo da concepção psicanalítica de sujeito e o relativismo inerente à perspectiva sociológica.

Qualquer interlocução entre Psicanálise e Ciências Sociais esbarra, de saída, no problema das disparidades de perspectiva destes discursos. Como se sabe, a Sociologia e a Antropologia Cultural - ou pelo menos, várias correntes importantes destas disciplinas - elegem como objeto de análise os fatos sociais como um "todo de significação", ou como uma estrutura ordenada por leis próprias, dos quais os indivíduos particulares são pensados como efeitos. Ora, a psicanálise é fundamentalmente uma perspectiva clínica; toma, como "objeto" de sua teoria e sua prática, os sujeitos, exatamente naquilo que têm de mais "idiossincrático" - o que parece a eles mesmos estranho, atípico e singular. O encontro destas perspectivas envolve sempre o risco da redução - quer se tente pensar a Sociologia como "psicologia aplicada", ao modo de Freud nas "Conferências Introdutórias", quer se tome o sujeito como uma espécie de fantoche de sua sociedade e cultura.

Num texto publicado em 1983, o antropólogo francês Louis Dumont distingue "duas espécies de sociologia": uma que parte, *"como é natural nos modernos, dos indivíduos humanos para vê-los em seguida em sociedade"* - e por vezes tenta mesmo *"fazer nascer a*

sociedade da interação dos indivíduos"; e outra que parte "do fato de que o homem é um ser social" - e considera "irredutível a toda e qualquer composição o fato global da sociedade" (Dumont, 1985: 12). Na primeira, operaria um "individualismo metodológico" - e na segunda, à qual Dumont se filia explicitamente, um "holismo metodológico" (idem). Ora, no entender deste autor, o individualismo metodológico seria insuficiente até para explicar os fatos sociais da sociedade individualista, pois "os homens não deixaram de ser seres sociais a partir do dia em que se conceberam de maneira contrária" (Dumont, 1966: 300).

Desde seus primórdios, a perspectiva sociológica "holista" enfatizou a extrema diversidade dos valores, representações, práticas e costumes desenvolvidos em cada cultura e cada época histórica - e foi avançando hipóteses de uma determinação cada vez mais radical da conduta e do pensamento humano pelo seu "meio" cultural. Durkheim, por exemplo, já argumentava em favor da "realidade" e da primazia das "tendências sociais" - "um conjunto de energias que, de fora, nos determinam a agir, assim como o fazem as energias físico-químicas" (Durkheim, 1982: 247) - mostrando que mesmo um ato aparentemente tão "individual" e privado como o suicídio exibe taxas e tendências gerais que variam de sociedade para sociedade, de período para período.

Mas o que faria estas determinações sociais aparecerem à nossa consciência travestidas em motivações singulares e privadas? Seria esta uma ilusão, necessária ou contingente? Autores como Dumont ressaltaram a peculiaridade da cultura moderna nesse aspecto. Nas sociedades tradicionais, seria muito mais transparente a dimensão social e relacional dos atos e motivos humanos - pois nelas, cada um tenderia a pensar-se como parte subsumida a um todo englobante, indissociável deste todo. Já na sociedade moderna, a "parte" teria assumido uma prevalência ideológica *sui generis* sobre o todo.

Observemos mais de perto o argumento de Dumont. Partindo do estudo de uma sociedade complexa, mas tradicional - a sociedade indiana - este autor foi levado a distinguir dois tipos fundamentais de ideologia, que estariam associados a dois modos radicalmente distintos de ordenamento social: o hierárquico e o individualista. Sociedades hierárquicas como a indiana teriam como traço principal a ênfase simbólica na totalidade orgânica do grupo. Esta, por sua vez, seria ordenada segundo princípios que combinam segmentação, assimetria e complementariedade - sob a égide de certos valores fundamentais e englobantes.

Esta lógica hierárquica, exemplifica Dumont ("Homo Hierarchicus"), é a que subjaz ao mito judaico-cristão da criação da humanidade nas figuras de Adão e Eva: a unidade da espécie humana engloba a diferença assimétrica entre homem e mulher. Ambos são igualmente humanos num certo nível; mas, num grau inferior de abstração, o homem é o "representante maior" da espécie, tendo maior "valor" que a mulher. Esta diferenciação, contudo, não significa oposição, mas antes complementariedade, reciprocidade assimétrica indissociável entre homem e mulher. Assim, a assimetria não contradiz - antes assegura - a integração dos opostos, unindo-os na diferença de valor. O "maior" tem deveres, decorrentes de sua própria posição superior, para com seu pólo englobado; sua superioridade não significa autonomia, pois o homem também "precisa" da mulher. Esta, é claro, "precisa" do homem ainda mais que ele precisa dela - e lhe deve obediência e serviço, em seu próprio "interesse".

A força integrativa e conservadora, a "organicidade" deste modelo fica bastante evidente quando se percebe sua homologia com o esquema do organismo. Não é por acaso que, numa conhecida visão tradicional, o "cabeça" do casal seja idealmente o homem, e a mulher o "coração". A integração do "todo" é mantida e assegurada pela interdependência assimétrica, onde cada um tem seu lugar bem definido numa harmonia global que - como valor supremo - "engloba", justifica e subsume toda diferença. O conflito entre homem e mulher é assim tornado tão impensável quanto uma guerra entre as partes de um só corpo. Nas sociedades hierárquicas, haveria diferenciação de castas articuladas segundo esta mesma lógica.

Ao que parece, a homologia com o modelo do corpo tornaria uma ordem social particularmente resistente. A organicidade "holista" favoreceria a solidez sistêmica e o "continuismo" desse tipo de sociedade - conferindo-lhe uma notável capacidade de neutralizar conflitos internos e influências perturbadoras introduzidas de "fora". Dumont, em "Homo Hierarchicus", enfatiza a espantosa resistência do sistema indiano de castas a toda reforma ou transformação - quer dirigida por lideranças políticas, quer induzida pela integração da sociedade indiana à nossa moderna "aldeia global". A reformulação da economia em moldes capitalistas, a exposição à ideologia ocidental moderna, produziram algumas mudanças no sistema - mas numa velocidade muito inferior, e com resultados muito diferentes, dos profetizados por vários autores (como, por ex., Marx, 1977- 2: 286-291).

Uma consequência importante que Dumont extrai de seu estudo da sociedade indiana é a irredutibilidade dos valores sociais a circunstâncias de “fato” tais como riqueza e poder. Dumont ressalta que nas sociedades hierárquicas evidencia-se a função decisiva dos valores na configuração da ordem social. As sociedades de castas exibiriam uma organização onde o “status” - relacionado a valores religiosos - não se confundiria com o poder: assim, na hierarquia indiana, os sacerdotes são superiores aos príncipes, na medida em que são mais rigorosos na observação dos preceitos de pureza - valor supremo para a cultura indiana.

Em todos os seus escritos, Dumont postula a primazia dos valores na própria conceituação dos “fatos”, e sua imbricação no pensamento que ordena e classifica o mundo. Ele condena asperamente a tendência dos modernos a subsumir os valores a circunstâncias de fato - cinismo que a seu ver desaguaria, necessariamente, na barbárie (ver Dumont, 1977: 23).

Após descrever o modelo hierárquico de sociedade - e relacioná-lo a um certo modo de pensamento - Dumont o contrasta com a “ideologia ocidental moderna” por excelência: o individualismo. Neste, a ênfase valorativa se desloca do “todo” - a harmonia da Ordem social - para a “parte”, isto é, o indivíduo. Este, de *“sujeito empírico da palavra, do pensamento, da vontade, representante indivisível da espécie humana, tal como se encontra em todas as sociedades”*, é elevado ao estatuto de sujeito normativo das instituições - e passa a ser concebido como *“o ser moral, independente, autônomo e assim (essencialmente) não-social, tal como se pode encontrar sobretudo em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade”* (Dumont, 1977: 17). Subscrevendo explicitamente observações de Polanyi (em “A Grande Transformação”), Dumont ressalta o caráter “artificial” e *sui generis* desta ideologia individualista, e da ordem social que lhe corresponde - caracterizando-a pela inédita subordinação da moral à política, e desta à economia.

Ora, para Dumont, mesmo na sociedade individualista moderna, o pensamento humano continuaria essencialmente “hierárquico” - isto é, regido por valores, indispensáveis para o ordenamento da ação (*“Adotar um valor é introduzir hierarquia, e um certo consenso de valores, uma certa hierarquia de idéias, coisas e pessoas é indispensável na vida social”* - Dumont, 1966: 54). No caso dos modernos, os valores predominantes estariam relacionados à “riqueza como um fim”: teriam um caráter instrumental - a relação entre homens e coisas prevaleceria sobre a relação entre homens.

A rejeição (ao menos no plano "consciente") dos ideais hierárquicos tradicionais, que implicavam na subordinação de castas e na primazia de uma ordem totalizante, teria acompanhado a emergência do *homo economicus*, interessado em assegurar a liberdade de mercado. A igualdade e a liberdade deveriam, idealmente, assegurar a todos o mesmo direito pleno de enriquecer. Mas as desigualdades sociais seriam um resíduo inevitável e envergonhado das diferenças hierárquicas, num universo social regido pela ideologia da igualdade e da liberdade e pela dinâmica do mercado. Se a "subordinação em sua forma normal, como valor" é radicalmente incompatível com a mentalidade moderna, ela só pode aparecer-lhe "sob uma forma vergonhosa, patológica, ou seja, como opressão" (Dumont, 1977: 132).

Dumont parece muito pessimista quanto às possibilidades de se combaterem as disparidades sócio-econômicas através de intervenções voluntaristas sobre o mercado - este caminho, para ele, deságua inevitavelmente no totalitarismo. Em algumas de suas passagens, é legível uma certa nostalgia do autor pela "subordinação normal", pela solidariedade orgânica entre partes assimétricas de um todo social harmônico. Mas deixemos a discussão deste tema para adiante, quando estivermos abordando os "olhares sociológicos sobre o mal-estar na modernidade".

Voltemos então ao problema do estatuto do indivíduo na perspectiva de Dumont. Ele ressalta que, para além da ideologia mais ou menos refletida - onde este indivíduo se pensa como autônomo, ou como parte de um todo que o modela e transcende - o homem é *sempre* um produto social. Para Dumont, a sociologia teria o dever de revelar a uma sociedade individualista o caráter artificial de sua ideologia dominante, e a primazia do social sobre o individual. Até mesmo a "percepção de si mesmo como indivíduo não é inata, mas aprendida. Em última análise, nos é prescrita, imposta pela sociedade na qual vivemos" (Dumont, 1966: 42). A experiência mais íntima e *unique* de um indivíduo estaria composta de elementos comuns a todos; mas a moderna configuração individualista de valores tenderia a nos fazer acreditar na autonomia, na liberdade e na originalidade das vivências individuais - mesmo contra todas as evidências sociológicas.

Assim, para Dumont, a ideologia individualista exerceria sempre uma influência "obscurecedora", distorcendo e viesando uma apreensão correta dos fatos humanos. Tenderia a "ontologizar" uma auto-representação dos "indivíduos empíricos" que só teria emergência

possível - e determinação necessária - numa cultura individualista. Desta perspectiva, o “fato global da sociedade” é que é real; a representação de si mesmo como algo diferente de um *“ponto de emergência mais ou menos autônomo de uma humanidade coletiva específica”* (Dumont, 1966: 18) confundiria *“o ideal / individualista/ com o real”* (*idem*). Esta confusão, por sua vez, seria ela mesma socialmente produzida.

Como compatibilizar com este tipo de perspectiva teórica a concepção de sujeito formatada por Freud? É bem verdade que a teoria freudiana problematiza o conceito de “indivíduo”: se este supõe indivisibilidade, Freud lhe opõe uma noção de “aparelho psíquico” marcado pelo conflito, pela divisão, pela impossibilidade de totalizar-se numa harmonia qualquer. Nenhuma das instâncias de tal psiquismo tem o privilégio de representar uma “realidade última” do homem, pois esta se caracteriza exatamente pela tensão entre as referidas instâncias. Assim, nas “Conferências Introdutórias...”, Freud rebate a tese de que ao psicanalista caberia restaurar os direitos da sexualidade contra a “tendência ascética”, ou vice-versa - *“nenhuma dessas duas soluções pode por fim ao conflito interno, pois sempre ficará insatisfeito um dos elementos que o provocaram”* (Freud, 1981- 24: 2392). Toda “solução” exigirá compromisso e perde - nenhuma será totalizante.

Mas não estaria, de algum modo, a psicanálise comprometida com o “Indivíduo como valor” identificado por Dumont? Não seria ela, de alguma forma, tributária do individualismo, ainda que oponha à unidade do Indivíduo uma concepção de “aparelho psíquico” marcada pela divisão? Afinal, Freud não manifestou nostalgia por qualquer religião, ideologia ou hierarquia social capaz de recompor um “sentimento oceânico”, e integrar a subjetividade dividida a um corpo imaginário apaziguador - muito pelo contrário (basta lembrar o cap. I de “O Mal-Estar na Civilização”).

A sentença freudiana *“Wo Es war, Soll Ich werden”* (Freud, 1981- 42: 3146) veio a ser considerada uma espécie de divisa ética da psicanálise. A interpretação desta frase, como vimos no Capítulo 2, é objeto de polêmica - pode-se ler nela um retorno de Freud ao ideal de uma “ditadura da Razão”, de domínio do Id pelo Ego; pode-se também, como Lacan, sublinhar a dificuldade de compatibilizar esta interpretação com o corpo da obra freudiana (ver, por ex., o texto “Uma Dificuldade da Psicanálise”, onde aparece a famosa sentença: *“o Eu não é dono e senhor em sua própria casa”*).

Como veremos no próximo capítulo, a releitura que Lacan propôs para a teoria freudiana distingue do Ego (“Moí”) o “Je” - um Eu da enunciação, irredutível aos seus próprios enunciados; introduz o conceito de *sujeito*, relacionando-o ao “desejo indestrutível”, ao inconsciente e ao desejo de Outro, num topos excêntrico ao Ego. Na leitura lacaniana do “*Wo Es war...*”, é o sujeito do desejo que deve advir onde Isso era.

Mas, como argumentamos no Capítulo 2, ainda que não se recorra aos conceitos lacanianos, pode-se identificar na teoria de Freud tanto um desmentido radical da viabilidade de todo ideal de mestria, quanto a atribuição de uma responsabilidade irredutível ao sujeito (até pelo conteúdo de seus sonhos!). Mesmo que o aparelho psíquico descrito por Freud seja difícil de assimilar à alma cristã dotada de livre-arbítrio, parece-nos que a psicanálise representa uma tentativa de compatibilizar liberdade e determinação, em sua clínica e em sua teoria do sujeito - o que pode parecer um paradoxo, e em todo o caso a situa numa posição inassimilável à de uma ética “holista”. Como procuraremos demonstrar adiante, a psicanálise - especialmente em sua vertente clínica - está muito mais próxima de um certo individualismo que do ideal de uma totalidade englobante, onde cada um deva alojar-se como membro de um corpo.

Estaria, então, a psicanálise numa relação de completa incompatibilidade teórica com toda vertente das ciências sociais que não operasse com o “individualismo metodológico” criticado por Dumont? Seria a psicanálise uma subsidiária incurável das teorias que reduzem a sociedade ao estatuto de uma “associação de indivíduos”? Ou teriam Freud e seus sucessores “escutado” um indivíduo que, de tanto pensar-se “livre”, acabou por sê-lo até certo ponto? “Assim é, se lhe parece”. Afinal, o próprio Dumont concede que “*o que um homem imagina acaba por tornar-se real de um certo ponto de vista: a sociedade na qual o homem é concebido (essencialmente) como um indivíduo não é, ou não é inteiramente, o que era antes*” (1966: 285).

Esta pista é bastante explorada por Figueira, em sua interlocução com Dumont e Simmel. Expressando o problema nos termos da pergunta “o indivíduo existe ou não existe?”, Figueira a responde com a conceituação de “*sujeitos que pensam (e em parte são) indivíduos*” na medida mesma em que se pensam assim - e na medida em que a sociedade onde vivem lhes impõe uma certa liberdade, expondo-os a normas contraditórias ou esmaecidas (Figueira, 1980: 159). O indivíduo seria sempre um “nó de influências” - mas, na sociedade moderna, estas influências seriam paradoxais, contraditórias ou simplesmente apagadas, deixando o “nó”

suficientemente frouxo para alojar alguma "originalidade". Assim, o "idiossincrático" teria espaço para emergir num sociedade moderna, pluralista, aberta. Mas a teorização de Figueira neste texto deixa em suspenso o estatuto do "sujeito" suposto (ou não) à idiossincrasia nas culturas individualistas - sem mencionar o estatuto do sujeito possível (ou não) numa sociedade hierárquica tradicional.

Sempre se pode pensar o sujeito como um efeito característico das práticas discursivas modernas, relativizando sua incidência a este contexto - que pode ser caracterizado pela prevalência da dinâmica pulverizadora de um mercado total indutor a um individualismo apetitivo; pela primazia do "dispositivo da sexualidade" e do "poder disciplinar"; pela ruptura do imaginário hierárquico; pela predominância de ideais anti-holistas como os da liberdade, privacidade, originalidade pessoal, etc.

Esta saída parece engenhosa; encontraria confirmação aparente até em algumas passagens de Lacan. Este, por exemplo, nos "Complexos Familiares", observa que o homem moderno é o único que o psicanalista submeteu verdadeiramente à sua experiência (1987: 157). Já no Sem. XX, afirma não existir nenhuma realidade pré-discursiva (1985- 12: 45). Seria possível - e bastante cômodo - apoiar, nestas passagens lacanianas, um certo agnosticismo quanto à "realidade" do sujeito do inconsciente antes de sua conceituação por Freud. Afinal, é evidente que a difusão da psicanálise tem efeitos subjetivos. O sujeito não poderia configurar um real independente do discurso que o tematiza: ele próprio, no entender de Lacan, seria efeito de discursos.

Mas considerar o sujeito da psicanálise condicionado pelo discurso da ciência, pelo mercado total, pelo individualismo, e pelo próprio discurso psicanalítico em sua difusão na cultura, não é o mesmo que reduzi-lo a um mero efeito de sentido conjuntural - resultante da intercessão de discursos "modernos" com o imaginário social que lhe corresponde. Ao menos para Lacan, como procuraremos demonstrar mais adiante, o sujeito é um efeito *estrutural* da incidência da linguagem sobre o corpo humano, e tem também uma dimensão *real* - o que, para ele, significa: uma dimensão irreduzível ao imaginário e às redes simbólicas que ordenam as trocas sociais em cada cultura. Mas, ao mesmo tempo, Lacan se esforça para dessolidarizar esta dimensão real da subjetividade de todo "conteúdo" substancialista: para ele, o sujeito só tem a substância de um "buraco", ou de um "turbilhão".

Antes, porém, vamos voltar à estaca zero de nossa interlocução entre Antropologia e Psicanálise no que tange ao estatuto do sujeito e ao paradoxo liberdade/determinação. Como se sabe, a releitura lacaniana do texto de Freud foi fortemente influenciada pelo estruturalismo - corrente que inclui a antropologia de Lévi-Strauss, a quem Lacan reconheceu dever "*muito, senão tudo*" (1976:53). Ora, Lévi-Strauss é pelo menos tão radical quanto Dumont em seu "anti-individualismo metodológico". A que ponto de sua teoria teria Lacan podido articular uma noção de sujeito com algum lastro real - construindo uma "terceira via" capaz de compatibilizar, de algum modo, relativismo e universalismo, na teorização da subjetividade?

Desde a década de 40, Lévi-Strauss postula que o fato social se apóia em certas estruturas simbólicas - sistemas sincrônicos de termos diferenciais interrelacionados, cuja base e condição prévia seria a linguagem mesma. Estas estruturas - que determinam a lógica das regras de troca social, os sistemas de classificação e de parentesco, e mesmo os mitos - organizariam a vida de cada grupo, a experiência cotidiana de cada indivíduo, de modo global, espontâneo, autônomo e "inconsciente".

Apoiando-se nos achados da lingüística de Saussure e da Escola de Praga, Lévi-Strauss busca algo como uma gramática subjacente ao fato social, privilegiando uma análise sincrônica. Em sua teoria, o mundo humano é *par essence* um mundo social - e este é amplamente determinado por uma causalidade de tipo lógico, estrutural, sistêmico, algo como leis fundamentais do pensamento, elas próprias decorrentes das leis da linguagem. Nestas, Lévi-Strauss postula uma prevalência da sintaxe sobre a significação: as relações lógicas entre os termos é que lhes dão um sentido, sempre posicional, formal e "vazio". As estruturas não são "humanas", o "homem" é que é "estrutural" - brinquedo de sistemas simbólicos impessoais e anônimos. Caberia ao "indivíduo empírico", então, "renunciar e tomar a si mesmo como essencial"; Lévi-Strauss "desconstrói" e descentra os conceitos de "homem" e "identidade". É difícil mesmo localizar em sua teoria algum lugar para a noção de sujeito, como quer que se a defina: suas estruturas são tipicamente "sem sujeito".

No entanto, para Lévi-Strauss, essa teia de estruturas pode ter efeitos "patológicos" sobre certos indivíduos empíricos, gerando crises singulares - e isto, mesmo em culturas que Dumont consideraria fortemente "holistas". Ora, como já vimos, é justamente numa dimensão patética da experiência humana que a psicanálise apóia sua concepção de uma subjetividade irreduzível à autotransparência do *cogito*. Ao mesmo tempo, esta dimensão patética parece-nos

também difícil de encaixar na redução do conceito de sujeito ao estatuto de uma ilusão condicionada pelo individualismo.

No que se segue, faremos a resenha do argumento de Lévi-Strauss - buscando identificar as brechas teóricas que Lacan teria encontrado nela para inserir, na concepção de “estrutura simbólica”, sua própria noção (universalista e “dessubstancializada”) de sujeito.

3.2 - Cultura, “Crise” Individual e Eficácia Simbólica: das Falhas no Simbólico ao Lugar do Sujeito

Alguns escritos bastante conhecidos de Lévi-Strauss abordam o tema da “demanda de feitiçaria” e a eventual eficácia da mesma, culminando numa importante discussão das semelhanças e diferenças entre psicanálise e xamanismo.

Transcendendo a dicotomia indivíduo/sociedade, Lévi-Strauss explica de um modo bastante original a irrupção das crises individuais que constituem demanda à intervenção dos “terapeutas” (xamãs, feiticeiros e congêneres). Para ele, tais crises seriam efeito de falhas e contradições presentes intra e entre os “sistemas simbólicos” que estruturaram cada cultura. Um indivíduo poderia, assim, adoecer vitimado exclusivamente por estes paradoxos simbólicos, desde que possuísse uma “sensibilidade” especial à sua incidência, ou estivesse situado numa posição particularmente vulnerável em dada sociedade - onde o grupo lhe exigisse figurar “*certas formas de compromissos irrealizáveis no plano coletivo*”, fingir “*transições imaginárias*” ou encarnar “*sínteses incompatíveis*” (Lévi-Strauss, 1974:10).

Quanto à cura protagonizada pelos feiticeiros e xamãs, Lévi-Strauss a teoriza como um esforço de captação afetiva do doente pelo terapeuta, visando ao encobrimento da falha por uma ficção “pacificadora”. Para isso, o xamã empregaria fabulações apoiadas nos mitos do grupo: o mal do paciente é explicado em conceitos míticos (“feitiço”, rapto da alma por um espírito da floresta, vingança de um deus ciumento, etc.) e tratado por procedimentos inspirados na mesma cosmogonia (contra-feitiço, negociação mágica com o espírito, oferenda pacificadora para o deus, etc.).

Mas esta manipulação mítica dos poderes malfazejos e benfazejos - por mais inconsistente que seja - pode ser extremamente operativa: a pajelança, eventualmente, cura o mal-estar do padecente, diz Lévi-Strauss. Induzindo o "paciente" a nomear, experimentar e negociar com o seu mal na linguagem do mito, o xamã obteria melhoras baseadas na "eficácia simbólica" - catalisando um reordenamento da vivência afetiva, e até de funções orgânicas, com a simples manipulação do poder que a palavra tem sobre o vivente humano. As práticas mágicas operariam pela dotação de ordem e sentido a territórios da experiência subjetiva antes "caóticos e arbitrários" - e, por isto mesmo, patógenos.

"(...) não se trata, pois, de ligar estados confusos e inorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas de articulá-los sob forma de totalidade ou sistema; o sistema valendo precisamente na medida em que permite a precipitação, ou a coalescência, desses estados difusos (penosos também, em razão de sua descontinuidade)" (Lévi-Strauss, 1970- 1: 200).

Conferindo um certo ordenamento ao "universo psíquico, ele próprio projeção do universo social" (Lévi-Strauss, 1970- 1: 211), o xamã curaria dores do corpo e da alma - e, ao mesmo tempo, reforçaria a fé do grupo na Ordem representada pela cultura.

O feiticeiro habita assim um território ambíguo, entre a impostura e a convicção ("*vemo-lo pois construir progressivamente o personagem que lhe impuseram, com uma mescla de astúcia e de boa fé*" - 1970- 1: 201). Sua tarefa consiste em exhibir um semblante verossímil de saber e de poder. Mas sua freqüente eficácia, e o peso da demanda social que a exige, imprimem legitimidade à pajelança. O feiticeiro acaba acreditando no que faz, por mais precária que seja sua doutrina., e por mais que sua técnica se apóie em trucagens admitidas e confessas (como no caso do relato autobiográfico do famoso *Quesalid*, xamã de uma tribo canadense, recolhido por Franz Boas em 1930, e citado por Lévi-Strauss). Afinal, para as culturas primitivas, "*a escolha não é entre este sistema e um outro, mas entre o sistema mágico e nenhum sistema, ou seja, a desordem*" (idem, p. 201).

Ao analisar a estrutura dos mitos, Lévi-Strauss os trata como ensaios em torno de aporias simbólicas e questões insolúveis (como as origens da sociedade, a lógica das instituições sociais, o sentido da morte, etc.). Longe solucionar estes impasses, diz Lévi-Strauss, os mitos apenas os formalizam, "cifrando-os" em metáforas, e os relacionam, como se escorassem os paradoxos uns nos outros. O tratamento xamanístico pode ser pensado sob uma

mesma lógica. Se um sujeito adoecer por ser obrigado, digamos, a encarnar uma dada "síntese incompatível" no plano social, isto pode ser metaforizado pela teoria do "raptado da alma" (em nossa língua, diz-se que alguém em crise está "fora de si" - o que é também uma síntese incompatível...). Assim, ter de encarnar sínteses impossíveis é como ter a alma raptada. As dores do parto são comparáveis à invasão do baixo ventre por espíritos cruéis, etc.

Então, a "eficácia simbólica" teria algo a ver com a "injeção de sentido" que Lacan relaciona à metáfora, quando se substitui um significante por outro (ver instância da Letra). Mas isto não seria suficiente: é preciso que o xamã tenha sido investido socialmente de poder de curar. Ele tem de ser revestido de um saber e de uma autoridade sagrados. Que seu paciente o creia totalmente, e que ele mesmo o creia um pouco, são condições secundárias - caso o grupo creia por eles, o "milagre" pode acontecer. É do desejo do grupo que a suposição de saber parece extrair a sua eficácia (o xamã não é um grande feiticeiro porque opera curas, ele opera curas porque é um grande feiticeiro). Apoiado nesta delegação do Outro grupal, revestido com as insígnias de um poder que lhe é assim "transferido", o xamã teria sua fala de algum modo recoberta pela mesma "obscura autoridade" dos ditos primeiros do Grande Outro teorizado por Lacan (ver "Subversão do Sujeito").

Entramos aqui no território nebuloso da "sugestão". O xamã recorre a práticas de ilusionismo "barato" (fazendo "aparecer" nas mãos um objeto que diz ter extraído do corpo do padecente, etc.); recorre a mitos precários, onde o pensamento científico identificaria cardumes de inconsistências. Mas por que, mesmo assim, ele às vezes "funciona"? Porque o grupo lhe confere uma delegação de poder e de saber, diz Lévi-Strauss. E esta delegação seria, de algum modo, eficaz...

Seria então possível creditar, paradoxalmente, a eficácia do feiticeiro ao próprio desamparo do "doente" (individual ou grupal). Este último, com sua credulidade ávida, seria cúmplice de sua própria mistificação: sua penúria é que daria corpo a um poder de "cura", catalisado e mediado por um bruxo qualquer-um. A demanda de sentido do grupo é que o levaria a contentar-se com as explicações míticas, fechando os olhos para o não-senso que as atravessa - pois, conforme sublinha Lévi-Strauss, o mito não "explica" nada. Responder, por exemplo, à questão sobre a origem do universo apelando para os deuses apenas desloca o problema: qual teria sido, então, a origem dos deuses? E assim sucessivamente. Mas, ao que

parece, basta que o "informulável" receba algum disfarce, alguma elaboração metafórica, com a mediação de um bruxo "suposto saber", para que sua virulência seja apaziguada...

De que maneira, porém, isto funcionaria? E por que falharia às vezes? Que mecanismos mentais (e corporais) mediarão o adoecimento e a cura pela incidência da palavra sobre o vivente humano? Estas questões Lévi-Strauss dirige explicitamente aos psicanalistas, convocando-os a buscar a verdade que opera por trás da "mistificação" nas pajelanças... e a demarcar as semelhanças e diferenças entre psicanálise e xamanismo.

Comparando estes dois territórios de sua própria perspectiva, Lévi-Strauss delimita algumas distinções. Em primeiro lugar, o *mito* construído no processo analítico seria espontâneo e privado (pois o paciente é quem fala, diferentemente do que ocorre nas pajelanças): afinal, *"na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem"* (Lévi-Strauss, 1970- 2: 236). Em segundo lugar, haveria a emergência de uma certa verdade "factual" com a aplicação do dispositivo freudiano (rememoração de situações traumáticas, etc.).

Mas no entender de Lévi-Strauss, toda a diferença essencial entre psicanálise e xamanismo tenderia a dissolver-se com a difusão da teoria psicanalítica. Se esta viesse a impregnar o imaginário coletivo, tornar-se-ia uma mitologia de grupo como tantas outras; então, fatalmente, sua clínica recairia na lógica do velho xamanismo, reintegrando simplesmente cada analisante a um sistema "mágico-social" coletivamente referendado - reabsorvendo *"uma síntese aberrante local, por sua integração com as sínteses normais, no seio de uma síntese geral, mas arbitrária"*, via *"reorganização do universo do paciente em função das interpretações psicanalíticas"* (Lévi-Strauss, 1970- 1: 212/213).

Ora, o encobrimento das falhas dos sistemas simbólicos pelos mitos e práticas mágicas se faria sempre *"às custas do progresso do conhecimento"* - propiciando a mera *"tradução, socialmente autorizada, de fenômenos cuja natureza profunda ter-se-ia tornado igualmente impenetrável para o grupo, para o doente e para o mago"* (Lévi-Strauss, 1970- 1: :213). Seria uma espécie de mistificação apoiada na cumplicidade do grupo - cujo não-saber se veria denegado. Ora, esta denegação, por mais pacificante que seja, impede a construção de novos saberes. Aqui, Lévi-Strauss se alinha com a ética das Luzes: é preciso "assumir" o não-saber, suportar a dúvida metódica, a fim de que o saber claro e distinto da ciência possa vir à luz.

Para Lévi-Strauss, a demanda terapêutica atendida pela psicanálise não difere essencialmente da que é dirigida a xamãs e feiticeiros em culturas primitivas (exceto, talvez, pela captura de parte expressiva dos males "físico-morais" pelo discurso científico e pelas práticas médicas). Expressão legítima de um sofrimento real, esta demanda seria gerada por certas fraturas e paradoxos inerentes aos sistemas simbólicos de uma dada cultura. O "tratamento" psicanalítico, apoiado na "eficácia simbólica", operaria a revivescência da situação geradora da crise ("*ab-reação*") e a construção de um "*mito individual*" capaz de "contornar" a falha simbólica "traumatizante"; nisto, diferiria das terapêuticas mágico-religiosas, porque estas já trariam mitos e explicações *pret-à-porter*. Mas é uma diferença muito tênue: a difusão dos clichês psicanalíticos (tema de Édipo, etc.) poderia funcionar como uma nova mitologia de grupo, dificultando ou mesmo impedindo o rastreamento das verdadeiras causas de cada psicopatologia.

Se, para um certo grupo, "Freud explica" de antemão qualquer sofrimento "físico-moral", então não há mais nada a descobrir neste terreno. Recitando conceitos psicanalíticos já entranhados na cultura, o indivíduo economizaria o trabalho de desvelar sua própria verdade; processando sua novela familiar em jargão freudiano, acreditaria já "saber tudo" sobre as raízes do seu mal. Assim, obturaria as janelas do não-saber, tirando o oxigênio da dúvida metódica - e inviabilizando o acesso a novas descobertas. Com a difusão da psicanálise, esta acabaria operando com a mesma "sugestão" das feitiçarias - o que de *per se* não a invalidaria de todo, sob o prisma de uma ética do bem-estar e da "adaptação"; mas a tornaria igualmente comprometida com o obscurantismo e a mistificação alienante.

Esta questão levantada por Lévi-Strauss pode, aliás, ser levada bem mais longe: ainda que se abstraisse a difusão dos clichês psicanalíticos, quanto de discurso de cada paciente não seria sutilmente "dirigido" pelas expectativas teóricas de cada analista? Como evitar a "sugestão", a indução de "descobertas", a modelagem das falas mais aparentemente "espontâneas"? Afinal, se é o analista quem decide - via interpretação - sobre o valor e o sentido do que diz o analisante, como este não perceberia as mais variadas pistas indicando a direção que seu "partner" considera a melhor para o encaminhamento de seu discurso, de sua "produção"?

Levando este raciocínio até as últimas conseqüências, teríamos é que indagar como seria possível encontrar alguma verdade "inesperada" numa relação viesada pelo amor de

transferência, onde uma parte pode estar tão interessada em agradar e seduzir a outra. Alienando-se na confirmação de hipóteses falsas do analista, e relatando “melhoras”, o paciente obteria em troca a prenda mais desejada numa relação transferencial: a aprovação do outro... sem nem mencionar os efeitos pacificadores apontados por Lévi-Strauss no encapsulamento do “informatível” por um mito qualquer. Mas então, porque teria Freud retificado tantas vezes suas teorias? Por que teria necessitado abandonar a hipnose e a sugestão mais “aberta”? Por que tantos de seus pacientes teriam, afinal, recusado os benefícios supostamente irrecusáveis de um pacto alienante-pacificador, e insistido em permanecer “doentes”?

Ao que parece, a sugestão tem limites. Algo do sofrimento “físico-moral” insiste em escapar de suas redes, e desafiar os terapeutas de todas as filiações teóricas. Isto pelo menos protege a psicanálise de enclausurar-se num mundo de profecias capazes de produzir autoconfirmação infalível. Como se sabe, Freud jamais cessou de introduzir modificações e retificações em suas hipóteses teóricas, declaradamente pressionado pelas dificuldades encontradas na clínica. Até seus textos mais tardios estão repletos de questões e dúvidas oriundas deste campo (ver Freud, 1981-44).

Além disso, o “saber-tudo” sobre teoria psicanalítica, o processamento espontâneo da novela familiar e da própria história em jargão freudiano, lacaniano ou o que seja, não “evapora” por si só os males “físico-morais”. O sujeito passa a saber “tudo”... menos a razão pela qual este saber não basta para metabolizar sua inibição, seus sintomas, sua angústia. Mesmo uma interpretação correta de um analista pode não contribuir para o levantamento do recalque, observa Freud em “A Negação”: este saber adquirido “de fora” pode não liberar a “idéia” soterrada. Pode produzir uma simples aceitação “intelectual” da explicação fornecida pelo analista - o que nada resolve, se o afeto do paciente permanece “proibido” de reamarrar-se à representação verbal... Assim, mesmo a “sugestão verdadeira” - a transmissão de explicações supostamente pertinentes, interpretações corretas, etc. - pode fracassar, esbarrando na resistência.

Então, mesmo que o psicanalista possa contribuir para a produção de boa parte daquilo com que ele está lidando em sua clínica, isso não significa que ele possa produzir tudo. Resta determinar até que ponto o que escapa à “sugestão” poderia alavancar a construção do que Lacan situa como “um saber com função de verdade” (ver Lacan, 1992-2) - que, nas malhas de

uma inevitável “estrutura de ficção”, pudesse colher os rastros de um “dizer verdadeiro” do analisante (ver Lacan, 1973/1974). Resta, ainda, interrogar-se se é possível falar de um “progresso do conhecimento” psicanalítico análogo ao das ciências... ou não. Afinal, é sempre um certo “mito” que se constrói em psicanálise. Mesmo espontâneo e privado, e ainda que comportasse uma certa verdade, este mito “contornaria” o lugar de um furo, um impasse “de estrutura”, ao invés de resolvê-lo...

Mas... poderia a própria ciência construir um saber sem furos, mesmo no horizonte de um futuro longínquo? Talvez se tropece aqui com uma mitologia típica da sociedade tecnológica moderna - que Lévi-Strauss talvez partilhasse sem saber. Alguns autores detectam o deslocamento de expectativas da religião para o discurso científico no contexto social contemporâneo:

“Em nossa sociedade, contrariamente à da idade Média, quando era a religião que tinha esta função, a ciência parece desempenhar o papel de mito fundamental, ou seja, é para ela que as pessoas se dirigem para encontrar o que seria o real último” (Fourez, 1995:55).

Aqui, poderíamos acrescentar: não só o real último, mas um poder absoluto sobre este real. Na cultura moderna, algo como uma expectativa de onipotência tecnológica para um futuro qualquer talvez tenha tomado o lugar reservado à parusia religiosa... Voltaremos a isto.

Ora, na Introdução à Obra de M. Mauss - texto posterior a “O Feiticeiro e sua Magia” e a “A Eficácia Simbólica” - Lévi-Strauss vai postular a impossibilidade de se obter uma plena coerência e adequação intra e entre os sistemas simbólicos que procuram exprimir a realidade física, a realidade social e *“ainda mais, as relações que esses dois tipos de realidades mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros”* (1974:9). Então, haveria falhas e paradoxos insuperáveis na orla de todos os sistemas simbólicos e nas suas relações recíprocas (por exemplo, entre os sistemas de parentesco e os que tentam racionalizar o mundo “natural” - que ponte seria possível estabelecer entre eles? Teria a cultura nascido da natureza? Teria o primeiro casal brotado da terra? Etc.).

Mesmo ressaltando as óbvias diferenças entre a sociedade tecnológica moderna e as culturas primitivas estudadas por Lévi-Strauss, pode-se dizer que seus sujeitos partilham algo de fundamental - suas experiências seriam sempre, necessariamente, condicionadas e informadas por algum sistema simbólico. E, se todo o sistema desse tipo abriga falhas, resulta

que todo falante estaria atravessado pelos buracos do sistema do qual é sujeito. Adoeceriam os mais "sensíveis" e os que vivessem acidentes pessoais que ressaltassem de algum modo a presença desses buracos - mas, em princípio, todos seriam potencialmente doentes. Então, a menos que os avanços da ciência pudessem remediar este estado de coisas, a "natureza profunda" dos fenômenos humanos traria em seu bojo, inevitavelmente, a "doença do pensamento" representada pelo "informulável".

Lévi-Strauss opõe o progresso do conhecimento científico ao encapsulamento dos enigmas pelos mitos. Mas, atualmente, há uma forte tendência entre os lógicos e epistemólogos no sentido de admitir que o discurso da ciência jamais poderá atingir um saber absoluto. No território da lógica, por exemplo, o sonho de uma completa axiomatização das matemáticas esbarrou nos teoremas de Gödel:

"As investigações de Gödel implicam que qualquer sistema de grande lógica, cumprindo certos requisitos bem razoáveis, é incompleto; nele há sentenças intuitivamente verdadeiras que não são teoremas. (...) Outro corolário do teorema de incompletude de Gödel é o teorema relativo à consistência (também conhecido como Teorema de Gödel): Se S for um sistema formal nas condições já mencionadas - em particular consistente - não há demonstração da consistência de S formalizável em S" (da Costa, 1994: 94).

Existe um movimento contemporâneo no campo da filosofia das ciências que tende a relativizar as noções de verdade científica, adotar um certo "agnosticismo" no tocante ao problema do "real último" e reconhecer a prevalência de fatores históricos e pragmáticos no desenvolvimento das teorias científicas:

Os teoremas de incompletude confirmam e realçam a dimensão pragmática das ciências dedutivas. Tudo seria muito diferente se houvesse um sistema formal completo e consistente (e talvez decidível) para a matemática, inclusive a lógica (Da Costa, 1994: 186).

"Pode-se considerar a ciência como uma tecnologia intelectual destinada a fortalecer interpretações do mundo que correspondam a nossos projetos" (Fourez, 1995: 81).

"O próprio conteúdo da ciência surge como uma criação humana, por e para seres humanos: começa-se a estudar a ciência como uma atividade

humana qualquer, sem a priori sobre o seu valor e, portanto, como pressupostos agnósticos quanto à natureza da ciência e quanto à verdade de seus resultados” (Idem, p. 173).

Talvez o ponto de maior obscuridade no miolo do discurso científico diga respeito aos “projetos” que o direcionam. Fourez denuncia um “apagamento do sujeito” no mascaramento do caráter construído e social de toda observação científica pelo mito de uma “observação fiel dos fatos”; cita a este respeito uma curiosa passagem de J. N. Lévi-Leblond, para quem “geralmente fala-se de cientificidade quando se lida com um saber cujas origens foram suprimidas” (Fourez, 1995: 52-53). No entender de Lacan, para além dos “projetos” conscientes (racionalizações pertinentes ao Eu-“moi”), existiria um desejo inconsciente embutido no empreendimento da ciência moderna - mas tal desejo seria opaco a seus portadores:

“Em outros termos, a ciência está animada por algum misterioso desejo, mas ela não sabe, não mais do que nada do inconsciente, o que quer dizer este desejo” (Lacan, 1988- 2: 389).

Mas voltemos ao argumento de Lévi-Strauss. Para ele, as crises individuais derivariam de furos, inconsistências e contradições intra e entre sistemas simbólicos que estruturam uma dada cultura (das regras de parentesco, que se apóiam num interdito impossível de “explicar”, aos paradoxos que cercam toda a racionalização das relações entre natureza e cultura). E, ao que parece, alguns destes buracos seriam insolúveis; mesmo o discurso da ciência teria de renunciar ao horizonte de um autofechamento tautológico.

Ora, é a algo pelo menos homólogo a estes “buracos” identificados por Lévi-Strauss nos sistemas simbólicos que Lacan parece-nos referenciar o real e o “pouco de liberdade” dos sujeitos em sua própria teoria. Relendo Freud à luz de Lévi-Strauss, e Lévi-Strauss à luz de Freud, Lacan teoriza um sujeito descentrado, determinado por uma estrutura que o transcende. Situa a constituição deste sujeito no “Campo do Outro” - sistema de linguagem, que inclui numa rede sincrônica o precipitado dos discursos, as interdições e prescrições de uma dada cultura, as marcas de incidentes “memoráveis” da linhagem e do grupo, as coordenadas simbólicas que acolhem cada filhote de homem. Recicla, assim, a famosa “herança filogenética” de Freud - traduzindo-a como transmissão de um saber inconsciente nas entrelinhas dos ditos, suportada pelo registro simbólico, de geração a geração.

A estrutura onde se alojaria o sujeito falante seria marcada por falhas insuturáveis. Cada sujeito constituiria uma resposta "sintomática", improvisada e contingente, exatamente a estas falhas. Resultaria da amarração problemática de três registros heterogêneos entre si: Simbólico (linguagem, precipitado dos discursos), Imaginário (forma corporal) e Real (o impensável) - comportando uma essência de buraco ou "turbilhão".

A passagem dos "buracos nos sistemas simbólicos" de Lévi-Strauss à teoria do sujeito em Lacan - ou seja, a construção do "elo perdido" entre a psicanálise e Etnologia - exige, contudo, um trabalho de compatibilização de conceitos extremamente árduo e problemático. Um primeiro empecilho, difícil de contornar, é a heterogeneidade dos pontos de partida: Lacan diria que Psicanálise e Antropologia são discursos "disjuntos", dada a disparidade de suas premissas éticas. O antropólogo estaria assujeitado ao discurso da ciência; ora, em tal discurso, o *pathos* subjetivo, quando fosse tematizado, tenderia a ser tratado como fenômeno "extrínseco", objetivado, "folclorizado" - alheio à necessária "normalidade" do Cogito autônomo, impassível e autotransparente, que tudo registraria "de fora". Já o psicanalista se faria implicar ele mesmo no problema - pois o seu discurso colocaria o patetismo do sujeito, num posição, digamos assim, "de honra" dominante e nodal.

Guardadas as diferenças, articular psicanálise e ciências sociais seria como tentar compatibilizar o discurso de um místico sobre Deus com o discurso de um etnólogo sobre o misticismo. Como se sabe, esta empreitada não deixou de seduzir certos autores situados na "fronteira" entre sociologia e teologia (por exemplo, Berger e Schutz). Avancemos, então, um pouco mais na via arriscada que escolhemos, interrogando de uma perspectiva lacaniana a constituição da psicanálise como resposta "sintomática" à dor de existir na cultura moderna - o que, por sua vez, exige uma pesquisa prévia do que o psicanalista lacaniano entende como "dor de existir"; quanto deste mal-estar ele consideraria "universal", para todo falante, e quanto adscreveria, especificamente, à civilização contemporânea.

4 - A TEORIA LACANIANA DO SUJEITO

4.1 - Estrutura e Sujeito

A "releitura" da teoria freudiana proposta por Lacan esforçou-se em demonstrar sua compatibilidade com certos campos de saber conexos - particularmente as ciências sociais, que já não podiam ser ignoradas ou tratadas como "psicologia aplicada" ao estilo de Freud. Quando Lacan começa a publicar, a Sociologia e a Etnologia já haviam assumido posição de grande prestígio no cenário intelectual e acadêmico francês. Ora, o "holismo metodológico" e o relativismo prevalentes no território das ciências sociais eram contraditórios com a perspectiva freudiana - ao menos, à primeira vista..

Por medida de cautela, muitos antropólogos contemporâneos parecem adotar uma posição "agnóstica" no tocante à questão do sujeito que possa estar "*por detrás da elaboração da Pessoa*" (ver Duarte, 1986:35) - não excluindo a hipótese de que o conceito de sujeito seja apenas a "entificação" do famoso Indivíduo "normativo", tão caro à nossa cultura, e tão difícil de encontrar nas outras...

Foi à universalidade da linguagem, em suas estruturas fundamentais, que Lacan recorreu para ancorar sua concepção de sujeito - definido como efeito "inessencial" da convocação do corpo humano pelo Simbólico: universal em suas dimensões de base; mas "relativo", em sua configuração sócio-histórica, a um dado contexto discursivo.

O estruturalismo e a linguística davam suporte a um enfoque universalista - mas não favoreciam a atribuição de qualquer "existência" e liberdade ao sujeito. Como vimos, as estruturas simbólicas teorizadas por Lévi-Strauss são, de certo modo, a-subjetivas; é a sua inconsistência e incompletude que se pode recorrer para referenciar a "autonomia relativa" e o estatuto "real" dos sujeitos que elas determinam.

Numa conferência já célebre, Foucault defendeu a idéia de que o conceito de estrutura simbólica - tal como foi definido pela linguística moderna, e depois adotado por Lévi-Strauss - implicava na dissolução da própria noção de sujeito (Foucault, 1983). Afinal, é difícil definir este termo sem resvalar para uma ontologia, e daí para uma metafísica.

Mas, como se sabe, Lacan - presente à alocação de Foucault que mencionamos acima - manifestou um veemente desacordo para com a tese de uma dissolução do sujeito pelo conceito de estrutura. Efetivamente, em inúmeras passagens de sua obra, Lacan sustenta que não se pode falar de linguagem e de estrutura significante omitindo "*o caráter fundamental da função do sujeito*" (Lacan, 1985- 11). Aliás, os conceitos lacanianos de sujeito e de significante são interdependentes - um significante é o que representa um *sujeito* para outro significante:

"O significante é signo de um sujeito. Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro que ele afeta e que dele é feito sujeito, ou, pelo menos, que passa por sê-lo. É nisto que o sujeito se acha ser, e somente para o ser falante, um ente cujo ser está alhures, como mostra o predicado. O sujeito não é jamais senão pontual e evanescente, pois ele só é sujeito por um significante, e para um outro signifiante" (Lacan, 1985 -12: 195).

Mas por que esta insistência de Lacan em afirmar a implicação recíproca entre linguagem e sujeito? Porque o "projeto" de Lacan (para falar como Fourez) tem como alvo, precisamente, o patetismo que acomete os animais falantes, um-a-um - para além, ou aquém, das "elaborações sociais da pessoa". O conceito de sujeito, em Lacan, está fortemente comprometido com uma tomada de posição de cunho ético: decisão de conferir *status* discursivo privilegiado ao mencionado patetismo - que o discurso da ciência, hegemônico na cultura moderna, teria desconsiderado, ao fundar uma leitura supostamente "sem sujeito" de um saber no Real.

Como o próprio Lacan admite, a psicanálise partilha com as religiões seu empreendimento de acolhida ao sofrimento físico-moral. Se o seu arsenal teórico e clínico é claramente tributário da cultura moderna, o argumento "universalista" hipotetizaria uma onipresença da "dor de existir" - legível, sob as mais variadas formas de manifestação, nas crises pessoais do animal falante, em qualquer contexto sócio-histórico. Lacan procede, em certos textos, a uma contextualização sócio-histórica da psicanálise, do sujeito e do próprio inconsciente, como veremos - mas também registra, noutras passagens, ousadas profissões de fé na invariância de certas dimensões fundamentais, ou "de estrutura", da condição humana, onde costuma destacar o mencionado patetismo do animal falante:

“As múltiplas considerações sociológicas que se referem às variações da dor de viver, de uma época a outra, são de curto alcance, comparadas coma relação de estrutura que, por ser do Outro, o desejo estabelece com o objeto que o causa” (Lacan, 1993- 2: 71).

No Sem. 10, Lacan sustenta que a estrutura significante seria nada, não se sustentaria, não seria transmitida, se não tomasse em suas engrenagens uma parte essencial do corpo, uma “libra de carne”, de cada falante (1962/1963- 5). A “máquina formal” da linguagem só poderia ter suporte possível em corpos aos quais apaixonasse. Só se entranharia neles constituindo sujeitos roubados de si mesmos - arrancando de cada um deles algo como um pedaço do ser:

“Este formalismo lógico que tanto nos requer; que nos fornece o suporte não só do nosso pensamento, como também de nossa estética propriamente transcendental, ele nos pega por alguma parte, à qual fornecemos não só a matéria, não só a encarnação como seres de pensamento, mas este pedaço de carne o formalismo lógico seria absolutamente nada para nós, pois é ele que circula neste formalismo tal como ele já esta elaborado por nosso trabalho de uso do significante; é esta parte de nós mesmos tomada na máquina, irrecuperável para sempre, este objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal onde se produz o corte (...). Esta parte de nós mesmos, esta parte corporal é então essencialmente, e por sua função, parcial. Certamente, é preciso recordar que ela é corpo, que nós não somos objetos - o que, quer dizer objeto do desejo - senão um corpo (...)” (Sem. 10, “A Angústia”, aula de 8 de maio de 1963).

Já no Sem. 15, Lacan sustenta: *“A rejeição do corpo fora do pensamento é a grande Verwerfung de Descartes” (1967/1968- 1).* A esta posição cartesiana, ele objeta que o pensar não vai sem o corpo imaginarizado (*“Longe de estar separado, como supõe Descartes, o pensamento é só extensão, e mais, ele precisa de uma extensão” -Lacan, 1974/1975- 4).* Ora, *“o efeito da linguagem é o patema, a paixão do corpo” (1974/1975- 2).* É desse corte promovido pela palavra sobre o corpo que proviria o *pathos* essencial da subjetividade - furo resultante do enodamento dos registros Simbólico, Real e Imaginário.

Mas como se processaria a inserção da linguagem sobre o corpo e a constituição deste sujeito “apaixonado”, determinado no campo do Outro e dotado de certo grau de liberdade? Que tipo de ética se enlaça a uma tal concepção de sujeito? Como já adiantamos, Lacan sustenta que a resposta freudiana a tais perguntas teria inaugurado um discurso original, irreduzível - que, mesmo condicionado por fatores sócio-históricos (e emergindo como uma

espécie de “resposta sintomática” a configurações peculiares da velha dor de existir), teria circunscrito coordenadas universais da condição humana.

Ao longo de todo o seu percurso teórico, Lacan procurou demonstrar que os achados freudianos comportavam uma leitura não-essencialista; criticou apaixonadamente a “psicologização” da Psicanálise - isto é, a assimilação teórica do sujeito freudiano ao “homúnculo dentro do homem”, à “personalidade total”, ao Eu dotado de uma função de síntese, etc. Começou contrapondo a estas leituras do legado freudiano - que, em seu entender, traíam-lhe o sentido - sua própria versão daquele legado, apoiada nas contribuições da linguística moderna. Afirmou ser possível, e necessário, ler em diversas passagens de Freud pistas que apontavam para uma concepção de sujeito determinado, dividido, subornado pela linguagem. No que se segue, faremos a resenha dos principais postulados lacanianos em torno deste tema..

4.2 - Constituição do Sujeito

Lacan inicia sua releitura da teoria de Freud postulando uma homologia entre Inconsciente - o território freudiano das “lembranças conceituais” - e linguagem. A seu ver, só esta hipótese seria compatível com uma série de passagens freudianas - como, por exemplo, as que conceituam o acesso dos registros e aspirações inconscientes ao território do pré-consciente/consciência em termos de uma “tradução” (de “lembranças conceituais”, que já sugerem a noção de uma estrutura de linguagem subjacente, para “representações de palavras”).

Além disto, Lacan “lê” em Freud indicações suficientes para afirmar a tese de uma primazia do Outro na construção da subjetividade. Sublinhando passagens freudianas como as que, no “Projeto”, registram o “desamparo inicial do ser humano”, sua incapacidade para realizar a “ação específica” sem a mediação de um “*outro experiente*”, etc. Lacan teoriza uma anterioridade lógica do discurso e do desejo do Outro na formação do sujeito. Este Outro é, essencialmente, linguagem: “*tesouro do significante*”, que possibilitará “traduzir” as necessidades da criança indefesa - desde o começo - em palavras (“Isto é fome”, “isto é frio”).

Este Outro é, também, discurso, diacronia dos dizeres que “desembocaram” na fabricação daquela criança (“(...) *algo humilde, nascido do nível dos mais baixos encontros e de toda a turba falante que nos precede*” - Lacan, 1985- 11: 50).

Para Lacan, num primeiro tempo a criança é “falada”. Suas necessidades são cifradas em demandas pelo Outro - que transmite significantes, além de objetos de satisfação: “*O dom-tipo é justamente o dom da palavra (...). Desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras*” (Lacan, 1995:192). A bateria significativa (“*Reunião sincrônica e enumerável em que cada um se sustenta apenas pelo princípio de sua oposição a cada um dos outros*” - Lacan, 1985- 8: 785) é de saída, para a criança, escansão entre presença e ausência. O agente dessa transmissão fundamental estaria investido da função de “mãe simbólica” - semblante primevo do Outro, para cada filhote de homem..

Ora, os objetos de satisfação, ao passar pelos “desfiladeiros do significante”, seriam cifrados pela “faltabilidade”: ser simbolizado equivaleria a “poder não estar lá”. Evocados quando ressurge a pressão da necessidade, tais objetos - demandados pelo grito de apelo - marcariam presença, agora, na condição de ausentes. Mas, quando afinal fossem reapresentados concretamente pelo Outro que cuida da criança, a cifragem pelo significante também os “ausentificaria” e aniquilaria - delineando ao mesmo tempo um campo de “mais-além”, um real que transcenderia o objeto simbolizado. Por si mesma, a simbolização como que imporá a exclusão de algo, a constituição de um território inacessível a suas malhas. Esta é a releitura lacaniana das teses de Freud acerca de um recalque originário, que confluiria com a mudez do Isso. Estruturado com uma linguagem, o inconsciente teria um “umbigo” de indizível.

Num primeiro tempo, sustenta Lacan, a criança tenta “dizer” esse indizível em termos de uma suposta onipotência materna: se a mãe pode privá-la do objeto satisfatório, pode literalmente tudo. Então, não se trataria mais, para a criança, de conseguir o objeto da necessidade - mas sim, dominar “algo” que pareceria transcender tal objeto: por exemplo, aquilo que levaria a mãe a dar ou recusar o seio.

Ora, é justamente esse “algo” que afinal se revelaria inacessível à palavra. Jamais se conseguiria saber, com exatidão, o que leva o Outro a cuidar e descuidar de cada cria do homem. Mas é precisamente isso que se teria de saber - pois cada um depende do Outro de maneira absoluta quando nasce; e, a partir daí, internalizaria esse Outro, jamais conseguiria

extrai-lo de si. Cada sujeito se constituiria como tal se tornando refém, para sempre, desse desejo enigmático que estaria por detrás dos cuidados primeiros. A paixão mais radical de cada um seria motivada pelo desejo de decifrar e cooptar o desejo do Outro primordial. Mas o sujeito só conseguiria sentir tal desejo, ao longo de toda sua vida, como presença inquietante, tensionante - sempre pronta a revelar-se num mau encontro. O Outro, no limite, é imprevisível - e Freud já falava do Destino como um de seus semblantes:

“O destino é considerado como um substituto da instância parental; se a desgraça nos golpeia, isto significa que já não somos amados por esta autoridade máxima (...)” (Freud, 1981- 40: 3055).

No Sem. 4, Lacan fala de um “buraco real” que se perfila no horizonte da privação - quando a palavra esvazia a “coisidade” do mundo. O Outro imaginário, o privador, daria uma espécie de consistência a este furo; o objeto demandado passaria a simbolizar um mais-além dele mesmo que recairia sobre esse Outro - revestido com a potência do dom e da recusa, e portador de um ser impegável em si mesmo:

“(...) Esses objetos que eram até então, pura e simplesmente, objetos de satisfação, tornam-se, por parte dessa potência, objetos de dom. E ei-los agora, da mesma forma, nem mais nem menos que a mãe até então, suscetíveis de entrar na conotação presença-ausência, como dependentes deste objeto real que é, doravante, a potência materna. Em suma, os objetos (...) que a criança quer reter consigo não são mais tanto objetos de satisfação, e sim a marca do valor dessa potência que pode ou não responder, e que é a potência da mãe.

Em outras palavras, a posição se inverteu - a mãe se tornou real, e o objeto, simbólico. O objeto vale como o testemunho do dom oriundo da potência materna” (Lacan, 1995-1: 68-69).

Para além das coisas-mesmas, dos objetos materiais de satisfação de necessidade, a criança passaria a desejar um nada, que se tornaria o “verdadeiro real”. Este nada é teorizado, no Sem. 4, em termos de um furo que acomete primeiro - e desde sempre - o Outro. A criança desejaria “cooptar” este para-além do objeto - o desejo do Outro, que se presentifica no dom de amor. Mas, onde imaginariza a potência de dar ou privar, o puro capricho, existiria na verdade um “buraco real”, que levaria o Outro a fazer dom. O Outro faltaria a si mesmo; por

isso é que eventualmente tomaria a criança como metáfora do que lhe falta - ocupando-se em cuidá-la, educá-la, etc. Só a falta possibilitaria o amor.

“No dom de amor, alguma coisa é dada por nada, e que só pode ser nada. Em outras palavras, o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de uma maneira gratuita; na medida em que, por detrás do que ele dá, existe tudo o que lhe falta, é que o sujeito sacrifica para além daquilo que tem” (idem, p. 143).

Nesta mesma passagem, Lacan observa que o dom oferecido por um outro “provido de todos os bens possíveis”, a quem não pareça faltar nada, dificilmente pode ser sentido como um signo de amor. Exibição de um aparente poder absoluto, também não evoca ternura. O ser verdadeiramente onipotente não poderia ser amado. Deus só seria amável, malgrado sua suposta plenitude onipotente, porque - diz Lacan - falta a Ele *“o principal no ser, isto é, a existência”* (idem). Só existiria amor da falta e pela falta: *“Amar é dar o que não se tem...”* a quem também não tem.

Isto pode ser lido, também, da seguinte forma: o maior dom, afinal, seria o dom da falta mesma. É ao transmitir à criança o furo que o atravessa que o Outro lhe permitiria constituir-se como sujeito do desejo. O ser falante só poderia nascer para esta dimensão condenando-se a buscar algo de si nesse Outro de quem não é o mestre, de quem não conhece os designios - quando também a este Outro faltasse o “algo” buscado: mestria, saber, ser e plenitude.

“O desejo do homem é o desejo do Outro”, diz Lacan. Esta alienação primária seria constitutiva e irrevogável. Ela é que fundaria o sujeito como tal. A necessidade estrutural desta “transmissão de um buraco” do Outro ao sujeito leva Lacan a afirmar que *“aquilo que homem demanda, em relação ao qual nada pode fazer senão demandar, é ser privado de alguma coisa de real”* (Lacan, 1988- 2: 186) - e *“essa demanda derradeira de ser privado de alguma coisa de real é essencialmente ligada à simbolização primitiva que se encontra inteiramente na significação do dom de amor”* (idem, dois parágrafos adiante).

Por isso, o registro “natural”, da homeostase, do princípio do prazer ou da constância, não bastaria para suportar a experiência subjetiva. Se o desejo do ser falante fica suspenso a um objeto anti-natural por definição, para além do objeto da necessidade, e efetivamente impegável, a satisfação exigida por esse desejo nos empurraria inevitavelmente para além do princípio do prazer.

Lacan ilustra esta passagem da satisfação “natural” para seu “além” citando o exemplo da “anorexia mental”, que pode manifestar-se na criança de menos de um ano de idade. Comendo “nada”, a criança de fato se endereçaria à suposta onipotência materna, ao “ser” que agencia o objeto-comida - *“inverte sua relação de dependência, fazendo-se, por este meio, o mestre da onipotência ávida de fazê-la viver, ela que depende da onipotência”* (Lacan, 1995-1: 190). Ora, a satisfação obtida neste sintoma viola toda a lógica homeostática do princípio do prazer. Fiel ao esforço de capturar o impegável, o sujeito desafia seu conforto corporal. Dominar o desejo do Outro, interessar e manipular a Mãe e seus sucessores (Deus, o Destino, etc.), torna-se muito mais importante que estar vivo.

Assim, a passagem das necessidades corporais pelos “desfiladeiros do significante” subverteria a sua lógica, erotizando-as - subsumindo o prazer da satisfação “orgânica” a um outro tipo de satisfação, além do princípio do prazer, que Lacan, a certa altura de sua teorização, conceitua em termos de gozo. Se, na teoria lacaniana, o prazer pode ser pensado como um fato “natural”, o gozo teria relação necessária com a linguagem. *“O significante é a causa do gozo”*, diz Lacan no Sem. 20 (1985- 12: 36).

O “buraco real” conceituado no Sem. 4 dá lugar a uma retomada do conceito freudiano de *Das Ding*, no Sem. 7 - *“Outro absoluto do sujeito”* (1988- 2: 69), *“a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular”* (idem, p. 106), *“vazio no centro do real que se chama a Coisa”* (idem, p. 153) - de que, justamente, o sujeito demandaria ser privado, para alcançar *“a liberdade de desejar em vão”*. Esta, aliás, é uma das definições lacanianas de liberdade, tipicamente “negativa”: é porque não sei o desejo do Outro, é porque não consigo capturá-lo todo, é porque não o completo, que sou “obrigado” a ser livre. Sou forçado a inventar metáforas imperfeitas para meu próprio desejo.

Anos depois, no Sem. 10, Lacan reexamina o problema da constituição do *pathos* subjetivo pela inserção da palavra no corpo. Conceitua o *objeto parcial* em termos de um pedaço obrigatoriamente cedido pelo sujeito confrontado com o buraco do Outro. Este pedaço se reúne ao lugar de um *“resto da operação de divisão do campo do Outro pelo sujeito”* - lugar de opacidade irreduzível, onde o tesouro do significante fracassa em fechar-se num todo coerente.

“(…) O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro, e todos os porquês? da criança

testemunham menos de uma avidez da razão das coisas do que constituem uma colocação em prova do adulto, um por que será que você me diz isso? sempre ressuscitado de seu fundo, que é o enigma do desejo do adulto" (Lacan, 1985-11: 203).

Aqui, onde algo do Outro se perde, mostra-se inapreensível, cai também um pedaço do sujeito - pedaço corporal, especifica Lacan ("*o sujeito, desde que fala, já está implicado em seu corpo por esta palavra*" - 1962/1963- 5) É pela incidência da demanda do Outro ("sugue isto") que o seio, por exemplo, é primeiro entronizado no lugar de um complemento, e depois de um resto do sujeito (desmame: "não sugue mais isto"). A separação constitui uma verdadeira "*separação*" da criança. Mas o que se perde aqui não é mais um objeto capaz de saturar uma necessidade, um peito apreensível. Perde-se um "algo" para além deste peito: a chave do enigma do desejo que levou o Outro a amamentar de desmamar.

Para Lacan, nas pregas desse desejo indizível, o sujeito "leria" um apelo ao excesso - ao "mais-de-gozar", dirá depois. O Outro cuida de mim porque algo lhe falta em termos de satisfação: então, ele deseja um "plus" de gozo: então, devo isso a ele. O problema é que não sei exatamente como pagar essa dívida. Nem o Outro sabe, aliás. Mas é disso que não quero saber!

Esta dívida se encravaría no corpo, mediada pelos cuidados ao desamparo da criança. O Outro a interpela com sua voz e lhe pede que fale. Exige que ela o olhe, arranca seu olhar à indiferença, hipnotiza-a com sua figura; depois se ausenta, forçando a criança a proezas para captar seu olhar fugidíio. Oferece-lhe um peito que depois retira, revelando-se impotente para nutri-la. E impõe-lhe um desempenho excremental a tempo, hora e lugar escolhidos. Ora, nas entrelinhas de todos esses encontros e desencontros com a demanda do Outro dirigida a seu corpo, a criança escutaria um apelo mudo, mas lancinante, ao mais-de-gozar. Olhar e voz, seio e fezes, seriam diferentes pontos "*de apelo a um gozo que ultrapassa nossos limites*" (Lacan, 1962/1963- 6).

Cada um desses objetos parciais seria então passível de presentificar a dívida de gozo escavada pelas intimações do Outro à criança - provocando a angústia; ou um suporte insuficiente, caído deste gozo, evocando uma certa nostalgia que causaria a famosa indestruibilidade do desejo.

"(...) já se notou há muito tempo que no cerne (...) da experiência do desejo, existe algo que resta quando o desejo é 'satisfeito', algo que resta, se podemos dizê-lo, no fim do desejo, fim que é sempre um falso fim, que é sempre o resultado de uma tapeação" (Lacan, 1962/1963- 4).

Certos pedaços do corpo seriam "predestinados" a assumir a função de suporte desfalecente desse gozo a que a demanda do Outro convoca o sujeito: o seio, as fezes, o olhar, a voz e o falo - sendo que este último viria re-significar toda esta problemática, retroativamente, pela metáfora da castração, quando a criança subjetivasse a problemática da divisão dos sexos no transcurso da crise edípica. Demandados ao Outro ou pelo Outro, os objetos parciais estariam destinados a "cair" sem poder saturar o apelo ao gozo que ressoa na demanda. A angústia sinalizaria, no entender de Lacan, a presença deste apelo, que "*não engana*" - objeto real-impensável para além dos objetos cessíveis, que passariam a "metaforizá-lo". "Ponto médio" entre o gozo (mítico) e o desejo, a angústia corresponderia a uma passagem obrigatória e reiterada do sujeito pelo indizível do Outro.

Para exemplificar essa relação do "objeto parcial" com a angústia e o desejo - isto é, com a constituição do *pathos* subjetivo, na teorização de Lacan - tomemos o caso do objeto oral. O desmame reproduziria a separação entre a criança e suas envolturas placentárias: o seio teria sido experimentado, inicialmente, como um pedaço de cada sujeito. Mas, ao mesmo tempo, o desmame significaria também uma perda para a mãe, para seu poder de satisfazer. Muito antes, a simbolização primeva já teria tornado o seio incapaz de suturar o desejo da criança. Então, o seio "cairia" sempre antes de conseguir aplacar o apelo ao gozo - o da mãe que amamentava uma criança impossível de "reintegrar" a si mesma; e o da criança que encontrava no seio apenas "*a rotina de uma satisfação curta e tripudiada*" (Lacan, 1988- 2: 217). Como os demais objetos citados acima, o peito constituiria assim uma espécie de órgão "amboceptor" entre o sujeito e o Outro, que "*nunca é capaz de ir muito longe no caminho do apelo ao gozo*", e cede "*sempre de maneira prematura*" (Lacan, 1962/1963- 6).

O objeto que cai, que se perde, assume assim a "*função decisiva de resto do sujeito, o sujeito como real*" (Lacan, 1962/1963- 3). Encontramos aqui uma das primeiras alusões de Lacan a uma dimensão real da subjetividade - articulada, justamente, ao ponto de indizível entre o sujeito e o Outro, onde ressoaria o apelo a um gozo excessivo. O objeto parcial que se perde passa a "dar corpo" à diferença entre o gozo exigido e o obtido: deste modo, "*vem a assumir uma espécie de função de metáfora do sujeito do gozo*" (Lacan, 1962/1963- 4),

“simbolizando” o que não se consegue significantizar nem totalizar no plano do gozo - o que falta para completar o gozo do Outro e do sujeito.

Para Lacan, a dimensão do gozo derivaria essencialmente da perda, da entropia, resultante da simples “cifragem” de uma vivência pelo significante. Esta cifragem se daria primordialmente pela incidência do “traço unário” - conceito que Lacan extrai de certos textos de Freud, especialmente “Psicologia das Massas e Análise do Eu”.

Para Freud, é um traço isolado que suporta a identificação simbólica da criança ao Outro (caso do menino que “fuma” um lápis como o pai fuma um cachimbo, ou da menina que tosse como a mãe). Ora, neste isolamento de um traço distintivo, Lacan situa a raiz mais primitiva do significante - que extrai a diferença da identidade, e pode assim estabelecer a identidade na diferença. É o caso, por exemplo, dos traços, dos pequenos bastões riscados sobre o osso de animal encontrado em certo sítio pré-histórico. Mesmo iguais entre si, os tracinhos denotam a diferença de “cada um”, e permitem discernir uma série, registrar uma escansão temporal ou uma descontinuidade espacial - um um, outro um, outro um... (Lacan, 1961/1962). Mesmo diferentes entre si, as experiências “registradas” no primitivo boletim de ocorrências (o osso riscado) são reduzidas a uma espécie de denominador comum pelo traço distintivo: animais caçados, inimigos mortos, integrantes do grupo de convivência, etc. O traço unário seria o espécime mais primitivo de significante.

Mas já a cifragem mais primordial de uma experiência pelo traço unário implicaria num certo esvaziamento, numa certa “desrealização” desta experiência quando ela se repetisse - produzindo, no dizer de Lacan, uma certa entropia. Ora, esta perda é que daria corpo ao imperativo de um mais-de-gozar - distinguindo o ser falante de todo organismo animal, empurrando-o para um além do princípio do prazer:

“Em função de ser expressamente - e como tal - repetido, de ser marcado pela repetição, o que se repete não poderia estar de outro modo, em relação ao que repete, senão em perda. Em perda do que quiserem, em perda de velocidade, de força - há algo que é perda. Freud insiste desde a origem (...) nessa perda - na própria repetição há desperdício de gozo.

(...) De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdício, que o gozo se apresenta, adquire um status. (...) É justamente por ser apreendido na dimensão da perda - alguma coisa é necessária para compensar, por assim dizer, aquilo que é de início número negativo - que esse não-sei-que, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a

repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte - há um mais-de-gozar a recuperar." (Lacan, 1992- 2: 47-48).

Assim, para Lacan, porque falamos, o registro do prazer - contrapartida natural de uma satisfação orgânica - é subvertido em gozo. A própria interposição da lógica do significante produziria algo como uma "perda de intensidade" na repetição da experiência de satisfação. Se esta é registrada, "marcada pelo Um", sua repetição jamais poderá ser vivida como a "mesma" experiência. Por mais que seja igual, será outra (ou o sujeito seria incapaz de organizar uma memória lastreada na escansão temporal: viveria num eterno "aqui e agora"). Como "*o significante não pode significar a si mesmo*", o Um da satisfação registrada, ao repetir-se, revelaria uma desigualdade no próprio seio da identidade que presentifica. Voltando à releitura lacaniana do "Projeto...", teríamos aqui uma igualdade marcada por uma desigualdade interna: algo foi "subtraído ao juízo"... e à própria satisfação reencontrada.

É neste lugar do "número negativo", do que passa a ser experimentado como um buraco real e como apelo a um "mais-de-gozar", que a "libra de carne" entre o sujeito e o Outro é perdida, diz Lacan. Esta seria a origem da "paixão do corpo" mordido pelo significante. Os objetos parciais citados acima poderiam "fazer semblante" do que falta à plenitude do gozo exigido pelo Outro e ao Outro - gozo impossível, por definição:

"Aí está o oco, a hiância, que de saída um certo número de objetos vêm certamente preencher, objetos que são, de algum modo, pré-adaptados, feitos para servir de tampão. É aí, sem dúvida, que se detém uma prática analítica clássica, valorizando esses termos diversos, oral, anal, escópico e mesmo vocal. Estes são os diversos nomes com os quais podemos designar como objeto o que concerne ao a - mas o a, como tal, é propriamente o que decorre do fato de que o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante.

Tal saber é meio de gozo. E quando ele trabalha, repito, o que produz é entropia. Essa entropia, esse ponto de perda, é o único ponto, o único ponto regular por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo. Nisto se traduz, se arremata e se motiva o que pertence à incidência do significante no destino do ser falante" (Lacan, 1992- 2: 48).

É como "tesouro do significante" que o Outro inocularia a falta-de-gozar em cada criança - o *pathos* que faria dela um sujeito. Evidentemente, é também no campo do Outro que este sujeito patético encontraria (ou não) recursos simbólicos e imaginários para "pensar-se"

conscientemente de um modo ou de outro. Desta forma, a teoria do sujeito de Lacan possibilitaria a contextualização sócio-histórica de sua própria emergência - dentro, é claro, do "viés" que lhe é próprio.

Desta perspectiva, pode-se pensar o advento da versão lacaniana da psicanálise como o resultado de uma leitura nada neutra do mal-estar prevalente na civilização contemporânea. Tal leitura estaria apoiada em pressupostos éticos, numa certa aposta do autor - num certo desejo, onde ele faz questão de implicar-se. Nem poderia ser diferente, para quem denuncia uma "ideologia de supressão do sujeito" inerente à ciência moderna. É assim que Lacan julga necessário combater a "Eu-Cracia" - mas não abre mão do conceito de sujeito: ao que parece, a dissolução deste conceito não lhe parecia favorecer a redução do mal-estar na cultura da qual ele próprio se via como sujeito.

4.3 - Eu e Sujeito

Como já deve ter ficado evidente, a teorização lacaniana relativiza a autonomia e a autotransparência do Eu - questionando assim a auto-evidência do *Cogito*. É no chamado estádio do espelho que o "eu" se constitui para Lacan - momento em que o sujeito se apreende e se identifica como objeto visível, como imagem dotada de "boa forma" e unidade. Este reconhecimento de si na imagem teria um efeito organizador para o psiquismo. Lacan adota a hipótese de que o animal humano nasceria desprovido de vias instintivas pré-formadas capazes de coordenar seu comportamento; a imagem do outro, do semelhante ou de si mesmo no espelho (que sempre é também um outro), seria mediação indispensável para o domínio do corpo próprio:

"Esta imagem é funcionalmente essencial no homem, na medida em que lhe dá o complemento ortopédico dessa insuficiência nativa, nesse desconcerto, ou desacordo primitivo, ligado à sua prematuração no nascimento. Sua unificação não será jamais completa porque é feita precisamente por uma via alienante, sob a forma de uma imagem estranha, que constitui uma função psíquica original" (Lacan, 1988- 1: 113).

"É do ponto de vista do outro que o homem enfoca este reflexo. Ele é um outro para ele mesmo. Eis o que nos dá a ilusão da consciência ser transparente a si própria. Nós não estamos aí, no reflexo, estamos na consciência do outro, para perceber o reflexo" (Lacan, 1985- 10: 146).

Esta "estampagem" organizadora do eu via imagem alheia, tal como Lacan a concebe, lembra os fenômenos que a Etologia catalogou sob o termo de "imprinting" - mas, no ser humano, mesmo esta captura tão intensa e decisiva pela imagem especular dependeria da dimensão simbólica, diz Lacan. Nos autistas, nos psicóticos, algo teria feito obstáculo ao bom andamento de tal processo - levando a perturbações no plano imaginário, que vão desde o não-reconhecimento da imagem especular até a vivências de desrealização do corpo, despedaçamento, estranheza, etc.

Assim, reconhecer-se como o "eu" que duvida, pensa, etc. supõe focar a si como a um objeto visível; mas isso exigiria o concurso necessário não só da imagem de outros homens, como também - o que é essencial - um "abono" adequado no plano simbólico. Para Lacan, no princípio está a estrutura, as coordenadas significantes que prefiguram o sujeito para o Outro. Não por acaso, ele sublinha a frequência com que a criança, ao reconhecer-se pela primeira vez no espelho, volta seu olhar para o representante do Outro eventualmente próximo (mãe, pai...), como se pedisse uma confirmação, um aval, para sua descoberta.

Para Lacan, eu só me reconheço na imagem especular se tiver sido antes contado como "um Um" pelo e para o Outro. Esta imagem só "domestica" razoavelmente o real do meu corpo se fui simbolizado desde o meu nascimento (e mesmo bem antes dele) como um-separado, futuro sujeito de direitos e deveres, inserido num Outro marcado pela lei. Este Outro é o campo da linguagem, o universo da cultura, onde cada um teria de engancha-se para advir como sujeito. Sua eficácia exigiria a mediação necessária de outros de carne e osso, que suportassem e transmitissem uma herança de saberes, interdições, aspirações, mandatos: para tornar-se sujeito, o filhote de homem teria de ser primeiro objeto de um desejo não-anônimo (Lacan, 1993- 1: 56).

Enfim, para Lacan, só existe "eu" por um outro e para um Outro. Perturbações graves neste plano simbólico onde me constituo articulado a uma sincronia e a uma diacronia significante irão tornar minha imagem irreconhecível, ameaçadora, ou atravessada por vivências corporais discordantes. Meu *Cogito* será então esmagado pela intrusão do Outro sem lei - na alucinação, no automatismo mental, etc.

Assim, na teoria lacaniana, até a ilusão de autonomia e autodeterminação do “eu” depende de coordenadas no campo do Outro. Ocorre porém que a imagem de mim vem recobrir meu desamparo fundamental, meu despedaçamento, minha dependência radical do Outro, com uma “boa forma” consoladora e inspiradora. Identificando-me com esta boa forma, dou corpo a um ideal que me vem do Outro, mas me esqueço disto. Aferro-me à aparente harmonia e autonomia da imagem de mim no espelho para desconhecer tudo o que me divide, me inquieta, me suspende ao que não sei do Outro. Lacan não cessa de atribuir ao Eu uma paixão de mestria e de desconhecimento, retomando em seus próprios termos a teorização freudiana do narcisismo. A hegemonia da ciência moderna teria reforçado esta paixão, alavancando o sonho de domínio sobre si e sobre o mundo de uma consciência suposta autotransparente.

Mas, transcendendo a “*eu-cracia*” sonhada pelo sujeito moderno, irredutível à sua jurisdição, restaria o *pathos* fundante da subjetividade. Para Lacan, não se aprende a falar impunemente. Isto teria um “preço” - imporia uma perda, a constituição de uma falta. O sistema de linguagem, encarnado em certos outros significativos, nomeia cada criança, arrancando-a de seu alheamento e inocência; convoca esta criança ao lugar de um desejo tão imperativo quanto obscuro, lugar que a antecede e a espera na teia dos discursos, na cadeia das gerações. Cada um teria assim uma dívida com o Outro, imemorial e incompreensível. Por mais que insistisse em “não pensar” neste assunto, continuaria atormentado por ele - das mais diversas maneiras.

A própria morte pode ser pensada como um dos nomes, ou dos itens, dessa dívida. Porque falo, sei que devo uma morte à vida; mas não tenho como saber o que é a morte, pois o Outro da linguagem é mudo neste ponto. Ora, muito antes de poder subjetivar o não-senso da morte (“o que a morte quer de mim?”, “o que a vida quer de mim?”), cada criança se defrontaria com o não-senso de desejo do Outro - personalizado em quem dela cuidou.

Lacan postula que cada sujeito só se constitui como tal na articulação inconsciente da pergunta elementar, e fundamental: “o que minha mãe queria de mim, ao me chamar, olhar, alimentar, educar?” Todas as questões sobre o sentido da vida e da morte viriam deslocar e metaforizar sempre esta mesma questão fundamental - o que o Outro quer comigo? Porque, desde que falo, minha satisfação estaria suspensa, de maneira radical e indelével, a este Outro

(ver Lacan, 1988- 2). Assim, na teoria lacaniana, para todo falante, o problema crucial - a verdade fundamental - tangencia um impossível saber.

Aos furos no simbólico detectados por Lévi-Strauss, pode-se relacionar este “impossível de saber”, que Lacan liga ao conceito freudiano de recalque originário:

“(...) nenhuma linguagem poderia dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, pois que a verdade se funda no fato de que fala, já que não tem outro meio para fazê-lo.

(...) Esta falta do verdadeiro sobre o verdadeiro (...) é propriamente o lugar do Uverdrängung, do recalque originário, que atrai a si todos os demais (...)” (Lacan, 1985- 9: 846).

Uma versão possível destes furos imanentes ao campo do Outro seriam os pontos em que a Cultura (representada pela Mãe, pelo Pai, pelo Sábio) vê desfalecer o seu poder de resposta; aí, cada um seria obrigado a colocar em jogo alguma coisa de “seu”. Por menos original que fosse este improviso - e mesmo que se tomasse o partido de fazer o mais possível como todo o mundo, “não pensar nisso”, acreditar no mitos correntes (que, como já vimos, apenas circunscrevem o não saber, ao invés de remediá-lo), etc. - o “singular” e o “real” do sujeito estariam assegurados pela absoluta solidão “simbólica” em que cada um se encontraria ao defrontar-se com estes pontos de enigma (onde se destacaria, para Lacan, o problema do desejo do Outro, com já adiantamos). Aqui, na fronteira de todas as significações, apareceria um ponto de impensável, lugar do recalque originário:

“ O que funda com efeito, no senso e não-senso radical do sujeito, a função da liberdade, é propriamente este significante que mata todos os sentidos” (Lacan, 1985- 11: 238).

O recalque originário corresponde, para Lacan, a uma espécie de casa vazia necessária para o desenvolvimento do jogo interminável dos discursos. Falta o “significante último”, que viria retroativamente fechar a significação do Outro... e do que sou aí. Por isto é que não se pára de falar e de pensar - este sistema de linguagem implica, “interessa”, subordina e “suborna” sujeitos. “Isso pensa” porque isso morde corpos e lhes escava um buraco no ser, tomando-os “sujeitos” ao desejo de um Outro ...que não “sabe” o quer exatamente deles.

Assim, uma solução teórica possível para o paradoxo de uma subjetividade determinada no campo do Outro e “livre” a um só tempo seria a noção lacaniana de uma determinação do sujeito por um “sistema simbólico” inconsistente, equívoco e “esburacado”. O sujeito se constituiria como o foco de uma “leitura”, até certo ponto contingente, de tal sistema; seria o lugar de uma construção contínua de “respostas” (*“Dizer que há um sujeito, não é outra coisa senão dizer que há hipótese”* - Lacan, 1985- 12: 194). Efeito de uma “programação” defeituosa, o sujeito seria até certo ponto “obrigado a ser livre”, com o cidadão de Rousseau.

O encontro demasiado intenso com esta liberdade - em certas situações eletivas - não poderia deixar de provocar alguma vertigem. Equivaleria a uma ruptura no sentido do mundo e da existência - onde o sujeito se sentiria, literalmente, infestado pelo buraco do Outro. Tempo de sofrimento “físico-moral” - “crise psicossomática”, nos termos de Lévi-Strauss; “experiência marginal”, para Berger e Luckman. Modernos e primitivos, neste ponto, partilhariam uma só e mesma “dor de existir”.

Mas esta perspectiva universalista é contrabalançada, em Lacan, pela conceituação de certas diferenças significativas entre o sujeito moderno e o seu “alter”, integrante de culturas tradicionais. Se a “dor de existir” fundamental é a mesma em ambos, os modos de “atualização” conjuntural desta dor seriam bastante diferentes. Por isso mesmo, o manejo clínico do sofrimento físico-moral teria de adequar-se a tais mutações subjetivas; daí a disparidade entre as curas mágico-religiosas e a psicanálise. Esta última, no entender de Lacan, teria inaugurado uma nova ética e um novo discurso - que responderiam, sintomaticamente, à singularidade do *pathos* subjetivo contemporâneo.

4.4 - Constituição do Sujeito Moderno

Voltemos por um instante ao problema do “elo perdido” entre psicanálise e ciências sociais. A teoria lacaniana do sujeito parece-nos compatível - ao menos em princípio - com uma sociologia que parte do suposto de uma primazia do social sobre o individual, e mesmo de um condicionamento radical do sujeito pela sua cultura (no Sem. XX, Lacan relaciona ao conceito de cultura sua teorização do discurso como laço social - 1985- 12: 73-74). A

perspectiva lacaniana, como vimos, sublinha a dependência radical do sujeito ao campo do Outro, e enfatiza a alienação constitutiva do Eu. Para Lacan, a própria “liberdade” é heterônoma ao sujeito. Precede a constituição, a vontade e os atos de cada falante; encontra o seu fundamento na inconsistência do Outro...

Mas, se o anti-individualismo teórico de Lacan parece tão evidente, o que dizer da ética subjacente a sua clínica? Como já observamos, Freud era extremamente cético no tocante à possibilidade de uma harmonia social (basta lembrar sua conceituação da pulsão de morte). Lacan fez questão de dessolidarizar sua clínica de certos ideais “individualistas”, como o da não-dependência ou da mestria (ver, por ex., Lacan, 1985- 5, e 1988- 2). Contudo, é evidente que ele também não subscreve a nostalgia por uma sociabilidade holista-hierárquica. Por sinal, adverte repetidamente contra a idealização de um suposto passado feliz, de um suposto Éden perdido. Numa cultura individualista, poderia uma clínica ser anti-individualista - mesmo uma clínica informada por uma teoria que contradiz frontalmente vários pressupostos do individualismo?...

No Sem. 3, temos um comentário lacaniano sobre a ideologia da liberdade e da igualdade, vazado em termos que lembram muito a argumentação de Dumont. Nesse trecho, parecem ressoar os ecos de uma forte tradição sociológica francesa, que remonta a Durkheim, prossegue com Mauss e Lévi-Strauss - ressaltando a dimensão social e “relacional” da experiência humana, e o artificialismo “anômico” da sociedade moderna, onde a interdependência objetiva entre os homens se faz acompanhar de uma deslegitimação radical das ideologias “holistas”:

“Vivemos numa sociedade em que a escravidão não é reconhecida. É claro, quanto a qualquer sociólogo ou filósofo, que ela nem por isso está abolida. (...) ela aí está, se podemos dizer, generalizada. A relação daqueles a quem a gente chama os exploradores não deixa de ser uma relação de servidores em relação ao conjunto da economia, tanto quanto o é aquela do homem comum. Assim, a duplicidade senhor-escravo está generalizada no interior de cada participante de nossa sociedade.

A servidão básica da consciência nesse estado infeliz deve ser atribuída ao discurso que provocou essa profunda transformação social. Podemos chamar esse discurso a mensagem da fraternidade. Trata-se de alguma coisa de novo, que não apareceu no mundo com o cristianismo, pois ele já estava preparado pelo estoicismo, por exemplo. (...)

Um certo campo parece indispensável à respiração mental do homem moderno, aquele em que se afirma sua independência em relação, não só a todo senhor, mas também a todo deus, aquele de sua irreduzível autonomia como indivíduo, como existência individual. Há justamente aí alguma coisa que merece ser comparada em todos os pontos a um discurso delirante. (...) Seguramente, se eu lhes pedisse para formulá-la, (...) mesmo que vocês me respondessem com os direitos do homem, ou com o direito à felicidade, ou mil outras coisas, nós não iríamos longe antes de perceber que é em cada um de nós um discurso íntimo, pessoal, e que esta bem longe de encontrar em algum ponto que seja o discurso do vizinho. Em suma, a existência de um discurso permanente de liberdade parece-me indiscutível no indivíduo moderno". (Lacan, 1988- 1: 154).

Lacan vai ainda mais longe: compara a discrepância entre a ideologia individualista e a realidade das relações sociais com a disparidade existente entre o delírio psicótico e a experiência da realidade "partilhada" pelos "normais". Os ideais libertários seriam, no limite, tão impossíveis quanto o imperativo delirante de Schreber, tornar-se a mulher de Deus:

"Logo que se trata de agir, e sobretudo de agir em nome da liberdade, nossa atitude em face do que é preciso suportar da realidade, ou da impossibilidade de agir em comum no sentido dessa liberdade, tem inteiramente o caráter de um abandono resignado, de uma renúncia ao que é no entanto uma parte essencial de nosso discurso interior, a saber: que temos não só certos direitos imprescritíveis, mas também que esses direitos estão fundados em certas liberdades primeiras, exigíveis em nossa cultura para qualquer ser humano.

(...) Cada qual permanece no nível de uma contradição insolúvel entre um discurso, sempre necessário em certo plano, e uma realidade, à qual, tanto em princípio quanto de uma maneira provada pela experiência, ele não se coopta" (Lacan, 1988- 1: 154-155-156).

Significativamente, neste texto, Lacan relaciona o advento da psicanálise à hegemonia desse "discurso de liberdade" na nossa cultura. Mas, ainda que o homem moderno possa buscar no divã do analista um caminho para a própria autonomia, para a "liberação interior e de manifestação de alguma coisa que está inclusa em si", Lacan situa a psicanálise numa posição de total excentricidade com relação à ideologia individualista que acaba de caracterizar;

“Será que não vemos, aliás, que a experiência analítica esta profundamente ligada a esse duplo discursivo do sujeito, tão discordante e derrisório que é o seu eu ? O eu de todo homem moderno ? (Lacan, 1988- 1: 156).

“O eu não se reduz a uma função de síntese. Ele esta indissoluvelmente ligado a esse tipo de mão morta, de parte enigmática necessária e insustentável, que constitui em parte o discurso do homem real com quem lidamos em nossa experiência, esse discurso estranho no seio de cada um enquanto ele se concebe como indivíduo autônomo” (idem, p. 157).

“É precisamente de uma renúncia a qualquer tomada de posição no plano do discurso comum, com suas dilacerações profundas, quanto à essência dos costumes e ao estatuto do indivíduo em nossa sociedade, é precisamente de evitação desse plano que a análise partiu. Ela se atém a um discurso diferente, inscrito no próprio sofrimento do ser que temos diante da gente, já articulado em alguma coisa que lhe escapa, seus sintomas e sua estrutura (...). A psicanálise não se coloca nunca no plano do discurso da liberdade, mesmo que este esteja sempre presente, constante no interior de cada um, com suas contradições e discordâncias, pessoal embora sendo comum, e sempre, imperceptivelmente ou não, delirante. A psicanálise vias, aliás, o efeito do discurso no interior do sujeito” (idem, p. 156).

Neste ponto de seu percurso teórico, Lacan pareceria situar o impacto dos ideais individualistas sobretudo no plano do Eu - ressaltando o eixo de um “discurso diferente”, onde o sujeito se constituiria articulado ao campo do Outro, em “seus sintomas e sua estrutura”. O psicanalista operaria com este eixo simbólico, e se faria de “morto” no plano imaginário, renunciando a tomar qualquer posição no plano do discurso comum.

Mas, na última linha da citação, que sublinhamos, Lacan fala de um “efeito do discurso /da liberdade/ no interior do sujeito” - não só no plano egóico. Ao que parece, ele esboça, já neste seminário, a hipótese de uma verdadeira mutação discursiva, que teria condicionado a emergência de um “sujeito moderno” - atravessado por configurações inéditas da velha “dor de existir”. E ainda: sugere que a própria exclusão de qualquer “aconselhamento” pela clínica psicanalítica responde à moderna liberalização dos costumes, flexibilização de normas e abrasão de hierarquias. Em nossa cultura, a significação das instituições tornou-se uma questão aberta - razão pela qual ninguém mais se sente à vontade para operar como “diretor de consciência” (Lacan, 1988-1: 156).

Sempre se pode objetar que a psicanálise supõe o indivíduo como valor, ainda que não opere com um ideal de autonomia. Afinal, como já sublinhamos, ideais “holistas” pareceriam tão “delirantes” para Freud e Lacan quanto a ideologia da liberdade - ou ainda mais. É bem verdade que, para Lacan, a liberdade do sujeito - ou seu “exílio” - tem seu fundamento no real, não no ideal; é portanto, irreduzível, transcendendo as ideologias. Mas a acessibilidade de um tal real à detecção teórica dependeria de seu desnudamento - e mesmo de seu “alargamento” - pelas vicissitudes sócio-históricas que levaram à consolidação do individualismo contemporâneo.

No que tange ao condicionamento sócio-histórico da subjetividade acolhida pela psicanálise, temos no Sem. 17 uma passagem onde Lacan relaciona a própria constituição do inconsciente - ao menos, o do sujeito moderno - à instauração de uma “predominância do significante-Mestre”. Antes, nas sociedades “etnográficas”, predominaria um saber mítico, onde cada significante equivaleria a todos os outros. Este “*saber sem cabeça*” seria fundamentalmente “relacional”: aí, cada significante só se define pela sua diferença para com todos os demais; nenhum tem qualquer privilégio em relação aos outros. Em tal contexto, cada sujeito se constituiria e se localizaria entre as malhas de uma rede acéfala. A construção e transmissão dos mitos seria aí um trabalho coletivo, empenhado na formalização e circunscrição dos “furos” no simbólico.

A esse tipo de saber, Lacan opõe o que caracteriza como um “saber de Mestre” -lógica e matemática, “*onde A representa a si mesmo, sem precisar do discurso mítico para dar-lhe suas relações*” (Lacan, 1992- 2: 84). Este discurso - o da Ciência - teria uma “natureza afim” ao discurso do Mestre, “*pelo fato de que este começa com a predominância do sujeito, na medida em que ele tende justamente a se sustentar apenas nesse mito ultra-reduzido, o de ser idêntico a seu próprio significante*” (idem).

Neste texto, Lacan situa o inconsciente como um “saber disjunto”, “resíduo” do “discurso mítico”. O sujeito como o conhecemos teria resultado de um esforço cumulativo no sentido da univocidade; no discurso do mestre, ele se faz representar por um único significante frente a todos os demais. Mas isto teria ocorrido ao preço de uma ruptura; o recalque do “saber mítico”, relegado desde então à opacidade e ao silêncio. Lacan traça até um paralelo entre a divisão da sociedade em classes - quando o “saber do mestre”, escorado na Matemática e na Lógica, passa a sobrepor-se ao “savoir-faire” do escravo e do servo - e o recalque das

matrizes simbólicas “primitivas”. Mas, nestas, continuaria a alojar-se o desejo inconsciente de todos e cada um.

Em diversas passagens, Lacan sustenta que o saber mítico estaria muito mais implicado com o problema da “verdade como causa” que o saber da ciência. Lógica e Matemática seriam ciências do real (entendido como impasse de formalização, limite à onipotência do Simbólico). Mas o problema da verdade - que para Lacan, envolve diretamente as “razões de existir”, o patetismo essencial do sujeito - é totalmente excluído do campo das ciências, sejam elas formais ou empíricas. As cosmogonias e teodicéas míticas - mesmo em sua imprecisão, “circularidade” e inconsistência - teriam ao menos o mérito de não fazer da verdade um “simples jogo de valores”, e não excluir as perguntas fundamentais - “o que a morte quer de mim?”, “o que a vida quer de mim?”, etc. - isto é, as perguntas cruciais sobre o desejo e o gozo.

A fascinação com a eficácia das ciências, e a difusão do ideal da liberdade, inspiraram aos modernos um movimento amplo no sentido de um “voluntarismo da Razão” - que discutiremos adiante, no Capítulo 6. O homem que se integra a tal movimento se crê e se quer, cada vez mais, senhor de si mesmo. Lacan, em diversas passagens, comenta esta tendência. Sugere que a própria mensagem cristã teria contribuído para reforçá-la. Substituindo a observância da Lei mosaica pela livre adesão ao mandamento de amar a Deus e ao próximo, o cristianismo pressuporia a mestria irrestrita de cada um sobre si mesmo - idéia que Kant traduz no imperativo categórico, e na fórmula “se eu devo, então eu posso”. Vínculos “patológicos” teriam de ser superados pela adesão ao Bem Supremo. Cada um teria de ser o artífice do próprio destino - mesmo que isso lhe exigisse renegar toda dívida para com os ancestrais, a tradição, etc.

“O Verbo foi para nós encarnado. (...) Nós o reconhecemos, e vivemos das seqüências deste reconhecimento (...).

O Verbo não é simplesmente para nós a lei onde nos inserimos para portar, cada um de nós a carga da dívida que faz nosso destino. (...) Não estamos mais, apenas, passíveis de ser culpados pela dívida simbólica. É ter a dívida ao nosso encargo que nos pode ser, no sentido mais próximo que essa palavra indica, censurado. Em suma, é a própria dívida onde tínhamos nosso lugar que nos pode ser retirada, e é ali que podemos nos sentir nós mesmos totalmente alienados” (Lacan, 1992- 1: 295).

O Deus dos antigos, concebido como lastro de uma ordem hierárquica e imutável, está morto para nós. Todo aquele que tentasse restaurar aquele tipo de ordem - onde cada um tivesse, por nascimento, o seu lugar numa rede de obrigações recíprocas e assimétricas - agora só poderia aparecer como um *"pai impotente, que, com relação aos ideais que ascendem, nada tem a lhes oferecer senão a inútil repetição de palavras tradicionais, mas sem força"* (Lacan, 1992- 1: 273). Os modernos se querem e se concebem como indivíduos livres e iguais, unidos por laços "contratuais" - instrumentais e dissolúveis.

Para melhor e para pior, estamos obrigados à liberdade. Não contamos mais com Deus, com o Rei, com o Papa, o costume e a tradição, para balizar as nossas vidas. Mas nem os sujeitos que se pensam como Indivíduos têm o poder de causar a si próprios - ao menos, no entender de Lacan. Avançam, então, às cegas - mesmo quando se supõem movidos pela audácia da vontade consciente. Entregues ao "serviço dos bens", já não saberiam mais o que os orienta verdadeiramente em tal serviço. O *pathos* que teima em infiltrar sua existência cotidiana daria testemunho da sua insuficiência para "esgotar" a si mesmos pelo seu *Cogito* - ou ser de fato os "senhores de sua própria casa".

Para Lacan, a pretensa unicidade do sujeito candidato a *"m'être"* (curioso trocadilho entre "mestre" e "me-ser", ser-eu-mesmo, ser-meu-próprio-senhor) fracassaria - tanto quanto fracassa a ideologia de uma classe dominante em acolher e traduzir o saber e as aspirações daqueles que domina. A hegemonia do significante-mestre, desdobrada nos esforços de "eucaracia", estaria condenada a ser parasitada eternamente pelo "retorno" mais ou menos disruptivo de registros e desejos censurados de seus textos "oficiais". O significante-mestre não conseguiria representar "todo" o sujeito: cada um continuaria imbricado na rede "relacional" de um saber mítico - recalcado, porém indestrutível; e, como vimos, habitado por certos "furos" impossíveis de suturar.

Assim, por mais indivíduo, Moderno, Autodeterminado e Autônomo que se pretendesse, cada um continuaria sendo um sujeito "relacional", primitivo - mesmo sem o saber, ou sem o querer. O trabalho de circunscrição dos furos inerentes ao simbólico - ciframento na encruzilhada entre Simbólico e Real, que outrora inspiraria a construção dos mitos coletivos - teria ficado restrito às formações do inconsciente... Ou, como diria Lévi-

Strauss: *"Na civilização mecânica, não existe mais lugar para o tempo mítico, senão no interior de cada homem"*.

As proposições lacanianas dos seminários 7, 8 e 17, entre outros, sugerem uma interessante conexão entre psicanálise e etnologia. Se os modernos ainda são, de alguma forma, inconscientemente, sujeitos suspensos a redes simbólicas de tipo "primitivo" - malgrado todas as mutações discursivas introduzidas nos últimos séculos, as transformações nos valores, nos costumes e nas práticas sociais - a redução e elaboração de seu *pathos* supostamente individual exigiria o levantamento de suas raízes ancestrais, conflitos de linhagem, etc. (abrangendo, ao menos, as duas gerações que antecedem cada sujeito, sugere Lacan no Sem. 8). Ainda que, em seu imaginário - e mesmo no plano simbólico, até certo ponto - os modernos se representassem como Indivíduos (via Significante-Mestre), estariam, em seu inconsciente, imbricados numa teia tão "relacional" quanto os não-modernos...

O já mencionado "furo" no simbólico - que Lévi-Strauss conceitua, em seus próprios termos, como foco de crises psicossomáticas - é traduzido, em dialeto laciano, como inconsistência do Outro. Em todos os seus semblantes, o Outro se mostra eventualmente incompreensível, imprevisível, invasivo ou desertor - seja na figura do próximo, seja na do Destino. O impensável acontece. O Outro mente: trai seus pactos; parece comprazer-se em atormentar cada sujeito. O mau encontro com esta dimensão da experiência subjetiva seria particularmente traumatizante quando se atualizasse em incidentes que parecessem *"uma 'disrupção' violenta da ordem do mundo"* (tomamos aqui uma expressão de Duarte, 1986:242).

Ora, estes pontos de horror - quando não fossem elaborados nem circunscritos por algum tipo de "borda" - poderiam ser transmitidos de geração a geração, marcando famílias ou povos inteiros; "rebrotariam" em patetismos individuais, incompreensíveis para os sujeitos afetados, se não fossem referidos a seus antecedentes de linhagem. Não se descenderia impunemente de um povo perseguido, de uma família marcada por um crime, um suicídio, uma tragédia. E, como toda família porta alguma dessas marcas, Lacan é conclusivo: não se descende impunemente, ponto. Não se nasce impunemente.

A dívida constitutiva de cada um com o Outro abstrato, primordial, teria contornos definidos nas peripécias das gerações que o antecederam - aspirações e intrigas, pactos e juras, perdas e ganhos, dores e gozos. É nesta série que cada um seria chamado a inserir-se, portador

de um encargo obscuro para com as gerações precedentes - algo semelhante ao "Destino" que move os personagens da tragédia antiga. No Sem. 7, comentando a Trilogia Tebana, Lacan aproxima seu conceito de dívida simbólica à "Até familiar" tematizada por Sófocles. Aí é que se apoiaria o desejo de cada sujeito enraizado no desejo do Outro:

"Se a análise tem um sentido, o desejo nada mais é do que aquilo que suporta o tema inconsciente, a articulação própria do que faz com que nos enraizemos num destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja paga, e ele torna a voltar, retorna e nos traz sempre de volta para uma certa trilha, para a trilha do que é propriamente nossa afazer" (Lacan, 1988-2: 383).

Ora, o sujeito moderno seria "refém" da pretensão de mestria e autonomia. Mas aí ele estaria tanto mais alienado quanto mais se esforçasse em ser o dono e senhor de si mesmo, sem prestar contas a ninguém. Ao renegar sua dívida simbólica, estaria renegando o seu próprio desejo:

"Sem dívida, o Até antigo nos tornava culpados dessa dívida, mas ao renunciar a ela, como podemos fazer agora, somos tomados por uma infelicidade ainda maior, a de que esse destino não seja mais nada" (Lacan, 1992- 1: 295).

"Retira-se ao sujeito o seu desejo e, em troca, enviam-no ao mercado, onde ele entra no leilão geral" (idem, p. 316).

Se ao sujeito antigo se exigia suportar a carga de um destino irrefugível, herdado por nascimento, o sujeito moderno se julgaria obrigado a poder, se necessário, "*assumir como um gozo a própria injustiça que lhe causa horror*" (idem, p. 296). Na pretensão de nada dever aos ancestrais, à tradição ou ao costume, ele estaria assumindo uma dívida ainda maior - a obrigação de erguer a si mesmo do chão pelos cabelos...

Mas, de proposições tão contrárias ao *ethos* individualista, Lacan não derivará um apelo à recuperação dos "valores antigos" e das lealdades heráldicas - muito menos uma chamada à restauração da sociabilidade "holista". Sua clínica também não incitará o paciente a assumir um destino eventualmente desgraçado, ou cumprir os mandatos dos ancestrais - até porque esses mandatos, à luz da teoria lacaniana do significante, jamais poderiam ter uma leitura unívoca e absoluta.

O que Lacan propõe é, em primeiro lugar, um reconhecimento da dívida simbólica - pois o sujeito sempre estaria, de alguma forma, implicado com ela. Mesmo quando a desconhecesse, faria dela uma leitura inconsciente - e poderia empenhar-se em pagá-la da pior maneira possível, através do sintoma neurótico. O desvelamento do drama familiar, da "Até" ancestral, onde cada um estaria inserido, faria de saída uma grande diferença: *"O fato de saber ou não saber é, pois, essencial à figura do destino. Eis a boa porta. E o mito o confirma"* (Lacan, 1992- I: 312).

O sujeito poderia então dialetizar sua leitura do desejo do Outro, e sua resposta a essa questão. Mesmo que então recusasse atender a certas demandas familiares, ou perpetuar uma tradição ancestral, ele o faria referenciado ao contexto simbólico que constituiria as balizas do seu ser. Reconheceria então sua dívida até com aquilo a que se opusesse em tal contexto. *"Os ideólogos que, no século XIX, dirigiram contra a família paternalista as críticas mais subversivas, não são os que menos carregam sua marca"*, observa Lacan nos "Complexos Familiares" (1987: 59). Cada um seria tributário de sua linhagem até quando dedicasse a vida a combater o que, de seu legado, parecesse intolerável. Afinal, sem tal legado, não teria causa para seu combate - e não seria, simplesmente.

Como bem observou Hobsbawm (1995), os "modernos" cultivam - com intensidade crescente - um desconhecimento ativo de tudo o que parece "velho", "ultrapassado", etc. Consolida-se assim um imaginário social vivido como uma espécie de "presente contínuo". Em tal contexto, Lacan parece introduzir uma espécie de micro-etnologia de consultório: ele incentiva seu paciente a evocar a própria genealogia, os incidentes que marcaram sua linhagem, ritos, valores, expressões idiomáticas e mitos dos ancestrais - catalisando a construção de uma "novela familiar" mais exaustiva que a narrada espontaneamente pelos pacientes de Freud.

A solidão do sujeito lacaniano não deixa de ser, assim, de certo modo, uma solidão acompanhada - um buraco, decerto, mas provido de bordas. Mesmo na mais idiossincrática trajetória de vida, e na mais errante das existências, tal sujeito permaneceria inserido - pela vertente simbólica - numa tradição que o transcende.

Embora não suspire pela restauração de hierarquias e "holismos" - e afirme promover, na clínica, um "estreitamento" do nó mental onde cada sujeito se sustentaria, um-a-um - Lacan vai conduzir seu paciente a "subjetivar" laços "relacionais" que transcendem em muito as pretensões de autonomia do indivíduo. O pouco da liberdade do sujeito proviria da

inconsistência do Outro - que se traduz, também, na equivocidade dos pensamentos, palavras, atos e omissões dos ancestrais. Mesmo não estando aberta a "todos os sentidos" (ver Lacan, 1985- 11), a dívida simbólica poderia ser assumida de diferentes maneiras - e não necessariamente como uma "maldição consentida". Mas, de um modo ou de outro, cada sujeito - até o "moderno" - teria de tomar a dívida a seu cargo, e subjetivá-la.

Como já antecipamos, Lacan situou numa "grande neurose contemporânea" - motivada por um alegado "declínio da imago paterna" - o foco inspirador da teoria freudiana. Desta perspectiva, a própria "releitura" de Freud realizada por Lacan poderia ser tomada como um prolongamento, "aperfeiçoamento" ou mutação da "resposta sintomática" oferecida por Freud - motivada talvez pelo acirramento do *pathos* peculiar à civilização do "progresso".

Ora, a referida "releitura" - realizada por um autor que identifica num enfraquecimento da função paterna o eixo central do patetismo contemporâneo - deve então conferir extremo peso e valor à função do pai. Toda revisão conceitual que aplique às concepções de Freud em torno do tema poderá ser tomada como resposta sintomática - isto é, como um esforço para consolidar uma "suplência" clínica às vertentes da função paterna enfraquecidas pelos "efeitos extremos do progresso social sobre o indivíduo". Vejamos, então, quais as novidades introduzidas por Lacan em suas retraduições sucessivas da teoria freudiana do Complexo de Édipo .

5 - LACAN E OS NOMES DO PAI

5.1 - Primeira Abordagem Lacaniana da Função Paterna

Nos "Complexos Familiares", encontramos um "jovem Lacan" sustentando já em 1938 uma audaciosa releitura de Freud à luz dos achados de outras ciências (etnologia, sociologia, biologia). Ponto chave deste esforço lacaniano é a afirmação de uma primazia da cultura sobre os mecanismos inatos na espécie humana - e a importância nodal da família, em todas as culturas, na transmissão de *"estruturas de comportamento e de representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência"* (Lacan, 1987:13). Lacan subscreve explicitamente o argumento de sociólogos e etnólogos, ao definir a família como uma instituição irreduzível a qualquer base instintiva animal. O ordenamento familiar não estaria apoiado em laços biológicos, mas em "interdições e leis" - que definiriam, "desde a origem", os modos de parentesco, autoridade, sucessão e herança.

Lacan situa na "estrutura hierárquica" da família o *"órgão privilegiado desta coação do adulto sobre a criança, coação à qual o homem deve uma etapa original e as bases arcaicas de sua formação moral"* (Lacan, 1987: 12). Se divide com outras instituições o encargo de transmitir e preservar os costumes, ritos, tradições espirituais, técnicas e patrimônio do grupo, a família prevalece na primeira educação e na *"aquisição da língua acertadamente chamada de materna"*. *"Ela estabelece desse modo, entre as gerações, uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental"* (idem, p. 13) - espécie de "hereditariedade social", que, mesmo não tendo suporte biológico, seria extremamente eficaz na transmissão de "disposições psíquicas". Temos aqui uma primeira "reciclagem" lacaniana das teses de Freud relativas à herança filogenética de rastros mnêmicos.

Após situar a família na *"ordem original de realidade constituída pelas relações sociais"*, Lacan passa à leitura que fazia na época do conceito freudiano de "complexos". Estes seriam "organizadores do desenvolvimento psíquico" - etapas atravessadas pelos sujeitos em seu processo de construção de si mesmos e da realidade, sob a regência da cultura.

Marcado por uma tipicidade geral e por uma temporária “estagnação diante de um mesmo objeto”, o complexo assim definido *“liga sob uma forma fixada um conjunto de reações que pode interessar todas as funções orgânicas, desde a emoção até a conduta adaptada ao objeto”* (Lacan, 1987: 19). Cada complexo seria como um casulo tecido em torno de uma dada crise subjetiva; duraria o tempo necessário para a elaboração desta crise pela criança. Sua liquidação envolveria uma redefinição no modo como o sujeito se relaciona com o próprio corpo, com o outro e com a realidade.

Mesmo que o sujeito tenha consciência do que representa o complexo, este seria fundamentalmente inconsciente, *“causa de efeitos psíquicos não dirigidos pela consciência, atos falhos, sonhos, sintomas”*. Teria na *“representação inconsciente designada pelo nome de imago”* um elemento fundamental (Lacan, 1987: 21) - eixo de toda a dinâmica do complexo: foco de sua eclosão, suporte para a elaboração e resolução da crise subjetiva que o constitui.

O primeiro destes complexos - o de desmame - estaria centrado na *“imago materna”*, e fundaria *“os sentimentos mais arcaicos e mais estáveis que unem o indivíduo à família”*. Teria como base a relação de absoluta dependência que liga o lactente às pessoas que desempenham a função materna - amamentação e cuidados corporais. Seu caráter traumático estaria relacionado à prematuração do filhote de homem, que resultaria num mal-estar corporal suposto intenso e permanente nos primeiros meses de vida. Acossado por vivências orgânicas penosas, o lactente veria a imago materna, ao mesmo tempo, como *“alimento a absorver e (...) como seio onde se reabsorver”* - desenvolvendo uma tendência a um *“carnibalismo fusional, inefável, simultaneamente ativo e passivo, sempre sobrevivente nos jogos e palavras simbólicas que, no mais evoluído amor, recordam o desejo da larva”* (Lacan, 1987: 26).

Mesmo impossibilitado de registrar na memória o próprio nascimento, o lactente desenvolveria uma nostalgia “retrospectiva” pelo seio materno, um desejo de “desnascimento” via reabsorção no corpo da mãe, para fugir às sensações de desconforto, frio, mal-estar labiríntico, etc. A imago materna, fonte dos únicos alívios recebidos nesta aflição, passaria a catalisar um perigoso desejo de morte suicida de cunho “oral” - que, se não “sublimado”, poderia derivar para anorexias, toxicomanias pela boca, neuroses gástricas, etc. (*“em seu abandono à morte, o sujeito procura reencontrar a imago da mãe”* - Lacan, 1987: 29).

Assim, desde esta primeiríssima etapa de sua teorização, Lacan vê a relação mãe-criança como algo diferente de um paraíso do qual a cultura posteriormente expulsaria o sujeito. Paraíso, se houve, foi antes do nascimento: o fantasma de seu reencontro via seio materno só poderia “realizar-se” pela aniquilação do indivíduo. Se, nos Complexos Familiares, atribui-se à mãe uma eficácia, ainda que moderada, no atendimento ao desconforto do lactente, esta eficácia mesma é a fonte de um perigo: a “ímago materna” seria cronicamente o foco de uma tentação regressiva, relacionada a movimentos de capitulação subjetiva e fuga aos desafios da existência. É como se o sujeito sonhasse preencher as lacunas da eficácia materna, torná-la uma verdadeira fonte de plenitude, com o “pequeno auxílio” de sua auto-destruição.

Nos “Complexos Familiares”, Lacan sugere que a dificuldade de tantos sujeitos em superar o laço com a mãe, a casa materna e a família decorreria de uma insuficiência na elaboração no complexo do desmame. O “abandono das seguranças que a economia familiar comporta” seria vivido como uma repetição do desmame, e, para Lacan, *“na maioria das vezes, é apenas nessa ocasião que o complexo é liquidado suficientemente”* (1987: 29). Como veremos, a insatisfação conjugal de uma mãe “superprotetora” ou “fria” complicaria ainda mais este quadro, tornando o “desmame” ainda mais difícil.

Atravessados os primeiros seis meses de vida, o sujeito entraria no “estádio do espelho” - momento em que entronizaria a ímago do semelhante como unidade mental privilegiada, cuja forma passaria a dominar tanto o corpo próprio quanto a realidade externa. A *gestalt* ortopédica do corpo viria ordenar uma experiência de si e do mundo marcada anteriormente pelo despedaçamento, seqüela *“da incoordenação prolongada dos aparelhos”* do filhote humano. A imagem especular viria “recolar” o corpo e organizar a percepção do mundo, ainda que ao preço de uma alienação fundamental. *“Eu é o outro”*, dirá Lacan mais tarde sobre este tema: é na imagem alheia que me reconheço, e sou sempre um outro para mim mesmo.

Neste momento, inicia-se o “complexo de intrusão” - quando o sujeito se reconhece numa relação de “simpatia ciumenta” com um outro, frente a um terceiro objeto. Como não nasce sabendo o que quer, o sujeito humano deixa-se guiar pela imagem do outro: eu quero o que o outro quer, pois se ele quer, deve ser bom. Nos “Complexos Familiares”, Lacan sugere

que a não superação dos impasses desta etapa poderia refluir para uma volta à imago materna, uma recusa do real e do outro.

Porém, nos casos mais favoráveis, a situação poderia evoluir para uma estabilização da realidade, pela construção de um objeto “comunicável”, socializado, em torno do qual se estabeleceria uma luta e um contrato com um outro igualmente “estabilizado”. É a “*socialização pela simpatia ciumenta*” que fundaria a permanência e a substancialidade do mundo e do semelhante - pela intermediação fundamental da palavra, do símbolo e da lei, dirá Lacan posteriormente (1985- 10).

Mas, até para o bom desenlace do complexo de intrusão - que culminaria na abertura de um mundo narcísico à “objetividade” e à “alteridade” - haveria pré-condições necessárias. Nos “Complexos Familiares”, Lacan já adverte que “*o grupo familiar reduzido à mãe e à fratria desenha um complexo psíquico no qual a realidade tende a permanecer imaginária ou, no máximo, abstrata*” - sugerindo que “*o grupo assim tornado incompleto é muito favorável à eclosão das psicoses*” (Lacan, 1987: 41). Até aqui, não se havia mencionado a função do pai. Mas este trecho sugere que, de algum modo, ela teria de estar operando desde o início na estrutura da família, para a criança atingir uma liquidação dos complexo já descritos.

Chegamos então ao complexo de Édipo. Lacan anuncia uma revisão das teses freudianas em torno do tema, incluindo considerações relativas às estruturas mentais e aos fatos sociais implicados, que desaguariam numa localização da “*família paternalista*” na história - e num “*esclarecimento da neurose contemporânea*”.

O argumento começa muito semelhante ao de Freud: o complexo de Édipo é articulado a uma primeira floração de pulsões genitais, em torno do quarto ano de vida, que fixariam a criança ao “*objeto mais próximo que normalmente a presença e o interesse lhe oferecem, a saber, o progenitor de sexo oposto*” (Lacan, 1987: 42). Estas tendências incestuosas estariam votadas à frustração pelo seu próprio caráter prematuro - mas a criança tenderia a referir ao progenitor do mesmo sexo o papel de obstáculo à sua satisfação. Reprimido até na realização masturbatória de suas fantasias edípicas, o jovem sujeito intuiria de algum modo o acesso dos adultos à satisfação que lhe proibem. “*Através desse duplo processo, o progenitor do mesmo sexo aparece para a criança ao mesmo tempo como o agente da interdição sexual e como o exemplo de sua transgressão*” (idem).

Assim, o drama desembocaria na construção de “duas instâncias permanentes” no psiquismo - o Supereu, encarregado de recalcar a tendência sexual incestuosa: e o ideal do Eu, *“pela sublimação da imagem parental que perpetuará na consciência um ideal representativo, garantia da coincidência futura das atitudes psíquicas e das atitudes fisiológicas no momento da puberdade”* (Lacan, 1987: 43). Aqui, Lacan distingue claramente Supereu e Ideal, que em certas passagens freudianas parecem quase confundir-se. Resultariam da internalização de vertentes disparees do adulto rival: a de obstáculo e a de “exemplo”.

Contudo, como Freud, Lacan já admite neste texto uma “dissimetria” na situação dos dois sexos em relação ao Édipo. O caso do menino seria mais típico: o desejo incestuoso pela mãe apareceria mais claro, mais intenso; e a repressão pareceria exercer-se muito mais evidentemente *“de pai para filho”*, via complexo de castração - *“temor inspirado de macho para macho, de fato pelo pai”*, que seria *“o protótipo da repressão edípiana”* (1987: 45).

Aqui, Lacan concede a Freud o apoio de um dado sociológico - a universalidade da interdição do incesto com a mãe, *“lei primordial da humanidade”*. Mas descarta completamente o mito freudiano da horda primeva, com argumentos lógicos e antropológicos. O temor da castração, que Freud apoiava na lembrança filogenética de um pai terrível, é assimilado por Lacan nos “Complexos Familiares” a um temor de reabsorção na imago materna. Assim como a criança enfrentava o complexo de desmame brincando de “jogar fora” o carretel simbolo da mãe perigosa, enfrenta agora a atração genital pela mãe “reabsorvente” “jogando fora” o pênis que ela excita:

“À angústia despertada por este objeto o sujeito responde reproduzindo a rejeição masoquista com a qual ultrapassou sua perda primordial, mas ele a opera segundo a estrutura que adquiriu, ou seja, numa localização imaginária da tendência” (Lacan, 1987: 51).

Então, o recalque da sexualidade fálica via “complexo de castração” seria fundamentalmente defensivo. Constituiria o Supereu com base em “contrapulsões” que a autoridade do adulto poderia até aliviar, instituindo um “progresso”:

“não se poderia compreender de outra forma esse fato, aparentemente contrário à teoria, de que o rigor com o qual o Supereu inibe as funções do

sujeito tende a se estabelecer em razão inversa das severidades reais da educação" (idem).

Na menina, o conflito edípico seria suavizado pela conservação de certo montante de ligação erótica com a mãe - primeiro amor de todas as crianças. Com o deslocamento de parcelas de libido para a imago paterna, "*a tendência genital se destaca melhor das tendências primitivas*" - e as meninas ainda se beneficiariam por não ter de lutar contra a "passividade" inerente a estas tendências.

Diferentemente de Freud, Lacan parece aqui considerar o sexo feminino privilegiado no enfrentamento do Édipo - embora desfavorecido na constituição do ideal de seu próprio sexo. O supereu da menina, calcado numa identificação com o perigoso objeto materno, tenderia a fazer confinar a repressão da sexualidade com o "despedaçamento mental" característico da histeria: o ideal do eu derivado da imago materna seria inconsistente, dando margem a uma "*repulsa pelo seu declínio*" e a uma "*preocupação sistemática com a imagem especular*".

Contra-pondo a função paterna a uma imago materna potencialmente devastadora, Lacan de certo medo revisa as posições freudianas nos "Complexos Familiares". A mãe perde a aura de paraíso perdido: dela é que provêm as ameaças de devoração, das quais derivaria o próprio medo da castração. O pai deixa de ser apresentado apenas, ou sobretudo, como o "estraga-prazeres", obstáculo odiado e temido: se ele obstaculiza alguma coisa, é antes de tudo a reabsorção da criança pela mãe. O ódio que catalisa neste lugar é secundário ao alívio que proporciona. De escolho atemorizante e ameaçador, o pai é promovido por Lacan ao estatuto de um suporte crucial para a defesa narcísica da criança frente à mãe perigosa.

Por outro lado, o "sucesso" do pai no confronto sexual com a imago materna abre caminho para uma identificação propiciatória, que vem "preencher o quadro do duplo" da imago especular, reforçando-se e enriquecendo-o:

"(...) aureolado da transgressão sentida como perigosa, ele /o pai/ surge para o eu ao mesmo tempo como o apoio de sua defesa e o exemplo de seu triunfo (...); ele traz ao eu uma segurança (...) mas ao mesmo tempo se opõe a ele como um ideal que, alternadamente, o exalta e o deprime" (Lacan, 1987: 53).

Segue-se uma espécie de louvor à função paterna, onde Lacan declara afastar-se da doutrina freudiana. Credita, por exemplo, à dominação da imago do pai as *“formas mais perfeitas do ideal do eu, (...) que realizam o ideal viril no menino e o ideal virginal na menina”* - e deriva efeitos gravíssimos da atrofia desta imago, seja pela incidência de *“lesões físicas, especialmente aquelas que a apresentam como estropiada ou enceguecida”*, seja pela morte do pai. *“A experiência, relacionando a tais causas um grande número de neuroses e a sua gravidade, contradiz, portanto, a orientação teórica que designa a ameaça da força paterna como o seu maior agente”* (Lacan, 1987: 54, grifos nossos).

Uma das principais funções adscritas ao pai nos “Complexos Familiares” é a de catalisador da “energia de sublimação” voltada a uma “direção criadora”. Curiosamente, a definição que Lacan neste texto avança para o termo “sublimação” já se aproxima da que ele esboçará mais de vinte anos mais tarde, no Sem. 7. Conjugando um certo “mascaramento” da tendência sexual com uma certa “forma com que reveste o objeto”, a sublimação seria *“essa luz do espanto que transfigura um objeto dissolvendo suas equivalências no sujeito e o propõe não mais como meio para a satisfação do desejo, mas como pólo para as criações da paixão”* (cit., p. 53) (compare-se esta fórmula com o “elevar um objeto à dignidade da Coisa” do Sem. 7). Muito mais tarde - como veremos adiante - o “sinthome” será conceituado por Lacan, como uma invenção subjetiva necessária para fazer suplência às insuficiências estruturais e conjunturais da função paterna, por parte de cada sujeito em final de análise.

Mas voltemos ao “jovem Lacan” dos “Complexos Familiares”. Aqui, postula-se que a intervenção de uma imago paterna “forte” propiciaria o direcionamento da energia do sujeito para uma “recriação” da realidade, liberando esta energia do esforço de preservação narcísica deste sujeito - na medida em que o pai se revelasse eficaz em “neutralizar” o poder reabsorvente da imago materna. Neste caso a realidade, assim como a mãe, deixaria de ser ameaçadora; reinventar o mundo passaria a ser tão exequível aos olhos do filho quanto “fecundar” uma mulher permitida, em seu devido tempo. Pagando um tributo ao pai, pela renúncia ao objeto incestuoso (castração), o sujeito receberia em troca uma espécie de passaporte para a futura satisfação sexual e a transformação criadora da realidade.

Lacan vai ainda mais longe nos "Complexos Familiares": atribui às culturas que possibilitam uma certa primazia do macho uma "abertura" maior ao "progresso social". Se um pai é capaz de "domar" e satisfazer a mãe perigosa, ao mesmo tempo em que a proíbe ao filho, que audácias não seriam possíveis a ele - e, depois, a quem tentasse imitá-lo e superá-lo? Nas culturas matrilineares, onde as vertentes interditora e propiciatória da função paterna se encontram separadas - suportadas, respectivamente, pelo tio materno e pelo pai - haveria menor incidência de neurose, mas também maior "estereotipia" nas "criações da personalidade, da arte à moral". Aí, o "impulso da sublimação" seria dominado pela "repressão social".

"É, pelo contrário, por ser investida pela repressão que a imago paterna projeta sua força original nas próprias sublimações que devem ultrapassá-la; é por amarrar em tal antinomia o progresso dessas funções que o complexo de Édipo retira sua fecundidade. Essa antinomia funciona no drama individual, nós a veremos aí se confirmar através de efeitos de decomposição; mas seus efeitos de progresso ultrapassam em muito este drama, por estarem integrados num imenso patrimônio cultural: ideais normais, estatutos jurídicos, inspirações criadoras" (1987: 55).

Neste texto, Lacan sugere que a primazia do pai teria como efeito um certo temperamento da repressão social, uma tendência à afirmação das "exigências da pessoa e a universalização dos ideais". Teria inspirado inclusive a "exaltação apoteótica que o cristianismo traz às exigências da pessoa", culminando no "segredo reviramento" da preponderância social da família em favor da livre escolha individual do casamento. Estes processos, associados à revolução econômica que se realiza no século XV, teriam trazido à luz "a sociedade burguesa e a psicologia do homem moderno". Esta última, em suas relações com a "família conjugal", é que seria o "único objeto" da experiência do psicanalista.

A "família conjugal" - esta que se constitui pela escolha dos parceiros - favoreceria, diz Lacan em 1938, o "movimento subversivo e crítico do qual o homem se realiza". A autoridade encarnada por uma figura próxima fica exposta ao alcance imediato da subversão criadora; "o psiquismo não é menos formado pela imagem do adulto do que contra a sua coação", o que produz uma tendência ao "progresso psicológico" ("seleção positiva das tendências e dos dons"). Ao mesmo tempo,

"(...) a evidência da vida sexual nos representantes das coações morais, o exemplo singularmente transgressivo da imago do pai quanto à interdição primordial, exaltam no mais alto grau a tensão da libido e o alcance da sublimação" (Lacan, 1987: 58-59).

Contudo, de alguma forma, a imago paterna pareceria ter sido ultimamente a maior vítima de seu próprio sucesso. O mesmo "progresso social", o mesmo temperamento da repressão, o mesmo fomento das exigências da pessoa que ela teria favorecido, agora a estariam enfraquecendo:

(...) um grande número de efeitos psicológicos nos parecem depender de um declínio social da imago paterna. Declínio condicionado pelo retorno de efeitos extremos do progresso social no indivíduo, declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades que mais sofreram esses efeitos: concentração econômica, catástrofes políticas. (...) Declínio mais intimamente ligado à dialética da família conjugal, já que se opera pelo crescimento relativo, muito sensível, por exemplo, na vida americana, das exigências matrimoniais" (Lacan, 1987: 60).

Esta passagem, extremamente lacônica, pouco esclarece sobre o que o "jovem Lacan" entendia como "declínio social da imago paterna" ou os mecanismos que a estariam catalisando. O texto dos "Complexos Familiares" menciona "concentração econômica" e "catástrofes políticas" de um lado, e "exigências matrimoniais" supostamente exacerbadas na sociedade americana, de outro - sem detalhar a dinâmica e as vias de incidência destes fatores na autoridade do pai, nem suas inter-relações possíveis. Em todo caso, como já adiantamos na nossa introdução, é a esta conjuntura que Lacan relaciona neste texto o próprio advento da psicanálise - sem também explicitar o tipo de resposta que a invenção freudiana seria, ou traria, ao problema do "declínio social da imago paterna".

Aparentemente, aí Lacan já apontaria para uma mutação no campo da cultura, ocorrida entre o "tempo das primeiras adivinhações freudianas" e a época em que ele escreve os "Complexos Familiares": neste ínterim, as neuroses - sempre respondendo às condições da família -

"(...) parecem ter evoluído no sentido de um complexo caracterial no qual, tanto pela especificidade de sua forma quanto por sua generalização (...), pode-se reconhecer a grande neurose contemporânea. Nossa experiência nos leva a designar sua determinação principal na personalidade do pai, sempre carente de alguma forma, ausente, humilhada, dividida ou postiça. É essa carência que, de acordo com nossa concepção do Édipo, vem não só exaurir o impulso instintivo como também prejudicar a dialética das sublimações" (1987: 60-61).

De algum modo, nos tempos que correm, estaria ficando cada vez mais difícil encarnar convincentemente o lugar de pai. Diante das exacerbadas "exigências matrimoniais" e dos desafios impostos pela economia e pela política, os que ocupam a função paterna pareceriam agora jamais estar à altura. A "subversão criadora" propiciada pela "família paternalista" teria atingido um ápice e entrado num dinâmica involutiva, atingida pelos seus próprios efeitos colaterais - que, se quisermos seguir as pistas deixadas nos "Complexos Familiares", teremos de procurar na esfera da economia, da política e da cultura.

O próprio texto lacaniano, nos "Complexos Familiares", parece estar embebido de uma certa nostalgia pela "idade de ouro" da família patrilinear (embora Lacan advirta contra a tentação de se idealizar um passado mítico, ao comentar as observações de etnólogos sobre a harmonia supostamente reinante nas culturas matrilineares; mas até esta advertência poderia ser sintomática...). A passagem "*não somos daqueles que se afligem com um pretense afrouxamento do liame familiar*" soa como uma denegação, ainda que deslocada: a aflição do autor, em 1938, não responderia tanto à decadência da família, mas à decadência da "imagem" paterna.

Temos aqui uma curiosa reverberação do "anseio pelo pai" tematizado por Freud. Lacan se faz porta-voz de um mal-estar coletivo: nas entrelinhas dos "Complexos Familiares", diz que nossa cultura parece impor-nos uma tarefa difícil e sem precedentes - a de elaborar e assumir uma certa orfandade. A decadência do pai, se já atingia a família vienense do fim do século XIX, teria avançado o suficiente para poder ser diagnosticada de maneira direta apenas em 1938. É como se neste momento, num "só depois", tivesse ficado visível para Lacan - mais ainda que jamais o fôra para Freud - a vertente "propiciatória" da função paterna na estruturação do sujeito: pela falta que ela faz quando o pai se mostra, de modo cada vez mais claro e recorrente, "carente", "humilhado, ausente, dividido ou postiço".

Ao longo de toda a produção teórica que desenvolve após os “Complexos Familiares”, Lacan vai manter várias das posições essenciais avançadas neste texto - ainda que as submeta a um trabalho constante de lapidação formal e desenvolvimento conceitual. Sua releitura do drama edípico, que enfatiza o caráter potencialmente perigoso e devastador das relações mãe-criança quando falta a mediação paterna, será mantida e ampliada. O complexo de castração, tratado nos “Complexos Familiares” como um desenvolvimento basicamente imaginário, será posteriormente articulado à primazia do registro simbólico e do falo como significante essencial. A função paterna será desdobrada em três dimensões - simbólica, imaginária e real - e depois pensada como um operador crucial para o “enodamento” do sujeito. Mas a resposta da psicanálise ao declínio do pai, que sequer é esboçada nos “Complexos Familiares”, vai sendo progressivamente formulada em termos de um “dispensar o pai, na condição de nos termos servido dele” - conforme veremos adiante.

5.2 - Nome-do-Pai, Significante de Base.

Anos após redigir os “Complexos Familiares”, já na década de 50, Lacan recomeça a publicar, intervém em congressos de psicanálise, e inicia seu longo ciclo de seminários. O intervalo, marcado pela segunda guerra, parece ter sido crucial para o amadurecimento das inovações teóricas que ele avançara em 1938. Prossegue sua interlocução com a Etnologia, a Sociologia e as ciências biológicas - mas a estas acrescenta uma crucial releitura das contribuições da lingüística moderna e da matemática. A primazia da cultura na determinação da subjetividade é agora reformulada em termos de uma primazia da linguagem. O conceito de “registro simbólico” é cunhado para designar a “ordem original de realidade” onde se aloja a experiência humana:

“A ordem humana se caracteriza pelo seguinte - a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência. (...) A função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se.” (Lacan, 1985- 10: 44).

Dado o déficit da espécie humana no tocante às vias instintivas pré-formadas, a própria estruturação da sua realidade - e toda a sua possibilidade de acesso à mesma - dependeria da "amarração" simbólica. Lacan insiste num *"desarvoramento, este despedaçamento, esta discordância fundamental, esta não-adaptação essencial, esta anarquia, que abrem todas as possibilidades de deslocamento, ou seja de erro"*, que caracterizariam a vida instintual do homem (1985- 10: 215). Então, diz ele, para o ser humano:

"É aí que intervém a relação simbólica. O poder de nomear os objetos estrutura a própria percepção. (...) O percepti do homem só pode manter-se dentro de uma zona de nomenclatura. (...) Se estivessem apenas numa relação narcísica com o sujeito, os objetos não seriam nunca percebidos senão de maneira instantânea. (...) O nome é o tempo do objeto. A nomenclatura constitui um pacto, pelo qual dois sujeitos ao mesmo tempo concordam em reconhecer o mesmo objeto. (...) Se os sujeitos não se entenderem sobre este reconhecimento, não haverá mundo algum, nem mesmo perceptivo, que se possa manter por mais de um instante" (Lacan, 1985- 10: 215).

Assim, Lacan sugere que fora da ordem simbólica *"não haveria vida animal possível para esse sujeito estrambólico que é o homem"* (1988- 1: 114). Mas, para ele, os significantes não seriam simples "nomes" dados a "coisas" supostamente preexistentes. De algum modo, eles é que recortariam e produziram o mundo dos significados: *"O significante não faz apenas dar o invólucro, o recipiente da significação, ele a polariza, a estrutura, a instala na existência"* (Lacan, 1988- 1: 295). Ou: *"É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas"* (1985- 1: 265).

Lacan dá numerosos exemplos desta potência criadora do significante. Cita, por exemplo, a oposição dia/noite (que se impõe à experiência empírica das "gradações de luz"); expressões como "a paz do anoitecer", que instaura um modo eletivo de se vivenciar "o declínio das cintilações do dia" - irredutível à dimensão fenomênica do crepúsculo "em si"; etc.

Desde seu advento insondável, a função simbólica se imporia na instauração da "lei primordial" que *"ao reger a aliança superpõe o reino da cultura ao reinado da natureza"* (Lacan, 1985- 1: 266). A *"ordem das preferências e dos tabus que amarram e trançam através das gerações o fio das linhagens"* seria idêntica a uma ordem de linguagem. Ora, para

Lacan, *“é no nome do pai que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a orla dos tempos, identifica sua pessoa à figura da lei”* (idem, p.266- 267).

Paradigmático no tocante à potência criadora do significante, o nome-do-pai instauraria significações impossíveis de derivar da realidade natural ou do registro imaginário. A paternidade configura um laço “conceitual”, além de moral, que nenhum “instinto” ou dado empírico poderia fundamentar. Para Lacan, o nome-do-pai seria um elemento pivô na rede significante que sustenta as regras da aliança e da sucessão. Instituiria um vínculo puramente simbólico na ordenação dos parentescos, superpondo-o ao laço sensível e “natural” da maternidade.

Freud já identificara um “progresso da espiritualidade” no advento da família patrilinear. Lacan, por sua vez, sustenta que, mesmo nas culturas matrilineares, apenas a referência ao pai pode lastrear um ordenamento das gerações e suportar alguma regra de aliança. Que as mulheres engendrem “um número indefinido de seres” com o auxílio de fecundadores diversos, *“em duas ou três gerações, sem dúvida não se compreenderá aí mais nada, uma gata não reconhecerá mais seus filhotes”* (Lacan, 1988- 1: 359). Ora, a escansão geracional não derivaria da natureza - dependeria da introdução, *“ex nihilo”*, de um operador autônomo, isto é, de uma regra geradora da seriação, no sentido matemático do termo:

“É unicamente a partir do momento em que procuramos inscrever a descendência em função dos machos que intervêm uma inovação na estrutura (...). A introdução do significante do pai introduz desde já uma ordenação na linhagem, a série das gerações (...) uma ordem matemática, cuja estrutura é diferente da ordem natural.” (1988- 1: 359).

Esta afinidade do significante “pai” com a ordem matemática, a série dos números naturais, e, por extensão, com a lei e a regra, é recorrentemente postulada ao longo da obra de Lacan. No Sem. 18, ele diz ser impossível numerar a linhagem materna, *“porque não existe ponto de partida”*. A maternidade, fato natural, pareceria existir desde sempre, estar “sempre aí”; é do simbólico que poderia advir uma criação absoluta, a partir do nada, como a que institui o laço familiar com o pai. Haveria então uma homologia entre a introdução da sucessão paterna e a construção da série dos números ditos naturais. Esta, como se sabe, foi

axiomatizada por Peano em termos de um “ $n+1$ ”, sendo necessário supor um $n=0$ no início da série:

“Os axiomas mínimos de Peano (...) postulam o zero como necessário a esta série, na falta do qual ela não poderia ser axiomatizada de maneira nenhuma, e seria inumerável como eu lhes dizia há pouco. A equivalência lógica da função do pai é precisamente isto, esta função do zero tão freqüentemente esquecida” (Lacan, 1971- 2).

Por ser uma invenção simbólica, a sucessão dos pais teria um começo absoluto, um “zero”. Mesmo impossível de recuperar pela via da investigação arqueológica - pois esta, no entender de Lacan, não poderia retrair as origens da linguagem e da cultura - este “zero” se impõe como necessidade lógica. Tem de ter havido um “pai zero”. E é a esta necessidade de um “antecedente lógico” da série dos pais, deste “pai zero”, que Lacan vai referir a construção do mito de Totem e Tabu por Freud -bem como a insistência deste em sustentar, contra todos os dados da biologia e da etnologia, a necessidade de se admitir o assassinato fundante de um “protopai”. É que *“(...) o verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto”* (Lacan, 1985- 2: 451). E o “protopai”, como veremos depois, corresponderia ao pai real: metaforizaria o que, da paternidade, restaria impossível de pensar ou imaginar.

Como o símbolo “aniquila” a coisa, a simbolização da paternidade ultrapassa a presença viva do homem que porta o título de pai: seu nome como pai lhe sobrevive, transmitido na cadeia de gerações. Saber-se pai ou filho de um pai equivaleria então a saber-se mortal, com referência a um símbolo que transcende o vivido imediato e a própria existência no mundo. Na sepultura, escreve-se o nome e o sobrenome: ter um nome-do-pai é como ter nas mãos o texto do próprio epitáfio, e aceder a um saber da morte.

Mas, para Lacan, a equivalência entre a paternidade e a morte também remeteria à lógica das séries subjacente à simbolização do pai. Corresponderia a uma espécie de ciframento umbilical do significante, onde o zero e o um se constituiriam reciprocamente - possibilitando a numeração, a simbolização da presença e da ausência, e a dimensão da palavra como lugar de uma verdade possível.

O "pai morto" equivaleria ao advento do conjunto vazio como operador, mesmo inconsciente. No entender de Lacan, milênios antes de formalizar este conceito, os homens já operariam com ele, de forma inadvertida, ao simbolizar a paternidade e a sucessão das gerações - mesmo que esta sucessão se reduzisse a uma simples alternância. Como já dissemos, Lacan postula a absoluta autonomia, a irredutibilidade, o advento "ex nihilo" do significante. Se o nome-do-pai supõe o ciframento "implícito" do conjunto vazio, neste ponto certos lógicos dariam razão a Lacan: *"Ninguém possui conhecimento direto, intuição material, do conjunto vazio, nem de qualquer outras entidades abstratas"* (da Costa, 1994:190).

Contar as gerações com referência ao pai, numa série como a das dinastias (Luiz XIV, Luiz XV, etc.), suporia - por necessidade lógica - a simbolização de um pai-zero, de um lugar que contasse como ausência de pai, negação de pai. A ordem das gerações e o mundo da cultura teriam como antecedente lógico necessário um "ponto zero", um aquém do símbolo, aniquilado pelo advento deste símbolo mesmo. Este lugar "anterior" à palavra e à lei seria tematizado em todas as culturas pelos mitos das origens (onde se incluiria o mito freudiano de "Totem e Tabu"). Mas, por sua própria natureza, o "aquém" da linguagem é impegável por esta mesma linguagem: ela o constitui como inacessível.

Vinda do "nada", de lugar algum, a bateria significante teria de incluir um número mínimo de elementos para funcionar: a ordem simbólica é uma estrutura relacional, onde cada termo se define estritamente pela sua oposição aos demais - não tendo, como sublinha Milner (1996:104), um "si mesmo", uma identidade consigo próprio. Nesta bateria, o nome-do-pai é primeiramente definido por Lacan - na década de 50 - em termos de uma espécie de grampo essencial ligando o significante ao significado. Articulado o zero e o um, o simbólico ao imaginário - enlaçamento ao qual posteriormente será acrescentado o registro do real - o nome-do-pai aparece, desde o início da teorização lacaniana, como um verdadeiro lastro da constituição do sujeito, ordenador central da estrutura da linguagem. Seu advento teria catalisado a hegemonia do reino da cultura sobre o da natureza, a regência absoluta do símbolo sobre o mundo humano.

Para Lacan, o nome-do-pai designa algo como a lei mais elementar da linguagem, a existência de uma regra no mundo simbólico: é como um axioma, segundo o qual a realidade artificial, construída e proliferante da linguagem está submetida a uma ordem, que regula e

limita os enunciados válidos. Trata-se *“do significante que no Outro, enquanto lugar do significante, é o significante do Outro enquanto lugar da lei”* (Lacan, 1985- 4: 564). A presença do nome-do-pai equivale a que nem tudo se possa dizer, não se possa operar com os símbolos de maneira aleatória ou arbitrária (voltando às contribuições da lógica matemática, temos a posição segundo a qual *“os objetos matemáticos não são arbitrários. Ao contrário, eles oferecem como que certa resistência às tentativas de modificação arbitrária”* - da Costa, 1994: 189).

É pelo nome-do-pai que se introduziria a possibilidade de se operar com a função da verdade. O sistema do significante, isto é, o campo do Outro - desde que aí exista e funcione o nome-do-pai - não é um “sistema” lógico trivial, onde “vale tudo” (*“A teoria T diz-se trivial se todas as suas fórmulas forem demonstráveis”* - da Costa, 1994:33). É preciso que nem tudo seja verdade para que haja alguma verdade. E, para Lacan, *“é por intermédio da significação última da idéia do pai”* que *“a dimensão da verdade entre de maneira viva na vida, na economia do homem”* (1988- 1: 245).

Por que Lacan sustenta esta equivalência entre a “idéia do pai” e a função da verdade, no sentido lógico neste termo? Para ele, “mãe” é um conceito referido à “realidade”, no que ela pode ser apreendida pelas imagens fornecidas pelos sentidos; mas “pai” só tem uma referência possível no plano da verdade: *“(...) a função de ser pai não é absolutamente pensável na experiência humana sem a categoria do significante”* (1988- 1: 329). É através da construção de articulações simbólicas, fórmulas envolvendo implicação e equivalência, que se pode chegar ao conceito de paternidade:

“Que pode querer dizer ser pai? (...) a injunção destes fatos - copular com uma mulher, que ela porte em seguida alguma coisa durante um certo tempo em seu ventre, que esse produto acabe por ser ejetado - jamais terminará por constituir a noção do que é ser pai. Não falo nem mesmo de todo o feixe cultural implicado no termo ser pai, falo simplesmente do que é ser pai no sentido de procriar.

É preciso um efeito de retorno a fim de que o fato de copular para o homem receba o sentido que ele tem realmente, mas ao qual nenhum acesso imaginário é possível, o de que a criança seja tanto dele quanto da mãe. E para que este efeito de ação em retorno se produza, é preciso que a elaboração da noção de ser pai tenha sido (...) levada ao estado de

significante primeiro, e que esse significante tenha a sua consistência e seu estatuto.” (Lacan, 1988- 1: 329-330).

Mas referenciar a geração ao pai não se reduziria a inferir sua participação real na produção de uma criança. Para uma mulher “ejetar” um bebê ela precisa copular, comer, beber, tomar sol... e muitas outras coisas. O significante da paternidade, diz Lacan, é referido pelos primitivos menos à procriação “natural” que ao engendramento da alma, do espírito. Tem uma dimensão moral inextricável; ao mesmo tempo, como já ressaltamos, implica num certo acesso ao saber da morte, uma “separação” do sujeito com relação ao corpo (o pai entra na geração da alma).

Em outros termos: referir a procriação tanto ao pai quanto à mãe equivaleria a passar do plano de uma “realidade” (imaginária) ao plano simbólico da verdade e dos valores na ordenação do mundo, na sua apreensão. “Ser pai” seria um “significante primeiro” porque seu advento implicaria na “aniquilação simbólica” do mundo - e na passagem definitiva do primata humano à categoria de sujeito do significante.

E o que vem a ser isto? Lacan responde postulando o desdobramento necessário dos discursos em dois planos não coincidentes, o do enunciado e o da enunciação. Submetido a uma ordem simbólica, o sujeito se constitui podendo dizer a verdade ou mentir. “*Quer dizer que ele é distinto do que diz*” (Lacan, 1983: 225). Movendo-se na dimensão da verdade, ele pode até fingir que finge, na medida em que pode simbolizar a si mesmo como algo diferente, destacável do que fala. Mas, devido à impossibilidade de se dizer “tudo”, esgotar o campo da verdade pelo discurso, o sujeito pode até fingir que finge, mas nunca dizer “a verdade sobre a verdade”.

Por isso mesmo, o sujeito - de uma perspectiva lacaniana - desde que é efeito do significante, está sendo continuamente recriado pelo movimento dos discursos que o atravessam: ele é, para Lacan, até certo ponto uma “obra aberta”. Como vimos, o campo do Outro, onde todo sujeito se constitui - tesouro dos significantes, sedimento dos discursos e esfera do dizível - é um campo inconsciente, impossível de se fechar numa tautologia derradeira. Mas, graças ao nome-do-pai, o sujeito encontraria, aí, algo como um lastro, “ponto-de-basta” no deslizamento dos significantes, onde se produziria um efeito de sentido fundamental: a significação do falo.

5.3 - Nome-do-Pai, Metáfora Paterna e Significação do Falo

No entender de Lacan, seria possível um tipo de subjetivação “desfalcada” no que tange à assimilação do Nome-do-Pai. Mas isto resultaria numa espécie de programação defeituosa, sujeita a graves descompensações: as psicoses. (Retomando nossa referência em lógica matemática: *“O jogo matemático sem algo subjacente para sustentá-lo, converter-se-ia num sonho que só por passe de mágica não se transformaria em pesadelo”* - da Costa, 1994: 189).

No Sem. 3, Lacan analisa o famoso Caso Schreber à luz de suas hipóteses referentes à primazia do significante sobre o significado e à centralidade do significante paterno. O nome-do-pai constituiria um “ponto-de-basta”, um grampo essencial ligando o significante a certas séries de significações. Quando um sujeito “programado” por uma estrutura significante desprovida do significante paterno fosse convocado a responder na posição de pai, ou referenciar-se de algum modo a este significante, ocorreria um verdadeiro desmoronamento em seu sentimento de si e do mundo - desrealização e despersonalização, seguidas de diversos fenômenos que a psiquiatria clássica denominou “elementares”. Longe de resultar num distúrbio “localizado”, isto produziria um deslocamento do sujeito com relação a seu eu corporal (vivências hipocondríacas, etc.) -resultando numa “autonomização” de seu pensamento, que passaria a parecer-lhe imposto de fora, do real (automatismo mental, alucinações, etc.).

Mesmo no neurótico, diz Lacan, o “eu” se vê permanentemente avassalado por uma “algazarra”, um “caos espantoso atravessado de objurgações diversas” - ressonância de *“uma espécie de zumbido, uma verdadeira zorra, com que fomos estonteados desde a infância”* (1988- 1: 325-331). O significante “falaria sozinho”, parasitando o sujeito com o discurso do Outro. Nestas circunstâncias, o mais espantoso pareceria ser o fato de não sentirmos serem impostas “de fora” as palavras que nos vêm à cabeça, como sentem certos loucos (conforme observa Lacan no Sem. 23 - 1975/1976- 3).

Só a presença do Nome-do-pai na estrutura asseguraria uma certa limitação no parasitismo e despedaçamento do corpo pelo Simbólico - amarrando-o a certas significações básicas, “domesticando-o” de certo modo. Com isto, o sujeito conseguiria habitar a linguagem, ao invés de ser meramente habitado por ela. Seu próprio “eu” encontraria no mar das palavras um abonador estável - que seria, conforme veremos, a significação fálica. Deste modo, o imaginário limitaria e inibiria a “fuga das idéias”, impedindo a dispersão do sujeito - e possibilitando que este referisse os seus pensamentos ao próprio “eu”.

Mais que isto: o Nome-do-pai é que possibilitaria ao sujeito o “desembaraço” operatório para tomar verdadeiramente a palavra, proferir “falas fundadoras”, estabelecer pactos com o outro - situando-o num “além” do semelhante no plano imaginário, e invocando inclusive o que ele próprio desconhece de si mesmo (Lacan, 1988- 1: 341). O sujeito ancorado no Nome-do-pai se sentiria habilitado a interpelar o próprio Deus na segunda pessoa - com este *“tu que em si mesmo não é tanto o que designa o outro quanto o que nos permite operar sobre ele”* (Lacan, 1988- 1: 337).

Mas um sujeito desfalcado do significante paterno ficaria impossibilitado de aceder a certas significações-chave. Com isto, ele não conseguiria “habitar” a linguagem ao modo do neurótico, e se veria “habitado”, preso e torturado por ela. O desencadeamento do surto psicótico responderia ao encontro com o “buraco” deixado pela forclusão do Nome-do-pai. A única saída, neste caso, seria a construção de uma “metáfora delirante” como remendo para este buraco.

Uma discussão mais extensa do problema das psicoses extrapolaria os objetivos do presente trabalho. Só abordaremos de passagem este tema, a fim de ilustrar o que Lacan entende por Nome-do-pai. Afinal, parece-nos que foi justamente no estudo das psicoses que ele se inspirou para desenvolver sua teoria neste ponto. Hipotetizar a causação dos fenômenos psicóticos pela carência do significante paterno implica na atribuição de uma importância crucial à função deste significante para o psiquismo.

Ainda no Sem. 3, Lacan postula que só a presença do Nome-do-pai na estrutura significante pela qual o sujeito é convocado à existência possibilitaria a operação plena com a metáfora no discurso. A metáfora pressupõe uma certa estabilização do eixo sintagmático, de articulação “horizontal” do significante (*“É porque há uma sintaxe, uma ordem primordial de*

significante, que o sujeito é mantido separado, como diferente de suas qualidades" - Lacan, 1988- 1: 249). Esta ordem no eixo metonímico é que possibilita a operação metafórica: estabilizados os lugares sintáticos, um significante pode substituir um outro numa mesma posição, produzindo uma certa "injeção" de sentido (para Lacan, a linguagem tem "*seu ponto máximo de eficácia quando ela consegue dizer alguma coisa dizendo outra*" - 1988- 1: 255).

Este efeito de produção de significado é exacerbado quando o significante "substitutivo" assume conexões lexicais pouco familiares, migrando, por assim dizer, do seu "habitat" convencional para uma vizinhança inesperada. Num exemplo citado por Lacan no Sem. 3 (poema de Victor Hugo, "Booz Dormindo"), temos o verso "Seu feixe não era avaro nem odioso"; o feixe ocupa a posição de sujeito da frase que caberia a Booz, assumindo atributos inabituais para uma coisa inanimada ("*nada que esteja no uso do dicionário pode, por um instante, sugerir-nos que um feixe possa ser avaro, e muito menos odioso*", observa Lacan). Mas a estrutura significante, as leis da articulação predicativa, possibilitam que o feixe assume a posição que caberia a um sujeito humano ("*é pela similaridade de posição que o feixe é literalmente idêntico ao sujeito Booz*") - o que faz surgir do nada uma espécie de significação-surpresa.

No entender de Lacan, nas psicoses, a função de "equivalência significativa por via de similaridade" estaria ausente ou enfraquecida. O sujeito seria incapaz de fazer emergir novas significações pela via significante da metáfora, porque nele o "*número mínimo de pontos de ligação fundamentais entre o significante e o significado*" inexistiria ou estaria "afrouxado" (Lacan, 1988- 1: 304). Assim, ocorreria um descolamento entre simbólico e imaginário: o doente seria dominado pela gramática nua, pela pura articulação significante esvaziada de significado, nos automatismos mentais - e, de outro lado, experimentaria uma certeza infável, espécie de significação desatada do simbólico, nas intuições delirantes.

Ora, o Nome-do-Pai seria um dos pontos de ligação fundamentais entre simbólico e imaginário. Sua operação produziria um efeito metafórico essencial, que faria precipitar-se a significação do falo - verdadeira âncora para a constituição do sujeito.

Lacan formaliza o mecanismo da metáfora da seguinte maneira:

$$\begin{array}{ccc} \underline{S} . \underline{\$'} & \rightarrow & \underline{S} \underline{1} \\ \underline{\$'} & \times & \underline{s} \end{array}$$

“onde os S maiúsculos são significantes, x a significação desconhecida e s é o significado induzido pela metáfora, a qual consiste na substituição na cadeia significante de S por S'. A elisão de S', representada aqui pela barra, é a condição do êxito da metáfora” (Lacan, 1985- 4: 538-539).

No caso da metáfora paterna, ocorreria primeiro a simbolização da ausência da mãe. Como já tematizamos no capítulo referente ao *pathos* do sujeito, a passagem das necessidades pelos “desfiladeiros do significante” faria surgir um ponto “além” da dialética dos dons. A “faltabilidade” dos objetos satisfatórios acabaria por desrealizá-los, remetendo ao enigma do que comanda sua aparição ou seu sumiço - a “potência materna”, que pode furtar-se ao apelo da criança. Insondável, o desejo que está por trás dos cuidados ou descuidos do Outro ao *infans* seria terrificante se não parcesse comportar limite algum. Ora, o oceano do desejo materno teria no Nome-do-pai uma espécie de borda elementar, capaz de preservar o sujeito de um afogamento completo. O significante da lei-do-pai viria substituir o que designava o desejo do Outro em relação ao sujeito como um enigma potencialmente devorador. E, como significação induzida pela metáfora paterna, adviria o falo - ordenador subsequente de todo o imaginário do sujeito:

<u>Nome-do-pai</u>	<u>Desejo da Mãe</u>	-	Nome-do-Pai	<u>A</u>
Desejo da Mãe	Significado ao Sujeito			Falo

Deste modo, o falo vem balizar “os caminhos imaginários pelos quais o desejo da criança encontra como identificar-se com a falta-de-ser da mãe, à qual naturalmente ela foi por sua vez introduzida pela lei simbólica na qual esta falta está constituída” (Lacan, 1985- 4: 547). Trata-se de uma mediação possível, de uma referência: não conhecemos o desejo do Outro, mas sim os seus meios, ou melhor, seu instrumento, que é o falo. Trata-se aqui de uma “unidade de intercâmbio, quer dizer, 1/0, ou seja, a unidade se instaura, que se converte na base e princípio de todo apoio, de todo fundamento, de toda articulação do desejo” (Lacan, 1961/1962- 1). O desejo do Outro é insignificável, mas o falo ocupa uma função de suplência diante deste buraco (Lacan, 1975/1976- 4).

Assim, para Lacan, a função paterna provê uma certa demarcação do abismo aberto no campo do Outro para além do universo da demanda. O falo “cifra” a falta-a-ser da mãe, dando a este “informulável” uma medida de suplência, capaz de aportar certa ordem a este buraco. Retornando ao argumento dos Complexos Familiares: se há pai, o desejo da mãe é abordável; é possível traduzi-lo, numa “licença poética” autorizada, como desejo de falo, falta de falo. Para agradar à mãe, é preciso então procurar conformar-se à imagem fálica: *“se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-lo”* (Lacan, 1985- 6: 672). Referência fundamental para toda a identificação imaginária, a imagem fálica daria suporte ao eu ideal - coisa que se vê com certa transparência em desenhos infantis, onde as figuras humanas são freqüentemente isomorfas com a “gestalt” fálica.

Este “efeito metafórico” da significação fálica transitária do imaginário ao simbólico. O falo assumiria valor de significante-em-suplência da falta do Outro e de significação primordial, a partir da “prevalência” do pênis na imagem masculina - e de sua ausência na anatomia feminina. Lacan sustenta que não é possível uma simbolização do sexo da mulher, por falta de substrato imaginário (*“Do que não se vê, do que está escondido, não há emprego simbólico possível”* - 1985- 10: 351). Esta seria a explicação do falocentrismo da cultura detectado por Lévi-Strauss nas estruturas elementares do parentesco, bem como das observações freudianas sobre o privilégio do falo na sexualidade infantil. Por sua configuração “tipográfica”, o pênis favoreceria a simbolização do falo como equivalente da “cópula” no sentido lógico do termo (*“pode-se dizer também que é, por sua turgência, a imagem do fluxo vital enquanto passa à geração”* - Lacan, 1985- 6: 672).

Mas toda esta abundância de substrato imaginário seria incapaz de desaguar na significação do falo espontaneamente, se o significante Nome-do-pai não a prefigurasse no campo do Outro. Por mais “provocante” que seja a gestalt fálica, ela não advém ao estatuto de uma significação fundamental capaz de mediar o desejo da mãe, ou de significante de sua falta-a-ser, se o campo do Outro não aparece como lugar de uma lei-do-pai, mas como território submetido a um certo “vale-tudo”. O pai simbólico não é um personagem: é algo como uma propriedade lógica que faz do Outro um sistema simbólico regido por uma certa ordem.

Da perspectiva da criança, haveria Nome-do-pai quando os adultos que acudissem a seu desamparo se referenciassem a uma lei que os transcendesse, “prestassem contas” de seu

trabalho de “maternagem” e socialização primária a alguma instância superior que tivessem internalizado. Ou seja, não tivessem um poder absoluto sobre a criança, nem pudesse lidar com ela a seu bel-prazer. Sofriam, em seus atos, o controle, a limitação, de alguma norma cultural; estariam referenciados a valores e ideais do grupo, da linhagem, etc.

“Com efeito, a lei das relações intersubjetivas governa profundamente aqueles de quem o indivíduo depende, e portanto vai implicá-lo nesta ordem, esteja ele consciente disto ou não (...). A ordem da paternidade existe como tal, (...) e forma o contexto subjetivo em que a criança desenvolve sua experiência” (Lacan, 1995- 1: 185).

“Escolhida justamente por ser simbólica e improvável”, a ordem masculina presidiria necessariamente a contagem das gerações, como já adiantamos. O significante do pai funcionaria como pivô, *“centro fictício e concreto da manutenção da ordem genealógica”* onde a criança tem de inserir-se. É em referência a esta ordem que o falo viria significar o desejo da mãe.

5.4 - Tempos do Édipo e Registros do Pai

Mesmo conceituando o Nome-do-pai como um termo inerente à estrutura significante, quando esta estivesse marcada por uma certa ordenação fundamental, Lacan postulava a necessidade da função paterna alavancar-se nos registros imaginário e real para desenvolver plenamente seus efeitos na constituição de cada sujeito. A teorização lacaniana deste processo envolve uma releitura do drama edípico esboçado por Freud .

O primeiro tempo na subjetivação da lei-do-pai, diz Lacan, teria como agente a “mãe simbólica” - ou seja, um ou mais adultos que cuidassem da criança referenciados na ordem da cultura, de modo a fazer aparecer o campo do Outro primordial como um lugar marcado por alguma lei. Assim, a “mãe simbólica” equivale à função materna presidida pelo Nome-do-pai. Transmitindo palavras tanto quanto objetos capazes de satisfazer as necessidades, a mãe simbólica sustentaria a operação de frustração - ou *Versagung*, como aparece no texto freudiano, e Lacan traduz como “promessa e ruptura de promessa” (Lacan, 1995- 1: 184). Os

objetos satisfatórios seriam simbolizados, na escansão presença-ausência; uma certa ordem de trocas, onde a própria criança veio a ingressar, presidiria o regime de seu oferecimento e recusa pelo Outro. Assim, o grito com que a criança aprende a demandar o objeto

“se produz num estado de coisas onde não apenas a linguagem já está instituída para a criança, mas esta já está imersa num meio de linguagem, e é a título de par de alternância que ela compreende e articula seus primeiros balbucios. (...) O grito que levamos em conta na frustração se insere num mundo sincrônico de gritos organizados em sistema simbólico” (Lacan, 1995-1: 192).

Ao que parece, na versão lacaniana dos tempos de Édipo, a frustração - mesmo referida a objetos reais, e produzindo como efeito um “dano imaginário” - aponta para uma “aniquilação simbólica” dos objetos, que os desrealiza, e os torna essencialmente insatisfatórios em si mesmos. O apelo que demanda o seio requer fundamentalmente o dom de amor - este que é possibilitado pela ordem simbólica, onde a Mãe está inserida. O objeto seria solicitado como signo de amor, para além da satisfação da necessidade. Mas nada poderia saturar este apelo ao amor. A própria saciedade, possibilitada pelo objeto “empírico”, só conseguiria “sufocar” a decepção que, a partir da simbolização da presença e da ausência, viria acompanhar toda satisfação da demanda.

Desde então, a criança entraria numa “*dolorosa dialética do objeto, ao mesmo tempo ali e nunca ali*” (Lacan, 1995-1: 186). Toda satisfação passaria a acompanhar-se de uma sombra, de um protesto mudo - “Não é isso!”. Uma vez triturados pela máquina significante, nomeados e demandados, os objetos de necessidade passariam a ser “frustrantes”, o que abriria espaço para o desejo indestrutível teorizado por Freud - desejo de nada, impossível de saturar. Aqui, surgiria a possibilidade de uma “regressão” tapeadora:

“O termo regressão é aplicável ao que se passa quando o objeto real, e ao mesmo tempo a atividade feita para captá-lo, vem substituir a exigência simbólica. O fato de que a criança anule sua decepção em sua saciedade e seu assujeitamento ao contato do seio ou de um outro objeto qualquer, isso é o que lhe permitirá ingressar na necessidade do mecanismo, que faz com que a uma frustração simbólica possa sempre suceder a regressão” (Lacan, 1995-1: 192-193).

Na anorexia mental, o sujeito se aferraria a este nada impegável. Comería apenas este nada, recusando qualquer semblante do mesmo nos objetos decepcionantes. Mas, em casos mais benignos, o sujeito conseguiria conformar-se de algum modo com esta insatisfação fundamental, dialetizá-la, operar com ela - o que seria facilitado por um certo "exemplo" paterno, como veremos adiante.

Voltemos, porém, ao tempo da frustração, agenciada pela "mãe simbólica" marcada pelo Nome-do-pai. A certa altura, a criança passaria a perceber na mãe um "ser real" de cuja potência *"depende, absoluta e irrecorrivelmente, o dom ou o não-dom"*. O poderio materno pareceria não ter limites: a criança se sentiria assujeitada ao "pisoteio de elefante do capricho do Outro".

Lacan faz uma crítica bastante áspera à tese de auto-atribuição, pela criança de uma onipotência primária (*"seria tempo que esse clichê imbecil fosse, de uma vez por todas, e por todos, recolocado no devido lugar"* - 1985- 8: 793). O fantasma da onipotência revestiria primeiro, e sobretudo, o Outro - e seu efeito sobre o sujeito não seria a beatitude, mas a angústia e a devastação. Daí *"a necessidade de seu refreamento pela Lei"* (1985- 8: 793).

Enquanto a mãe parecesse onipotente, cooptá-la seria uma questão de vida ou morte para a criança. Esta, então, procuraria conformar-se o mais possível ao que parecesse agradar à mãe, dar-lhe prazer. Com sorte, ela sentiria evocar uma certa satisfação amorosa na mãe com sua presença.

Mas, quando o Nome-do-pai estivesse incluído na estrutura, a criança também perceberia que, neste jogo imaginário com a mãe, ela não estaria só: haveria um terceiro termo, com o qual a mãe sempre a compararia. Então, o filhote humano descobriria não ser amado pelo que é, mas pelo grau em que parecesse oferecer à mãe, de um modo ou de outro, este terceiro termo: o falo.

A entrada deste falo imaginário no jogo, na teoria lacaniana, pareceria anteceder a subjetivação da diferença dos sexos pela criança. Derivaria diretamente da ordem simbólica, transcendendo o desenvolvimento individual: *"(...) é na medida em que o falo imaginário desempenha um papel significante principal que a situação se apresenta dessa forma. O significante não é inventado por cada sujeito (...). O significante existe"* (Lacan, 1995- 1:

194). Assim, o falo se incluiria nesta imagem da mãe a que a criança trata de unir-se, *“já que o eu da criança repousa sobre a onipotência da mãe”* (idem, p. 197). É a famosa imagem da mãe fálica, que Freud já identificara e cuja renitência apontara - especialmente nos meninos, mesmo quando confrontados com evidências anatômicas em contrário.

O jogo de faz-de-conta entre a criança e a mãe teorizado por Lacan envolve uma espécie de espelhismo: a criança suporia participar da onipotência de uma mãe fálica, na medida em que ela mesma, criança, sentisse ocupar o lugar deste falo (como na piada, *“nós dois formamos uma pessoa perfeita”*). Assim, o filho se situaria no lugar de um objeto inexistente, mostrando-se como algo que não é, a alguém vestido de uma completude que também não tem. *“Esta imagem fálica, a criança a realiza sobre si mesma, e é aí que intervém, falando propriamente, a relação narcísica”* (Lacan, 1995-1: 72).

Mas a própria lógica deste jogo narcísico já envolveria uma espécie de saber subjacente de sua inconsistência. Acidentes e desencontros fariam surgir a evidência de que *“a imagem do falo para a mãe não é completamente reduzida à imagem da criança”* (Lacan, 1995-1: 71). A mãe se mostraria eventualmente insatisfeita com o que a criança lhe oferece. Estes momentos de “desencontro” entre a imagem da criança e o falo fantasma da mãe seriam muito angustiantes, fomentando temores de devoração e aniquilação. Numa reversão imaginária da saída regressiva que ela própria buscara para enganar sua frustração, a criança projetaria diante de si a insatisfação materna como uma grande boca escancarada. Reencontramos aqui a perigosa “imago materna” tematizada nos Complexos Familiares; *“O furo aberto na cabeça da Medusa é uma figura devoradora que a criança encontra como saída possível em sua busca da satisfação da mãe”* (Lacan, 1995-1: 199).

Além do mais, no jogo de engano mútuo em que a criança buscaria conformar-se à imagem fálica, ela entraria “de corpo inteiro”, como se “fosse” o falo. Mas, aqui, o “ser” não teria meios de compatibilizar-se com o “ter” ou o “não ter”. Presa à imagem do falo, a criança não teria um lugar simbólico para alojar o gozo de seu próprio órgão sexual. Neste caso, a emergência deste gozo seria experimentada como uma irrupção insensata, inassimilável, impensável e angustiante em si mesma. No entender de Lacan, este teria sido o caso do pequeno Hans: ao descobrir a satisfação masturbatória, manipulando o próprio pênis, teria ficado sacudido pela angústia, por não ter meios simbólicos de subjetivar este gozo - devido a

seu aprisionamento à posição de falo materno. Este, por sua vez, teria sido determinado por uma carência do pai na dimensão real, conforme veremos.

Mas, em casos mais favoráveis, a insatisfação materna apareceria aos olhos da criança como uma privação imposta à mãe pelo pai, solucionável apenas pela intervenção deste pai mesmo. Lacan observa que o conceito de privação só pode incidir sobre um objeto simbólico: o real, por mais que se apresente repleto de furos, não é privado de coisa alguma. Ao real não falta nada. *“É na medida em que definimos pela lei o que deveria estar ali que um objeto falta no lugar que é seu”* (Lacan, 1995-1: 38).

Assim, a criança perceberia que o pênis falta à mãe na medida em que encontrasse um “buraco real” no lugar onde “deveria estar” aquele pênis. O objeto que selaria a onipotência imaginarizada então se mostraria ausente - coisa que, adiantava Freud, nem sempre seria realmente subjetivada. Mas, quando o fosse, tornaria a mãe “desfalcada” em sua potência. Aqui, diz Lacan, num primeiro momento, o drama se agrava: a criança é forçada a reconhecer *“não apenas que ela não é o objeto único da mãe, mas que o interesse da mãe (...) é o falo. (...) em segundo lugar, que a mãe é justamente privada, que falta a ela mesma este objeto”* (Lacan, 1995-1: 81).

A mãe insatisfeita, marcada pela privação, seria ainda terrificante. Diante dela, a criança experimentaria uma sensação de insuficiência absoluta. O espelhismo feliz da tapeação fálica naufragaria na angústia: sensação do desejo do Outro como intimação urgente, irrefugível e impossível de satisfazer.

Nesta etapa, diz Lacan, a função paterna teria de poder manifestar-se nos planos imaginário e real para que a criança encontrasse uma saída. O pai imaginário - este com quem a criança pode eventualmente rivalizar no plano narcísico, identificar-se como suporte de um eu ideal, acusar de intolerância, fraqueza ou dureza excessiva - é convocado a assumir o lugar de agente da privação materna. A partir daí, ele é suposto privar a criança da mãe, a mãe da criança; é o culpado “oficial” da insatisfação das duas partes (ou, como dirá Lacan mais tarde, no Sem. 7, é culpado de *“ter feito a criança tão fodida”*).

Mesmo sem dar uma saída plena à situação de impasse experimentada em termos de privação na relação mãe-criança, o pai imaginário ao menos funcionaria como uma “explicação” bastante versátil para as mais diferentes configurações daquele impasse. Agente

eletivo da privação, passaria a arcar com o ônus da culpa. Isto liberaria a criança da angústia, ao menos em parte. Ela agora poderia odiar o pai, sonhar tapeá-lo, idealizá-lo (isto é, imaginá-lo “perfeitamente dono de seu próprio desejo”, o que equivaleria a sonhá-lo morto, de olhos fechados para o desejo incestuoso do filho - ver Lacan, 1985- 8).

De todos estes modos, o filho manteria no horizonte o sonho de recuperar uma felicidade mítica junto à mãe, na medida em que pusesse o rival fora do jogo. O pai imaginário, na medida mesma em que privasse o filho de “alguma coisa real”, catalisaria o ódio - mas também o amor de criança (como, aliás, Freud já teorizara em “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, referindo-se ao amor dos filhos pelo pai da horda primitiva). Graças a ele, a falta de gozo obteria uma certa estabilização. Se a insatisfação da mãe é “culpa” do pai, o filho pode respirar aliviado; pode até ensaiar na fantasia a busca de um mais-de-gozar. Longe de esmagar o desejo do filho, a lei paterna é que possibilitaria a sua constituição; longe de impedir o gozo, ela demarcaria as vias para a sua busca “na escala invertida da lei do desejo” (Lacan, 1985- 8: 807).

Assim, a pessoa do pai estraga-prazeres funcionaria como um anteparo protetor entre a criança e a insatisfação materna. Serviria, também, como suporte para o gozo da transgressão imaginária, funcionando como um verdadeiro indutor. O apoio na imagem de um-pai daria consistência, corpo e realidade à lei “abstrata” inscrita na ordem simbólica.

A partir daí, o desejo teria algo de “concreto” - uma “voz grossa”, uma “cara feia” dando semblante à lei - onde sustentar-se. Ora, isto alargaria o circuito naturalmente estreito de uma “satisfação curta e tripudiada”. Aqui, Lacan relê S. Paulo: *“Foi preciso que o pecado tivesse tido a Lei para que ele (...) se tivesse tornado - nada diz que ele consegue, mas pôde entrever tornar-se - desmesuradamente pecador”* (Lacan, 1988- 2: 217). Se é proibido, então teria sido possível satisfazer a mãe... O interdito viria recobrir uma impossibilidade de estrutura; daria apoio às miragens do prazer proibido, escondido, recuperado pela força ou pela astúcia, etc. Ora, é justamente nestas miragens que se sustentaria o desejo.

Mas a intervenção de um pai imaginário - quer na figura do rival doméstico, quer nas fantasias que o vestem de onipotência odiosa ou impotência derrisória - não bastaria para ordenar a sexualidade da criança. As figuras imaginárias do pai proliferariam em torno de uma espécie de osso inapreensível da função paterna - que Lacan relaciona à sua dimensão real.

Desde o Sem. 4 postula-se que o real do pai é impossível de ser apreendido diretamente. Uma passagem do Sem. 17 situa o pai imaginário numa relação de *“dependência necessária, estrutural, de algo que justamente nos escapa, o pai real”* (Lacan, 1992- 2: 121). Então, o sujeito imaginaria o pai como privador, onipotente ou impotente, Deus amoroso ou cruel, por não ter melhores meios simbólicos ou imaginários para subjetivar o real do pai. Ou, ainda: talvez a curiosa fabulação do pai imaginário articulasse regularmente o mito de um Deus providencial - que se quereria “todo-amor” - com sua imagem em negativo como “ser-supremo-em-maldade”, sádico ou surdo. E talvez tudo isto derivasse de um fracasso interno, necessário, estrutural, da própria função paterna - por mais bem sustentada que esta fosse. É o que discutiremos a seguir.

5.5 - Limites da Função Paterna

Como conceituar, mesmo de maneira aproximativa, o pai real - este que, para Lacan, seria o único “agenciador” da castração, capaz de transmitir efetivamente a significação do falo? No Sem. 4, a dimensão real da paternidade é abordada em termos eminentemente clínicos. Ela depende, diz Lacan, de que o pai entre “realmente” no jogo, intervenha no drama edípico. Mas, para que isto “cole”, o pai deve ser desejado pela mãe e desejá-la também, manifestando potência no plano fálico:

(...) o pai é aquele que possui a mãe, que a possui como pai, com seu verdadeiro pênis, que é um pênis suficiente, à diferença da criança, que, quanto a si, é presa do problema de um instrumento ao mesmo tempo mal assimilado e insuficiente, senão rejeitado e desdenhado” (Lacan, 1995-1: 373).

Esta potência paterna investiria não somente o seu órgão fálico, mas também o seu discurso: a palavra do pai deveria “contar” para a mãe (*“(...) não é só a maneira como a mãe lida com a pessoa do pai que conviria interrogar, mas também a importância que dá à sua palavra”* - Lacan, 1985- 6: 560). Assim, o pai faria amor não apenas com o pênis, mas também - e sobretudo - com o seu dizer (no Sem. 23, Lacan sustentará que *“o homem faz*

amor com o seu inconsciente, e nada mais", sendo o falo simbólico "uma função de fonação" - 1975/1976- 4). Na medida em que fosse desejado pela mulher como portador, não só de um apêndice erétil, mas também de uma palavra valiosa, o pai se perfilaria aos olhos do filho como um rival imbatível - não só de direito, mas também "de fato".

Paradoxalmente, apenas por esta via poderia o pênis do menino ser "elevado" à dignidade do significante fálico. Para reunir-se a este lugar simbólico, precisaria passar primeiro por uma anulação provisória - na medida em que ficasse evidente sua insuficiência comparativa com o pênis paterno. Mas ao mesmo tempo, deste modo, o órgão fálico atingiria o estatuto de instrumento para uma virilidade verossímil no futuro. Esta operação, em seu conjunto, equivaleria a uma castração simbólica:

"É preciso que o verdadeiro pênis, o pênis real, o pênis válido, o pênis do pai funcione, por um lado. É preciso, por outro lado, que o pênis da criança, que se situa, comparativamente ao primeiro, numa Vergleichung, reúna-se à sua função, sua realidade, sua dignidade. E para fazer isso, é preciso que haja passagem por essa anulação que se chama o complexo de castração.

Em outras palavras, é na medida em que seu próprio pênis é momentaneamente aniquilado que a criança é prometida, mais tarde, a ter acesso a uma plena função paterna, isto é, a ser alguém que se sinta legitimamente de posse de sua virilidade." (Lacan, 1995-1: 373).

No Sem. 4, Lacan sustenta que a operação de castração deixaria como saldo uma "dívida simbólica" com o pai: graças a ela, o sujeito macho ou fêmea acederia a uma subjetivação da própria posição sexuada, aprendendo a operar com o "ter" ou "não ter". Mas a chave para esta passagem - que nada teria de natural - precisaria ser transmitida pelo pai real, com o significante falo. Daí a dívida: além de mediar o desencontrado encontro possível entre os sexos, o falo seria o único "meio" simbólico para o confronto com o desejo do Outro.

Para agenciar a castração de maneira efetiva, o pai real teria de dar "substância" à Lei numa posição de exceção - desejando e abordando sexualmente a mesma mulher que interdita à criança; fazendo-se desejar por aquela mulher, e dando-lhe uma satisfação que o filho é impedido de aportar, de fato... e de direito. É como se a lei só se efetivasse apoiada no próprio "avesso", num "faça o que eu digo, não faça o que eu faço" (ou, como dissera Freud, "Assim,

como o pai, deve ser, mas assim, como o pai, também não deve ser, pois existe algo que está reservado exclusivamente a ele"). Zizek, como vimos, assinalou a necessidade "*de uma violência fora da lei, real, em que se sustenta o próprio reino da lei*", que "*coincide com o próprio ato de instauração da lei*" (1992: 63 e 65).

Sempre se pode ressaltar que cada "papai" vem ocupar um lugar simbólico já instaurado. Não é ele que o institui - só como impostor poderia alguém pretender fundar a lei por sua própria vontade. São as regras culturais da filiação que facultam a cada pai o comércio carnal com uma mulher interdita aos filhos. Mas o que Lacan parece indicar é a necessidade desta lei, com sua carga de violência implícita, obter uma certa "efetividade" aos olhos de cada novo filhote de homem. Autorizar-se "pai" com base numa lei já existente, fazer-se o representante de sua autoridade, só seria possível de um certo lugar "real", não só simbólico - isto é, um lugar apoiado pelo desejo.

Assim, o pai do pequeno Hans repete o texto do folhetim edípiano que escutara de Freud, mas não "convence" a criança: só um desejo efetivo pela mulher poderia ter dado corpo à interdição paterna. E só um desejo efetivo da mãe de Hans pelo marido a teria feito levar a sério as palavras deste, quando exigia que a criança fosse retirada da cama do casal, etc. O pai de Hans teria fracassado como agente da castração. Isto teria obrigado a criança a inventar um sintoma fóbico - para fazer suplência à função paterna.

A eficácia do laço erótico entre o pai e a mãe poderia "legitimar" a posição de exceção paterna. O desejo mútuo dos genitores livraria o pai, ao menos até certo ponto, de aparecer como um usurpador, monarca imposto pela força ou pela intriga, tirânico ou derrisório. Só um pai que se mostrasse "suficiente" nesta dimensão poderia introduzir na proibição feita à criança a "dimensão de promessa" apontada por Lacan nos "Complexos Familiares" - e transmitir ao filho o significante fálico, articulado a uma simbolização efetiva da diferença dos sexos.

No Sem. 7, Lacan diz que o pai real é promovido a "Grande Fodedor" - desde que faça sentir algo de sua potência. Mas esta dimensão da paternidade seria inapreensível: nunca se saberia exatamente como e por que tal Fodedor agrada a mãe, mesmo na hipótese feliz dela deixar-se agradar, ao menos um pouco, por um pai. Paralelamente, também não se conseguiria descobrir de todo como e por que ele aborda sexualmente aquela mulher. O que funcionou aí? Como seguir este exemplo do pai? Mistério. Aliás, já no Sem. 22, Lacan dirá que este segredo,

este mistério, é essencial na sustentação da função paterna (*"A normalidade não é a virtude paterna por excelência, mas só o justo mi-Dieu (...), o justo não-dizer, (...) à condição que (...) não se veja, de imediato, do que se trata naquilo que ele não diz"* - 1974/1975- 2).

Num texto dedicado a uma leitura própria dos ditos lacanianos acerca da função paterna, Philippe Julien relaciona o real do pai ao impossível de dizer e de saber sobre a paternidade. Irredutível ao plano biológico ou à dimensão de "papal" social, a paternidade "real" estaria apoiada fundamentalmente num laço de gozo do pai à mãe, do qual a criança seria ativamente excluída:

"O pai real é agente da castração na medida em que instaura para a criança uma cortina, um véu, um justo semi-dizer quanto ao que constitui seu gozo desta mulher em particular. Ele estabelece para o filho um não-saber de seu gozo de homem concernente a tal mulher (...). O real é este impossível de demonstrar por um saber quanto ao verdadeiro de seu gozo. E o pai é pai do real, deste real" (Julien, 1992:44).

Por que esta insistência no sigilo, na discrição, quanto ao laço de gozo que uniria o pai a uma mulher? Porque, esclarece Julien, uma mostraçãõ excessiva caracterizaria um "desvio" exibicionista, onde o filho-a-fascinar é que seria tomado como objeto do gozo do pai. Neste caso, ao invés de barrar o gozo do Outro materno, o pai simplesmente o "redobraría", inviabilizando a operação da castração. No entender deste autor, o pai seria tanto mais real quanto menos se ocupasse do filho e mais de suscitar o desejo do Outro sexo, com seus dizeres e suas obras:

"Efetivamente, o pai real é aquele que, encontrando seu gozo junto a uma mulher, não o buscará em sua relação com a criança. Dito de outro modo, ele não intervirá todo o tempo e sobretudo junto a seu filho" (idem, p. 45).

Esta passagem, se lida ao pé da letra, poderia levar a crer que, para Julien, quanto menos o pai se importasse com o filho, "melhor" ele seria - ao menos, como agente da castração. Esta posição pareceria difícil de sustentar, especialmente à luz da clínica. O próprio Lacan, no Sem. 10, discute o caso de uma paciente de Margaret Little, relacionando seus

graves sintomas - e o fato de que tal paciente jamais conseguira "*experimentar o menor sentimento de luto por um pai a quem admirava*" - ao fato de que "*se algo aparecia com clareza nas relações /desta paciente/ com seu pai, era que em nenhum caso e de nenhuma maneira podia tratar-se, a seu respeito, de representar algo que pudesse faltar a seu pai sob qualquer ângulo que fosse*" (1962/1963- 2). Ora, como poderia um filho representar algo que pode faltar a um pai, se não desse a este pai alguma satisfação amorosa - com sua presença, ou sua existência, ou seu desempenho, etc.?

A favor de Julien, poderíamos citar uma passagem famosa de Lacan em R.S.I., que apóia a "eficácia" da função paterna no laço do pai com uma mulher. Mas esta mesma passagem inclui também uma certa intervenção paterna junto aos filhos;

"Um pai só tem direito ao respeito, senão ao amor, se o dito amor, o dito respeito, estiver (...) père-versamente orientado, isto é, feito de uma mulher, objeto pequeno a que causa o seu desejo (...). Pouco importa que ele tenha sintomas, se acrescenta aí o da perversão paterna, isto é, que a causa seja uma mulher que ele adquiriu para lhe fazer filhos e que com estes, queira ou não, ele tem cuidado paterna!" (Lacan, 1974/1975- 2).

O argumento de Julien parece mais consistente quando desvincula a eficácia da metáfora paterna da correspondência do papai a ideais de mestria, "boa paternagem", etc. Entrando nesta via, o personagem paterno dificilmente escaparia de um certo ridículo aos olhos do filho: só um impostor poderia pretender-se mestre do próprio desejo, papai-sabido, capaz de encarnar o Outro do Outro. Assim, quanto mais o personagem paterno se preocupasse em "justificar" a própria posição de exceção frente ao filho, tentando dominar os atos deste ou os seus próprios, perseguindo um ideal de paternidade, tanto mais ele seria visto como impotente ou incapaz. Em casos extremos, como o de Schreber, a devastadora intervenção de um pai que pretendesse legislar sobre tudo desembocaria na psicose.

Em todo o caso, arriscaríamos aqui uma leitura para a tese do condicionamento do pai imaginário pelo "impossível" do pai real, afirmada por Lacan no Sem. 17. Quer opere bem ou mal no plano "real", impossível de apreender diretamente, é sempre como pessoa dotada de uma certa *imagem* que o pai suporta o papel de privador "oficial" da mãe e da criança. Se é a ele que cabe abordar sexualmente e satisfazer a mãe, como poderia a criança evitar buscar na

imagem do pai os traços capazes de “merecer”, justificar, “explicar” a posição de exceção paterna - e, em tudo isto, um poder suposto capaz (ou não) de dar consistência à lei? Não é por acaso que desta perspectiva o pai imaginário tivesse de ser “visto” como onipotente - ou como impotente.

Efetivamente, para Lacan, é a função do pai imaginário que fomenta a face “providencial” de Deus - e alimenta o supereu, retorsão de um *“ódio de Deus, recriminação a Deus por ter feito tão mal as coisas”* (Lacan, 1988- 2: 369). Ocorre que o Grande Fodador, de direito ou até de fato, sempre mítico num certo sentido, nem por isto conseguiria obter toda a falta no Outro, perfilar-se como Outro do Outro. Na melhor das hipóteses, alcançaria alguma eficácia numa posição de suplência frente ao desejo da mãe. O pai imaginário arcaria com a diferença entre esta eficácia do pai real e a que seria exigível de um verdadeiro Outro do Outro. Derivaria de um esforço de conferir semblante ao impensável, ao lugar do “catálogo dos catálogos que não contêm a si mesmos” - o Pai dos pais que não são os criadores da Lei, mas apenas seus agentes.

O Supereu cobraria a dívida resultante da diferença entre o gozo obtido e o gozo esperado - este que se poderia atribuir a um pai que estivesse ele próprio livre da castração, e soubesse “totalizar” a satisfação do Outro, gozando de todas-as-mulheres: o Pai Primevo do mito freudiano.

O papai de cada um seria, sempre, castrado, isto é, limitado ele também na sua potência (ver Lacan, 1992- 2). Mas a suposição de um “protopai” anterior à castração, onipotente e fora-da-lei, seria “logicamente” necessária, como vimos acima - correspondendo ao termo “n” dos axiomas de Peano. Este termo é que fundaria a série dos números inteiros, base da sucessão e da filiação, não sendo ele mesmo sucessor de ninguém. Ou, como diz Lacan, *“A onipotência não é; é por isto, efetivamente, que se pensa nela”*, nada havendo de reprovável nisto (Lacan, 1977: 64). Seria então impossível evitar a suposição de uma violência real onipotente na raiz da fundação da lei. Impossível, também, apreender de qualquer modo que fosse este lugar, que corresponde ao Deus inominável da tradição judaico-cristã. As figuras do pai imaginário tentariam fazer o contorno deste impossível, dotá-lo de semblante, dar consistência a seu lugar vazio.

Como já assinalamos, no entender de Lacan, a mãe simbólica pareceria onipotente à criança, em certa etapa de seu percurso de subjetivação. Onipotente para satisfazer ou para privar, ela seria capaz de causar danos ilimitados, se obedecesse apenas a seu próprio capricho. O gozo do Outro, vivido na fronteira entre o impensável e a imaginação, seria uma espécie de relíquia devastadora desta etapa lógica da constituição subjetiva. Posteriormente, a mãe viria a ser experimentada como um lugar “desfalcado” desta onipotência, mas habitado por uma exigência do gozo-a-mais, que incidiria diretamente sobre o filho.

Aqui, o pai real seria esperado como castrador (do sujeito e do Outro). Na melhor das hipóteses, ele metaforizaria a falta de gozo materno em termos de falta de falo, perfilando-se como legítimo possuidor do mesmo. Mas então, como poderia a criança evitar a suposição de que este pai fosse ele próprio onipotente? E, em seguida, como poderia evitar uma grande decepção?

Assim, de uma perspectiva lacaniana, à carência contingente deste ou daquele papai no agenciamento da castração simbólica, seria preciso acrescentar um fracasso necessário, estrutural, da função paterna. No melhor dos casos, o pai real se apoiaria no desejo que o ligaria à mulher interditada ao filho. Esta, a mãe, suportaria o lugar do Outro primordial. Mas tal lugar transcenderia em muito a pessoa materna, investindo - como já vimos - o conjunto da experiência subjetiva, o devir da existência com seus bons e maus encontros, o universo inteiro. Freud já assinalava que cada sujeito vê no Destino uma encarnação da potência parental. Se o pai é que herdaria a suposição de onipotência que antes investira a mãe, como poderia cada sujeito afinal entender que a lei do pai não tem garantias, nem o poder de submeter o conjunto da experiência humana a uma ordem tolerável?

Esta questão, desdobrada em versões bem próximas à experiência cotidiana, já fora abordada por Freud no “Mal-Estar na Civilização”. Como se explica que, fazemos o que fazemos ou deixamos de fazer, autorizados ou não pela lei do pai, o mundo ande sempre tão mal? Por que a moralidade não assegura a felicidade? Por que se transgride tão recorrente e impunemente a lei? Por que não conseguimos evitar atormentarmos uns aos outros? Por que padecem o justo e o inocente? Por que somos confrontados com experiências insuportáveis, imprevisíveis e incontroláveis, como a dor e a morte? Por que vivemos insatisfeitos, acossados por um mal-estar permanente? Etc.

Se, em dialeto lacaniano, se conota como “gozo do Outro” o conjunto das vivências que extrapolam o dizível, o pensável e o suportável - algo comparável à invasão do aparelho psíquico pelo excesso de quantidade, no “Projeto” freudiano - também se é forçado a reconhecer: não há pai que possa barrar todo este gozo e reduzi-lo à significação do falo. E mesmo a parcela do Outro que se deixa “cifrar” pelo significante falo é difícil de manejar. Afinal, o órgão que dá corpo a este significante - como observa Lacan, de modo humorístico, no Sem. 10 - cede sempre “cedo demais” em seu confronto ao apelo por um mais-de-gozar. O mesmo ocorre com todos os seus sub-rogados. Nenhum satisfaz plenamente: todos deixam sempre um resto... onde ressoa o chamado *contínuo do Outro primordial* a um “plus” de gozo, além de todos os recursos e limites do sujeito. Em resumo, por mais efetiva que tenha sido a intervenção do pai real, ela jamais conseguirá livrar o sujeito da insatisfação, da angústia e do sofrimento.

É neste lugar que se instalaria a função renitente do pai imaginário, quer concebido e convocado como um Deus todo-amor que afinal eliminasse a falta no Outro, quer experimentado como um ser-supremo-em-maldade. Cada uma destas vertentes, aliás, pareceria ser o negativo da outra. O Deus providencial e onipotente, supostamente capaz de restaurar o Éden a qualquer momento, no aquém ou no além, seria facilmente investido de uma certa malignidade: por que se esconde, por que tarda, por que “joga” deste modo? O Deus maléfico seria o contrapeso necessário do Deus restaurador, na medida em que este se mostrasse - como sempre se mostra - incalculável e/ou impotente.

No Sem. 7, Lacan sugere que a invenção do monoteísmo teria possibilitado ao homem conceber o real marcado por uma certa unidade e legalidade. A manifestação do “numinoso” teria ficado assim limitada a pontos de exceção, como o que suporta a enunciação do “sou o que sou” pelo Deus judaico na sarça ardente. Mas na perspectiva monoteísta, o saldo das falhas deste Deus-pai em assegurar uma boa ordem no mundo seria cobrado ao próprio sujeito: a consciência de culpa derivaria da reversão, contra cada um, do ódio a Deus por ter feito as coisas malfeitas.

O Deus-pai imaginário falharia miseravelmente em conjugar e restaurar a felicidade e a justiça neste mundo - ou então se satisfaria sadicamente em atormentar-nos com a desgraça e a opressão. Só poderíamos perdoá-lo se culpássemos a nós mesmos: “(...) *como o Outro não*

existe, não me resta mais remédio que tomar a culpa sobre Eu, isto é, crer naquilo a que a experiência nos arrasta a todos, Freud inclusive: no pecado original" (Lacan, 1985- 8: 800).

Como sair deste círculo infernal? Como suportar a castração, se a renúncia ao incesto não é compensada pela aquisição de algum saber capaz de barrar toda experiência intolerável e impensável - "disrupção na ordem do mundo" - que cada um sentiria como resíduo do gozo sem lei do Outro? É como se cada sujeito, em certos momentos, tivesse que se sentir enganado, traído, abandonado ou torturado pelo pai, por "melhor" que este fosse. A dificuldade em submeter-se à lei da castração - que Freud designa como rochedo difícil de reduzir ao cabo de uma análise - responderia a este ponto estrutural de fracasso paterno.

A revolta e o ódio contra o pai seriam ainda modos de amá-lo. Recobririam a falha e a impotência paterna com a atribuição imaginária de um poder maligno ao pai, de um gozo avaramente retido em proveito próprio - em detrimento do filho ou da filha. Uma outra "saída", denunciada por Lacan nos seminários 8 e 20, seria a "tentação" cristã: oferecer o próprio sofrimento, o próprio sacrifício, para "salvar" o Pai humilhado. O sujeito leria na desordem do mundo um apelo feito por Deus à colaboração do homem: restaurar o paraíso, a plenitude e a perfeição, só dependeria do esforço dos mortais. E um empreendimento de tal envergadura valeria qualquer renúncia, qualquer martírio.

Aqui, Lacan propõe uma alternativa muito mais difícil: reconhecer os limites do poder do pai, a falha estrutural que acomete o campo do Outro - a nossa orfandade. Isto equivaleria a uma experiência de desamparo absoluto: atravessá-la seria confrontar o próprio "horror de saber", o não-senso radical da existência humana. Mas Lacan aposta exatamente nisso - e chega a relacionar a constituição de um "desejo de analista" ao atingimento de um certo "entusiasmo" ao final desta espécie de ascese. O candidato a analista precisaria olhar de frente para a falta do Outro, ao menos por algum tempo (quem poderia mirá-la de modo permanente?). Precisaríamos concluir que a vida vale a pena - mesmo exilada de qualquer ordem totalizante ou Bem supremo. O final de análise, para Lacan, exige a superação das queixas e demandas a qualquer Pai-suposto-saber - e uma verdadeira aceitação do furo no Outro.

Impossível não aproximar, ainda aqui, psicanálise e religião. A posição lacaniana parece-nos confinar com uma espécie de visitação sagrada ao buraco protegido pelas *Weltanschauungen* religiosas. Propõe uma espécie de reconciliação do sujeito, não com Deus,

mas com a falta de Deus; não com o sentido, mas com a falta de sentido da vida; não com a dureza, mas com a carência do Pai. De algum modo, o acirramento do mal-estar específico da cultura moderna levou Lacan a uma posição mais radical que a de Freud, neste ponto. Se este último se conformava com o “repúdio à castração”, pensando-o como rochedo insuperável para certos finais de análise, é justamente aí que Lacan insiste ser necessário ir mais longe. Se o mais difícil é perdoar a Deus por não existir - e ao Pai por nos ter jogado mal-feitos num mundo igualmente mal-feito, e claramente sem conserto - é exatamente aí, diz Lacan, que cabe ao analista conduzir o analisante. A “liquidação da transferência” - que, no entender de Freud, distinguia a psicanálise de qualquer outro tipo de cura - não poderia ficar por menos. Seria preciso aceitar - e “positivar” - a castração, particularmente a do Outro.

5.6 - “Exemplo” paterno e “positivação” da castração

Por que uma posição tão radical, que remete explicitamente a psicanálise às trilhas de um “verdadeiro ateísmo” - e a faz semelhante a um tipo de ascese? Obedeceria Lacan aos imperativos categóricos de algum ideal de lucidez, liberdade e autonomia do pensamento - ligado ao famoso espírito libertário, à tradição “enragée” francesa?

A nosso ver, o radicalismo das proposições lacanianas referentes ao final de análise é antes uma resposta do autor a algo que detecta no real da clínica: a “grande neurose contemporânea” resultante do declínio socialmente condicionado, irreversível e indisfarçável, da “imagem paterna”. Este declínio, postulado já em 1938 pelo “jovem Lacan”, jamais fora tematizado por Freud. Pelo contrário: no texto freudiano, o pai pareceria “forte” o bastante para resultar intragável.

É Lacan que traduz o “repúdio à feminilidade”, o “repúdio da castração”, a “recusa em submeter-se a um sub-rogado paterno” - apontados por Freud como empecilhos renitentes à finalização de uma análise - em termos de efeitos subjetivos de uma carência paterna estrutural. Esta, por sua vez, teria sido de algum modo evidenciada, e mesmo ampliada, por fatores

conjunturais inerentes ao contexto social moderno - fatores estes que tentaremos mapear mais adiante.

Mas, em todo o caso, para Lacan, é a carência “estrutural” da função paterna que tenderia a ser mascarada pelo “inchaço” de um pai imaginário intragável. Assim, a redução deste espectro imaginário do próprio pai - de uma perspectiva lacaniana - teria de fazer-se acompanhar de algum tipo de luto pela insuficiência paterna. Só isto poderia tornar a castração suportável para o sujeito - assim como a própria condição de falante.

No Sem. 10, Lacan vai propor uma nova perspectiva clínica para o problema da castração. Tomada em sua vertente imaginária, ela corresponderia a uma falta no lugar do falo na imagem especular: o que aparece no espelho deste órgão que deveria dar corpo ao significante falo seria cronicamente insuficiente, na mulher como no homem. A primeira não tem órgão nenhum, e o segundo apresenta o mais das vezes um “falo arrebitado” e detumescente. Além disto, o apêndice fático é recalcitrante aos empreendimentos de mestria e autodomínio que brotam da rivalidade com o outro especular. O esquema corporal libidinizado pelo narcisismo comportaria, no lugar do falo, um “menos-qualquer-coisa”, algo cortado da imagem.

Como vimos, no Sem. 4, Lacan postulava uma exclusão mútua entre “ser” e “ter” o falo. No Sem. 10, a imagem corporal libidinizada pareceria fazer semblante do “ser” - ao preço de “riscar” o “ter” de seu campo. Este buraco na imagem seria correlato a uma espécie de reserva de libido, não investida no narcisismo, articulado a um certo objeto subtraído ao campo do especular - o objeto pequeno a.

Este objeto, diz Lacan, é inapreensível. Aliás, ele não tem essência nenhuma. É um “objeto interno” no sentido kleiniano, mas ao mesmo tempo um “objeto externo” - porque é no campo do Outro que ele se constitui, e porque é “estranho” em sua intimidade a cada um. O sujeito começaria a existir sendo chamado a ocupar para o Outro, enquanto corpo, enquanto pedaço de corpo, uma função de objeto. É deste modo que cada um se faria causa de desejo para o Outro - via intercâmbios corporais, na parcialidade necessária que isto implica. É como olho, boca, voz e merda que cada um se presentificaria ao desejo da mãe. O objeto pequeno a se perfilaria no enigma do desejo do Outro “aquém” das trocas de olhar, de voz, de alimento e cuidado - nos interstícios das demandas e intimações do Outro à criança.

Assim, o objeto oral não “é” o seio, mas o buraco no Outro que a oferta do seio à criança expressava. Por que a mãe amamentaria, diz Lacan, se não lhe faltasse um gozo, e, se a criança não fosse convocada a suprir esta falta de gozo deixando-se amamentar? E afinal, este seio viria a “cair” no desmame, sempre antes de reunir a mãe e a criança numa beatitude sem falhas. O objeto “pequeno a”, construído por Lacan, tem relação com o resto, o lixo, o que não serve para nada... do que deveria servir, do que prometia servir. Peito murcho, voz perdida, fezes cedidas à demanda do Outro, olhar evanescente - o objeto pequeno a de Lacan “escreve” a diferença entre a satisfação obtida e a satisfação esperada no registro pulsional, este que a demanda do Outro superpõe aos buraco do corpo.

Ora, a castração viria metaforizar esta falha pela impossibilidade de se portar um órgão fático dominável, capaz de reunir os gozos do homem e de sua parceira. O falo, neste sentido, sempre cairia antes da hora. A angústia de castração responderia à sensação do desejo do Outro quando se porta sempre um instrumento insuficiente, oscilante e caduco. Deste modo, ela viria re-significar retroativamente todas as formas anteriores de perda do objeto (desmame, educação excretória, etc.).

Mas a maior novidade do Sem. 10 parece-nos ser o esforço feito por Lacan na busca de uma via capaz de contornar o famoso “rochedo da castração” demarcado por Freud. Mesmo traçando um quadro da experiência subjetiva tão áspero quanto o avançado por Freud no “Mal-Estar...”, Lacan acena com a possibilidade de um reposicionamento do sujeito frente à sua própria castração:

“Aquilo diante de que recua o neurótico não é de sua própria castração, é de fazer de sua castração o que falta ao Outro, é de fazer de sua castração alguma coisa de positivo, que é a garantia desta função do Outro”
(Lacan, 1962/1963- 1, grifos nossos).

Não se trata de uma denegação da castração, que a ocultasse no mito de alguma restauração de mestria; não se trata de desmentir a angústia, nem a insatisfação decorrente da perda do objeto. Trata-se de “positivar” estas dimensões da experiência humana, pois elas seriam passagem obrigatória para a constituição do desejo. A castração simplesmente metaforizaria o lugar vazio no Outro do significante, onde cada um seria convocado a

responder a uma falta de gozo, aportar uma certa satisfação - de forma necessariamente insuficiente.

Mas esta insuficiência mesma é que garantiria a permanência da função do Outro para cada um - pela necessidade de "continuar tentando" atender à intimação de gozo que vem do Outro, mesmo sem a esperança ilusória de poder conseguir "zerar as contas". Não seria afinal tão ruim que isto jamais se conseguisse: o ato falho é que seria bem sucedido. Caso contrário, o sujeito ficaria licenciado a cair fora do jogo, fechar-se em si mesmo, pretender-se "realizado" ou auto-suficiente. Ao que parece - ao menos no entender de Lacan - isto seria um sonho típico do neurótico. Morto ou autista, estaria ao abrigo dos maus encontros com o Outro e dos próprios fracassos - mas também excluído de todo o gozo.

"Este Outro que se furta no reenvio infinito das significações, (...) onde o sujeito não se vê mais que como destino, mas destino sem termo, que se perde no oceano das histórias (...) - o que pode assegurar uma relação do sujeito a este universo das significações, senão que em algum lugar haja aí algum gozo? Isto ele não pode assegurar-lhe senão por meio de um significante, e este significante forçosamente falta. É o troco deste lugar faltante que o sujeito é chamado a fazer por um signo que nós chamamos de sua própria castração" (Lacan, 1962/1963- 1).

Minha falta redobraría, escreveria, testificaría a falta no Outro. Se me falta a plenitude, é porque o Outro não a transmitiu a mim. Mas, se não me transmitiu, é porque ela também falta ao Outro. Aliás, é graças a esta falta que posso me "engancha" aí, no "oceano das histórias", dos discursos e das gerações. Muito pior seria se isto não faltasse - então eu não teria lugar nenhum. Que algo faltasse ao Outro - de preferência, de um modo relativamente normatizado - seria condição absolutamente necessária para que aí se constituísse um sujeito.

Reciprocamente, é minha falta, meu fracasso relativo em satisfazer, que me tornaria valioso para o Outro. É deste modo que eu poderia situar-me no lugar de sua falta:

"Só ficamos de luto por alguém de quem podemos dizer 'eu era a ua falta'. Ficamos de luto por pessoas que tratamos bem ou mal, das quais não sabíamos que preenchíamos esta função de estar no lugar de sua falta.

O que damos no amor é essencialmente o que não temos, e quando o que não temos retorna a nós, há regressão certamente, e ao mesmo tempo revelação daquilo em que faltamos à pessoa para representar a sua falta.

Mas aqui, em razão do caráter irredutível do desconhecimento concernente a esta falta, este desconhecimento simplesmente se reverte: isto é, esta função que tínhamos de ser a sua falta, cremos poder traduzi-la agora por aquilo em que faltamos a tal pessoa, quando era justamente nisto que lhe éramos preciosos e indispensáveis” (Lacan, 1962/1963- 2).

Somos preciosos porque... fracassamos, faltamos; damos o que não temos? Uma leitura cínica desta passagem poderia traduzi-la em termos de um “quanto pior, melhor” -quanto mais decepcionamos alguém, mais preciosos somos para ele... Mas numa abordagem mais rigorosa, o trecho citado parece ressaltar é a necessidade de suportarmos um certo fracasso inerente a todo laço amoroso - pois só este fracasso possibilitaria o laço. Pretender saturar a falta do Outro, ao invés de “representá-la”, resvalaria para a derrisão ou para uma cena perversa - onde deixaríamos de ser preciosos para nos tornar intoleráveis. Afinal, dirá Lacan mais tarde, no Sem. 18, a liberdade humana seria *“precisamente idêntica a esta não-existência da relação sexual”* (1971- I) - motivo pelo qual as “pessoas sérias” recusariam todo artifício voltado ao encobrimento da castração pela *“domesticação do falo”* (idem).

Ao mesmo tempo, Lacan termina o Sem. 10 anunciando sua futura abordagem aos “Nomes-do-Pai”. Todos sabem que esta proposta não chegou a ser efetivada, exceto por uma única aula. Mas o Sem. 10 é finalizado com uma passagem que parece articular a intenção de abordar os nomes-do-pai no plural à verificação de um certo desdobramento interno inerente à função paterna. De um lado, Lacan vai contestar a tese freudiana, segundo a qual o desejo do pai - tomado numa perspectiva mítica - *“submerge, esmaga, se impõe a todos os outros”*. Tal tese seria refutada pela experiência clínica, pois esta demonstraria a necessidade da incidência do desejo do pai para a normalização do desejo do sujeito nas vias da lei. Mas, por outro lado, Lacan sugere que uma certa necessidade lógica teria levado Freud a manter o mito do pai “gozador”: a

“(…) necessidade da articulação, do apoio, da manutenção de uma função que é a seguinte: que o pai, na satisfação de seu desejo, saiba, ele, a que “a” este desejo se refere. O pai não é ‘causa sui’ como no mito religioso, mas um sujeito que tenha ido suficientemente longe na realização do seu

desejo para reintegrá-lo a sua causa, qualquer que ela seja, ao que há de irreduzível nesta função do "a" (Lacan, 1962/1963- 7).

Isto, prossegue Lacan, implicaria num reconhecimento pelo pai do fato de ser, como todo sujeito, *"um objeto finito ao qual estão apensos desejos finitos, que só tomam a aparência de se infinitizar na medida em que, evadindo-se uns dos outros cada vez mais longe de seu centro, afastem o sujeito cada vez mais de qualquer realização autêntica"* (idem). Um pai operaria com eficácia na medida em que tivesse podido ele mesmo "cernir" o objeto do seu próprio desejo, e situado este objeto em sua irreduzibilidade, nomeando-o. Isto equivaleria a ter sabido descobrir algo do "nome do gozo" que ele teria recebido, como todo falante, no campo do Outro, ao constituir-se como sujeito. Equivaleria também a ter "assumido" esta causa, que no entender de Lacan seria *"nossa existência mais radical - a única via na qual o desejo possa revelar-nos aquilo em que temos de nos reconhecer a nós mesmos"* (idem).

Reencontramos aqui o "real" do pai situado no plano do desejo e do gozo. Um-pai seria eficaz na medida em que estivesse, como sujeito, bem orientado em relação a seu próprio desejo - e se aferrasse a este desejo, de forma tão vigorosa e "ciumenta" quanto o pai da horda primitiva se aferrava a suas fêmeas...

A necessidade de se *"nomear o Outro"* é postulada nesta passagem por Lacan. Seria uma condição essencial para a superação da angústia pelo sujeito (*"não há amor senão por um nome"*). A função paterna serviria, ainda aqui, como suporte: um-pai que tivesse conseguido ele próprio dar este passo facilitaria a via para o sujeito - embora, neste ponto, não se pudesse mais tratar de uma identificação. Afinal, o "nome de gozo" do pai não teria como ser idêntico ao do filho: derivaria de uma experiência singular de cada um, na sua constituição como sujeito, no campo do Outro.

Mas o êxito do pai na constituição de um desejo "decidido" e bem-orientado funcionaria, de algum modo, como baliza para o percurso do filho. Ao menos, este veria no pai um exemplo de como é possível aceitar a condição de desejante, de sujeito castrado - e extrair daí um mais-de-gozar. Se o pai o tivesse conseguido lá do jeito dele, o filho - mesmo sem ter como descobrir ou "imitar" o jeito do pai - poderia crer na própria possibilidade de "positivar"

a castração, e inventar seu próprio estilo nesta via. Poderia ao menos sentir-se livre para tanto - ao invés de ter de passar a vida "sustentando" ou combatendo uma certa imagem do pai.

Ao que parece, no Sem. 10, Lacan faz a seguinte aposta: se um-pai se mostrasse capaz de enfrentar a falha estrutural no campo do Outro, sustentado num desejo decidido, o filho poderia "inspirar-se" em seu exemplo. Mas isto seria radicalmente diferente de uma imitação do pai. Pelo contrário: só a aceitação de uma orfandade radical, de uma impossibilidade de fazer-se ensinar por quem quer que fosse acerca de certas escolhas cruciais, faria jus a este tipo de herança paterna ("*Sigam meu exemplo, e não me imitem!*", dirá Lacan em "A Terceira"). Só atravessando o desamparo estrutural da condição de falante, descobrindo seu próprio "nome de gozo" no campo do Outro e inventando seu próprio caminho, poderia o filho honrar efetivamente este pai, dar testemunho de ter tido um pai... real.

Um tal pai extrairia seu próprio gozo no suscitar permanente do desejo do Outro - no amar e trabalhar, diria Freud - podendo dispensar o benefício de ter seu próprio narcisismo escorado pela dependência filial. Ele possibilitaria e favoreceria o deixar-se dispensar quando chegasse a hora - não exigindo que o filho o perpetuasse na posição de sujeito-suposto-saber pela via da idealização, do mimetismo, da demanda de "respostas". Não por acaso este seminário termina com uma alusão ao desejo do analista - que Lacan parece situar numa posição homóloga à do desejo do pai assim definido:

"Seguramente convém que o analista seja aquele que tenha podido, por pouco que seja, por algum viés, por alguma borda, fazer seu desejo entrar suficientemente neste a irredutível para oferecer à questão do conceito de angústia uma garantia real" (Lacan, 1962/1963- 7).

Esta aproximação entre a posição do analista e a função paterna, pensada pelo viés de um deixar-se dispensar após deixar-se usar - como suporte para uma certa estruturação do sujeito - parece-nos constituir um ponto nodal na elaboração da teoria lacaniana. É como se para Lacan o analista funcionasse como suplência à função paterna, especialmente no que tange à dimensão real desta função. A ênfase na necessidade de se circunscrever teoricamente o que deveria ser um "desejo de analista" pareceria redobrar uma teorização da função paterna que valoriza, acima de tudo, o desejo do pai como vetor da efetividade desta função.

Verifiquemos esta homologia um pouco mais de perto. Como o pai real, o analista seria eficaz na medida em que tivesse transposto o “horror do saber” sobre a inconsistência do Outro, “positivado” a castração, assumido a condição de falante e o próprio desejo com entusiasmo. Como o pai real, o analista não deveria ceder deste desejo, alimentando nele seus dizeres e seus atos - e este desejo não passaria pela necessidade de sustentar o próprio narcisismo numa idealização pelo filho ou pelo analisante.

Como o pai real, o analista não deveria fornecer suporte para nenhuma identificação simbólica nem imaginária - o pai, devido à opacidade e intransmissibilidade de seu laço de gozo com a causa de seu próprio desejo; o analista, porque faria semblante do objeto pequeno a - indizível e inessencial. Enfim, como o pai real, o analista deveria suportar e favorecer a própria destituição final do lugar de sujeito-suposto-saber - deixando-se dispensar como um bagaço, puro dejetivo, resto da divisão que causa o desejo.

Claro que esta aproximação não significaria uma identidade entre analista e “pai real”, nem suporia a possibilidade de se “inaugurar” a operação de castração no contexto de um percurso analítico. Basta lembrar a fixidez das estruturas clínicas fundamentais teorizadas por Lacan para se perceber a irreversibilidade que ele atribui aos efeitos subjetivos do “modo de presença” (ou ausência) paterna na história de cada um. O alcance da operação analítica atingiria, na melhor hipótese, uma limitação no mal-estar de cada sujeito, pela “maximização” dos recursos deixados pela herança paterna - e pela invenção de remendos aos pontos de falha do pai.

5.7 - “Père-Version” e “Sinthome”

Ao final de sua obra, Lacan promoveu uma importante reformulação de algumas de suas teses principais. Propôs teorizar o sujeito como um nó entre simbólico (linguagem), imaginário (corpo vestido pela imagem especular), e real (o impensável). Neste enodamento, nenhum registro seria mais importante que os outros; de fato, o nó borromeano consiste numa

cadeia onde cada elo só se sustenta pelo seu “entremear-se” com os demais. Não se amarram dois a dois. Um sujeito resultaria do “trançamento” entre palavra, corpo vestido pela imagem, e a dimensão do indizível/inimaginável - isto é, do que não tem sentido, do que faz limite aos recursos do simbólico e do imaginário.

Quando fala de nó, Lacan se refere mais freqüentemente a uma cadeia de elos - e não a um circuito percorrido por um só fio. Privilegia o encadeamento “borromeano”, ou “borromeu”: aquele que se desfaz pela ruptura de qualquer um de seus elos. Observa que esta propriedade só pode ter um valor diferencial para cadeias que tenham, pelo menos, três elos: as de dois elos, como quer que se atem, sempre atendam à exigência de se desfazerem com a ruptura de uma das rodela. Para as cadeias de dois elos, a qualidade “borromeana” se torna *“isto que os lógicos chamam de trivial: qualquer que seja a maneira como a consideremos, ela é verificada”* (Granon-Lafont, 1990:129). Então, esta propriedade só pode ter sentido para cadeias com 3 ou mais elos, pelo que o nó borromeano a três teria o *“papel de unidade na classificação das cadeias borromeanas”* (idem).

As cadeias borromeanas de três podem ser pensadas como superposição de quaisquer dois elos (eles mesmos desatados entre si) com a adição de um terceiro que enlaça a todos, enlaçando a si mesmo com eles. Ao mesmo tempo em que junta, este terceiro separa, faz limite, impede a superposição dos outros dois. Tomando a dupla Simbólico e Imaginário, por exemplo, temos o Real como exceção necessária que limita - ao mesmo tempo em que “escora” - toda conjugação dos dois primeiros, isto é, o campo do pensar e do sentido.

O “pensamento” é que distingue o sujeito humano dos animais que não falam. Lacan situa o pensar na junção entre simbólico e imaginário, dizendo que pensamos com o corpo. O pensamento envolveria a linguagem, mas também necessitaria da extensão, da consistência - promovidas pelo investimento do corpo pela imagem e pelo investimento do mundo pelo corpo imaginarizado:

“(...) o pretenso pensamento (...) longe de estar separado, como supõe Descartes (...) é só extensão, e mais, ele precisa de uma extensão, não qualquer uma, uma extensão de duas dimensões, (...) essa superfície (...) que se imagina, que se sustentou essencialmente por um imaginário” - Lacan, 1974/1975- 4).

Mas pensar e imaginar teriam que ter limites, algo que se subtraísse a seu alcance e ao mesmo tempo os ligasse - a fim de não ficarem separados entre si nem se amarrarem um ao outro sozinhos, num enlace "trivial". Haveria necessidade de uma consistência terceira para impedir a dissolução do sentido e/ou a onipotência do sentido (o que, aliás, pareceria ser a mesma coisa...). O real é que assumiria esta função de lastrear um fora-sentido: para que algo tenha sentido, é preciso que nem tudo o tenha. O impensável asseguraria o poder do pensamento alicerçando-o no impossível de pensar ("*... ser, conforme à norma de homem (...) consiste em que ele saiba que existe impossível (...). É o que se chama saúde mental*" - Lacan, 1973/1974- 1). Do mesmo modo, o imaginário amarraria-separaria o Simbólico do Real; e o Simbólico amarraria-separaria o Real do Imaginário. O encadeamento destes três registros demarcaria um ponto de "cunhagem", irreduzível - o "buraco", essência inessencial de cada sujeito. É o lugar do objeto "a".

Lacan insiste em afirmar que o nó não é um "modelo", uma representação simbólico/imaginária do real... constituído pela conjugação do simbólico, do imaginário e do real. "*Não é um modelo porque, com relação a estes três, vocês não são o sujeito que o imagina ou o simboliza, vocês são 'cunhados' por ele: vocês não são - como sujeitos - mais que os pacientes desta triplicidade*" (Lacan, 1973/1974- 1). O sujeito pensante estaria, aqui, suspenso ao paradoxo de um "*pensamento que morde o próprio rabo*", como diz Granon-Lafont (1990: 138).

Se o nó fosse um modelo, seria modelo de todos os modelos possíveis: estaria situado na posição do "catálogo dos catálogos que não contêm a si mesmos", lugar autocontraditório. O repúdio ao estatuto de "modelo" para o nó parece coincidir com a recusa lacaniana em admitir a possibilidade de uma metalinguagem, de algo que figurasse o Outro do Outro, o Sentido do Sentido, o Verdadeiro do Verdadeiro, etc. Ao invés de apresentar o nó borromeano como um hipermodelo deste tipo, Lacan fala dele em termos de "escritura", "suporte", "mostração"... de algo que justamente inclui um fora-sentido necessário, um ponto impossível de representar por qualquer "modelo" ("*Trata-se de mostrar que o três é uma cifra necessária para colocar uma existência que não constitua imagem...*" - Granon-Lafont, cit., p. 137). Mas a discussão mais prolongada deste problema extrapolaria os limites do nosso trabalho.

Pode-se indagar o motivo que teria levado Lacan a reformular toda a sua teoria, tão tardiamente, em função da escritura do nó borromeano. Todo o seu percurso, desde a década de 50, apoiava-se na tese da primazia do Simbólico, e num esforço de matematização - pensada em termos de uma "literalização" capaz de propiciar uma transmissibilidade sem perdas. Já o nó borromeano parece substituir a elegância asséptica das fórmulas e matemas, que marcavam o texto lacaniano até a década de 70, por uma verdadeira "macarronada" de cordas, rodela de barbante, etc. - cujas propriedades pareceriam prescindir perfeitamente da formalização matemática para se mostrarem efetivas (ver Milner, 1995).

A que teria respondido esta "revolução borromeana" no ensino de Lacan, produzida já no final de sua obra? A tese de equivalência de estatuto entre real, simbólico e imaginário - substituindo a primazia anteriormente atribuída ao segundo - pareceria responder a necessidades oriundas da clínica. Além da palavra, Lacan já introduzira o ato na cena analítica - conferindo ao real, ao incalculável do ato, um papel crucial para a direção da cura. Por outro lado, postular a "consistência" como dimensão decisiva dos "nós mentais" parece corresponder a uma revalorização do imaginário, uma reafirmação de sua importância na constituição e sustentação do sujeito.

Talvez a "macarronada" de barbantes, em sua humilde amarração, parecesse a Lacan testemunhar com mais clareza a necessária "corporalidade" do sujeito que as etéreas letras dos matemas. A partir da introdução da escritura nodal, as próprias letras - conceituadas como efeitos do discurso, precipitados da "roedura" do real pelo simbólico - passam a ser teorizadas na dependência dos "nós mentais". E estes comprometeriam, necessariamente, a materialidade de corpos, investidos pela imagem e mordidos pela palavra.

Mas deixemos de lado esta discussão - cujo alcance também transbordaria os limites de nosso tema - para comentar a reformulação do conceito de função paterna que acompanhou a "virada" do ensino de Lacan a partir dos anos 70, especialmente após a "descoberta" do nó borromeu.

Como vimos acima, a função paterna fora teorizada desde a década de 50 como um vetor que atravessaria os 3 registros - real, simbólico e imaginário - a partir de um ponto no simbólico: o nome-do-pai. Na década de 60, Lacan anunciara a necessidade de se considerar os "nomes-do-pai" no plural - sem no entanto desenvolver plenamente esta proposição, em

função de uma certa conjuntura institucional. Ora, com a “adoção” do nó borromeu, o nome-do-pai adquire uma nova roupagem teórica no ensino de Lacan. Torna-se a única “medida comum” entre Real, Simbólico e Imaginário - isto é, o laço que os une. O trançamento destas dimensões, radicalmente dispares entre si, é creditado à eficácia da função paterna - ou de algo que pudesse fazer-lhe suplência.

A tese da primazia do Simbólico tornava o Nome-do-Pai quase que uma redundância: portado antes de tudo pelo discurso do Outro, seria uma espécie de lei mínima da linguagem, implícita a ela. Mas a clínica parecia indicar a necessidade do pai “entrar realmente no jogo”. Lacan sugere que - longe de poder ser exclusivamente veiculado pelo discurso da mãe, pelo desejo da mãe - o nome do pai teria de ser transmitido também por um personagem paterno “concreto”. Caberia ao pai uma responsabilidade própria nesta transmissão. Ao menos, é o que parece depreender-se de passagens como a que se segue:

“(...) enfatiza-se o laço de amor e de respeito pelo qual a mãe põe o pai em seu lugar ideal. Curioso (...) que não se levem muito em conta os mesmos laços em sentido inverso (...).

(...) Não é só a maneira como a mãe lida com a pessoa do pai que conviria verificar-se, mas também a importância que dá à sua palavra, digamos o termo, à sua autoridade, isto é, o lugar que ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei.

Ainda mais além, a relação do pai com esta lei deve ser considerada em si mesma, pois se encontrará aqui a razão deste paradoxo pelo qual os efeitos devastadores da figura paterna se observam com frequência particular nos casos em que o pai tem realmente a função de legislador (...) (Lacan, 1985- 4: 560).

Esta valorização do pai “em si mesmo” (e não só tomado pela perspectiva do Outro materno) aponta para as dimensões real e imaginária da paternidade: relação do pai com o desejo e o gozo, de um lado, e relação mantida por ele com a própria “imagem”, de outro lado, no assumir de uma “função” (onde quanto mais quisesse fazer crer que “é” aquilo de que só se pode fazer semblante, menos convincente se tornaria). Uma releitura desta passagem pode ser encontrada em R.S.I.:

“Um pai só tem direito ao respeito, senão ao amor, se o-dito amor, o-dito respeito, estiver (...) ‘père-versement’ orientado, isto é, feito de uma

mulher, objeto pequeno a que causa seu desejo, mas o que esta mulher com letra minúscula acolhe (...) não tem nada a ver na questão. Ela se ocupa é de outros objetos pequenos a que são os filhos, junto aos quais o pai contido intervém, excepcionalmente, no melhor caso, para manter na repressão, no justo 'mi-Dieu' (...), a versão que lhe é própria de sua 'père-version. (...) Nada pior (...) que o pai que profere a lei sobre tudo: sobretudo, nada de pai educador! Antes retirado de todo o magistério." (Lacan, 1974/1975- 2).

Como interpretar este trecho? "Père-version" pode ser perversão, ou versão para o pai. No "melhor caso", ela se apoiaria no laço de gozo e desejo do pai a uma mulher. Esta é, por exemplo, a leitura de P. Julien: como não há saber sobre o gozo do outro sexo, nem alguma pulsão genital, a sexualidade "é perversa ou não é: A perversão, no sentido analítico e não médico, é de não levantar a questão sobre o gozo do outro, porque é um saber suposto sabido sobre ela" (1991:89). A "père-version" correspondente ao "melhor dos casos" estaria apoiada no sucesso do pai em realizar esta operação junto a uma mulher.

Mas, nos piores casos, haveria "carência paterna". Então, o filho arcaria com o ônus do fracasso do pai em constituir o próprio desejo e traduzi-lo em atos. A criança, neste caso, poderia ser tomada e/ou oferecer-se fantasmaticamente como "bode expiatório" da insatisfação paterna, ou materna - tornando-se, por exemplo, vítima da "perversão" do pai molestatador de crianças fantasiado (ou "realmente" confrontado) pela histérica; ou do pai-que-abusa-do-poder denunciado pelo obsessivo.

De uma perspectiva lacaniana, um pai que pretendesse "proferir a lei sobre tudo" (como o de Schreber) não estaria tentando ocultar, pelo exercício desmesurado do seu poder sobre o filho, sua impotência para abordar uma mulher como causa de desejo? Além disto, a carência de pai poderia manifestar-se, de modo mais "primário", pela sensação de estar completamente desamparado, exposto ao intolerável em suas diversas vertentes. Este afeto responderia, no sujeito, à falta de inscrição de uma lei capaz de refrear suficientemente o fantasma da toda-potência do Outro materno.

Ora, mesmo o pai mais "efetivo" - como vimos acima - teria de falhar em algum ponto, deixando algo da experiência de gozo do sujeito subtraída à lei. E neste ponto, o pai seria "automaticamente" imaginado como impotente ou ... perverso (o ser-supremo-em-maldade do texto sadiano). Cada sujeito acabaria encontrando, necessariamente, um ponto de falha do pai,

um certo "pecado" paterno (por pensamentos, palavras, atos ou omissões, recorda a prece do rito católico). Todo filho, em algum momento, faria suas as palavras: "pai, não vês que estou queimando?" ou: "pai, por que me abandonaste?" - quando o pai, ele próprio, infligisse ao filho uma experiência de gozo fora-da-lei, ou falhasse em evitar esta experiência. Como na leitura de M. Chatel de Brancion:

"Esta parte de gozo irreduzível é aquela que determina o sujeito e resta além dos significantes. (...) Este gozo irreduzível, que nós situamos como sendo gozo do Outro, (...) nós o designamos 'père-version', esta parte do gozo que o pai não pôde interditar.

Para alguns, esta 'père-version' é uma experiência de gozo efetivo partilhado com o pai, para outros este não é o caso" (de Brancion, 1996- 1: 165).

A tese da equivalência funcional dos três registros na constituição do nó borromeu pareceria responder melhor, na teorização lacaniana, à necessidade de considerar também as dimensões real e imaginária da função paterna, além de simbólica. No texto de Lacan, o próprio nó entre Real, Simbólico e Imaginário já parece testemunhar a eficácia da função paterna. Que, apesar de tudo, houvesse um sujeito, já resultaria de algum "remendo" à heterogeneidade radical destes registros. Assim, cada um deles seria uma versão do pai, na medida em que limita, enlaça-e-separa os outros dois, "ex-siste" a eles, possibilitando a nomeação e o sentido, "(...) a diz-mansão justamente dessa coisa vaga que são as coisas" (Lacan, 1974/1975- 5): "(...) não foi à toa que não falei do nome do pai, (...) falei dos nomes do pai. Pois bem, os Nomes do Pai, é isso, o Simbólico, o Imaginário, e o Real (...)" (Idem).

Em R.S.I., Lacan faz equivar a função paterna a uma "função de sintoma", e esta a uma função de escritura "selvagem". O sintoma seria uma resposta de emergência à irrupção do real do gozo nos interstícios da linguagem: tentaria permanentemente fixar a deriva deste gozo real, impossível de amarrar em palavras. Remendaria, a seu modo, a disparidade entre simbólico e real, fazendo da letra sua "medida comum". Seria escritura precária do que "não cessa de não se escrever" do real no simbólico. Então, o nome-do-pai seria um "hipersintoma", pois enlaçaria a tripla disparidade do Real, do Simbólico e do Imaginário - correspondendo, exatamente, ao enodamento deles, pela "ex-sistência" de cada um deles aos outros dois.

Lacan atribui a Freud uma certa intuição do que seriam os registros do Real, Simbólico e Imaginário - ainda que não tivesse operado explicitamente com estes conceitos. Mas, no texto freudiano, os três registros precisariam de um quarto termo distinto para enlaçar-se: a "realidade psíquica", ou o "Complexo de Édipo". M. Chatel de Brancion interpreta esta passagem lacaniana vendo em Freud uma certa dificuldade teórica para articular pulsão e relação de objeto, perversidade polimorfa da sexualidade infantil e sexuação "sob a primazia dos genitais" - dificuldade que teria sido solucionada com a teorização do Complexo de Édipo:

"O Complexo de Édipo é a estruturação da submissão da satisfação pulsional à lei do Pai sob a forma de assunção identificatória desse traço fático. As conseqüências são a angústia de castração para o menino e o pênis-neid para a menina, termos que Freud considerou como sendo inultrapassáveis em toda análise" (de Brancion, 1996- 1: 161).

Como já indicamos, Lacan procura incessantemente, ao longo de toda a sua obra, meios clínicos e teóricos para contornar o famoso "rochedo da castração" postulado por Freud. Isto exigiria, de algum modo, um certo "descolamento" do sujeito com relação ao pai. Em R.S.I., Lacan diz ser possível, ao menos teoricamente, dispensar o pai como quarto termo no enlace do "nó mental" de cada sujeito. Para tanto, bastaria reduzir tal nó a uma amarração "minimal" de três - Simbólico, Real e Imaginário - onde o Complexo de Édipo estaria apenas implícito, no próprio fato da amarração (*"Atar-se de outra forma, é o que faz o essencial do Complexo de Édipo, e é no que, muito precisamente, opera a própria análise (...)"* - Lacan, 1974/1975- 1). Mas, neste mesmo Seminário, admite que tal redução poderia não ser possível em todos os casos - permanecendo a necessidade do quarto elo "suplente" na sustentação do "nó mental" de um sujeito:

"(...) Não é porque esta seqüência não seja indispensável que ela não tenha lugar: nosso Imaginário, nosso Simbólico e nosso Real estão talvez para cada um de nós ainda num estado de suficiente dissociação para que só o Nome-do-Pai faça nó borromeano e mantenha tudo isso junto (...). Mas não imaginem que (...) eu esteja profetizando do Nome-do-Pai, (...) na análise e também (...) alhures, que possamos de qualquer maneira, abrir mão (...). É muito certo que, no estado atual das coisas, vocês são todos e cada um de vocês, tão inconsistentes quanto os seus pais, mas é justamente pelo fato de

tanto estarem inteiramente suspensos neles que vocês estão no estado presente.” (Lacan, 1974/1975- 3).

Ao que parece, Lacan chegou por fim à conclusão de que haveria sempre a necessidade de um quarto elo para assegurar a amarração do nó entre Real, Simbólico e Imaginário - fazendo equivaler o quarto elo à função paterna:

“É preciso daqui para a frente supor tetraédrico o laço borromeano. O quarto, na ocasião, é o sintoma. É também o Pai, já que perversion não quer dizer outra coisa senão versão para o pai, e que o pai não é em suma senão um sintoma, ou um sinthome, como quiserem. A ex-sistência do sintoma está implicada pela posição mesma, pelo laço entre o Imaginário, o Simbólico e o Real enigmático...” (Lacan, 1975/1976- 1).

O enlace entre R.S.I., não seria “normal” - seria, necessariamente, “sintomático” e “père-verso”. Como vimos, a “père-version” postulada por Lacan pode ser lida em termos de um imprevisto bem-sucedido, um “savoir faire” do pai, onde não existe complementariedade natural entre os sexos - nem homogeneidade entre as dimensões da experiência subjetiva. Com sorte, o sujeito poderia inspirar-se no exemplo do pai e arranjar-se com a própria condição de falante, mortal, sexuado - isto é, em arranjar-se com a articulação de linguagem, corpo e não-senso, fazendo disto o substrato de uma existência humana tolerável. Suspenso a este “nome-Pai que é também o Pai do Nome”, o filho adviria ao mundo como “paciente de uma triplicidade” solidamente enlaçada. Seria, ele mesmo, uma resposta sintomática do laço “père-verso” entre seus genitores.

Mas, mesmo suspenso inteiramente ao mais efetivo dos pais, o sujeito teria que descolar-se dele em algum ponto - simplesmente porque, em algum ponto, sempre faltaria pai. Em certos momentos de sua existência, cada um seria obrigado a avançar sozinho - e improvisar seus próprios remendos aos furos do campo do Outro. Nenhum pai ou sub-rogado deste poderia transmitir o saber universal e definitivo sobre como lidar com a morte, a angústia, a necessidade de dar sentido a uma existência que, ao menos de uma perspectiva “real”, não tem sentido algum. Aqui, o próprio pai como sujeito só teria podido improvisar um remendo singular e intransferível, necessariamente precário.

Lévi-Strauss já identificara buracos inerentes a todo "sistema simbólico", portadores da "doença do pensamento" constituída pelo "informatível" (ver cap. 3). Lacan sublinha a necessidade de que algo "ex-sista" ao pensamento para que ele próprio se sustente, e ressalta que esta dimensão do real por sua vez só "ex-siste" "*por encontrar o simbólico e o imaginário como limites*" (1975/1976- 2). Mas para tanto seria preciso que estas três dimensões se mantivessem enlaçadas - e este enlace não pareceria ser natural, necessário ou automático. Ele próprio exigiria um imprevisto, um remendo - um ato de amarrar.

Ter tido um pai significaria, então, de uma perspectiva lacaniana, ter tido um exemplo da viabilidade - contingente - de tal operação; ter nascido desta viabilidade mesma, sustentado nela, beneficiando-se da barragem que a presença deste pai propiciaria - até certo ponto - para a intrusão do intolerável na economia subjetiva.

Mas haveria sempre pontos em que todo pai fracassaria em barrar esta intrusão do intolerável. Aqui, o sujeito responderia com sintomas. Estes seriam "escrituras selvagens", votadas à amarração do excesso de gozo infiltrado pelas malhas da "père-version" - gozo errante, inominado, insensato e ameaçador. Este teria sido o caso do sintoma fóbico de Hans: o significante "cavalo" faria borda ao gozo peniano, advindo da masturbação infantil - e impossível de cifrar pela significação do falo, devido à carência paterna no agenciamento da operação de castração. Com a fobia, a criança reestruturaria "selvagemmente" seu mundo, organizando zonas de evitação - e nomeando um ponto ameaçador, insuportável, impossível de compatibilizar com o restante de sua experiência subjetiva.

O trabalho da análise, tal como Lacan o conceitua no final de sua obra, buscaria a redução deste tipo de sintoma a um mínimo. Dizendo algo do gozo insuportável, o analisante o elaboraria, conseguiria reescrevê-lo. Conseguiria fixá-lo, detendo sua deriva, modificando seu regime, esvaziando algo de sua virulência. Só de ser extraído das trevas e submetido à cifragem do dizer, o intolerável já sofreria uma certa limitação.

Mas este trabalho acabaria esbarrando em pontos irredutíveis de real - estes mesmos que os fantasmas tentavam disfarçar, e os sintomas neuróticos buscavam remendar "selvagemmente". Assim, por exemplo, um pai que redobrasse o gozo do Outro no lugar mesmo em que deveria barrá-lo - submetendo o filho a certos excessos de afago ou violência - deixaria como saldo um ponto de horror impossível de apagar.

Na neurose, o filho poderia ter encoberto este real pela fantasia do “bate-se numa criança”, erotizando-o de modo sadomasoquista, e “amarrando-o” com rituais obsessivos. O trabalho da análise poderá levar tal sujeito a uma outra forma de dizer o gozo insuportável advindo de seu confronto com a “père-version”. Contornando o horror de saber dele, o analisante poderia esvaziar a fantasia sadomasoquista, e dispensar os sintomas neuróticos. Mas sempre restaria algo deste ponto de gozo, impossível de desconhecer, impossível de denegar. O sujeito ficaria então condenado a lidar, pelo resto da vida, com retornos residuais este gozo disruptivo em sua experiência - em sonhos, momentos de angústia diante de situações que “lembrassem” os excessos/fracassos paternos, etc.

Aqui, justamente, onde não teria havido pai capaz de barrar o intolerável, o sujeito precisaria inventar algo que pudesse fazer suplência a esta falta. E isto seria um “sinthome”, outro tipo de sintoma, não mais baseado no horror de saber e no recalque, mas apoiado, justamente, num certo saber. “Avisado” da inconsistência do Outro, o sujeito assumiria o imperativo ético de fazer frente ao gozo disruptivo que daí retorna. Tendo-se servido do pai até onde este lhe deu recursos, ele agora se veria obrigado a dispensar este pai - e, mais que isto, a reinventá-lo, compensar sua carência. Esta é a leitura que M. Chatel de Brancion faz das últimas proposições lacanianas acerca do final de análise:

“No seminário (...) L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre, Lacan diz que o fim da análise é a identificação com seu sinthoma; isto é, se virar com seu sinthoma, (...); trata-se de savoir-faire com o significante para se virar com a parte do gozo que o sujeito deve contornar. Esta parte do gozo irredutível é aquela que determina o sujeito e que resta para além dos significantes (...). este gozo irredutível que nós situamos como gozo do Outro, é o que resta de sua redução através da análise. Este ponto de gozo que o sujeito deve reconhecer, nós o designamos père-version, esta parte do gozo que o pai não pôde interditar” (de Brancion, 1996- 1: 165).

Se, no entender de Lacan, a função paterna inclui sempre, e necessariamente, certos pontos de carência estrutural, então sua teoria leva à conclusão de que, mesmo nos “melhores casos”, todo sujeito seria obrigado a “dispensar o pai, após servir-se dele” - seguir-lhe o exemplo, e não imitá-lo. Onde o pai se desvanece, abandona cada um a sua própria solidão, seria preciso inventar meios pessoais de barrar o intolerável e contornar o buraco no Outro

(S(A), no dialeto lacaniano). Neste movimento, o sujeito se oporia à sua própria "père-version" (ou ao real que dela retorna), ao mesmo tempo em que se serviria dela, tornando-a mola de seu afazer.

Como adiantamos acima, Lacan faz equivaler a função fálica a uma "função de fonação", em posição de "suplência" perante o buraco aberto no campo do Outro. É com o falo e o falar que o homem faria amor - criando artificios para confrontar o apelo ao mais-de-gozar que ressoa no Outro. Em nossa própria leitura, o conceito lacaniano de "père-version" não designaria apenas os pontos da carência paterna, mas o saldo total da incidência do Nome-do-Pai para cada sujeito. E esta combinaria, em proporções diversas, castração (do sujeito e do Outro pela inscrição da lei) e fracasso de castração, retorno de um gozo intolerável, infiltrado pelos "furos" do pai. Acossado por este gozo, relíquia do onipotência do Outro primordial, o sujeito seria obrigado a improvisar sua própria suplência, num fazer constante. Ele assim "corrigiria" a "père-version" de que seria sujeito, inserindo nela improvisos de sua própria lavra - "fabricando-se", onde faltou pai que o fizesse. Neste sentido é que leríamos a afirmativa lacaniana segundo a qual "*a perversão é a essência do homem*" (Lacan, 1975/1976- 5).

Para lidar com a própria "père-version", as invenções "sinthomáticas" possíveis seriam singulares e variadas - cobrindo o vasto território delimitado por Freud entre o "amar" e o "trabalhar". Envolveriam as mais diversas formas de contraposição ativa ao mal-estar que aflige a condição de falante - da obra "vocacionada" ao laço amoroso, pois Lacan adianta que "*para todo homem, uma mulher é um sinthoma*" (Lacan, 1975/1976- 3).

No entender de M. Chatel de Brancion, "*A função de sinthome (...) 'corrige' ou 'compensa' um ponto de fracasso do nó do sujeito. Suponhamos, por hipótese, que esta função seja a torção necessária para falicizar o gozo*" (1996- 2: 173). Cada sujeito precisaria encontrar seu próprio modo de fazê-lo - mesmo que esse modo "singular" se apoiasse nos caminhos mais banais e corriqueiros oferecidos pela cultura. Ora, ainda quando se integrasse à menos "original" das instituições, cada um teria sempre que colocar algo de "seu" - inventar o seu jeito singular de fazer disso um modo de tornar a própria vida suportável, coisa que jamais poderia absorver de uma imitação imaginária de algum outro.

Assim, o afazer de cada um - mesmo definido "externamente" por coordenadas históricas e sociais, como não poderia deixar de sê-lo - teria de ser *também* assumido "de

dentro”, pelo sujeito, como a arena privilegiada, eletiva, para o confronto cotidiano com o seu quinhão de gozo insuportável. Desta perspectiva, não há como evitar a citação de F. Pessoa: *“Tudo vale a pena / se a alma não é pequena”* ... o banal poderia tornar-se heróico, e poético.

.....

A conceituação do “sinthome”, como efeito e suplência da “père-version”, arremata a releitura da teoria freudiana em torno da função paterna promovida por Lacan - releitura esta que, envolvendo um grande esforço de desenvolvimento conceitual, atravessa a obra lacaniana, literalmente, de ponta a ponta; e introduz inovações teóricas de alcance considerável. É destas inovações que partiremos, no próximo capítulo, para inferir os lineamentos fundamentais do patetismo contemporâneo que poderiam ter-lhes servido de “inspiração”; e o que Lacan teria entendido como o “declínio socialmente condicionado da imago paterna” no contexto da civilização vigente. Faremos, ainda, um esforço para relacionar a “grande neurose contemporânea” - que Lacan sugere derivar do declínio paterno - a “efeitos extremos do progresso social sobre o indivíduo”, recorrendo a perspectivas sociológicas para circunscrever a lógica e a dinâmica da civilização do “progresso”.

6 - A "GRANDE NEUROSE CONTEMPORÂNEA":

"PROGRESSO SOCIAL" E "DECLÍNIO DO PAI"

A releitura dos textos mais importantes onde Freud e Lacan tematizam a função paterna evoca imediatamente uma questão relativa à sua relevância e atualidade. Faria sentido, ainda, falar de papais e mães, do impacto de seus desejos e fracassos sobre o *pathos* de cada sujeito? Afinal, vivemos numa cultura marcada pela fragmentação de laços familiares, sacudida por sucessivas revoluções tecnológicas - onde o saber das gerações passadas parece tornar-se obsoleto com velocidade cada vez maior. Não seria anacrônico falar de uma *Até* de família, quando a continuidade na experiência das gerações parece perder-se? Além disso, com o incremento das "exigências matrimoniais" - detectado por Lacan já em 38 - cada vez menos crianças são criadas na "família conjugal", formada por pai, mãe e filhos. Seria a psicanálise uma "ideologia edípica" - comprometida com os ideais do Casamento Indissolúvel e da Família Normal?

Pode-se argumentar que a função paterna tematizada por Lacan transcende em muito a figura dos pais de carne e osso. Trata-se, afinal, de um conjunto de circunstâncias simbólicas, reais e imaginárias, que convergem para fixar a realidade, a posição sexuada, a relação com o desejo e com o gozo, em cada sujeito. Em princípio, os mais variados agentes poderiam suportar as diversas vertentes daquela função. Aliás, a presença de um papai "tradicional" numa dada família não gasta para assegurar a efetividade do nome-do-pai na estrutura, no entender de Lacan - e o discurso dos que suportam a função materna pode transmitir uma forte referência ao pai, mesmo na ausência física do titular da função.

Lendo certos trechos de Lacan, quase se poderia concluir que a presença do personagem paterno tenderia mais a complicar que a facilitar a operação de castração: ao vivo e a cores, o pai "oficial" revela suas insuficiências para a criança (e a mãe desta) de modo muito mais evidente que quando ele é uma ausência lamentada, devido à morte ou à busca de novos laços. Presente como falta, ele tenderia a se fazer mais real que nunca... Mas também poderia ser envolvido por um manto de idealização, capaz de alimentar as mais diversas formas de neurose.

A nosso ver, mesmo quando procura definir a função paterna em termos lógicos e abstratos, Lacan não considera seu exercício efetivo possível em quaisquer circunstâncias sociais concertas. Haveria limites para a “flexibilização” da família na transmissão dos fundamentos de um novo sujeito. Em “duas notas sobre a criança”, redigidas em 1969, Lacan sugere a necessidade de incidência de um “desejo não-anônimo”, e das famosas funções materna e paterna, para a constituição de um “parlêtre”:

“A função de resíduo que sustenta (e ao mesmo tempo mantém) a família conjugal na evolução das sociedades, ressalta o irredutível de uma transmissão - pertencente a uma ordem diversa à da vida adequada à satisfação das necessidades - que é a de uma constituição subjetiva, que implica a relação com um desejo que não seja anônimo.

As funções do pai e da mãe se desempenham segundo uma tal necessidade. A da Mãe: enquanto seus cuidados estão assinados por um interesse particularizado, pela via de suas próprias carências. A do pai, enquanto que seu nome é o vetor de uma encarnação da Lei no desejo” (Lacan, 1993- 1: 69).

Por mais modernos que sejamos: por menos referências que possamos encontrar na moral dos nossos ancestrais para enfrentar certos problemas contemporâneos - como os trazidos pelas técnicas da procriação artificial; a engenharia genética; a expansão da dependência química; o desemprego estrutural, etc. - não teríamos outro meio de nos tornarmos sujeitos, e de constituirmos novos sujeitos, senão pela incidência de um desejo não-anônimo: isto é, pela inclusão nas velhas séries sucessórias, nas famosas linhagens exogâmicas, pelos mecanismos do parentesco e afinidade; e pela incidência do desejo não-anônimo de um papai e uma mamãe, genéticos ou adotivos, titulares ou suplentes. Por menos que o soubéssemos, o “interesse particularizado” dos que acolheram nosso desamparo infantil - com cuidados “assinados pelas próprias carências” - constituiria a moldura necessária do que somos.

Contudo, a “busca da felicidade” individual veio a ser incluída entre os deveres dos modernos - coisa que resultou numa visível abrasão dos laços conjugais, e das lealdades familiares com ascendentes e descendentes. O “desejo não anônimo” do Outro adulto - desembaraçado de seus investimentos “holistas” - deserta parceiros amorosos e rebentos filiais, tão logo encontra alhures objetos mais atraentes.

Os pais "titulares" podem retirar sua atenção e seu interesse de um laço familiar, além da presença física, com enorme facilidade. A mobilidade geográfica, afetiva e ocupacional dos modernos esvazia, inclusive, o antigo zelo pelo nome de família apostado aos descendentes: os atos de um filho "honram" ou "desonram" muito menos visivelmente o pai quando ambos estão afogados no anonimato de uma megalópole; ou separados por milhares de quilômetros; ou quando o progenitor está totalmente imerso em seus projetos individuais.

É neste contexto que Lacan vai enunciar a possibilidade de se dispensar o nome-do-pai - com a condição de nos servirmos dele. Estaria, com isto, atualizando - e "reforçando" - a resposta ético-teórica, e clínica, fornecida por Freud para a "grande neurose contemporânea", resultante do "declínio socialmente condicionado da imago paterna".

Mas, como também assinalamos, Lacan teorizou a imanência de uma falha estrutural à função paterna. Da perspectiva lacaniana, a insuficiência do pai não seria um ônus exclusivo dos modernos. O fracasso seria uma dimensão logicamente necessária, um limite interno, da função do pai.

Por outro lado, diversas passagens do texto lacaniano sugerem que o pai dos modernos pareceria fracassar de modo mais evidente, mais doloroso, e até mais extenso, que seus antecessores. Este "declínio do pai" seria um efeito particular do sintoma social contemporâneo. Definiremos *sintoma social*, numa analogia com a teoria de Lacan sobre o "sinthome", como o "quarto elo", que articula o real dos corpos, a linguagem e o imaginário dos "indivíduos empíricos" - segundo uma certa lógica, que possibilita e ordena um modo de gozo coletivo.

No entender de Lacan, a invenção da psicanálise teria sido uma resposta sintomática ao mencionado declínio do pai. Situada em territórios devolutos entre religião e ciência, teria assumido a tarefa de "processar" o mal-estar do homem moderno - resultante de uma verdade mais evidente do que nunca: não há pai que baste. Os modernos estariam doentes desta verdade, cujo alcance e virulência eles teriam ampliado - acrescentando, ao *pathos* estrutural da condição humana, as seqüelas de uma espécie de exasperação do buraco no simbólico, tematizado por Lévi-Strauss.

Mas que aspectos do "progresso social" teriam condicionado, como "efeito extremo", o "declínio do pai" apontado por Lacan? E que teria ele entendido como "declínio do pai": a redução jurídica dos pátrios poderes no contexto moderno? A diluição da relação hierárquica

que outrora subsumia a esposa ao marido - e situava este último no posto do "chefe de família"? O "enfraquecimento da imago paterna" conceituado pelo "jovem Lacan" teria algo a ver com um perda de prestígio dos titulares da função paterna? Ou responderia ao afastamento entre pais e filhos - resultante das cada vez mais freqüentes dissoluções dos laços conjugais?

Para ensaiar a construção de alguma resposta a estas perguntas, tomaremos como pista - e como ponto de partida - as alterações teóricas mais importantes que Lacan introduziu na doutrina freudiana acerca da função paterna. Como vimos no capítulo anterior, a releitura lacaniana do drama edípico teorizado por Freud incluiu: a) um desdobramento do Édipo em três tempos lógicos - frustração, privação e castração - onde este último termo sofre uma reconceituação extremamente importante; b) um desdobramento da função paterna em três registros - simbólico, imaginário e real - onde Lacan reconhece ir além de Freud.

Aplicando à própria teoria lacaniana o estatuto de "resposta sintomática", avançaremos então as seguintes hipóteses: a) com a reformulação do conceito de castração - e com a construção do conceito de "pai real" - Lacan tentava contornar certos impasses da clínica freudiana. b) Estes impasses revelariam os limites da "resposta" freudiana ao mencionado "declínio socialmente condicionado" da função paterna. c) Se é reconceituando a castração e teorizando a dimensão real da paternidade que Lacan procura "melhorar" a resposta freudiana, então é à dimensão *real* da função paterna que ele atribuiria o "declínio socialmente condicionado" ao qual a psicanálise faria suplência.

Recapitulemos brevemente a teorização lacaniana dos três tempos lógicos do Complexo de Édipo. No primeiro destes tempos - desde que vigorasse o Nome-do-Pai na estrutura (dimensão *simbólica* da paternidade) - a própria incidência do significante faria surgir o "desejo indestrutível", nos interstícios entre necessidade e demanda. O objeto do desejo passa a ser um nada: impossível de ter sido "meu" algum dia, impossível de se recuperar - por força da estrutura, e não por culpa de algum pai.

No tempo lógico seguinte, começaria a operar a metáfora paterna. O falo seria entronizado como significante da carência da mãe e da insuficiência da criança. Portador "oficial" do falo, o pai então se tornaria o pólo das demandas e das queixas - provedor potencial; e privador efetivo.

Para Lacan, o agente da privação é um pai imaginário - suposto onipotente e tirânico; ou impotente e incapaz, como o Deus de Sade. A ele será imputada a culpa de "ter feito a

criança tão fodida". Este pai imaginário inspira ódio, amor, compaixão ou rivalidade - mas não uma renúncia ao "falo perfeito". Se o sujeito não entra no tempo lógico seguinte, "congela-se" numa posição de impotência imaginária - vivida como insatisfação, tristeza ou revolta.

É aqui que Freud teria encontrado o famoso "rochedo da castração", ou "repúdio à feminilidade". Lacan tentará fazer, desta pedra de tropeço, uma espécie de pedra angular no ordenamento do desejo - conceituando o tempo lógico da castração como uma espécie de circunscrição simbólica e legitimação do tempo anterior. A castração seria uma privação que se tivesse feito escrever e aceitar - e passasse a ser vivida como o preço a pagar por algo que vale a pena.

No Sem. 10, Lacan atribui um estatuto positivo à castração - como "garantia da função do Outro". E é ao *pai real* que adscrive a função de operador deste terceiro tempo lógico. O saldo da operação de castração seria então uma "dívida simbólica" do sujeito para com este pai real - que, com o próprio "exemplo", teria feito surgir uma dimensão de "promessa" no horizonte anterior da privação.

Ora: se é sobre a dimensão real da função paterna que - de acordo com nossa hipótese - incidiria o "declínio socialmente condicionado" intuído por Lacan, que aspectos do sintoma social contemporâneo poderiam ser relacionados a uma perda de eficácia e de credibilidade do "pai real"? Teriam os modernos uma tendência maior que os "outros" a congelar-se no tempo lógico da privação? Se o patetismo correspondente a um tal "congelamento" envolve uma insatisfação irreduzível - que inspiraria sentimentos de tristeza ou revolta ante toda limitação ao gozo; e fomentaria uma exigência desmesurada de mais-de-gozar, caberia inventariar os aspectos do sintoma social contemporâneo relacionáveis ao incremento desse tipo de posição subjetiva

Evidentemente, não poderíamos avançar neste sentido sem efetuar uma interlocução com outros campos de saber - em particular, o das ciências sociais. Optamos então por fazer uma leitura "lacaniana" de certos textos desenvolvidos neste campo, que abordam: a) os aspectos da dinâmica econômica e social que distinguem estruturalmente a civilização "moderna" de todas as sociedades precedentes (ou "tradicionais"); b) certas invenções no campo da Ética que acompanharam o nascimento desta civilização, produzindo modalidades inéditas de ordenamento do desejo e do gozo; c) traços distintivos do mal-estar que parece

desenvolver-se na medida em que se acirram certas tendências inerentes à civilização do “progresso”.

Mas antes disto, devemos caracterizar as regras que nortearão nossa leitura destes textos sociológicos. Não é possível fazer uma simples superposição aditiva de conceitos psicanalíticos com teorias extraídas do campo das ciências sociais, pois são saberes construídos com base em premissas ético-teóricas muito diferentes. Nossa proposta será aplicar aos textos sociológicos algo como uma “grade de leitura” psicanalítica - tentar interpretar conceitos como os de “mais-valia”, “ascetismo laico”, “anomia”, “individualismo” e outros, com base no referencial teórico lacaniano. Faremos, porém, um percurso de “mão dupla”: ao mesmo tempo, estaremos interrogando os condicionamentos sócio-históricos e culturais da própria psicanálise - de uma perspectiva psicanalítica enriquecida pelo aporte daqueles conceitos sociológicos, devidamente “transcritos” para sua linguagem.

Começemos, então, resenhando a vigorosa análise crítica feita por Marx da sociedade capitalista - esta onde o “progresso social” assumiu os contornos de uma revolução permanente, cada vez mais profunda e mais ampla, das bases tecnológicas e das relações sociais. O “sintoma social contemporâneo”, tal como se delineia da perspectiva marxista, tem na dinâmica da “reprodução ampliada” de riqueza e de saber a sua mola-mestra; ora, isto não pode deixar de inspirar a suspeita de que, por sua própria lógica, o capitalismo talvez contribua para uma certa deslegitimação social da própria noção de limite. É o que veremos a seguir.

6.1 - O Sintoma Social Contemporâneo

6.1.1 - Marx e a Lógica do Capitalismo

Ao longo de seus escritos, Lacan diversas vezes estabelece uma interlocução explícita com o texto de Marx - tomando-o como referência privilegiada para abordar a lógica da civilização moderna, e o *pathos* que lhe é próprio.

"Não se supera Descartes, Kant, Marx, Hegel e alguns outros, uma vez que eles marcaram a direção de uma pesquisa, uma verdadeira orientação. Não se supera Freud tampouco (...). Utiliza-se. Movemo-nos em seu interior" (Lacan, 1988- 2: 253).

No seminário "R.S.I." (1974/75), Lacan identifica em Marx o emprego implícito de uma noção *sintoma social* - e a equipara à concepção psicanalítica de sintoma. Comentando este texto, Žižek (1992) ressalta semelhanças de método entre Marx e Freud: para Marx, os defeitos, os excessos, os "lapsos" do capitalismo - crises, guerras, etc. - não seriam "desvios" acidentais ou falhas elimináveis, de um funcionamento "normal" do sistema: seriam manifestações necessárias de sua verdade, exatamente como os sonhos, os atos falhos e outras "anomalias" do psiquismo para Freud.

Da perspectiva marxista, o capitalismo é apresentado como um modo de produção - e também, implicitamente, ao menos no que tange à burguesia, como um modo de gozo coletivo: compulsório, convulsivo e ruinoso, destinado à auto-destruição. Fomentaria, necessariamente, os seus próprios "coveiros"; o acirramento inevitável de suas contradições internas acabaria desaguando numa revolução proletária, que instituiria um modo de produção radicalmente diverso - o socialismo.

O estatuto da promessa revolucionária marxista, seu impacto no imaginário dos modernos, as causas e os efeitos de seu declínio contemporâneo, serão discutidos mais adiante. Contudo, a nosso ver, o fracasso da experiência socialista soviética e o esmaccimento do ideal revolucionário não invalidaram a análise marxista da dinâmica do capitalismo. De uma perspectiva lacaniana, diríamos: a inclusão dos revolucionários Marx, Engels, Lenin e outros na galeria dos "pais humilhados" não obscurece a validade de algumas de suas teses - em especial, as que concernem ao mal-estar fomentado pelo modo de gozo dominante na sociedade contemporânea. Em nosso entender, a leitura da lógica do capitalismo realizada por Marx conserva uma atualidade e um rigor ainda não superados - e se apóia, implicitamente, ao menos em alguns de seus aspectos, numa concepção de sujeito "patético" aproximável à de Freud.

Assim, por exemplo, se parte de uma perspectiva quase naturalista ao conceituar valor-de-uso - definindo-o como a propriedade de "satisfazer necessidades humanas", inerente à "materialidade" de um certo bem - Marx equipara em importância as "necessidades" "do

estômago ou da fantasia" que um dado valor-de-uso pode atender (Marx, 1968:4). Para Marx, as necessidades humanas - mesmo as ditas "imprescindíveis" - e os modos de satisfazê-las, só se definiriam e se nomeariam numa dialética intersubjetiva, social e histórica. O homem seria, essencialmente, um animal social:

"A essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais" (Marx, 1977- 1: 119).

"O homem se vê e se reconhece primeiro em seu semelhante, a não ser que já venha ao mundo com um espelho na mão ou como um filósofo fichtiano, para quem basta o 'eu sou eu'. Através da relação com o homem Paulo, na condição de seu semelhante, toma o homem Pedro consciência de si mesmo como homem" (Marx, 1968: 60).

Salta aos olhos a afinidade teórica entre estes trechos de Marx e certas passagens de Lacan - inspiradas no mesmo referencial hegeliano - que enfatizam a mediação da imagem do outro, para a constituição do objeto do desejo humano, e do próprio eu:

"É que o eu humano é o outro, e no começo o sujeito está mais próximo da forma do outro que do surgimento de sua própria tendência. (...) O sujeito humano desejante se constitui em torno de um centro que é o outro, na medida em que ele lhe dá a sua unidade, e o primeiro acesso que ele tem do objeto, é o objeto enquanto objeto do desejo do outro" (Lacan, 1985- 2: 50).

Também em Marx, o valor-de-uso e a própria necessidade humana se explicitam, constituem, multiplicam e transformam no comércio de cada um com os demais - na dialética das trocas entre os sujeitos. Permutando objetos desiguais entre si, os homens apagam as diferenças qualitativas entre aqueles objetos em favor de uma relação quantitativa, que subentende uma espécie de denominador comum às coisas permutadas. Numa primeira aproximação, este denominador comum poderia ser a escassez: seu troco um objeto A por três objetos B, é porque A é três vezes mais raro do que B, faz três vezes mais falta. Como bem expressa P. Naveau (1988, 103-102), trocamos sempre falta por falta.

Nas sociedades pré-capitalistas, as relações de troca - por mais frequentes que fossem - não dominavam a dinâmica da economia: não se produzia para trocar. Trocavam-se as "sobras" do que era produzido, essencialmente, para consumo próprio. Predominava, assim, a

produção de valores-de-uso - englobada e ordenada pelas instituições tradicionais: família, grupo, casta, etc.

Mas, na moderna sociedade capitalista, esta proporção se inverte: a produção de valores de troca passa a predominar. A dinâmica econômica assume um ritmo expansionário, "retificado": as relações entre pessoas (produtores, consumidores) tomam o aspecto compulsório de relações entre coisas (capital, mercadorias). O mercado passa a ser uma entidade onipresente. Ordenador supremo da economia e da dinâmica social, seus imperativos assumem a inexorabilidade das leis da natureza - redobrando a crueldade dessas últimas.

Ao mesmo tempo, neste contexto, o valor-de-troca de cada bem passa a assumir uma "objetividade" e uma "necessidade" - por mais que flutue, ao longo do tempo, de acordo com a oferta e a procura, as inovações tecnológicas, etc. Cada coisa e serviço passa a ter uma "cotação" de mercado, a cada momento. As mercadorias passam a trazer embutida uma espécie de "valor" intrínseco, passível de quantificar-se num preço - e o dinheiro, entronizado como equivalente universal do valor, promove o ciframento da falta pura, abstrata. É como se o mercado, pela lei da oferta e da procura, estabelecesse a cifra da carência humana de que cada mercadoria constituiria o semblante, o suporte, no instante "x".

Na relativa estabilidade, regularidade e objetividade dos preços de mercado, Marx entreve um "denominador comum", real, que os lastrearia - para além das flutuações contingentes, imaginárias, da oferta e da procura, moda, etc. O valor, no entender de Marx, teria de ter uma "substância". O mercado capitalista, ao hegemonizar as relações de produção e de troca sob os auspícios da "forma-mercadoria", estabeleceria implicitamente um padrão de referência para seu intercâmbio - operando com uma espécie de raiz, de dimensão real elementar de valor, para a fixação dos preços.

Esta raiz real, Marx vai buscá-la no processo de produção, e não na acidentalidade da troca. Seguindo as pegadas de Smith e Ricardo, atribuirá ao trabalho humano - ou melhor, ao tempo de trabalho socialmente necessário para a produção dos bens - o estatuto de substrato real elementar do valor daqueles bens. Por mais útil que seja, um bem só terá *valor*, neste sentido, se exigir trabalho para sua obtenção: o ar, por exemplo, de que temos uma necessidade literalmente "visceral", não constitui valor de troca, nem tem preço de mercado - porque obtê-lo não exige dispêndio especial de trabalho e de tempo.

Examinemos mais de perto o argumento marxista. Trabalho exige tempo. Ora, o tempo é escasso para quem se sabe mortal, constituindo assim um valor absoluto, em si mesmo ("time is money", diz o capitalista). De uma perspectiva psicanalítica, pode-se subscrever a tese de Marx relativa ao "valor-trabalho", que toma o "tempo de trabalho" como "substância" do valor: Freud, em "Sobre a Transitoriedade", sugere que apenas a caducidade confere valor às coisas, e só a mortalidade dá valor à vida.

Enquanto trabalha, um sujeito não pode gozar a vida a seu bel-prazer - nem dispor livremente do seu próprio corpo. Ele cede um tempo-de-gozo evanescente, irrecuperável, ao processo de produção - seja ou não este processo atraente em si mesmo.

Ora, para Marx, é esse tempo mortificado, perdido para sempre, cristalizado no bem ou no serviço realizados pelo sujeito, que lhes confere um valor real - desde que o bem ou serviço em apreço tenham este valor "real" ratificado (nos planos imaginário e simbólico, diria um lacaniano) pela demanda do outro, na teia social das trocas. Uma coisa não-reconhecida como útil num dado grupo não terá "valor" ali, por mais tempo de trabalho que custe produzi-la. No texto de Marx, o real do corpo em sua mortalidade só dá "substância" ao plano ético do valor quando se enlaça ao simbólico e ao imaginário dos intercâmbios sociais.

Num dado momento histórico, a produção de valores de troca passa a predominar sobre a dos valores de uso. Os trabalhadores são expulsos das redes hierárquicas tradicionais, que os mantinham atados em condições "servis" a um senhor e uma gleba de terra - mas que, ao mesmo tempo, lhes asseguravam os meios para produzir valores-de-uso, mesmo sob um regime de espoliação sistemática dos excedentes pelo senhor. "Liberados" da servidão, os trabalhadores são despojados de todo acesso à terra (caso inglês dos "enclosures"). Impossibilitados de assegurar a auto-subsistência pela agricultura familiar e artesanato de valores-de-uso, ficam obrigados a vender no mercado a única mercadoria que ainda possuem - sua força de trabalho.

Instaurada a hegemonia do mercado, a economia abandona a dinâmica da "reprodução simples" em favor da "reprodução ampliada". A riqueza social, cristalização do valor já produzido, adquire o estatuto de Capital - "valor que se expande, como se tivesse o diabo no corpo", escreve Marx. Assumindo uma espécie de vida própria, o capital - "trabalho morto" - passa a "inchar" continuamente. Alimenta-se, "como um vampiro", do trabalho vivo - em particular, da parcela deste trabalho que Marx conceituou como a *mais-valia*.

Em termos bastante simplificados, seria possível explicitar este conceito de Marx da seguinte maneira: no regime de trabalho assalariado, o patrão pagaria a seu empregado uma soma equivalente ao valor de meios de "satisfação" que custaram x tempo de trabalho "morto"; em troca, extrairia do operário $x + n$ tempo de trabalho "vivo", ou seja, um valor *maior* que o do salário. Este " $+n$ " constituiria a mais-valia. O capitalista forçaria o trabalhador a produzir um *quantum excedente* de valor - e embolsaria este excedente.

"O processo de produzir valor simplesmente dura até o ponto em que o valor da força de trabalho pago pelo capital é substituído por um equivalente. Ultrapassado esse ponto, o processo de produzir valor torna-se processo de produzir mais-valia (valor excedente)." (Marx, 1968, 220).

Resto caído do corpo, memorial de um tempo-de-gozo mortificado, perdido para sempre; adicional que um Outro sem nome exige interminavelmente, a mais-valia se habilita a fazer semblante do que Lacan denominou "objeto 'a'". A dinâmica do capitalismo tem uma semelhança assombrosa com o regime de "pressão constante" da pulsão descrita por Freud - eternamente ocupada em recuperar a diferença entre a "satisfação obtida e a satisfação esperada". O lucro obtido - mesmo que supere o "esperado" numa perspectiva contábil - nunca parece atingi-lo; nunca parece bastar.

Para Marx, a sociedade capitalista teria sido a primeira a fazer do excesso não mais a exceção, mas a regra, a normalidade de sua economia cotidiana. As formas anteriores de exploração de classe, pela escravidão ou servidão, mantinham-se limitadas "*por um conjunto mais ou menos definido de necessidades*"; o senhor obtinha do escravo ou do servo sempre o mesmo *quantum* dos mesmos bens, definidos pelo costume.

Porém, até nas sociedades tradicionais - se, num dado ramo da atividade econômica, passasse a predominar a produção para troca - "*fazer o trabalhador trabalhar até a morte*" se tornava "*a forma oficial do trabalho em excesso*" (Marx, 1968: 265/266). Nas formações econômicas pré-capitalistas, isto constituía uma circunstância excepcional. Mas, na sociedade mercantil moderna, a produção para a troca se torna a regra - e a avidez por mais-valia passa a constituir o pivô central da dinâmica econômica.

Assim, o capitalista - independentemente de sua vontade pessoal - é forçado, pela própria dinâmica da concorrência, a fazer seu capital render o máximo de lucro. O que o impulsiona não é mais o desejo de obter e usufruir valores de uso, por mais apetitosos que

estes sejam: ele é “causado”, pura e simplesmente, pelo “*interminável processo de obter lucros*”. Assujeitado ele próprio a um imperativo que o transcende, torna-se “*capital personificado, dotado de vontade e de consciência*” - voltado estritamente à “*apropriação crescente da riqueza abstrata*” (Marx, 1968: 173). “Máquina de ganhar dinheiro”, já não faz negócios para viver: vive para fazer negócios.

Ora, essa dinâmica - no entender de Marx - se, por um lado, multiplicava a riqueza social em dimensões jamais vistas, por outro lado tenderia irresistivelmente a produzir efeitos perversos: crises cíclicas de superprodução; desemprego crescente, resultante da corrida aos incrementos de produtividade via modernização industrial; aumento da “*composição orgânica do capital*” (isto é, da quantidade de “*trabalho morto*” necessária para se poder mobilizar “*trabalho vivo*”, a taxas de produtividade competitivas em termos de mercado); devastação humana e ecológica (“*O Capital*” já adverte para essa última); etc. O conjunto desses subprodutos do capitalismo confluiria, no limite, para seu colapso. A sociedade de “*mercado total*” acabaria sucumbindo a seu próprio sucesso.

Hoje, cento e cinquenta anos após a redação do “*Manifesto Comunista*”, autores contemporâneos atribuem surpreendente atualidade à “*leitura*” feita por Marx da dinâmica do capitalismo e de suas tendências:

“Releia o ‘Manifesto Comunista’, de 1848, e você ficará surpreso ao perceber o quanto é atual. Substitua, desde as primeiras páginas, ‘burguesia’ por ‘globalização’ e você reencontrará imediatamente o entusiasmo dos negociantes e financistas de hoje e o poder aparentemente ilimitado das forças econômicas vitoriosas, que destruíram todas as experiências particulares de vida, de cultura, de profissão” (Alain Touraine, 1998).

Pensadores contemporâneos, como R. Kurz (1993, 1996), ainda subscrevem integralmente as teses de Marx relativas à intoxicação do sistema pela composição orgânica do capital; à tendência de ampliação contínua do que Marx denominava, ainda num tom otimista, o “*exército industrial de reserva*” (e que hoje acrescenta, aos trabalhadores demitidos pela contínua modernização industrial, multidões que já parecem nascer supérfluas para o processo produtivo); e à marcha irresistível do capitalismo para o colapso. Mesmo os que não endossam previsões de estilo tão apocalíptico são obrigados a reconhecer que a dinâmica da “*globalização*”, e da “*modernização*” econômica, tem produzido resultados inquietantes:

exclusão crescente de populações inteiras; pauperização; aumento nas taxas de criminalidade; degradação moral e ecológica, etc. (ver Hobsbawm, 1995; Forrester, 1997; etc.).

No entanto, o fato é que, cento e cinquenta anos após a redação do Manifesto Comunista, o capitalismo se mantém. Parece mesmo estar mais forte que nunca. Diversas experiências revolucionárias, inspiradas no ideário marxista, desaguaram em capitulações mais ou menos ruidosas à economia de mercado. Após um período de competição econômica, científica e ideológica entre os "blocos" socialista e capitalista, o capitalismo parece ter esmagado os regimes adversários com sua superioridade - tanto em termos de eficácia produtiva, quanto em sua capacidade de conquistar corações e mentes. A queda do malfadado Muro de Berlim teria vindo selar o triunfo de um modo de produção que Marx considerava insustentável. Valeria este fato como "falsificação" definitiva da teoria marxista, em parte ou no todo?

Uma resenha do debate travado em torno desta questão extrapolaria, evidentemente, os limites do tema de nosso trabalho. Vamo-nos deter, então, no problema da sustentação "ideológica" do capitalismo. Como um sistema que tem na desigualdade social um pressuposto necessário e visível; que fomenta um "ethos" individualista; desqualifica a solidariedade "orgânica" e a lógica hierárquica das sociedades tradicionais, pôde cooptar, de maneira tão intensa, a alma dos "modernos" - inclusive a dos menos favorecidos? Que tipo de satisfação ele implementa? E como relacionar os seus efeitos subjetivos ao enfraquecimento da dimensão real da função paterna, que hipotetizamos acima?

6.1.2 - Capitalismo como Modo de Gozo

Para enfrentar estas questões, começaremos retornando aos textos "sociológicos" de Freud. Como se sabe, a concepção freudiana de sociedade incluía elementos de evolucionismo, e uma boa dose de "individualismo metodológico" - motivos que levaram diversos autores a desprezá-la completamente. Mas, por outro lado, Freud inovou ao identificar uma importante dimensão de gozo envolvida em todo laço social. E esta sua contribuição teórica pode ter valor heurístico para a análise de certos fenômenos de grupo: não só os que exibem um semblante de

irracionalidade, desafiando o entendimento do sociólogo e do cientista político - tais como o fascismo, o racismo, etc. - como também os que nos parecem "racionais" e "naturais", mas se olhados "mais de perto", deixam entrever uma dose considerável de patetismo: a compulsão dos "ocidentais modernos" ao trabalho e/ou ao consumo; sua inédita pretensão de autonomia; sua tolerância para com as chamadas "contradições" do capitalismo, etc.

Para Freud, a civilização estaria apoiada em um impulso erótico, muito mais que em "interesses razoáveis". Sofreria a ameaça permanente das pulsões destrutivas de seus integrantes - pois todo sujeito estaria acometido de uma vocação endêmica para o excesso, para um "além do princípio do prazer"; e esta vocação resvalaria facilmente para o atormentamento de mim mesmo e/ou do próximo. Amar o próximo como a mim mesmo seria então violentá-lo como a mim mesmo; supor a ele o gozo que me falta, invejá-lo, agredi-lo - *"explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-me de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo"*, enumera Freud (1981- 40: 3046).

Só uma intensa ligação libidinal poderia manter unidos os grupos humanos, e contrarrestar a hostilidade recíproca de seus membros: a necessidade e as vantagens do trabalho em comum não bastariam para este fim. Assim, por exemplo, uma sociedade poderia conter as dissensões internas e manter-se coesa quando, para os seus integrantes, a inserção imaginária no "corpo social" fosse a fonte de uma satisfação narcísica mais intensa que a agressividade mútua.

Mas, antes de arriscarmos uma leitura do sintoma social contemporâneo com lentes conceituais importadas do discurso psicanalítico, enfrentemos uma questão prévia: não seria o quadro da condição humana, de modo como foi traçado por Freud e Lacan, viesado pelas próprias condições históricas e sociais em que se produziu o espécime falante analisado por eles? Não seria, por exemplo, a *avidez insaciável* das pulsões, tal como Freud a descreve, um efeito conjuntural da dinâmica da economia capitalista?

Para Marx, como vimos, é a hegemonia do Mercado como regulador das trocas sociais que parece inocular o demônio da intemperança no campo da produção material - forçando a substituição do regime de "reprodução simples" pelo da "reprodução ampliada". Nas formações econômicas pré-capitalistas - mesmo aquelas divididas em classes - a economia era basicamente conservadora; permanecia limitada por um conjunto de "necessidades" tradicional

e constante. A instituição da produção estritamente destinada à troca seria uma condição necessária para que a exploração da força de trabalho rompesse estes limites, tornando-se desmesurada e cruel - coisa que já teria ocorrido, inclusive, num contexto pré-capitalista como o Império romano (ver Marx, 1968).

Ao situarmos a própria psicanálise em termos de "resposta sintomática", nós a contextualizamos - e, de certo modo, relativizamos o alcance de seus conceitos. Afinal, parece temerário atribuir a mesma sede endêmica por "mais-de-gozar" do sujeito "ocidental" moderno a um índio pataxó, a um nômade tuaregue, a um camponês normando do século X, etc. E, mesmo numa sociedade plenamente capitalista, talvez seja possível encontrar grandes variações na taxa de ambição maximizadora entre sujeitos de diferentes extrações sociais, escolaridade, grau de "cosmopolitismo", etc.

Por outro lado - como já adiantamos - a psicanálise é um discurso de vocação universalista. Isto, em Freud, é evidente. E Lacan, mesmo admitindo o condicionamento social de sua própria produção teórica, parece atribuir a alguns de seus conceitos - como os de sujeito, desejo, "objeto a", etc. - uma aplicabilidade geral, válida para todo ser falante. O argumento lacaniano atribuiria, ao contexto social contemporâneo, o poder de exacerbar, e tornar muito mais visíveis, certos aspectos da condição de sujeito-da-linguagem - aspectos estes que não estariam ausentes da dinâmica subjetiva dos primitivos, ou dos membros de sociedades tradicionais.

É bem verdade que, em certas passagens, Lacan também afirma que certos "acontecimentos" na estrutura - como a "invenção" do Nome-do-Pai; a instauração da regra patrilinear nas estruturas de parentesco; a subordinação do "discurso mítico" ao "discurso do Mestre", etc. - produziriam verdadeiras mutações subjetivas. Mas a "vocação" para o excesso - isto é, o empuxo das pulsões a um "além do princípio do prazer" - seria um efeito estrutural, universal, da incidência da linguagem sobre o corpo.

Um lacaniano poderia invocar diversos testemunhos etnológicos em favor desta hipótese. Mesmo as culturas mais primitivas - alheias à divisão em classes sociais tais como Marx as concebe - parecem ordenar transgressões institucionalizadas à homeostase orgânica de seus membros. Guerras, mutilações, sacrifícios cerimoniais, ritos que envolvem todo o tipo de excessos, parecem exigíveis em toda sociedade, primitiva ou não. E seria problemático atribuir uma "função" para estas práticas no plano da necessidade natural.

O próprio Marx constatara que, na dialética das trocas com o semelhante, o homem desenvolve “necessidades do estômago ou da fantasia”. E muitas delas pareceriam transcender o equilíbrio biológico - resvalando eventualmente para o excesso e a crueldade.

Ora, essas “necessidades más” é que teriam impulsionado o “progresso” da história. F. Engels - estreito colaborador de Marx, e co-autor do famoso “Manifesto do Partido Comunista” - compartilha uma tese de Hegel, segundo a qual *“a maldade é a forma que exprime a força propulsora do desenvolvimento histórico”*. Isto porque *“(...) desde o surgimento dos antagonismos de classe, são precisamente as paixões más dos homens, a cobiça e a sede de domínio que servem de alavanca ao progresso histórico”* (Engels, 1977, 100).

Marx, por sua vez (1977- 3: 297), compara *“o progresso humano” (...)* *“àquele horrível ídolo pagão que só bebia o néctar no crânio do sacrificado”*. Mas então, a “maldade humana” não poderia ser pensada como resultante da mesma divisão em classes e do mesmo “progresso” que ela é convocada a explicar - devendo ser, logicamente, anterior a seus efeitos. Freud, apoiado em sua perspectiva clínica e teórica, argumenta que a agressividade humana se manifesta muito antes da institucionalização da propriedade privada - quer na história da civilização, quer na história de vida de cada indivíduo (Freud, 1981- 40: 3047).

Retomando a seu modo o argumento freudiano, Lacan credita ao “parasitismo” da linguagem sobre o corpo humano a subversão da homeostase desse corpo, pela intrusão de um imperativo de gozo “a mais” - que pode expressar-se pelo atormentamento do sujeito a si mesmo e ao próximo, no exercício das mais diversas formas de “maldade”. Revisitando a temática abordada por Freud em “Além do Princípio do Prazer”, Lacan sustenta que a própria incidência do significante é que produziria a dimensão do gozo... como perda (por ex., Lacan, 1988- 2, e 1992- 2).

Uma vez “registrada” pelo aparelho psíquico, uma experiência de satisfação jamais poderia repetir-se igual a si mesma. Tal registro traria à cena a lógica do significante, e este, para Lacan, não pode significar-se a si mesmo: denota antes de tudo a diferença como tal. Assim, a intermediação do significante imporia uma certa entropia, uma perda crescente na intensidade da experiência. A incidência da linguagem sobre o corpo humano geraria por si só a dimensão do gozo como falta, como *“mais de gozar a recuperar”* - motivando a busca perpétua de um “plus” de gozo, capaz de restituir a plenitude mítica da satisfação primeva.

Forçado a fazer passar todas as suas necessidades corporais pelos “desfiladeiros do significante”, o sujeito da linguagem perderia a inocência de suas funções orgânicas. *“Todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação, à qual elas podem faltar”*, escreve Lacan (1985- 12: 70). Esta “outra satisfação”, contudo, *“não serve para nada”* - ignora, ou até contradiz, as necessidades naturais que vem parasitar e dominar com suas exigências.

Intimado a falar, a ocupar um lugar numa linhagem e numa tradição, o sujeito seria convocado à existência pelo desejo do Outro. Já se constituiria marcado pelo imperativo de suprir *“esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente”* (Lacan, 1985- 8: 800). Para além de toda regulação homeostática do organismo, o sujeito seria obrigado a medir forças sem descanso com as exigências de seu aparelho psíquico - e este lhe ordenaria a busca perpétua de um “mais, ainda” no plano do gozo (ver capítulo 4).

Assim, o olhar psicanalítico leria nos excessos rituais, nas guerras e disputas “de puro prestígio” - fomentados, aparentemente, em todas as culturas, mesmo na ausência de divisão em classes - testemunhos dessa dimensão de excesso que caracterizaria todo ser falante.

Contudo, nas sociedades tradicionais, esta vocação para o excesso ficaria bordeada, encapsulada, mantida numa posição de exceção - por mais freqüente que fosse esta exceção. A rotina da vida cotidiana seria basicamente conservadora. Teria como ideal “de fundo” a delicada manutenção do Mesmo contra as forças do caos: a repetição “simples” dos mesmos ciclos ordenados pela cultura.

De algum modo, o capitalismo representou uma reviravolta nesse quadro. O imperativo do excesso - anteriormente confinado às temporadas rituais de exceção - teria invadido a vida cotidiana, instituindo o “mais, ainda” como princípio ordenador da mesma. Arrebatam-se os limites, desprezam-se as tradições e os costumes: é preciso produzir mais, é preciso ampliar os lucros... custe o que custar. O empreendedor capitalista, “founding father” da sociedade moderna, submete-se inteiramente a esse imperativo categórico: “Acumula!”

Para nós, modernos, a obediência decidida de populações inteiras a um tal mandato - e seu poder de contágio - parece-nos perfeitamente “natural”. No entanto, se olharmos mais de perto, veremos que ele subverte milênios de inserção “holista” obrigatória de cada um na hierarquia fechada, inclusiva, movida pela lógica da “reprodução simples” - e transcende igualmente o alheamento do “renunciante” clássico aos assuntos mundanos.

Se, como hipotetizamos acima, é à dimensão real da função paterna que Lacan teria atribuído um certo enfraquecimento “socialmente condicionado”, seria possível relacioná-lo à generalização do regime de “reprodução ampliada” descrito por Marx?

O imperativo de acumulação capitalista desconhece limites; geraria então uma insatisfação permanente do “empregador” com tudo o que ele já tivesse acumulado. No entanto, Marx faz muita questão de ressaltar que o capital se concentra nas mãos de muito poucos - uma parcela ínfima da população total. Para que a insatisfação se coagulasse como posição subjetiva de grandes parcelas desta população, seria preciso que o “espírito do capitalismo” conquistasse, também, os não-capitalistas - configurando uma verdadeira mutação coletiva em termos de regime de gozo. No que se segue, procuraremos rastrear alguns dos caminhos que podem ter conduzido os modernos a uma tal mutação.

6.1.3 - Raízes Religiosas do “Espírito do Capitalismo”

Diversos autores identificam uma ruptura radical com todas as formas precedentes de sociabilidade no triunfo do moderno individualismo possessivo - onde “a relação dos homens com as coisas” prevalece sobre a relação dos homens com os homens (Dumont); onde a solidariedade “orgânica”, tradicionalmente envolvida nas relações de parentesco, vizinhança, profissão e credo, vem a ser amplamente superada pelas forças de mercado (Polanyi); onde a dedicação compulsiva ao afã de enriquecer não somente é tolerada pela sociedade, mas elevada ao posto de sua virtude maior (Weber). Estes mesmos pensadores registram que todas as formas “holistas” de sociedade - ou seja, todas as formações econômicas pré-capitalistas - desencorajavam, ou no máximo toleravam em suas “margens”, o “espírito aquisitivo”.

No contexto europeu, onde o *ethos* capitalista pôde um dia vir à luz, a doutrina cristã pré-Reforma sempre tendeu a incluir a ambição material na lista dos pecados graves - e a considerar a atividade voltada ao lucro, na melhor das hipóteses, “um *pudendum* que devia ser tolerado somente por causa das necessidades inalteráveis da vida neste mundo” (Weber, 1994: 48).

Neste caso, aplicando um esquema proposto por Dumont, poderíamos dizer que o comércio lucrativo era conotado como um afazer "mundano", hierarquicamente englobado por valores religioso - que deveriam prevalecer no território mais importante, o da alma imortal. "A César o que é de César, a Deus o que é de Deus". Mesmo empenhado em assuntos seculares, o "verdadeiro cristão" deveria conservar sempre um certo afastamento espiritual dos mesmos - uma certa "indiferença" pelo "mundo" - e dedicar a Deus um amor maior. Demasiado apego ao "mundo" significava pecado, traição a Deus e idolatria.

Como observa Dumont, o cristianismo adotou, em seus primórdios, o preceito de indiferença do fiel aos assuntos seculares, que classicamente caracterizou todas as "disciplinas de salvação" anteriores a ele. Desde os "renunciantes" da sociedade indiana, *"o homem que busca a verdade última abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e destino próprios"* (Dumont, 1985: 37) - tornando-se um "indivíduo extra-mundano".

Ainda quando não adotasse um estilo de vida segregado, e mantivesse o seu lugar nas redes de troca social, o iniciado na filosofia estoica ou na religião cristã deveria cultivar um decidido distanciamento espiritual das paixões mundanas. Mesmo inserido no "mundo", deveria conservar uma posição moral de "indivíduo extra-mundano" - subordinando hierarquicamente os valores que regem a vida secular aos valores absolutos da religião.

Dumont faz a resenha de sucessivas releituras dos ideais cristãos ocorridas no Ocidente ao longo dos séculos - de Tomás de Aquino a Guilherme de Occam, Lutero, Inácio de Loyola e Calvino - que teriam incentivado a construção de indivíduos cada vez mais inseridos no Mundo. A linhagem calvinista, resultante da mutação mais radical da doutrina cristã neste aspecto, acaba produzindo palavras-de-ordem totalmente inéditas, que intimam o cristão a fazer resplandecer a glória de Deus sobre a Terra - pelo sucesso material, estritamente individual, de seus empreendimentos seculares.

Como vimos, Engels creditara às "paixões más dos homens" o papel de fermento das mudanças sociais e do "progresso". Ora, M. Weber vai mostrar que um discurso religioso - apoiado em valores transcendentais e ascéticos - pôde alavancar a passagem do modo de vida "conservador" para o "aquisitivo", contagiando inclusive sujeitos de baixa extração social. Combinando, de maneira totalmente original, interdição no plano do consumo e incitação a um certo "excesso" no plano da atividade "produtiva", o conjunto de doutrinas que Weber engloba

na categoria mais ampla de "puritanismo" (onde inclui calvinismo, pietismo, metodismo, e outras) parece ter catalisado uma revolução profunda e abrangente nas relações dos homens com o "mundo", e uns com os outros.

Lacan atribuiu a certas invenções discursivas - como a formatação de certos significantes-mestres - o poder de alterar radicalmente a realidade subjetiva, e engendrar transformações de peso nas articulações entre o desejo e o gozo. Exemplo disto seria a introdução do monoteísmo - que teria facultado a substituição do medo difuso dos homens ao impensável pela noção de "temor a Deus", um Pai "fiel" e ordenador do mundo, com quem os homens poderiam estabelecer um pacto (ver Lacan, 1988-1 e 1988- 2). A operatividade desse dispositivo mental é que teria possibilitado o "ato de fé" subjacente à atribuição de unitarismo e legalidade ao real - passo indispensável para o advento da ciência moderna. Assim, por exemplo, é a bondade e confiabilidade de um Deus-Pai que Descartes invoca - de maneira explícita - para garantir sua aposta numa lógica imanente ao real, e na legibilidade da mesma pelo Cogito.

O catolicismo teria produzido uma versão de Deus-Pai extremamente "humana" e compassiva. Seu Deus é um Pai que se alegra com o arrependimento do filho pródigo; deixa-se agradar pelos sacrifícios e homenagens dos fiéis (onde se destaca o martírio do próprio Cristo), etc. A doutrina católica é suficientemente "elástica" para abrigar as mais variadas posições do crente com relação ao desejo e ao gozo: do ascetismo extremo de certas ordens monásticas a uma inserção confortável e relaxada do leigo médio no "mundo", já que o Pai é capaz de perdoar toda fraqueza dos homens (com a mediação obrigatória da confissão sacramental). Assim, o catolicismo pode canalizar a "vocação ao excesso" para o cultivo ao gozo místico, em sujeitos predispostos - ou tolerar, na prática, os "episódios de exceção" típicos das culturas conservadoras; afinal, de acordo com a doutrina católica, transgressões eventuais às leis de Deus (pecados como a gula, a luxúria, etc.) podem obter absolvição. Desde que não tivesse a má sorte de morrer sem receber o sacramento do perdão, o pecador arrependido estaria habilitado a obter misericórdia divina.

Calvino promove uma verdadeira revolução nas concepções teológicas tradicionais do cristianismo pré-Reforma. Denuncia uma contradição lógica inerente à idéia de que Deus - um Ser absoluto, onipotente e onisciente - pudesse ter os seus desígnios alterados, ou sua Graça "conquistada", por qualquer ação humana. A doutrina calvinista situa o Pai Celeste, de

maneira estrita, no lugar do "impensável" - isto é, na dimensão do real, como Lacan a conceitua. Seu Deus é *"um ser transcendental, além do alcance do entendimento humano, que, em seus desígnios inteiramente imprevisíveis, decidiu o destino de cada um, e regulou os mínimos detalhes do cosmos na eternidade"* (Weber, 1994:71). Origem de toda a lei, é radicalmente livre; causa da existência dos homens, não pode ser "causado" por estes.

O Deus de Calvino é um "totalmente Outro" - dotado de uma Glória absoluta, incomensurável ao entendimento humano. Ele teria predestinado irrecorrivelmente, antes mesmo da criação do mundo, alguns homens e anjos à vida eterna, e outros à perdição, *"para a glória de Seu soberano poder sobre as suas criaturas"* ("Confissão de Westminster", 1647, citada em Weber, 1994: 68-69). E *"a graça de Deus, uma vez que seus desígnios não podem mudar, é tão impossível de ser perdida por aqueles a quem Ele a concedeu, como é inatingível para aqueles aos quais Ele a negou"* (Weber, 1994: 71-72).

No entender de Calvino, a predestinação de um indivíduo à salvação por esse Deus Absoluto teria efeitos revolucionários - nos planos subjetivo e objetivo. Num certo momento de sua existência, o predestinado à salvação se sentiria irresistivelmente chamado a uma vida de trabalho incansável, visando à manifestação do poder de Deus sobre a Terra - pelo empenho incessante numa dada "vocação". Este conceito é tomado de empréstimo a Lutero, que fizera uma áspera crítica da vida monacal - e atribuíra um significado religioso ao trabalho secular cotidiano, ao cumprimento do dever e das tarefas deste mundo, considerando toda aptidão profissional como um verdadeiro "dom" de Deus.

Mas Lutero, se valorizara a dedicação e a retidão da vida "vocacionada", não conferira conotação positiva ao interesse pelo sucesso material ou pelo lucro - antes pelo contrário. Neste ponto, Calvino se distingue de maneira notável de toda a tradição teológica e moral que o precede: justifica moralmente a busca de progresso e de riqueza no exercício do trabalho secular - conotando o sucesso dos fiéis, em seus negócios e profissões, como um signo claro da graça divina (*"God blesseth his trade"*, cita Weber, 1994:117). A "industriosidade" do crente, sua árdua devoção ao trabalho produtivo - desde que não infringisse nenhum mandamento de Deus - poderia, e deveria, dirigir-se à maximização de seu lucro: o sucesso material do eleito "glorificaria" a Deus, dando testemunho de Seu poder no mundo.

Ninguém poderia jamais ter plena confirmação “objetiva” de estar entre os “eleitos”; mas deveria considerar-se como tal, e agir em conformidade com isso. A dúvida é considerada um sinal de falta de graça divina - devendo então ser combatida, como uma tentação do demônio. Já o entusiasmo, a dedicação ao trabalho e a capacidade para discernir as melhores oportunidades de negócios são tomados como sintomas necessários da eleição divina. É da própria posição subjetiva; é da disposição à luta diária pelo rendimento máximo dos próprios talentos e recursos materiais - que o fiel deveria extrair a certeza de ter sido chamado por Deus.

Assim, a ética puritana incita o crente a ir “além do princípio do prazer” no plano do trabalho produtivo - pela dedicação ao dever de prosperar materialmente, multiplicando desse modo os sinais da Glória e Poder de Deus sobre o mundo. Este mandato não permite uma posição de conforto - e tem como correlato uma limitação severa a todo tipo de “fruição espontânea” da vida: do sono “desnecessário” à “conversa fiada”, da contemplação do belo a toda a gama de prazeres sensuais.

Além do entusiasmo e da dedicação convulsiva no exercício da própria “vocação”, o ascetismo é uma característica normativa do crente puritano. O estado de graça seria subjetivamente reconhecível quando alguém direcionasse o máximo de suas energias e interesse ao trabalho - e o mínimo aos gozos da “carne”; o máximo à produção, o mínimo ao consumo próprio. O “aquisitivismo ascético” é tomado como traço identificatório do eleito - e não, repetimos, como meio de obter qualquer favor divino (sendo a Graça de Deus imerecível por definição).

Outro aspecto importante da doutrina puritana, destacado por Weber em diversos trechos da “Ética Protestante”, é o isolacionismo para com o próximo que ela promove no crente. Tendo postulado que todo homem pode estar incluído no conjunto dos não-eleitos, daí conclui que o envolvimento emocional excessivo com o semelhante é eminentemente perigoso - além de comportar uma “idolatria da carne” proporcional à sua intensidade. O gasto improdutivo de energias e de tempo em contatos interpessoais é considerado um desperdício - devendo o fiel dedicar prioridade absoluta à sua relação pessoal com Deus, e à obra de Deus neste mundo.

De uma perspectiva etnológica, o ideário puritano representa uma revolução completa. Dispostos a testemunhar, pelo sucesso da sua ação, o poder irresistível de seu Deus, os

convertidos à doutrina calvinista buscavam apaixonadamente maximizar os resultados - inclusive pecuniários - de seu trabalho neste mundo; permaneciam, contudo, "renunciantes" num certo nível. Deviam manter padrões de consumo fundamentalmente austeros. Eram intimados a abrir mão de todas as satisfações relacionadas à convivência social, ao sentimento de pertença e harmonia com os outros - mesmo quando fossem "irmãos" na fé. Isso porque a inclusão na igreja "verdadeira" era necessária, mas não suficiente, para assegurar a salvação: a própria igreja incluiria "condenados" entre seus membros.

"Em sua patética desumanidade", o credo puritano infunde "o sentimento de uma inacreditável solidão interna do indivíduo", forçando-o a seguir, sozinho, "seu caminho ao encontro de um destino que lhe fora designado na eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo" (M. Weber, 1994: 72). O crente se reporta unicamente a Deus; não tem outro meio de provar seu estado de graça, senão pelo ardor e perseverança com que se oferecesse, como um instrumento, para a presentificação da Glória de Deus no mundo - via trabalho produtivo.

Como sublinha M. Weber, na ética puritana:

"(...) o dever de amar ao próximo é satisfeito pela execução dos mandamentos de Deus para aumentar a Sua glória. O próximo recebe assim tudo que lhe é devido e tudo o mais é assunto de Deus. Expirou, por assim dizer, a humanidade para o próximo" (1994: 171).

O credo de Calvino enxuga ao máximo a "humanização" imaginária de Deus, e a empatia com o próximo. Deus é impensável; o próximo é imprevisível, não se pode confiar muito nele. O crente só pode confiar em si mesmo, em sua própria dedicação à tarefa divina - num regime de incerteza objetiva quanto à própria eleição por Deus. A dureza desta doutrina metaforiza muito bem a dureza do Mercado - onde a dedicação e o talento podem ser condições necessárias, mas não suficientes, para se obter progresso; onde não se pode exigir uma recompensa proporcional a qualquer mérito alegado; e onde o semelhante é um competidor em potencial.

Por outro lado, a evidente eficácia do sistema mercantil em promover a expansão da riqueza abstrata - a partir de um "corte", uma descontinuidade nítida com toda a lógica da "reprodução simples" vigente até então - pareceria autorizar a metáfora de um "chamado" repentino do próprio Deus à multiplicação dos sinais seculares de Sua Glória, por intermédio da ação de certos "eleitos" neste mundo... A dinâmica do Mercado, seus efeitos e

desdobramentos, são integrados à categoria de Designios de Deus - tão impermeáveis ao entendimento humano, e tão irrecorríveis em sua dura objetividade, quanto as desigualdades "naturais", os azares do Destino ou a própria morte.

A doutrina puritana catalisa efeitos subjetivos claramente "funcionais" à dinâmica do capitalismo nascente. Estimula a "operosidade"; o redirecionamento contínuo da riqueza à esfera produtiva (e não ao consumo); o abandono da antiga "solidariedade orgânica"; e uma aceitação heróica aos custos humanos e materiais do progresso promovido pelo Mercado. Nenhum sacrifício exigido pela presentificação da Glória de Deus no mundo poderia ser considerado excessivo ou injusto. O fiel se integraria apaixonadamente à corrente de expansão da riqueza, obrigando-se a crer na própria vitória, e aceitando antecipadamente todas as dificuldades, incertezas, provações e resultados que encontrasse. Enquanto fosse mal-sucedido, jamais poderia permitir-se o desânimo ou a revolta. E, quando tivesse sucesso, encontraria na doutrina puritana *"a tranqüilizadora garantia de que a desigual distribuição de riqueza deste mundo era obra especial da Divina Providência, que, com essas diferenças, e com a graça particular, persegue seus fins secretos, desconhecidos do homem"* (Weber, 1994: 127).

Como observa M. Weber, *"O homem não deseja 'por natureza' ganhar cada vez mais dinheiro, mas simplesmente viver como estava acostumado a viver, e ganhar o necessário para este fim"* (1994: 38). O desenvolvimento do espírito "maximizador", onde o incremento da capacidade aquisitiva se torna a finalidade suprema da existência, representa uma verdadeira inversão da "relação natural" do homem com o trabalho: de "trabalhar para viver como sempre se viveu", passa-se a "viver para trabalhar e obter cada vez mais".

Aqui, a doutrina puritana teria catalisado uma profunda mutação em termos de regime de gozo - mesmo em sujeitos desprovidos de capital (Weber chega a mencionar a disciplina e disposição ao trabalho dos assalariados puritanos - extremamente valorizada pelos patrões). As palavras-de-ordem protestantes teriam promovido uma substituição da homeostase conservadora - interessada no atendimento estrito às "necessidades" de sempre - por uma institucionalização do excesso no plano do "trabalho produtivo". Os sujeitos sensibilizados pelo apelo puritano experimentariam uma certa exacerbação de sua "insaciabilidade" pulsional; esta, por sua vez, seria redirecionada, dos rituais de "exceção", ao território do cotidiano - em particular, à tarefa perpétua do trabalho produtivo.

A partir de então, o dever de entregar-se ao movimento do “progresso” jamais termina. É transmitido de uma geração a outra, como um mandato absoluto, abstrato e transcendental. Proíbe qualquer tipo de pacificação ou saciedade; não prevê ponto de saturação. Alimenta sua voracidade expansionária, no pólo da “produção”, com o ascetismo que exige no pólo do “consumo”. A doutrina puritana inspira, assim, linhagens sucessivas de guerreiros vitalícios, inscansáveis, e dispostos a qualquer sacrifício para expandir a riqueza produzida.

Ao que parece, os discursos que catalisaram esta mutação encontram eco na economia subjetiva de muitos - mas não todos: os puritanos, em suas diversas seitas, foram por longo tempo minorias “toleradas” ou perseguidas, assim como os “empreendedores” da burguesia ascendente (independentemente de suas convicções religiosas).

Como indica M. Weber, as classes dominantes tradicionais nem sempre aderiam à nova mentalidade, “progressista” e maximizadora. Quanto à maioria dos mais pobres, é possível que o *ethos* da “reprodução simples” tenha triunfado longamente sobre o “canto de sereia” do progresso material - e nada garante que este quadro tenha mudado completamente, mesmo entre as classes trabalhadoras de países de “primeiro mundo”.

Enfocando o despontar da Revolução Industrial em seu berço inglês, Polanyi ressalta que as massas de despossuídos resistiram longamente à lógica “maximizadora” e à disciplina do trabalho fabril. Enquanto tivessem a própria sobrevivência assegurada pelos dispositivos tradicionais de amparo - como a antiga “poor law” inglesa, assistência obrigatória da paróquia a seus pobres - os proletários não buscariam emprego na fábrica, mesmo que lhes oferecessem salário superior ao da esmola paroquial.

Só a ameaça da fome teria forçado a maioria dos proletários ingleses à disciplina do trabalho nas fábricas. *“Para consegui-lo, foi necessário liquidar a sociedade orgânica, que se recusava a permitir que o indivíduo passasse fome”*. (Polanyi, 1980: 169). Assim,

“(...) separar o trabalho das outras atividades da vida e sujeitá-lo às leis do mercado foi o mesmo que aniquilar todas as formas orgânicas da existência humana e substituí-las por um tipo diferente de organização, uma organização atomista e individualista” (Polanyi, 1980: 167).

No caso inglês, isto exigiu a criminalização da “vagabundagem”- e a revogação de toda a legislação que assegurava aos pobres o direito de receber uma esmola paroquial.

Weber, aliás, registra uma ativa participação de ideólogos puritanos na efetivação dessas mudanças.

É verdade que a liquidação da solidariedade orgânica, e a emancipação da “esfera econômica” de todo constrangimento moral, fizeram-se acompanhar das mais diversas ideologias justificadoras - onde a doutrina puritana, com sua valorização do trabalho produtivo como meio excelente, senão único, de se provar o próprio estado de graça, pode ser vista como uma espécie de caso-limite. Mas Weber ressalta o poder de convencimento emocional contido na doutrina de Calvino, Wesley e outros - sua capacidade de mobilizar um certo “elemento irracional”, necessário para troca do “viver como sempre se viveu” pela *“concepção de uma atividade dirigida para lucros, encarada como uma vocação, para a qual o indivíduo se sentisse com obrigações”* (Weber, 1994: 49).

O credo puritano - na medida em que configura uma versão pioneira, e talvez a mais poderosa, do “duro desejo do capitalista” - parece-nos comportar um valor inestimável para o esclarecimento da lógica subjetiva em que este se apóia. O próprio M. Weber comenta a “magnífica consistência” da doutrina calvinista, “produto de grande genialidade”: “(...) uma doutrina puramente utilitária de boas obras neste mundo (...) nunca teria sido capaz de motivar tão tremendos sacrifícios” (1994: 88).

Sabe-se que, por outro lado, o autor da “Ética Protestante” resiste à tentação de atribuir ao puritanismo o papel de fator causal determinante, preponderante ou exclusivo, no advento do capitalismo - por mais funcional que o protestantismo lhe tenha parecido para a consolidação do “*ethos*” capitalista moderno:

“Já o fato de algumas formas importantes do sistema comercial capitalista serem notoriamente anteriores à Reforma, seria o bastante para sustar essa argumentação” (Weber, 1994: 61).

“Seria (...) necessário investigar (...) a maneira pela qual a ascese protestante foi por sua vez influenciada em seu desenvolvimento e caráter pela totalidade das condições sociais, especialmente pelas econômicas” (idem, 132).

Em todo caso, uma vez instaurado o Mercado total, a lógica individualista possessiva passa a dominar as trocas sociais; ela deixa de ser uma “vocação” de eleitos, ou excentricidade laica de outros, para se tornar compulsória - gerando uma total submissão da sociedade a uma

dinâmica econômica expansionária. O *ethos* conservador da “reprodução simples” torna-se objetivamente inviável para parcelas cada vez maiores da população:

“A situação idílica anterior desmorona sob a pressão de uma luta amarga, competitiva; fortunas respeitáveis são feitas, (...) sempre reinvestidas no negócio. A velha atitude de lazer e conforto para com a vida deu lugar à rija frugalidade que alguns acompanharam e por isso subiram, porque não desejavam subir mas ganhar, enquanto outros, que conservavam o antigo modo de vida, viram-se forçados a reduzir o seu consumo” (Weber, 1994: 44).

Pode-se argumentar que a adaptação às exigências objetivas do Mercado não exige, necessariamente, uma atitude subjetiva comparável à dos puritanos - sendo compatível, por exemplo, com um grau de “consumismo” nada ascético, sobretudo no contexto do capitalismo “maduro”. Como tentaremos demonstrar adiante, a civilização do “progresso” tem deslocado cada vez mais amplamente a ética do trabalho em favor de um imperativo de consumo - em conseqüência de seus próprios desdobramentos econômicos e sociais.

Mas, em nosso entender, para além de sua “funcionalidade” ou de seu “oportunismo” histórico, alguma coisa na lógica interna da doutrina puritana teria tido um impacto decisivo sobre o modo de gozo dos modernos - impacto que teria transcendido amplamente as fronteiras das seitas religiosas que se inspiraram em seus cânones; e teria superado, em seus efeitos, a transformação de gerações inteiras em “máquinas de ganhar dinheiro”.

Dispensando as regulações tradicionais, hierárquico-holistas, do desejo e do gozo, a doutrina de Calvino, Wesley e outros teria promovido uma espécie de disciplina íntima, capaz de circunscrever a “vocação para o excesso”- e direcioná-la a um modo de satisfação contido e ordenado, ainda que aberto à ilimitação. O “ascetismo laborioso maximizador” promove uma restrição mais ou menos severa a certas formas de gozo (exigindo, no mínimo, a temperança “instrumental”, que refreie desperdícios de tempo e de energia). Submete todas as modalidades de satisfação à “tirania bem organizada” de uma espécie de compulsão “produtiva”, razoavelmente inofensiva à homeostase corporal (exceto nos casos em que o “trabalho árduo” conduza o indivíduo ao que a Medicina moderna conceitua, vagamente, como “stress”). Compatibilizando a vocação para o excesso com os ideais da cultura, a rotina da vida cotidiana e os limites do organismo individual, o modo de gozo ordenado pelo mandato da “produção” criadora, expansionária e ilimitada pareceria oferecer uma solução particularmente

engenhosa para o “mal-estar de existir” - além de “disciplinar” o indivíduo para a sobrevivência, objetiva e subjetiva - na arena de uma sociedade de mercado.

O *ethos* que daí deriva tem, contudo, seus pontos fracos. Em primeiro lugar, ele tende a promover uma visão fragmentária e atomizada da economia e da realidade social (perspectiva individualista ou “micro”, onde se privilegiam os agentes econômicos isolados, “produtores” ou “consumidores”, em suas estratégias “maximizadoras” - sendo o resultado global de sua interação competitiva, literalmente, “entregue a Deus”). Este enfoque tende a obscurecer ou minimizar toda percepção dos efeitos negativos do Mercado - ou, então, inspirar uma aceitação “de princípio”, antecipada e quase mística das mesmas. Se, para os puritanos, qualquer crítica às injustiças aparentes na distribuição das riquezas socialmente produzidas era motivo de anátema - pois, afinal, estes resultados teriam sido determinados pelo próprio Deus - os herdeiros laicos do “espírito do capitalismo” tendem a divinizar a “Mão Invisível” com a mesma paixão religiosa. É assim que um autor como Hobsbawm caracteriza a doutrina liberal clássica:

“(...)a “fê teológica numa economia em que os recursos eram alocados inteiramente pelo mercado sem qualquer restrição, em condições de competição ilimitada, um estado de coisas que se acreditava capaz de produzir não apenas o máximo de bens e serviços, mas também o máximo de felicidade, e o único tipo de sociedade que mereceria o nome de ‘liberdade’” (Hobsbawm, 1995:550).

Assim como o destino individual dos predestinados à danação eterna, a sorte dos “losers” tenderia a ser considerada irrecorrível - e igualmente desimportante face à grandiosidade de Deus, ou dos “outputs” globais do sistema. O ônus da contraprova caberia aos descontentes:

“(..) tomando-se a perspectiva global implícita no modelo de liberalismo econômico, as desigualdades de desenvolvimento são irrelevantes, a menos que se possa demonstrar que produzem resultados globalmente mais negativos que positivos” (Hobsbawm, 1995: 551).

Ora, sendo esta demonstração tão problemática quanto qualquer prova da não-existência de Deus - e dada a indiscutível supremacia do Mercado, como sistema de criação de riqueza, perante todos os que o antecederam ou procuraram superá-lo - a assimilação do

capitalismo a um real tão irrecorrível quanto as “leis” da natureza, expressão suprema da Glória de Deus no mundo, parece hoje mais sólida que nunca. Assim, o sistema capitalista mesmo - em seu poderio, sua ilimitação, sua eficácia em promover um acúmulo global interminável de valor - acabaria funcionando como uma espécie de lugar-tenente imaginário do Pai-sem-limites, onipotente e irresistível, para os seus entusiastas (puritanos ou não). Estes, então, poderiam extrair uma inadvertida parcela de satisfação de sua própria identificação a este Outro não-barrado - o grandioso movimento do Progresso, cujas contradições e inconsistências internas tenderiam a ignorar ativamente.

Mas é pelo menos argumentável que o sistema de “Mercado Total” esteja produzindo efeitos subjetivos e objetivos incompatíveis com a sua própria sobrevivência a longo prazo - problema que examinaremos adiante, em relação direta com a hipótese do “declínio socialmente condicionado da função paterna” em sua dimensão real.

O espírito do capitalismo apoiou-se, desde o seu nascimento, num imperativo de expansão interminável - não só da riqueza abstrata, como também do saber e das tecnologias. Ora, como veremos a seguir, o “espírito” científico, e o voluntarismo do Entendimento dele derivado - combinados a certos subprodutos, objetivos e subjetivos, da própria dinâmica do Mercado - acabaram por solapar as bases religiosas e psicológicas do ascetismo “laborioso”, e de todo sentimento tradicional de Dever. A “grande neurose contemporânea”, como já antecipamos nos Capítulos 4 e 5, envolve - no entender de Lacan - uma pretensão de autonomia do Indivíduo, que rejeita toda a dívida para com os ancestrais, tradições e autoridades; e confia seu destino ao voluntarismo da Razão. No que se segue, discutiremos como a formatação e o impacto crescente do discurso da Ciência na vida moderna e contemporânea podem ter contribuído para este resultado.

6.2 - O Voluntarismo da Razão

Paralelamente aos movimentos que culminaram na hegemonia do “ethos” individualista-possessivo, e na institucionalização do Mercado como regulador supremo das trocas sociais, a cultura ocidental pós-Renascimento registrou também - como se sabe - uma completa revolução nos processos de produção, transmissão e acumulação do saber. Este

processo, no entender de Lacan, teria culminado na formatação da "Ciência no sentido moderno, sentido que se afirma como absoluto" (Lacan, 1985- 9).

Como vimos, Lacan localizou na consolidação deste discurso da Ciência uma pré-condição crucial para a emergência da psicanálise. Recapitularemos, então, algo do processo que conduziu o discurso científico à posição que atualmente ocupa no cenário contemporâneo. Em seguida, rastreamos os efeitos subjetivos da revolução moderna no campo do saber - particularmente, as modalidades específicas de mal-estar na cultura que ela pode ter acarretado. Num segundo tempo, investigaremos se, de que modo, e até que ponto, a consolidação do "voluntarismo da Razão" - que cercou o advento da Ciência moderna - pode ser relacionada ao enfraquecimento da dimensão real da função paterna, que hipotetizamos acima.

Podemos começar observando que o movimento de constituição do "sujeito da ciência" envolveu um esforço cumulativo de emancipação do pensamento de todo limite - quer os da tradição e do costume, quer os da religião, conveniência e autoridade. O "Eu" pensante, submetido ao regime da dúvida metódica, dessolidariza-se de todo conteúdo prévio, de todo saber sedimentado; esvazia-se, reduzido a uma pura pergunta. Recua para saltar mais longe - apoiando-se, para este salto, no axioma cartesiano: "penso, logo sou"... um puro pensar.

A partir daí, passo a representar-me como um operador de pensamentos, tanto mais potente e versátil quanto mais esvaziado de conteúdos fixos. Declaro-me livre para formular qualquer sentença. Só presto contas, doravante, aos tribunais impessoais da Razão - e da experimentação empírica racionalmente controlada - para validar ou rejeitar os meus construtos. Como agente autônomo do meu pensar, passo a não dever coisa alguma a qualquer ancestral, autoridade ou tradição. Devo colocar "entre parênteses" qualquer desejo próprio ou lealdade pessoal, quando tiver de examinar o saber produzido por mim mesmo ou por outrem: meu dever é submetê-lo à mais impiedosa das críticas, e só acolhê-lo - mesmo assim, de maneira provisória - enquanto ele resistir à falsificação.

De uma perspectiva psicanalítica, pode-se dizer que esta ruptura epistemológica pressupõe uma transformação em termos de regime de gozo, análoga à envolvida na consolidação do "ethos" individualista- aquisitivo. A submissão aos ideais do cientificismo, assim como ao "espírito do capitalismo" em sua versão puritana, exige uma espécie de ascese.

O discurso da ciência tem uma ética própria, extremamente exigente - que impõe a auto-exclusão do sujeito, como desejante, de todo texto que produza.

O cientista deve submeter o curso de sua pesquisa exclusivamente aos critérios da evidência, lógica e/ou empírica - deixando "entre parênteses" todo o patetismo derivado da soldadura de seu "logos" a um corpo humano. Se a sua "cadeia de razões" conduzi-lo a conclusões desagradáveis, ou mesmo catastróficas, ele terá que tolerá-las, mesmo assim. Por mais horrível que seja a verdade encontrada, será seu dever desvelar-lhe o rosto. O discurso científico deve ser, portanto, impessoal, neutro, desapaixonado: um discurso sem sujeito, voz das "coisas mesmas", tais como elas "são".

Assim como fiel puritano, o livre-pensador e o cientista renunciam aos confortos da pertença a uma tradição grupal, da integração imaginária a um "corpo" de saberes fechado, a um "cosmo sagrado" como Berger o descreve (1985). Numa palavra, eles trocam a homeostase pacificadora da "reprodução simples", pelas incertezas da "reprodução ampliada" no campo do saber. E, neste empreendimento, condenam-se à solidão - por mais que trabalhem "em equipe": não deverão mais contar com o abono da autoridade, da tradição, dos ancestrais, da comunidade. Cada saber que construam ficará exposto ao movimento implacável da crítica, da "falsificação", retificação e superação. O conhecimento científico não sedimenta lealdades "horizontais", assim como a fé puritana: não se ama ao próximo, nem ao colega de pesquisa. Obedece-se aos designios de Deus, ou ao mandato de expansão perpétua da Ciência - isolado dos outros; se necessário, contra os outros, e até contra si mesmo.

Um aspecto importante desse "espírito científico" é seu caráter igualitário. Cada "Cogito" se torna um produtor virtual de saberes novos, em pé de igualdade com todos os demais. Nenhuma prerrogativa poderá recorrer da posição de nascimento do investigador, de sua autoridade religiosa ou secular. Todos os títulos acadêmicos, todas as descobertas e invenções que um pensador possa ostentar em seu currículo, não bastarão para validar sua nova hipótese teórica - nem a proteção da "dúvida metódica", do teste e da crítica alheia. A difusão dos ideais do cientificismo acompanha de perto a do ideário democrático, onde constam as famosas liberdades de pensamento e de expressão - e a igualdade clássica de todos perante a lei.

Os pressupostos que acompanharam a constituição do sujeito da ciência incluíram, porém, uma aposta quase-religiosa do unitarismo e na inteligibilidade do mundo empírico.

Nada, efetivamente, podia garantir essa aposta; Descartes invoca a bondade de Deus para sustentá-la. Mas o heroísmo dos percursores foi recompensado: o Real se mostrou racional, acessível à decodificação e à tradução num corpo de saberes cumulativo - um saber completamente diverso daquele construído pelas culturais tradicionais. Lacan sublinha a especificidade da Ciência moderna, caracterizando-a com um "saber de Mestre" - contrastando-a com as sabedorias míticas, o "savoir-faire" do artesão, as tradições coletivas e religiosas.

Uma vez consolidadas as suas bases, o saber científico foi tomado pela mesma febre expansionária que acometeu a economia: rompeu com o estilo conservador dos saberes tradicionais, sistematizando procedimentos capazes de potencializar uma leitura e uma reinvenção cada vez mais amplas do Real. Suas vitórias sucessivas inspiraram um entusiasmo sem precedente do homem consigo mesmo - e uma aposta decidida nos poderes do Entendimento humano, balizada pelos ideais do cientificismo. Como se sabe, esta aposta foi o alicerce da chamada filosofia das Luzes - que, do século XVIII em diante, assumiu uma influência crescente sobre o imaginário dos modernos.

O credo iluminista é bastante conhecido. Profetiza o triunfo do Conhecimento sobre a ignorância, o "atraso" e o mal. Doravante, nenhum saber ou fato poderia escapar ao crivo da razão científica; nenhuma instituição humana poderia furtar-se a uma análise crítica, e a um remanejamento racional. No limite, as luzes do esclarecimento dissipariam toda a treva. Conseguiríamos dominar cada vez melhor a natureza. Conseguiríamos reinventar a sociedade e a nós mesmos, saltando do "reino da necessidade" para o "reino da liberdade". O entendimento humano teria conquistado sua maioridade; já poderia, e deveria, dispensar qualquer hipótese metafísica na sua leitura do mundo. Nada poderia resistir-lhe. A Humanidade atingiria um poder de autodeterminação completa, num futuro não muito distante.

Só que a ética do discurso científico - mesmo clara, e bastante exigente, em sua jurisdição - nada diz acerca do que fazer com o saber que constrói. A moral que orientava a ação dos "pré-modernos" não resistia à crítica "esclarecida". Mostrava-se inconsistente, incapaz de validação universal. Mas seria possível construir uma ética racional, formalizada em enunciados que ostentassem a mesma necessidade interna, o mesmo poder de gerar um assentimento universal, das sentenças lógicas e matemáticas?

No entender de Lacan (1988- 2), o esforço mais contundente neste sentido foi realizado por Kant em sua "Crítica da Razão Prática". Ai este autor formula seu famoso "imperativo categórico" - "agir de modo que a máxima de minha ação possa ser tomada, ao mesmo tempo, como uma lei universal" - e atribui-lhe o poder de obter o acordo de toda razão pensante. Mas o assentimento racional não produziria, de forma mecânica, a obediência prática. Os homens teriam a liberdade de obedecer ou transgredir a Lei Moral - e a obediência, freqüentemente, exigiria o sacrifício dos interesses sensíveis.

Da perspectiva kantiana, somente uma obediência incondicional ao Imperativo Categórico, totalmente independente de considerações empíricas, poderia assegurar a moralidade da ação: ou bem a lei vale sempre e necessariamente, como uma regra matemática, ou bem se resvala para os casuismos, e cada um se sentirá autorizado a só cumprir a lei quando lhe for conveniente. Aliás, quanto mais a conduta moral custasse o sacrifício dos interesses mundanos, das paixões, dos laços afetivos, mais esta conduta seria meritória.

Para Kant, a moralidade não garantiria a felicidade neste mundo: muito pelo contrário. Só a imortalidade da alma e a existência de Deus poderiam assegurar a conjunção entre moralidade e felicidade. Como a Lei Moral é tomada por Kant como um "fato da Razão", ele invoca Deus para exorcizar a contradição entre as realidades moral e empírica, o "mérito de ser feliz" e a felicidade efetiva. Se o mundo material é regido por conexões de causa - e - efeito estranhas à Lei Moral, só numa realidade "supra-sensível" poderia Deus eliminar a discrepância entre o que é e o que "deve ser" - premiando, finalmente, a virtude, e punindo a imoralidade, de maneira justa e proporcional.

Ora, o sentido em que se encaminha o argumento kantiano na "Crítica da Razão Prática" repete algo da "renúncia do mundo" tão familiar aos antigos - remetendo a Deus e ao Além a eliminação das antinomias entre o real e o ideal; recomendando uma indiferença perfeita às paixões mundanas e às inclinações dos sentidos. Mas os modernos tendiam a uma direção diversa. Apostavam cada vez alto nos poderes da própria razão; secularizavam cada vez mais o foco de interesse e aplicação de sua ética; e acreditavam cada vez mais na possibilidade de submeter a "realidade sensível" à sua própria vontade. Como observa Dumont:

"Dir-se-ia que, em vez de encontrar no outro mundo o refúgio que nos permite desvencilhar-nos passavelmente das imperfeições deste,

decidimos encarnar este outro mundo através de nossa ação decidida sobre este em que vivemos. E, o que é de uma importância imensa, aí está o modelo do artificialismo moderno em geral, a aplicação sistemática, às coisas deste mundo, de um valor extrínseco, imposto” (Dumont, 1985: 67).

Para Kant, a existência de Deus e a imortalidade da alma eram hipóteses que só se validavam de maneira indireta, por uma espécie de necessidade mais moral do que lógica. A onipresença da “lei moral dentro de nós” seria inexplicável - até obscena - na falta de um Deus que afinal a garantisse e a fizesse cumprir.

Mas, aqui, o argumento kantiano deixava um flanco aberto à “dúvida metódica”: a “necessidade moral” não bastava para validar uma hipótese. Seria igualmente plausível supor tanto a inexistência de Deus quanto a mortalidade da alma. Neste caso, contudo, o Imperativo Categórico perde sua aura de infalibilidade. Como submeter universalmente a conduta a uma norma ideal, que desconsidera toda circunstância e todo o resultado empírico da ação humana no Aquém, se pode não haver nenhum Além? Como viver em função de uma realidade supra-sensível, totalmente duvidosa, e desprezar a realidade sensível, que se revela tão premente?

Um ano depois da publicação da “Crítica da Razão Prática”, explode a Revolução Francesa. Uma influente parcela dos contemporâneos de Kant prefere “tomar o céu de assalto” a esperar pela recompensa à própria virtude e sacrifício num incerto Juízo final. Destituem os privilégios da nobreza, da monarquia e do clero - e desenvolvem uma forte aversão a argumentos de estilo religioso, com os quais aqueles privilégios sempre haviam procurado legitimar-se. Como as hipóteses relativas ao Além escapam a qualquer validação lógica ou empírica, os modernos - que já se obrigavam a dispensá-las na construção de sua Ciência - começaram a evitá-las também no terreno da Ética. Decidiram ocupar-se, cada vez mais, do Aquém, e reinventar o mundo - formatando projetos que podiam superar, em ambição e abrangência, o desejo de “progredir” individualmente num mercado competitivo.

É neste mundo que o reformista e o revolucionário buscarão a encarnação dos ideais, a realização da justiça, a maximização da felicidade. A resignação às injustiças, aos sacrifícios, às desigualdades e às privações perde a conotação de virtude; é cada vez mais amplamente encarada como covardia moral - submissão à vontade arbitrária dos poderosos e privilegiados de plantão. A felicidade se torna, como no mote famoso, um assunto de política, um problema de justiça distributiva - algo que todo indivíduo pode, e precisa, conquistar no interstício de sua existência particular. As doutrinas que justificavam a existência de uma “aristocracia de

eleitos", predestinados à riqueza e à salvação por um Deus incompreensível, são duramente sacudidas pela difusão de ideais igualitários - e pela aplicação da "dúvida metódica" às hipóteses teológicas, especialmente quando as ciências parecem poder dispensá-las de todo.

Mas, se não há mais lugares pré-definidos por nascimento, ou um destino predeterminado por Deus desde toda a eternidade, cada Indivíduo moderno se vê agora confrontado com uma exigência muito maior que a dos antigos membros das sociedades holistas e hierárquicas. Tudo o que possa obter torna-se insuficiente de antemão; ele precisará buscar sempre mais, de maneira permanente. O excesso invade a vida cotidiana, e se torna uma espécie de novo imperativo categórico: acomodar-se nunca, resignar-se jamais. Então, que fazer dos limites que, de um modo ou de outro, a experiência diária insiste em opor a tal mandato de gozo - oferecendo apenas, e na melhor das hipóteses, satisfações "curtas e tripudiadas"?

A obra de Sade pode ser lida como uma versão sintomática desse impasse dos modernos - e um esforço de superação do mesmo, pelo arrebatamento dos limites morais ao gozo. O argumento sadiano é bem conhecido. Já que afinal esvaziamos a Autoridade dos reis, dos papas e dos nobres, e decretamos a igualdade de todos perante a Lei, porque não dar um passo adicional e permitir qualquer espécie de satisfação? Se o sacrifício das paixões sensíveis em nome da moralidade não assegura felicidade alguma; se Deus, ou bem não existe, ou bem permite a desordem e o mal neste mundo - por crueldade ou impotência: então, por que não legitimar o gozo como finalidade direta e suprema de toda a ação? Caberia aos modernos realizar "mais um esforço para se tornarem verdadeiramente republicanos" - libertando-se de todos os poderes intimidatórios, e proibindo qualquer proibição.

O texto sadiano propõe uma espécie de ascese às avessas: "Somente sacrificando tudo à voluptuosidade, pode o homem semear algumas rosas nos espinhos de sua existência" (Sade, 1987, p. 3). Ao invés de uma Lei moral, supostamente divina, este autor propõe que se obedeça a uma Natureza mítica, dotada de uma vontade de gozo devastadora e ilimitada - mesmo ao preço do despedaçamento do corpo próprio e/ou alheio. Afinal, o princípio do prazer, a obediência aos ditames da homeostase corporal, é o maior obstáculo ao império do gozo; haveria que transpô-los, e sustentar uma espécie de heroísmo da abjeção.

Mas a antimoral de Sade não seduziu as massas. Os modernos preferiram instituir alguns limites formais ao gozo do próximo - as garantias das liberdades individuais expressas

na famosa Declaração dos Direitos do Homem. Só que esses limites, como é de conhecimento geral, têm sido ampla e sistematicamente violados - de maneira impessoal, "sem sujeito", como diria Foucault. As guerras do século XX, genocídios, torturas, devastação de povos inteiros pela fome e pela doença, talvez tenham sido tão eficazes em promover o horror - como subproduto envergonhado de uma ética do progresso - quanto fôra a República sonhada por Sade.

O fato é que a Razão dos modernos não foi capaz de construir um objetivo moral capaz de obter o assentimento de todos, que se revelasse necessário como as verdades matemáticas - ou mesmo revestido do tipo de evidência que se consegue nas ciências naturais. Na falta de uma *episteme* que englobasse totalmente a moral, restou o refúgio das *doxas*. Ora, destituído o valor das tradições, esvaziado o peso dos argumentos de Autoridade, todas as opiniões se equivalem: nenhuma pode pretender-se melhor do que outra, e o objetivo da ação passa a depender da preferência individual.

Então, a diferença, a idiossincrasia, a excentricidade, exigem - e obtêm - direito de exercício. A ética dos modernos se desveste do caráter unificador e "holista" da tradicional: individualiza-se, privatiza-se, pulveriza-se. A Moral se reduz a uma espécie de regra do jogo que permite e organiza a interação de todos os Indivíduos, em sua busca de objetivos estritamente particulares.

Na falta de acordo possível sobre o Soberano Bem, os modernos concentraram seus esforços na multiplicação dos bens e da riqueza material - pela via da "reprodução ampliada". Esta via, porém, não resultou de um consenso universal: impôs-se pela força tanto quanto pela cooptação dos recalcitrantes (como Marx e Polanyi, entre outros, ressaltaram). O respeito às diferenças na escolha do estilo de vida individual não foi suficiente, por exemplo, para assegurar o direito à "reprodução simples" dos proletários, no caso inglês, com a esmola paroquial; a "poor law" foi revogada, e a "vagabundagem" criminalizada, quando se necessitou de mão-de-obra assalariada para viabilizar a Revolução Industrial.

Além disso, o "progresso" foi literalmente imposto às sociedades não-mercantis - embora a descoberta e o estudo dos "primitivos" pelos modernos tenha inspirado, a estes últimos, uma noção cada vez mais radical da relatividade dos valores e dos conceitos à cultura onde se desenvolvem. A crítica ao etnocentrismo imanente à própria idéia de "desenvolvimento" não impediu que esta idéia alavancasse a globalização da "reprodução

ampliada". E a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi impotente para evitar que este processo custasse taxas elevadíssimas de desigualdade, exclusão, devastação ambiental e humana.

Na prática, é possível afirmar que o Bem Supremo adotado pelos modernos assumiu os contornos da eficácia, do Progresso material, da expansão ilimitada - da riqueza, do saber e da tecnologia. Esta paixão maximizadora e secularizada talvez tenha encontrado, no credo calvinista, a metáfora mais rigorosa: servidão voluntária (ou não, isso não faz diferença) a um Deus que toma alguns Eleitos como instrumentos para a maximização dos sinais sensíveis da própria Glória. "Winners" ou "losers", mais ou menos tomados por um modo de gozo expansionário, estamos todos objetivamente submetidos à revolução contínua em nosso cotidiano produzida pelo sintoma social dominante.

Não teria sido o próprio Marx cooptado pela "ideologia ingênua do capitalismo ascendente", como sugere Lacan em *Radiofonia*? A mesma paixão do progresso e da maximização, que levou muitos a apostar nos poderes catalíticos de um Mercado Total, teria inspirado outros tantos a sonhar com uma economia "cientificamente" planejada, capaz de produzir uma abundância material maior, mais bem dividida e menos sujeita a crises que o Mercado.

Porém, o "socialismo real" perdeu a corrida da eficácia produtiva para o capitalismo. Mostrou-se também menos capaz de alavancar uma expansão contínua da ciência e da tecnologia. Rendeu-se, afinal, de maneira pacífica, à supremacia material do mercado - fato que chegou a ser saudado como o "fim da História", com um certo exagero.

A capitulação dos ex-países socialistas ao Mercado representou um pesado golpe para o sonho de controle racional sobre o mundo acalentado pelos modernos. O "saber de mestre" da Ciência abandonou o projeto de planificar e organizar a produção e a distribuição da riqueza social, maximizar o progresso e minimizar as desigualdades. O artificialismo da Razão desertou o campo da engenharia social e política. Passou ao Mercado uma procuração de poderes quase absolutos, limitados apenas por alguns dispositivos de proteção social, desigualmente distribuídos entre países ricos e pobres.

Desobrigada da tarefa de ordenar a economia e as relações sociais, a Ciência de hoje revoluciona o Real de modo caleidoscópico e vertiginoso - impondo ao sujeito moderno uma

ginástica permanente para adaptar-se, e dar sentido, a um mundo que se transforma de modo cada vez mais rápido.

Como já adiantamos, a ideologia da impessoalidade e da neutralidade do discurso científico não impede que o *pathos* do sujeito continue impregnando o curso das ciências, das mais diferentes maneiras (ver Fourez, 1995 e Alves, 1994). No entanto, estas ciências insistem em pressupor a autotransparência da Razão, a autonomia e a autodeterminação esclarecida de cada Indivíduo - inclusive quando põem ao alcance dos modernos tecnologias inéditas, de efeitos rigorosamente imprevisíveis.

Por outro lado, o homem moderno não está totalmente convencido de que o Progresso da Ciência vá conduzi-lo, de maneira inelutável, ao melhor dos mundos possíveis. Ele parece hesitante em confiar aos automatismos do Mercado - de um lado, as ofertas dos especialistas; de outro, as demandas atuais ou virtuais de consumidores atomizados - o poder de decidir que tecnologias devem ser ou não desenvolvidas no futuro. Pelo menos alguns desconfiam que um mundo onde a reprodução sexuada fosse substituída pela clonagem "eugenizada", onde corpos humanos fossem gerados "sob medida", em laboratório, para o atendimento de caprichos individuais, não seria mais um mundo tolerável. Uma parcela cada vez mais considerável dos próprios cientistas tem subscrito a tese de que seria necessário impor limitações práticas e morais à investigação científica - tese que jamais fôra levada a sério nestes meios, desde o fim da hegemonia teológica (ver Hobsbawm, 1995 - cap. 18).

Esta inquietação moral dos próprios cientistas parece confirmar a nossa hipótese de que a "reprodução ampliada" de riqueza e de saber - propiciada pela "curiosa copulação" entre a Ciência Moderna e o "ethos" individualista-possessivo - tem produzido modalidades inéditas e expansionárias de mal-estar na cultura. O modo de gozo dos modernos parece estar-se desdobrando em formas de sofrimento "sui generis" - que olhares sociológicos não deixaram de registrar. É o que veremos a seguir.

6.3 - O Mal-Estar na Modernidade: Leituras Sociológicas

6.3.1 - Da Ética do Trabalho ao Imperativo do Consumo

Em sua época “heróica”, o “ethos” capitalista teve no credo puritano - como vimos acima - uma versão funcional e rigorosa. Aquele credo preconizava um estilo de vida pautado pelas seguintes diretrizes: a) busca de satisfação na esfera “produtiva” e na acumulação, mais que na fruição da vida, na “contemplação” e no consumo; b) limitação severa do envolvimento emocional com os semelhantes; c) submissão a um imperativo de maximização material, vivido como uma força irresistível e ilimitada, a que coisa alguma poderia opor-se. O empreendedor capitalista pioneiro, movido por estes mandatos - que podem dispensar perfeitamente o argumento religioso - seria idealmente um soldado aplicado, instrumento nas mãos de um Outro transcendental absoluto, cujos nomes poderiam variar: Deus, ou o Mercado, Progresso, Avanço da Ciência e da Tecnologia...

Para os puritanos, a ardente adesão ao espírito possessivo-aquisitivo exigia uma dura disciplina, uma verdadeira ascese: como se o empreendedor se privasse de todo prazer pessoal em benefício desse Outro abstrato - e como se estivesse a serviço da glória desse Outro, ilimitado por definição. A famosa exigência de um “mais-de-gozar” - que os psicanalistas consideram subproduto inevitável da “aculturação” do animal humano (Freud) “parasitado” pela linguagem (Lacan) - ficaria, deste modo, remetida ao lugar abstrato do Outro, cabendo ao sujeito submeter-se a um conjunto de limitações e renúncias.

Nesse primeiro tempo, é possível teorizar, de uma perspectiva lacaniana, que o sintoma social capitalista pode ter-se organizado como um modo de gozo inédito, firmemente circunscrito por certas interdições. É bem verdade que o Outro-Mercado aparece aí marcado por uma intemperança sistêmica e ilimitada - pois, como já observara Marx, toda economia onde predomina a produção de valor-de-troca tende a exigir o acúmulo infinito de riqueza abstrata, ao preço de uma tendência à superexploração “absoluta” e “relativa” do trabalho, crises, guerras, etc. Mas o fato é que os horrores da revolução industrial tiveram sua contrapartida sublime, na invenção de uma nova e engenhosa alternativa para o enfrentamento

individual cotidiano da "dor de existir": a ética do trabalho "vocacionado", produtivo e incansável.

Mesmo que só uma minoria de pequeno-burgueses "fanáticos" e "radicais" possa ter pautado seriamente sua carreira moral pelas diretrizes do ascetismo laborioso-maximizador, é pelo menos argumentável que a influência da ética puritana possa ter ido muito além das fronteiras religiosas onde foi gestada, contribuindo talvez de maneira decisiva para a formatação da subjetividade moderna (o próprio Marx exige "trabalho obrigatório para todos" em seu "Manifesto"...). A perda de todo um sistema de ordenação "exógena" da vida cotidiana - com a diluição crescente de toda regulamentação holista-hierárquica das trocas sociais - é de certo modo compensada pela internalização de uma "disciplina" de trabalho, frugalidade e "progresso" pessoal.

É possível discernir, nestas diretrizes éticas de inspiração puritana, uma referência "funcional" para a orientação de sujeitos confrontados com um cenário econômico e social submetido a um grau de incerteza e mutabilidade crescente (*"A burguesia só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais (...) Tudo o que era sólido se esfuma no ar, tudo o que era sagrado é profanado"* - Marx, 1977- 2: 24). A auto-proibição religiosa de entregar-se ao desespero - e o imperativo correspondente de perseverar sempre na "luta", mesmo na pior adversidade - preenchem a ausência "objetiva" do amparo externo, outrora esperável da "solidariedade orgânica". O homem moderno fez uma escolha, mais ou menos forçada, pelo "progresso" individualista - e a ética do "trabalho vocacionado" aparece como uma bússola bastante eficiente para guiá-lo neste sentido.

Mas um primeiro efeito colateral da consolidação do "ethos" individualista-possessivo - e de seu próprio sucesso em promover a "reprodução ampliada" de bens e serviços - é o enfraquecimento da sua vertente ascética. A prosperidade multiplica as "tentações da carne" - coisa que, como sublinha M. Weber, não passou despercebida aos pregadores da doutrina puritana:

"Os metodistas tornaram-se laboriosos e econômicos em toda parte; conseqüentemente, aumenta a sua riqueza. E proporcionalmente, crescem neles o orgulho, as paixões, os apetites da carne e do mundo, e a soberbia da vida. Assim, embora permaneça a forma da religião, seu espírito rapidamente se desvanece" (Wesley, citado em Weber, 1994:126).

Mesmo assim, o líder metodista conclui esta passagem reiterando a necessidade de se *“exortar os cristãos a ganhar tudo o que for possível, e a economizar o máximo possível; isto é, em outras palavras, a enriquecerem”* (idem).

Então, o paradoxo permanece insolúvel - até porque é impossível sustentar a marcha expansionária do “progresso”, e substituir a lógica da “reprodução simples” pela da “reprodução ampliada”, sem se induzir o consumo de mais e “melhores” mercadorias, criar continuamente novas “necessidades”, etc. A publicidade acabou por tornar-se um elemento essencial da dinâmica do capitalismo. Ora, ela bombardeia continuamente a contenção e a frugalidade - constituindo um verdadeiro mandato de consumo. Como poderia o empreendedor capitalista evitar o retorno de próprio “feitiço” a si mesmo?

Por outro lado, o espírito empreendedor tinha na liberdade de pensamento, expressão e pesquisa, uma ferramenta demasiado valiosa para ser dispensada. Ora, esse livre-pensar não poderia impedir-se de submeter os argumentos religiosos à dúvida metódica - e formular a hipótese da inexistência de Deus, já que sua existência é racionalmente indemonstrável.

Mas, se Deus não existe, não faz sentido sacrificar a Ele qualquer parcela de gozo em troca de uma recompensa no Além - ou adotar uma conduta de industriiosidade ascética para provar a si mesmo a própria inclusão no conjunto dos Eleitos. Os mandatos divinos de contenção e ascetismo perdem toda a sua força, tão logo a Razão se desvencilha do temor à autoridade e à tradição. Se é neste mundo que se tem de maximizar a própria satisfação individual, pela aquisição de mercadorias, toda privação é deslegitimada; a resignação passa a ser conotada como uma espécie de covardia moral, até prova em contrário.

Assim, fecha-se o ciclo “heróico” do capitalismo. Com a expansão da riqueza global, e de recursos tecnológicos cada vez mais impressionantes, aos imperativos de “Trabalha!” e “Acumula!”, vem reunir-se um novo - “Consuma!” - que assume uma importância cada vez maior, e acaba conquistando primazia sobre todos os outros, para o conjunto da população.

Uma certa parcela de “businessmen” pode até continuar dedicando mais tempo e atenção ao trabalho que ao consumo - quando sua posição no jogo dos negócios o exija. Mas a escolha de tal posição já não será comumente inspirada por um ideal de ascetismo e trabalho duro, ao estilo puritano. Decorrerá de uma confluência estritamente contingente de circunstâncias objetivas, de um lado (as “oportunidades” e exigências do mundo dos negócios);

e predisposições idiossincráticas, de outro lado (como a habilidade individual, o gosto pela acumulação de riqueza abstrata - que, como observa M. Weber, pode assumir o caráter de um "esporte" para alguns).

Quanto às classes subalternas, mais ou menos desfavorecidas - para quem a possibilidade de praticar o "esporte" da reprodução ampliada é limitada pela ausência de capital disponível - resta a alternativa de buscar "progredir no emprego", para ampliar o acesso aos bens de consumo. O trabalho é cada vez menos valorizado por si mesmo como uma "vocação" ("meio excelente, quando não único, e atingir a certeza da graça", registra Weber). É crescentemente conotado como um meio, indiferente ou desagradável em si mesmo, para o atingimento dos "verdadeiros" fins - a aquisição de mercadorias. Trata-se, agora, de consumir o máximo possível - e trabalhar o mínimo possível: uma inversão total da ética do ascetismo laborioso puritano.

Sempre se pode objetar que o quadro descrito acima é uma caricatura da realidade social contemporânea - pois esta comportaria as mais amplas diversidades geográficas, étnicas, religiosas, sócio-culturais, etc. Autores como Duarte (1986) argumentam que vastas parcelas da população - especialmente as classes trabalhadoras - manteriam uma *Weltanschauung* "conservadora", estilo "reprodução simples"; e uma visão de mundo holista e hierárquica.

Para os que partilham deste ponto de vista, o individualismo aquisitivo seria muito mais característico das classes médias "letradas" e das classes possuidoras - isto é, de uma parcela decididamente minoritária da população. Afinal, para os pobres - especialmente quando as oportunidades de ascensão social parecem demasiado restritas - o lema individualista "maximizador": "conformar-se nunca, resignar-se jamais", só poderia conduzir ao desespero, ou inspirar carreiras fora-da-lei.

Por outro lado, a vertiginosa expansão das taxas de delinqüência urbana traduziria a absorção crescente do "ethos" individualista aquisitivo-consumista também pelos sem-capital. O imperativo de consumo parece alimentar a "fissura" por todo o tipo de mercadorias - daquelas que funcionam como signos de "status", como as roupas e tênis "de marca", os carros sofisticados, etc., até as que prometem um gozo rápido, direto e devastador, como as drogas ditas pesadas.

Uma vez dessacralizadas as tradições, as Ordens e hierarquias, o voluntarismo da Razão, associado à lógica do mercado total, fomenta uma deslegitimação de todas as

renúncias. Se pode não haver um Deus, toda esperança de compensação do Além é duvidosa; a satisfação terá de ser buscada e encontrada neste mundo - arrancada aos tiranos, exigida aos detentores de poder e de saber (como no mote dos estudantes rebelados em Paris, 68: "Tudo ao mesmo tempo, agora!"). Combinada ao mandato do consumo, a secularização da alma moderna levará toda privação a ser tendencialmente experimentada como uma injustiça, um escândalo, uma obscenidade.

Ocorre, ao mesmo tempo, uma espécie de "redução ao mercantil" no leque das satisfações e das virtudes socialmente cultivadas. O "mercado total" tende a desvalorizar todos os signos de distinção "vocacional" e moral, todos os dotes e saberes que não se mostrem conversíveis em moeda sonante. Em seus tempos "heróicos", ele já esvaziara os modos de satisfação "contemplativos" e apoiados em laços com os semelhantes - promovendo, em seu lugar, um imperativo de "operosidade", ao estilo puritano; uma ascese aquisitiva, que restringia ao máximo todo "desperdício" de energias com atividades improdutivas. Posteriormente, na medida em que precisou alavancar-se no consumo de cada vez mais mercadorias por massas cada vez mais amplas, desenvolveu o imperativo de consumo mercantil - levando a sedução dos "gadgets" a ofuscar a de todos os valores-de-uso, acessíveis a qualquer um. Como observa Marx, "valor" não é um atributo do que pode ser "útil" ou agradável, mas do que se pode vender e comprar. Um pôr-do-sol, uma amizade, não têm nenhum "valor" - e a disposição ao "trabalho incessante", no exercício de um "dever" abstrato, parece valer cada vez menos como sanção psicológica de distinção moral.

Os modernos tendem a repudiar, de maneira crescente, qualquer espécie de sacrifício, especialmente os derivados de deveres para com o próximo. Os laços com os semelhantes assumem cada vez mais um caráter de contrato, passível de rescisão imediata por qualquer uma das partes, sempre que deixe de atender a seus interesses. A sacralidade das instituições é rapidamente corroída pelo estilo moderno de livre-pensar; a dívida com qualquer outro passa a ser contestada pelo voluntarismo da Razão.

Assim, o Indivíduo moderno se vê intimado à autonomia - quer como produtor de saber, quer como decisor do próprio destino. A solidão do puritano diante de Deus rapidamente converge para a solidão do Indivíduo diante dos "gadgets", do imperativo de "progresso" mercantil e de consumo. Se os integrantes das culturas tradicionais podiam ver-se condenados aos mais extremos sacrifícios, privações e tormentos, pela incidência de mandatos

sociais irrecorríveis, os modernos teriam accito submeter-se a imperativos ainda mais esmagadores: o da autonomia e o da satisfação ilimitada.

Ora, esta via adotada pelos contemporâneos seria, literalmente, suicida. Este é o argumento pioneiro de Durkheim, que resenharemos a seguir: o “egoísmo” e a “anomia” estariam por trás de uma aceleração contínua nas taxas de suicídio encontradas em diversas nações europeias, a partir de meados do século XIX - configurando um verdadeiro *pathos* inerente à civilização do progresso.

6.3.2 - “Egoísmo” e “Anomia”

Sabe-se que Durkheim participou da própria inauguração da Sociologia, ao reivindicar o reconhecimento de uma primazia das tendências e ideais coletivos sobre os atos e sentimentos individuais - e ao propor que se considerassem os fenômenos sociais como “coisas”, como “forças peculiares que dominam as consciências particulares” (ver Durkheim, 1982: 245). O “holismo metodológico” a que se refere Dumont teve aqui o seu ponto de partida. É bem verdade que, como destaca Duarte, Durkheim conservou até o fim uma posição dualista, mantendo a oposição clássica entre “nossa individualidade” e a sociedade (“tudo aquilo que em nós exprime algo além de nós mesmos”); e retendo “uma certa qualidade irreduzível do Sujeito por detrás da elaboração social da Pessoa” (Duarte, 1986:35) - dualismo que teria sido rejeitado, em favor de um “monismo pelo Simbólico”, na sociologia de Lévi-Strauss.

Como já discutimos no Capítulo 3, Lacan procurou assegurar a irreduzibilidade do sujeito do inconsciente às estruturas simbólicas de Lévi-Strauss - lastreando-o na irreduzibilidade dos “buracos no Simbólico”; e concebendo-o como um “nó” entre o Simbólico, o Corpo e o Impensável. Heterônimo, o sujeito lacaniano não é “*causa sui*”; é condicionado pela linguagem e pelos discursos que o convocam à existência. Está dotado, porém, de uma certa liberdade, na medida em que está suspenso ao desejo do Outro; como este configura um enigma, o sujeito se constitui como o “lugar” de uma invenção incessante de “respostas” (o pensamento inconsciente de Freud).

Guardadas as diferenças teóricas e éticas, talvez seja possível compatibilizar a tese de uma transcendência e primazia dos fenômenos sociais sobre os individuais - tal como Durkheim a propõe - com a da anterioridade lógica do Outro sobre o sujeito, em Lacan; as "tendências coletivas" podem ser facilmente traduzidas, em dialeto lacaniano, em termos de significantes-mestres, discursos e imaginário social.

Como o sujeito de Lacan, o "indivíduo" de Durkheim não poderia sustentar-se como causa de si mesmo. Ele estaria perpassado por motivos morais: "a sociedade encarnada e individualizada em cada um de nós" - à qual endereçaríamos, permanentemente, todos os nossos atos. Ora, quando então parecesse faltar-nos todo semblante verossímil de um destinatário para nossos esforços, eles ameaçariam parecer-nos vãos, e se perderem "no vazio" - tornando o empreendimento de existir essencialmente penoso:

"Esse é o sentido em que é certo afirmar que se impõe à nossa atividade um objeto que a ultrapasse. Não um objeto necessário para nos manter na ilusão de uma imortalidade impossível, mas porque está implicado em nossa constituição moral e não pode se furtar a nós, mesmo em parte, sem que, na mesma medida, essa constituição perca as suas razões de ser" (Durkheim, 1982: 165).

Inversamente, na medida em que se sentisse convocado a um dever com um "ser coletivo que o tenha precedido no tempo, lhe sobreviva e o transcenda de todos os lados", o indivíduo suportaria facilmente os dissabores de existência, sofrimentos e sacrifícios. Sentiria possuir algum valor, na medida em que tivesse os próprios esforços demandados por uma sociedade fortemente integrada - e se sentisse formando "um todo" com ela.

Com base num grande volume de estatísticas, Durkheim identifica um "enorme agravamento" nas taxas de suicídio de diversos países europeus a partir de meados do século XIX. Considera este fenômeno patológico: "É impossível que uma alteração, ao mesmo tempo tão grave e tão rápida, não seja mórbida, porque uma sociedade não pode mudar tão subitamente a sua estrutura" (1982: 295). Dedicava um grande esforço à discussão das causas sociais das modernas "correntes suicidógenas", acabando por derivá-las de "um abalo repentino que de fato erradicou as instituições do passado, mas sem nada colocar no lugar delas, pois não se pode em poucos anos refazer a obra de séculos" (idem).

No entender de Durkheim, o suicídio variaria numa razão inversa do grau de "integração" da sociedade; cresceria na medida em que os objetivos individuais passassem a

prevalecer sobre os objetivos sociais. O suicídio também aumentaria na medida em que as paixões e ambições dos indivíduos deixassem de ser limitadas de antemão por algum poder exterior: abertas para o infinito, acabariam promovendo a devastação de seus portadores. O individualismo aquisitivo - essência viva do "espírito do capitalismo moderno" - seria patógeno em si mesmo.

Como vimos, a ética protestante - que teria "alavancado" a mutação subjetiva envolvida no advento do capitalismo industrial - exigia um isolacionismo inédito do indivíduo face aos semelhantes; privilegiava a relação íntima de cada um com Deus, como fonte de coragem na adversidade e perseverança no trabalho produtivo. Mas, à luz das estatísticas apresentadas por Durkheim, pareceria que a eficácia da religião protestante para contrarrestar os impulsos suicidas seria menor que a das religiões tradicionais, hierarquizadas e apoiadas em laços sociais intensos: a taxa social de suicídios seria maior entre os protestantes que entre os católicos, e ínfima entre os judeus (Durkheim, 1982, livro II, cap.1).

Ao que parece, da perspectiva de Durkheim, a mediação imaginária do semelhante como foco de deveres sociais asseguraria melhor o sentimento de inserção e de valor, e legitimaria mais firmemente o empreendimento individual de existir, que a incerta confirmação da própria Graça a partir de vivências íntimas - como a da disposição entusiasmada ao trabalho, e o sentimento de um dever impessoal para com a "produção". Então, a perda desta derradeira sanção religiosa e ética para a própria existência - que os puritanos extraíam do ascetismo laborioso, considerado como traço distintivo dos Eleitos de Deus - teria efeitos devastadores para sujeitos tornados "egoístas": forçados a se crerem os destinatários dos próprios esforços, fonte e finalidade última de seus próprios deveres, sobretudo o de maximizar as próprias "utilidades".

Durkheim nos parece inovador e perspicaz quando registra os efeitos patéticos de um mandato social de associabilidade e autonomia. Ele observa que a liberdade dos modernos tem algo de forçado e doloroso. Lido de uma perspectiva lacanaiana, o argumento de Durkheim apontaria a necessidade de uma certa "nomeação" do Outro como lugar e "causa" para o sujeito; sem isto, a "dor de existir" tenderia a parecer-nos gratuita, ilimitada e intolerável. Afinal, como seres morais, só existiríamos por e para um Outro. "Liberados" da própria *Até*; de compromissos com ascendentes e descendentes, parentes e vizinhos, divindades e ideais - qualquer coisa que transcendesse nosso próprio ser, e funcionasse como

nominação do Outro, ficaríamos confrontados com um mandato de gozo sem fronteiras e sem limites.

Ora, os modernos teriam agregado, a este solipsismo patológico e patógeno, um acirramento desregrado das suas ambições individuais. A indústria e o comércio teriam promovido um novo mandato de progresso, potencialmente avassalador - dada a sua falta de contornos e limites, sua abertura ao infinito:

" De uma e outra parte, declara-se que as nações devem ter por único ou principal objetivo a prosperidade industrial(...). E (...) a indústria, em vez de continuar a ser considerada como um meio em vista de um fim que a transcenda, tornou-se o fim supremo dos indivíduos e das sociedades. O resultado foi que os apetites por ela desencadeados se viram isentos de qualquer peias. Essa apoteose do bem-estar, santificando, por assim dizer, tais apetites, situou-os acima de toda lei humana. (...) Por fim, essa liberação dos desejos foi mais agravada ainda pelo próprio desenvolvimento da indústria e a ampliação quase ilimitada do mercado. (...)

Dai a efervescência que reina nessa parte da sociedade /a indústria é o mercado/, mas que, a partir dela, estendeu-se ao restante. É que o estado de crise e de anomia nela é constante e, por assim dizer, normal. De alto a baixo da escala, as cobiças são acicatadas, sem que saibam onde se fixar definitivamente. Nada pode aplacá-las, vez que o alvo a que tendem está infinitamente além de tudo o que podem atingir" (Durkheim, 1982: 202).

Marx já tinha postulado que a "reprodução ampliada", para sustentar-se, precisa aumentar continuamente o valor das apostas em seu jogo - exasperando a concorrência; excluindo, de forma cada vez mais ampla e impiedosa, os perdedores; multiplicando e diversificando seus produtos, imprimindo-lhes um semblante cada vez mais irresistível. Sua dinâmica estaria apoiada na "anomia" mesma - isto é, no apagamento dos limites que outrora normatizavam a satisfação das "necessidades" de cada grupo, designando-lhes uma quantidade e um elenco fixo de bens de consumo.

A novidade do argumento de Durkheim é a atribuição de efeitos subjetivos peculiares à lógica da "reprodução ampliada": esta geraria uma refratariedade crescente dos afetados a toda e qualquer privação, de um lado - e um acirramento progressivo de seu sentimento de carência, por outro lado. A "natureza humana" não proveria um limite intrínseco às "necessidades" individuais; este limite teria de ser imposto "de fora", para impedi-las de constituir um "abismo insaciável", uma "fonte de tormentos". Ora, se cada grupo já não tem mais seu quinhão de

satisfação legítima e possível predefinido pela sociedade; se um ideal de progresso infinito se institui e generaliza, condena-se o homem a uma “sede inextinguível”, “suplício perpetuamente renovado”:

“Perseguir um objetivo inacessível por definição é, pois, condenar-se a um perpétuo descontentamento (...). Assim, quanto mais se tenha mais se querará ter, vez que as satisfações obtidas tão-somente estimularão as necessidades em vez de aplacá-las. Dir-se-á que a ação é em si mesma agradável? Ora, é preciso ser bastante cego para não lhe perceber a inutilidade. Além do mais, para que esse prazer possa ser desfrutado e venha moderar e disfarçar em parte a inquietude dolorosa que o acompanha, será preciso pelo menos que esse movimento interminável se desenvolva sempre livremente sem ser prejudicado por coisa alguma. Mas basta que ele encontre um obstáculo, e só a inquietude ficará, e o mal-estar que ela traz consigo. Ora, seria um milagre se não surgisse jamais um obstáculo intransponível” (Durkheim, 1982: 195).

Durkheim identifica na intemperança anômica e no isolacionismo “egoísta” os fatores que estariam desencadeando uma espécie de surto suicida entre os modernos. Já entre os antigos e os primitivos, seria possível identificar um estilo diferente, “altruísta”, de aniquilação consentida ou voluntária. Os modernos padeceriam de “individualização excessiva”; já para os não-modernos, os objetivos da sociedade teriam precedência sobre os individuais, inclusive no tocante à auto-conservação. Mesmo assim, o pesado fardo dos deveres coletivos seria mais leve de suportar que o “esgarçamento do tecido social” vivenciado pelos modernos - como se estes se vissem, literalmente, tragados pelos furos aí surgidos.

As hipóteses de Durkheim foram submetidas a diversos tipos de crítica; tiveram, contudo, uma influência considerável. O conceito de “anomia”, mais ou menos explicitado, modificado ou relido, permeia o texto de numerosos autores contemporâneos que se interessam pelo *pathos* inerente à civilização atual.

Este é o caso, por exemplo, de Peter Berger. Seguindo claramente as pegadas de Durkheim, este autor postula uma necessidade humana “endêmica” de integração simbólica e imaginária a um grupo social - para a constituição e manutenção da própria identidade pessoal, e da realidade mesma.

Ao longo de toda a sua obra - sozinho ou associado a outros autores - Berger parte de uma premissa anti-individualista bem mais clara que Durkheim: subscreve a hipótese de que o ser humano isolado é biologicamente desprovido de recursos instintivos capazes de conferir

estabilidade à sua conduta e viabilidade à sua existência. O homem só poderia sobreviver num grupo “amarrado” por instituições contingentes, não-naturais, que constituem um “universo simbólico”. Mas este mundo socialmente construído não conseguiria cobrir, ordenar e programar todos os setores da experiência humana. Enfrentaria um desafio perpétuo: “*manter encurralado o caos*” o que ameaçaria permanentemente, de “dentro” e de “fora”.

Para Berger, um certo “terror anômico” se embosca nos encontros individuais e coletivos com um real tão incompreensível quanto inevitável: morte, catástrofes, idéias e vivências assustadoras de todos os matizes. Nenhuma sociedade - nem mesmo a nossa, com todo seu aparato científico e tecnológico - poderia poupar seus membros de tais “situações marginais” (que corresponderiam, grosseiramente, à incidência dos “buracos nos sistemas simbólicos” postulados por Lévi-Strauss). Diante delas, o sujeito experimentaria a ameaça da falência de sua sustentação simbólica, socialmente construída - e da conseguinte autodissolução no caos da própria existência corporal: aberta, polimórfica, inviável.

Berger credita uma extrema patogenia à mencionadas situações marginais e ao “terror anômico” que evocam. O ser humano temeria, acima de tudo, a “desordem, incoerência e loucura”. A “*exigência humana de sentido (...) parece ter a força de um instinto*” (1985: 35) - derivando exatamente da ausência de instintos inatos dignos deste nome no equipamento genético do *homo sapiens*. As construções simbólicas teriam como principal função conferir sentido à experiência e à conduta humana, na dupla acepção do termo “sentido”: significação e direcionamento.

Não podendo eliminar as “situações marginais”, a cultura teria de circunscrevê-las e legitimá-las o mais firmemente possível - englobando-as no seio de um “cosmo sagrado”: um “todo” simbólico dotado de sentido, capaz de transcender, “isolar” e subsumir os eventos “impensáveis”. O estatuto do sagrado funcionaria como uma espécie de fronteira simbólica de tipo axiomático entre a ordem e o caos. Isolaria setores “*extraordinários e potencialmente perigosos*” da experiência, “domesticando-os”, conferindo-lhes uma articulação paradoxal com as rotinas cotidianas - uma espécie de “conjunção disjunta” com os automatismos da vida “normal”.

Os cosmos sagrados dependeriam, porém, de certas “estruturas de plausibilidade” - figuradas essencialmente pela estabilidade e integração de um grupo de “praticantes”, cuja realidade social e práxis cotidiana estivesse firmemente regulada por aquele universo

simbólico. Não haveria religião plausível sem uma “igreja” definida neste sentido amplo, “comunidade de fiéis”, capaz de funcionar como referência visível e “espelho” de conduta. Esta identificação e integração de cada um a um grupo que o transcende, inclui e “modela”, constituiria aliás o arcabouço primário da cosmificação sagrada; permaneceria como “base” mais ou menos explicitada de todas as teodicéias.

O protótipo mais simples das cosmificações sagradas corresponderia à integração “orgânica” dos sujeitos com suas comunidades, tal como ocorre nas culturas primitivas:

“O que é essencial aqui é que não se concebe o indivíduo como nitidamente distinto da sua coletividade. Considera-se que o ser mais íntimo do indivíduo é o fato de pertencer à coletividade - o clã, a tribo, a nação ou o que for. Essa identificação do indivíduo com todos os outros com que ele interage significativamente parte para uma fusão do seu eu com o deles, tanto na ventura como na desventura” (Berger, 1985:72).

Tais cosmovisões fomentariam a imagem de uma continuidade essencial do sujeito com o grupo, da sociedade com a natureza, de cada geração com as precedentes e as seguintes. Assim, desventuras das biografias individuais seriam englobadas por uma ordem que as transcende - e, de algum modo, exibe estabilidade e permanência, para além de todas as variações aparentes.

“Segue-se daí que as desventuras biográficas do indivíduo, inclusive a desventura final de ter de morrer, são atenuadas como meros episódio na ininterrupta história da coletividade com que o indivíduo está identificado” (idem, p. 72).

A coletividade e a linhagem podem ser concebidas como imortais, integradas nos ciclos eternos da Natureza. Afinal, a finitude dos indivíduos é muito mais visível que a da coletividade e a do universo. As desventuras do grupo sempre podem ser pensadas (e “legitimadas”) como episódios passageiros, superáveis no futuro. “*Eu tenho que morrer - mas meus filhos e os filhos de meus filhos viverão para sempre*” (idem, p.74) seria a “fórmula típica” desta variedade de cosmificação sagrada.

Reencontramos aqui a sociedade “holista” tal como Dumont a define. Mais do que Berger, Dumont vai ressaltar o caráter artificial e *sui generis* do individualismo contemporâneo: a representação do “ser da coletividade” com o mais íntimo do ser individual e

como o valor supremo da cultura é que teria sido regra em todas as sociedades pré-modernas. A construção dos valores individualistas - que, aliás, também é social - aparece como uma espécie de paradoxo, verdadeiro "forçamento", na teoria de Dumont. Para este autor, o individualismo iria contra a corrente das estruturas mais espontâneas e fundamentais do pensamento humano - que seriam essencialmente hierárquicas e "holistas".

Berger não parte deste tipo de pressuposto. Implicitamente situado na perspectiva do indivíduo tomado como "*sujeito normativo das instituições*", fala de uma "*capitulação masoquista*" no horizonte da legitimação religiosa do sofrimento. O sujeito manteria afastado o caos às custas de sua própria "alienação" - um desconhecimento ativo dos buracos no simbólico, um encobrimento dos mesmos com fantasias apaziguadoras, onde sobressai a submissão a um "*totalmente Outro, que não pode ser interpelado nem desafiado*" (Berger, 1985: 86). Destino personificado em um ou mais deuses, este Outro teria designios insondáveis - mas seria o guardião final do sentido. E muitas teodicéias caracterizariam a resignação do sujeito ao sofrimento como um dom agradável a este Outro.

Enfim, o "indivíduo" de Berger - mesmo dotado de uma espécie de "liberdade" compulsória, incômodo resíduo das "experiências marginais" e dos pontos de inconsistência dos "cosmos sagrados" - só muito a contragosto poderia representar-se como "sujeito normativo", separado ou oposto ao grupo. Ele ficaria muito mais à vontade dissolvido numa participação mística com sua comunidade; quando isso não fosse possível, ele se apressaria em transferir a um "totalmente Outro" a tarefa (e o poder suposto) de conferir sentido à história pessoal e coletiva, no aquém ou no além.

Mas as teodicéias dependeriam todas de um suporte social - a integração na comunidade de fiéis e praticantes. Para Berger, o desvanecimento destas "estruturas de plausibilidade" enfraqueceria perigosamente a eficácia das cosmovisões religiosas, favorecendo um retorno do "terror anômico".

Ora, esta seria exatamente a ameaça enfrentada pelo homem moderno. Este se veria acochado pela fragmentação de sua experiência cotidiana em esferas desconexas ("pública" e "privada"); pela convivência com sistemas simbólicos discrepantes ("pluralismo" cultural e religioso); pelo enfraquecimento dos laços comunitários - parentesco, afinidade, vizinhança - que outrora conferiam sentido à experiência, e direcionavam a conduta através de "roles" institucionalizados, controlados pelo grupo. Reencontramos aqui o famoso "esgarçamento do

tecido social” - que Durkheim identificara na raiz da “individualização excessiva”, do “egoísmo” e da perda do sentido para a existência dos modernos.

Já o acirramento das ambições e o apagamento de seus limites - que constituem a “anomia” em sentido estrito, ao menos no texto de Durkheim - recebem uma menção explícita, mas são muito menos valorizados como foco do mal-estar dos modernos na obra de Berger. É como se, para ele, a “anomia” fosse um fenômeno secundário ao do “egoísmo”: fragmentação dos grupos de referência, diluição do sentimento de pertença a uma coletividade e a uma tradição, confronto com uma cacofonia de sistemas simbólicos justapostos no tempo e no espaço... Tudo isso, e mais a influência crescente da mentalidade científica, teria contribuído para uma “secularização” das consciências modernas. Contudo, a ciência não estaria habilitada para manejar as “experiências marginais”, legitimar a morte, etc.:

“Modern society has threatened the plausibility of religious theodicies, but it has not removed the experiences that call for them” (Berger e outros, 1973:185).

Assim, para autores como Durkheim e Peter Berger, o regime contemporâneo de “reprodução ampliada” de riqueza e de saber produz modalidades inéditas de mal-estar na cultura - pelo acirramento direto de uma exigência de gozo sem limites definidos; e pelo esgarçamento do tecido social, mítico e religioso, que tradicionalmente velava, e/ou circunscrevia, os “buracos no simbólico”. A eliminação dos interditos ao pensamento e à pesquisa - e o exercício da dúvida metódica - propiciaram um movimento permanente de reinvenção do mundo; expuseram a fragilidade de todos os limites; e solaparam o sentido que outrora a tradição conferia à vida cotidiana.

Este quadro hoje parece estar mais nítido, atual e inquietante do que nunca. Num texto bastante recente, Hobsbawm detecta, entre os efeitos mais importantes da “revolução cultural” de fins do século XX, uma tendência acentuada à dissolução das “texturas sociais” (“não apenas nas relações de fato entre seres humanos e suas formas de organização, mas também nos modelos gerais dessas relações e os padrões esperados de comportamento das pessoas umas com as outras” - 1995: 328).

Uma exacerbação sem precedentes do individualismo moral estaria solapando profunda e crescentemente a família tradicional e as igrejas organizadas tradicionais do

Ocidente. A perda dos antigos valores e laços de comunidade e parentesco, além da crescente eliminação de postos de trabalho permanentes na economia contemporânea, estariam concorrendo para a transformação de grandes grupos populacionais em "subclasses" - marginalizados, apáticos ou delinquentes, avessos às exigências do trabalho formal, dependentes crônicos da habitação e da previdência públicas.

Hobsbawm observa que o sistema capitalista, mesmo apoiado em relações de mercado, sempre dependeu da família - uma instituição muito mais antiga e tradicional - para transmitir os hábitos e valores essenciais à convivência humana, ordenar as relações sociais, etc. O declínio dos laços familiares, de vizinhança e comunidade, teria efeitos entrópicos para o próprio sistema de Mercado que o estaria fomentando - podendo culminar numa espécie de "implosão" daquele sistema..

No que se segue, tentaremos articular conceitualmente estes aspectos do sintoma social contemporâneo ao declínio da dimensão real da função paterna, que hipotetizamos acima - e ao advento da própria psicanálise, tomada como uma resposta sintomática.

6.4 - "Anomia", Repúdio à Castração e Declínio do Pai Real

Tomando como ponto de partida as potencialidades heurísticas do conceito de anomia em Durkheim, arriscaremos a seguinte proposição: se o "progresso social" pressupõe, e acirra continuamente, uma espécie de deslegitimação moral de toda resignação com a falta, a escassez e a privação, então, é possível que o "regime de reprodução ampliada" produza necessariamente - pela sua própria lógica - efeitos subjetivos compatíveis com os que, de uma perspectiva lacaniana, derivariam de um enfraquecimento da dimensão real da função paterna.

Como vimos, Lacan teoriza a necessidade da incidência de um "desejo não-anônimo" para a constituição de cada novo sujeito - desejo este que deve desdobrar-se no exercício das funções paterna e materna, por pessoas que dispensem à criança um "cuidado assinado por suas próprias carências". A função de "pai real" deve então ser mediada por figuras paternas,

titulares ou suplentes - pais ou "sub-rogados", diria Freud: primordialmente, no contexto das relações elementares de parentesco.

Cabe, então, indagar: de que maneira a hegemonia do regime de "reprodução ampliada", na produção de riqueza e de saber, solaparia a efetividade dos "pais ou sub-rogados" no exercício de sua função - particularmente no que tange à transmissão de limites capazes de circunscrever o "buraco real": a insatisfação, o apelo do excesso, tais como Freud e Lacan os teorizam?

O "progresso social" ininterrupto é uma peculiaridade que distingue a sociedade moderna de todas as outras, desde que se institucionalizou o regime de "reprodução ampliada" da riqueza e do saber. Ora, tal regime supõe, e alimenta continuamente, uma desconfiança de princípio para como todo limite. Impossível, aqui, deixar de citar novamente Durkheim:

"A partir do momento em que se inculca nos homens este pretexto, que é seu dever progredir, é mais difícil torná-los resignados; por isso, o número de descontentes e inquietos só pode aumentar. Toda moral de progresso e aperfeiçoamento é, pois, inseparável de certo grau de animo" (cit., p. 291).

Como vimos, os modernos já metaforizaram o "progresso" nos termos de uma irresistível manifestação da Glória de Deus na Terra - ou como um triunfo da audácia sobre os interditos da Tirania e da Religião, pela qual se tomaria o Céu de assalto. O fato é que, na prática, só se pode avançar nas trilhas da "reprodução ampliada" superando os limites vigentes à acumulação, ao saber e ao consumo. "Conformar-se, nunca; resignar-se, jamais". O progresso, portanto, supõe - e só pode realimentar - um incremento contínuo da insatisfação com o que já se tem. Alguns trechos de Lacan apontam justamente neste sentido:

"(...) a mais-valia é a causa do desejo do qual uma economia faz o seu princípio: o da produção extensiva, e por conseguinte insaciável, da fala-degozar. De um lado se acumula para acrescentar os meios desta produção a título de capital. De outro lado, estende o consumo, sem o qual esta produção seria vã, justamente por sua inépcia para fornecer um gozo com o qual ela pudesse desacelerar-se" ("Radiofonia", 1974:58/59).

Nossa economia estaria apoiada na produção crescente de "anomia": uma falta de gozar "desregrada", refratária à aceitação de qualquer limite. Não haveria mais lugar para ideais ascéticos. Ora: em tal contexto, a enunciação de interditos tenderia, necessariamente, a

perder convicção e credibilidade. Afinal, na cultura moderna, o ideal prevalecente é o inconformismo; e o imperativo categórico dominante parece assumir, cada vez mais, o semblante de um mandato explícito de gozo. Em tais circunstâncias, o agenciamento da operação de castração, tal como Lacan a define, teria de nadar contra a corrente - uma corrente cada vez mais volumosa.

Seria, então, mais fácil arranjar-se com a perda e a falta numa cultura de tipo tradicional? Como vimos, Freud sugeriu que a internalização de uma moral de sacrifício e ascetismo pode ser compatível com a permanência da demanda incestuosa, e uma recusa à castração, em certos casos de neurose. É bem verdade que a experiência freudiana só envolveu sujeitos modernos - indivíduos no sentido de Dumont.

Mas, mesmo arriscando uma "extensão" algo abusiva dos conceitos psicanalíticos para fora de seu contexto de origem, é possível hipotetizar que a rigidez das normas sociais dos primitivos e pré-modernos pode não ter produzido, de maneira infalível, sujeitos verdadeiramente resignados e entusiasmados com sua condição de falantes - submetidos à Lei do desejo e da castração. Pode ter permitido "acidentes" - como o abuso de poder por parte dos "pais" e sub-rogados: abuso este que, no limite, reduz a lei a uma impostura obscena, e anula a sua transmissão.

Por outro lado, é indiscutível que uma sociedade tradicional, apoiada num regime de "reprodução simples", opera com interditos muito mais sólidos e unânimes que a sociedade moderna; fornece um suporte muito mais inequívoco ao exercício de qualquer autoridade. O saber de uma geração conserva praticamente toda a sua validade para a geração seguinte - diga ele respeito aos mitos, às técnicas produtivas, aos costumes ou às regras da troca social.

Num tal contexto, os agentes da socialização primária transmitiriam, aos mais jovens, uma versão bem clara do que cada um deles pode ou não fazer ou esperar, de acordo com sua idade, sexo, casta, etc. - e a rotina da vida cotidiana serviria como referente praticamente inequívoco para o discurso interditivo/iniciático dos "pais ou sub-rogados".

Para os sujeitos de culturas tradicionais - ao menos de uma perspectiva lacaniana - o limite ao gozo possível para cada um teria ficado na dependência de um real que voltava "sempre ao mesmo lugar". As instituições sociais guardavam uma homologia com os ciclos da natureza; eram imaginarizadas como parte integrante de um só e mesmo Cosmo Sagrado. Ora, estas instituições adscreviam a cada membro um *quantum* bem definido de satisfação e

privação. A ultrapassagem de tais limites só seria permitida - e até exigida - em certos episódios de "exceção", também regulamentados pela cultura: festas, guerras ou rituais religiosos.

Nas sociedades não modernas, não haveria lugar para grandes contestações ou reinvenções possíveis. Criticar a Ordem da cultura pareceria tão fútil quanto opor-se à Ordem natural, à sucessão dos dias e das noites, ao movimento das constelações no céu... Direitos e deveres socialmente impostos seriam tipicamente irrecorríveis: estariam englobados pela lógica interna de uma Ordem que não se sonharia questionar. Mesmo contingente, esta Ordem pareceria necessária aos sujeitos que a habitassem - única alternativa à degradação ou ao caos.

Em tais circunstâncias, os sacrifícios e privações exigidos pela cultura seriam axiomáticamente aceitáveis: constituiriam o preço a pagar por um lugar naquele grupo - fora do qual um sujeito não conceberia qualquer vida moral possível. Mesmo que a cultura em questão oferecesse uma alternativa como a "renúncia ao mundo" - comentada por Dumont para o caso indiano - o renunciante precisaria manter alguma articulação, mesmo "disjunta", com o "mundo" profano.

Por outro lado, a própria estabilidade da Ordem vigente atestaria a solidez dos limites ao que todos e cada um pudessem fazer. A cultura seria um lugar marcado pela lei, de modo extremamente visível; ninguém escaparia às regras, aparentemente imutáveis, da etiqueta e da troca social.

Já para os modernos, a lei parece existir de modo cada vez menos sólido. O contratualismo vigente reduz toda regra ao estatuto de convenção revogável. A Razão, que agora se supõe autônoma, e emancipada de qualquer compromisso com a Tradição e a Autoridade, compraz-se em vaporizar os limites de todo saber vigente. Articulada ao Mercado total, a ciência moderna promove uma revolução contínua no campo do saber, da tecnologia, e na vida cotidiana.

Agora, a "mostração" dos limites a cada filhote de homem dependeria fortemente do funcionamento interno de uma instituição "residual" - a família nuclear. Esta, por sua vez, teria de operar na contramão de um fantasma de onipotência induzido pelo sintoma social dominante - onde o incitamento ao mais-de-gozar assume uma função de mola-mestra.

No contexto moderno, a horrível suspeita concernente ao "buraco no Outro" seria francamente estimulada - e mesmo imposta, pela "atitude crítica" difundida com o discurso da

ciência. Mas, se a dúvida hiperbólica é uma derivação necessária daquela "atitude crítica", a falha no Outro é rapidamente velada, em Descartes, pela aposta num Deus não-enganador.

Nossa hipótese é que esta aposta cartesiana na bondade divina teria sido secularizada, desdobrando-se nas "esperanças para o futuro" dos sujeitos contemporâneos: que a ciência venha um dia a instaurar a "apatia do bem universal", suprimindo a relação sexual impossível (Lacan, "A Terceira"). Assim, o "progresso da Ciência" teria herdado o lugar de Pai Providencial - aquele que acena com a onipotência e a plenitude.

É possível indagar se o próprio Marx não teria sido hipnotizado por esta miragem. A sociedade comunista, situada por ele como pólo de convergência suprema da dialética histórica - onde o "reino da necessidade" acabaria abolido pelo advento do "reino da liberdade" - não seria uma metáfora secularizada do Reino de Deus?

Os antigos tinham a prudência de remeter a Felicidade ao Além. Os poetas do amor cortês, que metaforizaram o lugar da plenitude suprema na Dama idealizada, tiveram o cuidado de pensá-la inacessível, por definição - daí derivando uma habilidade exasperada de se satisfazerem com migalhas daquela plenitude. Já os modernos teriam permitido a si mesmos a esperança num Bem Supremo suposto acessível. Ora, tal crença numa acessibilidade do Bem só poderia gera "anomia" - ou, em dialeto lacaniano: retornar como imperativo de um mais-degozar sem limite, condenando os sujeitos contemporâneos a uma errância peculiar.

Como vimos, a modernidade alçou o Indivíduo ao estatuto de "sujeito normativo das instituições" - suposto autônomo e livre decisor do próprio destino. Mas, pela lógica da "reprodução ampliada", cada um é necessariamente incitado - ou objetivamente forçado - à irresignação com os próprios limites. (Quem não "progride", não se "expande", não se "aperfeiçoa", pode acabar sendo excluído do jogo. Ai de quem se contenta com o que sabe ou o que tem, o modo como vive, a paisagem que vê da janela: o Mercado torna tudo rapidamente obsoleto.)

(A velocidade com que na vida contemporânea "tudo o que é sólido se esfuma no ar" parece comprometer a credibilidade de todos os limites. O que hoje é impossível e impensável, amanhã poderá estar materializado em cada esquina. A Ciência se desdobra em oferecer alternativas técnicas para o aplacamento de todas as dores - e se antecipa às demandas, com a invenção contínua de novas ofertas.)

Em dialeto lacaniano, seria possível dizer que o Mercado adota o rosto da mãe da primeira infância: um Outro onipotente, que “sabe” o que é bom, resolve e satisfaz - e sabe cada vez melhor: só pede ao “consumidor” que se deixe alimentar e hipnotizar pela furiosa artilharia de “gadgets” - e (mantenha o inevitável resto de insatisfação suspenso à expectativa da próxima “novidade”) (Como as ofertas se sucedem e multiplicam de maneira ilimitada, fica difícil circunscrever um ponto de falta irreduzível neste Outro: até prova em contrário, o que falta hoje poderá estar disponível amanhã.)

O triunfo do mandato de consumo acabou por enfraquecer o imperativo do trabalho - que, como vimos, pressupunha a adoção de limites, uma disciplina mais ou menos ascética. Se o trabalho passa a ser um meio, indiferente ou desagradável em si mesmo, para o fim supremo encarnado nos “gadgets”, sempre se pode optar por um caminho mais curto: economizar o “sacrifício” ao máximo - e congelar-se na posição passiva, de “consumidor”.

Em linguagem psicanalítica, pode-se falar aqui de uma regressão à oralidade: se a ética do trabalho exigia que cada um “desse o máximo de si”, mostrasse desempenho e exibisse produção, o mandato de consumo comanda a cada sujeito fazer-se alimentar, fazer-se devorar, por um Outro que parece poder-tudo - já que seu não-poder fica bem disfarçado pela expansão contínua do que ele pode.

Se nas entrelinhas do projeto iluminista era possível divisar uma fantasia de onipotência, a colocação em ato daquele projeto - enfocada de uma perspectiva lacaniana - faria reverter a suposição de onipotência, por necessidade lógica, ao campo do Outro abstrato, onde as demandas de cada falante são cifradas e “instaladas” (ver “Subversão do Sujeito...”). A contrapartida lógica da indução a uma demanda insaciável só poderia ser o mito de uma oferta ilimitada.

Então, se alguém sonha ter o poder de satisfazer-se plenamente num futuro virtual, é o Outro que lhe pareceria virtualmente onipotente para satisfazê-lo - com a “papinha sufocante do que tem” e do que terá. Paradoxalmente, o que pareceria ser a afirmação máxima de liberdade e poder do Indivíduo - supostamente normativo, dotado de um Cogito supostamente autônomo - daria corpo ao fantasma de um Outro sem falha, dessubjetivante e esmagador.

(Na teoria lacaniana, a atribuição de onipotência e onisciência ao Outro é mortífera para o sujeito. Afinal, só nas falhas do Outro poderia o desejo de cada um encontrar algum lugar; estas falhas precisariam ser reconhecidas e delimitadas pelo que Lacan denominou operação de

castração. Esta deveria incidir primeiro sobre o Outro, cerceando seu "pisoteio de elefante" com alguma lei - para promover, num segundo tempo, um certo esvaziamento do gozo ao sujeito: uma mudança de seu regime, que assegurasse espaço para a manutenção do desejo. Esta operação, que golpearia o fantasma da onipotência do Outro, seria essencial para a constituição de um sujeito (ver, novamente, "Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo").

No Outro-Mercado, Ciência e Tecnologia, faltaria a falta - ou melhor, faltaria o reconhecimento, o registro, a normatização da falta. Como ao Deus de Calvino, os modernos teriam atribuído ao Progresso uma espécie de poder irresistível, superior a qualquer lei - licenciado para manifestar sua Glória instrumentalizando, ou condenando à danação, quantos sujeitos fosse necessário. Mas, por uma distorção singular introduzida na ética puritana, o "chamado" dos eleitos ao trabalho produtivo, atribuído a Deus, é substituído por uma intimação ilimitada e indiscriminada ao gozo das mercadorias. Afinal, é preciso estimular o consumo para que a máquina funcione, para que o Mercado promova a expansão contínua da riqueza abstrata, e possa financiar a pesquisa de novos saberes e tecnologias vendáveis...

Consumir é preciso; viver... - parece cada vez mais supérfluo. O "egoísmo", para Durkheim, significava a perda de compromisso dos modernos com os semelhantes, o afrouxamento dos liames da obrigação social. Ora, a antiga convocação a deveres de família, casta ou corporação, poderia fomentar um sentimento de pertença, e de valor pessoal: se sou exigido, se sou necessário, "faço falta", possuo uma razão de viver. Mas os modernos afrouxaram todos os seus laços "horizontais" com o próximo, em benefício de um laço "vertical", desprovido de mediação, com o grande Outro - o Deus de Calvino, ou o Mercado. De uma perspectiva lacaniana, o "egoísmo" de Durkheim também é "altruísta": dócil a um comando de gozo solitário... que provém do Outro.

Ocorre que este Outro agora maximiza a própria Glória reduzindo ao máximo o emprego de trabalho humano; e (incrementando ao máximo o consumo de mercadorias) O "horror econômico" se revela na exclusão de um número crescente de pessoas. O Mercado se "regozijaria" com a redução do "trabalho socialmente necessário" - e isto seria legível na subida das bolsas, que saúda as ondas de demissão em massa nos EUA (ver Forrester, 1997).

Para os modernos, nada parece poder-se opor à expansão do (Outro sem falta) que é o Progresso (o Mercado globalizado) a reprodução ampliada de riqueza e de saber. Pelo menos até que se prove o contrário, a castração não vigora para esse Outro. É com indiferença e

incredulidade que os agentes da “reprodução ampliada” acolhem todas as advertências relativas aos custos crescentes do “automovimento do capital”: “après moi, le déluge - esta deveria ser a divisa de todo capitalista, e de toda nação capitalista”, observa Marx em “O Capital”.

Volta e meia, vozes contemporâneas subscrevem as previsões catastróficas de Marx. Há quem projete a inviabilização da economia como um todo, a longo prazo, pelo aumento da composição orgânica do capital (Kurz, 1993 e 1996); há quem detecte uma tendência progressiva à eliminação do trabalho assalariado, que geraria taxas intoleráveis de desemprego (Forrester, cit.). O próprio Marx já atribuía à anarquia do mercado capitalista o poder de promover devastação ambiental e humana capaz de resultar num “irresistível despovoamento final” do planeta (“O Capital”, livro 1). Esta “profecia” parece revestir-se, hoje, de uma atualidade inquietante:

“Vivemos num mundo conquistado, desenraizado e transformado pelo titânico processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos. Sabemos, ou pelo menos é razoável supor, que ele não pode prosseguir ad infinitum. O futuro não pode ser uma continuação do passado, e há sinais, tanto externamente quanto internamente, de que chegamos a um ponto de crise histórica. As forças geradas pela economia tecnocientífica são agora suficientemente grandes para destruir o meio ambiente, ou seja, as fundações materiais da vida humana” (Hobsbawm, 1995:562).

Lacan parece ter endossado as teses dos que consideram o capitalismo destinado a uma espécie de implosão. Por exemplo, no texto em que propõe o matema do “discurso do capitalista” (“mutação” do discurso do Mestre), afirma:

“Enfim, depois de tudo, é aquilo que se fez de mais astucioso como discurso. Isto não é menos destinado ao estouro. É insustentável numa coisa que poderei lhes explicar... porque o discurso capitalista é aí uma pequena inversão simplesmente entre o SI e o \$... isto basta para que isto ande como sobre rodas, isso não pode andar melhor, mas justamente ça marche trop vite, ça se consomme si bien que ça se consume” (Lacan in Itália, 1972, inédito - cit. por Maria Elisa Maia, 1994:157).

Mas ainda que soe excessivo o tom apocalíptico que permeia este trecho de Lacan - ou os textos de vários críticos da sociedade contemporânea - é possível aventar a seguinte

hipótese: talvez nada possa desacelerar ou modificar o regime da "reprodução ampliada" de riqueza e de saber, enquanto sua trajetória não esbarrar com um limite real, palpável, impossível de desconhecer. Por si mesmo, ele não prevê nenhuma borda à sua expansão contínua. Pelo contrário, aposta na infinitude; faz do desafio a todo limite uma verdadeira divisa de sua ética. Como vimos, chegou a ser metaforizado como a expressão da Glória de Deus na Terra. (Nada lhe fará barreira - pelo menos, até que esta barreira não-simbolizada, não-dita nem escrita, imponha-se do real.)

De uma perspectiva lacaniana, seria possível hipotetizar que a consolidação da lógica da "reprodução ampliada" - no campo da produção material como no da produção de saber - talvez acabe produzindo um enfraquecimento até da dimensão simbólica da função paterna: uma espécie de "paranoização" da experiência cotidiana, na medida em que se avolumem certos efeitos intoleráveis e intrusivos do Mercado e da Ciência.

Como vimos, na teoria de Lacan, a ordem da existência humana pode ser equacionada à "função de limite" suportada pela Lei paterna - segundo a qual, "não-tudo se pode fazer". Então, uma cultura onde a violação dos limites ao que se pode e ao que se sabe "trivializa" o impensável; onde, aparentemente, cada vez mais "tudo pode acontecer", pode acabar configurando o "crepúsculo do mundo" dos psicóticos - num plano imaginário, mas também pela via de certos eventos concretos. O limite não-contabilizado, o impossível "foracluso", retornariam então no real - produzindo, talvez, alguma mutação no sintoma social vigente.)

"Quanto pior, melhor?" Ou caminhamos para o Caos? Tudo isso, é claro, não passa de especulação - futurologia, ou "science-fiction". "Profetizar não ajuda nada", resigna-se Hobsbawm (cit., 561); quem viver, verá. E talvez a melhor posição subjetiva que se possa adotar, neste momento de incerteza histórica, assemelhe-se à coragem dos puritanos - que exigiam de si mesmos uma aposta no melhor, ainda que jamais soubessem se seriam "salvos" ou não...

Voltemos, porém, ao cenário atual. Se o Mercado e a Ciência se acoplam num projeto de expansão ilimitada, a colocação em ato de tal projeto - como argumentamos acima - só pode apoiar-se na produção contínua de insatisfação. A transmissão de limites de uma geração a outra, num tal contexto, tenderia a congelar-se - em dialeto lacaniano - no tempo lógico da privação: uma falta que o sujeito sentiria ter sido impingida pela força, pela vontade de poder

de um-pai: ou resultante da impotência, acidental e vergonhosa, daquele "pai ou sub-rogado" - para prover satisfação adequada à mãe, à criança e a si mesmo.

O sujeito moderno se sente no direito, formalizado inclusive na Constituição dos EUA, de buscar a felicidade - direito que se torna um dever, e não se conforma facilmente com limites. E o sintoma social dominante tenderia a fazê-lo demandar ao Outro esta felicidade - na medida mesma em que este Outro, encarnado no Mercado total, induzisse essa demanda, ao multiplicar suas ofertas de maneira ilimitada.)

Assim, no cenário moderno, a legitimação da privação edípica - e sua abertura a um horizonte de "promessa", pela força de um "exemplo" paterno - ficaria seriamente ameaçada. O próprio "pai ou sub-rogado" tenderia a perder convicção para sustentar limites ao gozo infantil - míticamente infinito - na medida em que ele próprio, o pai, tivesse internalizado um imperativo gozo sem limites.

Como dizer não a certas demandas infantis, quando a irresignação com todo obstáculo oposto às próprias demandas é o ideal supremo do adulto? Como "frustar" a criança, quando se está cooptado pelas palavras-de-ordem "conformar-se, nunca; resignar-se jamais"? Como suportar perante a criança o agenciamento da privação, (quando se experimenta todo limite como a confirmação insuportável da própria impotência?) Como representar um "exemplo" crível, quando se abraça uma dívida esmagadora com o mandato de gozo dominante?

Em tais circunstâncias, os adultos é que tenderiam a situar a criança num lugar ideal, de promessa, de gozo invejável. Os filhos, afinal, serão brindados pelo Progresso, num futuro próximo, com uma série de facilidades, recursos, tecnologias e meios de gozo hoje inacessíveis aos pais. Nada mais natural, então, que os pais invistam as crianças com uma procuração para o gozo de que se sentem dolorosa e ilegítimamente privados.

Talvez tenha ocorrido, afinal, uma inversão curiosa: ao invés da criança encontrar no mundo dos adultos os parâmetros que poderão dar sentido e valor à própria vida adulta, os adultos é que estariam transferindo este encargo às gerações seguintes. Afinal, os modernos desqualificam o passado, e esperam do futuro a realização dos próprios sonhos. Em lugar de transmitir aos próprios filhos, pela via do "exemplo", recursos éticos suficientes para legitimar o empreendimento de existir, é deles que estariamos esperando esta legitimação.

Assim, nós nos teríamos tornado os filhos dos nossos filhos: esperaríamos deles, agora, a realização dos nossos ideais, a satisfação de nossas demandas de felicidade; projetaríamos

neles a plenitude de que nos sentimos vergonhosamente em falta. Ao invés de lhes transmitir uma convicção de que a vida vale a pena, tentáramos apoiar neles esta convicção: nossa vida só valeria a pena por causa deles. Futuro encarnado, fiadores das promessas de gozo investidas no Progresso - ou como destinatários de nossos dons, nosso trabalho, que já não parecem ter grande valor ou importância alhures. Se somos muito mais solicitados a consumir que a produzir o que quer que seja, ao menos o desamparo dos nossos filhos faria nosso "trabalho com eles" parecer necessário, importante, valioso...

De qualquer maneira, os agentes da socialização primária investidos da função paterna tenderiam a sentir-se cada vez menos legítimos na sustentação das interdições; e cada vez menos situáveis num lugar de exemplo. Ora, para Lacan, é da própria posição para com o desejo e o gozo que um-pai pode conferir a seus ditos uma eficácia real.

Desta perspectiva, é rigorosamente inútil tentar transmitir modelos de parentagem, conselhos sobre "como educar seu filho", etc. O saber-fazer como pai não seria transmissível ao modo do saber científico, ou como aptidão técnica. Seria algo semelhante ao saber-fazer com o próprio sintoma - a própria "dor e delícia" de existir.

Os pais modernos estariam enfraquecidos porque há muito o movimento de crítica subversiva e criadora, o investimento no futuro, teriam liquefeito o valor da experiência passada, do saber e das formas de satisfação das gerações anteriores. Transmitir os ideais da modernidade seria transmitir uma desqualificação de princípio de tudo o que não seja porvir; ora, isto significaria transmitir uma desqualificação prévia da própria posição de interditor e de exemplo. Internalizada pelos pais, esta desqualificação seria rapidamente lida nas entrelinhas de seus ditos pelos filhos - e interpretada como uma intimação ao gozo-por-vir.

Num regime de reprodução ampliada, cada nova geração "herdaria" um débito maior que a precedente com o ideal de mais-de-gozar (pois, ao menos no entender de Lacan, esta via seria "entrópica": perseguir um plus-de-gozo sem o apoio de qualquer limite só incrementaria a falta-de-gozar, a insatisfação) De nossos filhos esperaríamos, implicitamente, o resgate de nossa hipoteca: eles, enfim, deveriam atingir o horizonte da plenitude que tão inutilmente buscamos. Eles, sim, realizariam o nosso ideal: igualariam, finalmente, a satisfação obtida à satisfação esperada...

Isto é que tornaria cada nova geração dos modernos mais ávida por formas de gozo "não-sublimadas" - especialmente as que se encaixam na lógica da pulsão oral, tal como Lacan

a descreveu. Afinal, como vimos, a sociedade contemporânea comanda e valoriza o consumo cada vez mais que o trabalho. A “consumição/consumação” torna-se lei. Neste cenário, a droga tenderia a configurar uma espécie de “mercadoria final” (Burroughs, “Almoço Nu”, citado por Maria Elisa Maia, 1994) - a encarnação suprema dos valores da sociedade de mercado. É o que sugere Charles Melman, lacaniano de vasta experiência com a clínica das toxicomanias:

“(...) o que se chama para nós a ‘sociedade de consumo’ repousa sobre um ideal, mas ignora que este ideal é o toxicômano que o realiza. Com efeito, o sonho de todo publicitário, de todo fabricante, é de realizar o objeto do qual ninguém poderia mais passar sem; objeto que teria qualidades tais que apaziguaria, ao mesmo tempo, as necessidades e os desejos, que necessitaria de uma renovação permanente, uma perfeita dependência” (Melman, 1994:94).

O toxicômano seria o mártir dos ideais modernos - o que levaria mais longe o esforço de economizar os rodeios, saltar por cima das renúncias, ganhar intensidade e rapidez no gozo; e perseguir, com máxima energia, o sonho das gerações precedentes, indo além do que elas conseguiram. Ainda Melman:

“(...) para as pessoas que eu qualificaria de nossa geração, a minha em todo caso, esta facilidade em reter, em monopolizar esta parte do gozo que até então era sacrificada e à qual era necessário renunciar, (...) isto constitui para nós um ideal. Mesmo porque isto pode constituir um objetivo sem que, no entanto, nós o alcancemos e, assim, ficamos com nossos escrúpulos, nossos sonhos, nosso interditos, etc. Pois bem (...): o ideal para nossas crianças é aquilo que nós, velhos, medrosos, não tivemos coragem de fazer. Não tivemos a coragem de ir até o fim do que era exigido e esperado de nós, e assim, a marcha, o próprio da geração que nos segue é tentar realizar isto sobre o qual a precedente fracassou, levantar os temores que pôde ter a precedente.

Foi o que me levou formular uma de minhas teses (...). É que os toxicômanos eram os filhos de nosso ideal, e que por isso se tratava então de um fenômeno de massa” (Melman, 1992:107).

Então, tanto o “egoísmo” quanto a “anomia” dos jovens seriam “altruístas”: obedeceriam a um mandato implícito, inconsciente, dos mais velhos. O “declínio” do pai seria assim o coroamento final, e paradoxal, do seu triunfo, desde a instauração da família patrilinear

- que, ao menos no entender de Lacan, teria catalisado a dialética “progressista”, favorecendo a “subversão criadora”, etc. (Ver cap. 5).

Talvez a grande questão dos modernos diga respeito aos limites do regime de reprodução ampliada de riqueza e de saber - regime este que pressupõe “dispensar o pai”; denunciar suas falhas, criticá-lo, superar seu saber e seu poder a cada geração. Seria possível “dispensar o pai” desta maneira - sem reconvocá-lo, implicitamente, como horizonte mítico de onipotência por-vir, de que o Indivíduo moderno parece ter-se feito o refém antecipado?

Quem sabe, o acerto de contas com o real - pensado como limite irredutível a esta onipotência suposta - acabe confirmando, de maneira “objetivamente” dramática, a tese da heteronomia da subjetividade defendida por Lacan. Os efeitos subjetivos do “mercado total”, sobretudo na versão hiperbólica que o mesmo vem assumindo nas duas últimas décadas do século XX, têm confluído para um acirramento da “anomia” e do “egoísmo” teorizados por Durkheim - isto é, para o “rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais” (Hobsbawm, 1995:328). Ora, este resultado pode constituir um perigo para a própria economia capitalista triunfante:

“Pois o sistema capitalista, mesmo quando construído em cima das operações do mercado, dependera de várias tendências que não tinham ligação intrínseca com aquela busca da vantagem do indivíduo que, segundo Adam Smith, alimentava o seu motor. Dependia do ‘hábito do trabalho’, que Adam Smith supunha ser um dos motivos fundamentais do comportamento humano, da disposição dos seres humanos de adiar a satisfação imediata por um longo período, isto é, poupar para recompensas futuras, do orgulho da conquista, dos costumes de confiança mútua e de outras atitudes que não estavam implícitas na maximização racional das vantagens de alguém. A família tornou-se parte integrante do início do capitalismo porque lhe oferecia várias dessas motivações. O mesmo faziam o ‘hábito do trabalho’, os hábitos de obediência e lealdade, incluindo lealdade aos diretores de empresa, e outras formas de comportamento que não podiam encaixar-se numa teoria de escolha racional baseada na maximização”(Hobsbawm, 1995:333).

“As próprias estruturas das sociedades humanas, incluindo mesmo algumas das fundações sociais da economia capitalista, estão na iminência de ser destruídas pela erosão do que herdamos do passado humano. Nosso mundo corre o risco de explosão e implosão. Tem de mudar” (idem, 562).

No próximo capítulo, tentaremos articular certos aspectos das teorias de Freud e de Lacan à lógica do sintoma social vigente na civilização do “progresso” - interrogando o

sentido, o alcance e os limites da "resposta sintomática" que podem ter constituído à "grande neurose contemporânea" delimitada acima.

7 - PSICANÁLISE COMO RESPOSTA SINTOMÁTICA

7.1 - Freud e o Mal-Estar na Civilização

Nos poucos textos que dedica a temas sociológicos, Freud não parece manifestar - ao menos, à primeira vista - qualquer preocupação diante de fenômenos relacionáveis aos conceitos do "egoísmo" ou da "anomia" durkheimianos. A progressiva perda de plausibilidade e influência das religiões - entendida como um resultado inevitável da difusão da "atitude científica" - é saudada com entusiasmo no "Futuro de uma Ilusão": num estilo bastante iluminista, Freud aposta na primazia da Razão sobre as "ilusões religiosas", e só vê vantagens no declínio destas últimas.

O sentimento "oceânico", de pertença imaginária a um Todo coletivo, é friamente conceituado como resíduo "regressivo" do narcisismo infantil no "Mal-Estar na Civilização". Freud parece tomar decididamente o partido do "egoísmo" - mesmo quando se trate de proteger a sociedade contra as pulsões destrutivas.

Os preceitos humanitários e mandatos religiosos do tipo "Amar ao próximo como a si mesmo" são considerados insensatos por Freud: contradiriam a realidade do psiquismo humano, e só poderiam funcionar como "formações reativas". As pulsões destrutivas seriam inextirpáveis. O homem que impusesse a si mesmo um ideal de bondade, e interditsse toda expressão de sua agressividade para com o próximo, estaria condenado a sofrer um retorno masoquista daquela agressividade.

Ora, para Freud, "nada disso beneficia à moral, nem ao indivíduo" (1981- 34: 2758). A civilização produziria uma taxa crescente de mal-estar na medida em que adotasse ideais exorbitantes, que catalisassem o recalque de parcelas cada vez maiores da destrutividade individual - fomentando o sentimento de culpa, e favorecendo uma perigosa canalização da agressividade para bodes expiatórios de diversos tipos (o judeu, o estrangeiro, o inimigo de classe, etc.). Ainda aqui, a pulsão recalçada só faria expandir a própria virulência.

Freud não subscreve uma ética de estilo kantiano. Com base na experiência clínica, ele observa que sujeitos demasiado escrupulosos, preocupados em atingir uma obediência

incondicional ao imperativo categórico, não só não experimentariam redução no próprio sentimento de culpa, como provocariam o seu acirramento: como se a submissão a um ideal de inocência fosse, em si mesma, suspeita ao Supereu.

Como vimos, desde "Totem e Tabu", Freud postula uma certa homologia entre os ideais culturais e a "tirania e onipotência" do Pai Primevo. Quem levasse demasiado a sério a pretensão de encarnar um ideal estaria então se candidatando, de maneira implícita, a substituir o Pai Primevo. Ora, "ninguém jamais poderá ser como ele" - e o incremento da culpabilidade seria o saldo necessário da adesão a tal desejo proibido.

Por outro lado, também não se pode afirmar que Freud tenha sustentado esperanças de "liberação" semelhantes às de Sade - sequer uma ética libertina de cunho mais brando. Em primeiro lugar, ele situa o represamento da necessidade como pré-condição para a elevação do prazer ao estatuto de um "verdadeiro gozo" (ver Freud, 1981- 15 e 1981- 40). Ademais, ele atribui à "corrente ascética" do psiquismo a mesma legitimidade que à "corrente sensual"; propõe que cada sujeito encontre seu próprio ponto de equilíbrio entre essas forças contrárias (Freud, 1981- 24).

A eliminação de toda barreira, toda inibição ao gozo, é implicitamente conotada como um ideal exorbitante no texto freudiano. Ora, é justamente na crítica ao irrealismo e à ilimitação dos ideais que a ética de Freud parece concentrar sua maior força - propondo que os homens adotem um posição mais "esclarecida" quanto à realidade do psiquismo, e da própria condição de homens.

Até aqui, a teoria freudiana parece integrar-se à corrente de entusiasmo iluminista em torno da "reprodução ampliada" da riqueza e do saber - sem nenhuma descontinuidade importante. Como é de conhecimento geral, Freud foi um ardoroso entusiasta dos valores e dos métodos científicos. Subscreveu as esperanças de seus contemporâneos no progresso tecnológico, na reforma das instituições e na "liberalização" dos costumes. E, como vimos, incluiu a liquidação da transferência no programa da cura analítica. No seu entender, o homem moderno tinha de enfrentar a "obrigação" de ser livre - dispensando mestres, gurus e pastores de almas.

Por outro lado, é possível detectar, na obra de Freud, a teorização de limites irredutíveis ao projeto iluminista de domínio esclarecido do homem sobre si e sobre o mundo. É bem verdade que neste ponto a doutrina freudiana parece estar marcada por uma certa

ambigüidade. Como vimos no cap. 2, Freud em alguns trechos propõe a “ditadura da Razão sobre a vida psíquica”, o “reforço do Eu”, etc. Mas, como também já argumentamos, o “fortalecimento do Eu”, em Freud, constitui um paradoxo: pressupõe um enfraquecimento da paixão narcísica, e envolve um certo rebaixamento da imagem de si - pois o Eu deve reconhecer com “suas” diversas tendências contrárias a seus ideais.

Em diversas passagens, Freud parece equacionar a força do Eu com sua submissão aos ditames da realidade, interna e externa: a “ditadura da Razão” corresponderia a uma ética do Real, e não de qualquer ideal. Os valores da cultura deveriam ser levados em conta como uma parte importante da “realidade” (externa e interna); mas também poderiam ser submetidos a uma certa leitura crítica. Afinal, para Freud, o Supereu cultural não leva em conta a “constituição psíquica do homem, pois institui um preceito e não se pergunta se será possível, ao ser humano, cumpri-lo” (1981- 40: 3066).

Sempre se pode, é claro, incluir esta ética mesma no programa iluminista clássico - renúncia às ilusões, às pretensões exorbitantes dos moralistas e “idealistas”, etc.; balizamento da ação humana pela Razão esclarecida. Mas o conjunto da obra freudiana também pode ser lido como um inventário dos limites metapsicológicos a tal programa iluminista - na medida em que sustenta a impermeabilidade residual de vastos territórios do inconsciente e do Isso à palavra. Assim, de uma perspectiva freudiana, até o ideal do esclarecimento encontraria fronteiras... reais.

E onde entraria, em tudo isso, o “declínio da imago paterna”, que Lacan situa nas raízes de uma “grande neurose contemporânea” - e na invenção da própria psicanálise? Que tipo de degradação da função do pai seria legível na raiz do patetismo acolhido por Freud?

Uma primeira aproximação possível apontaria à abrasão de toda autoridade pelo exercício da dúvida metódica, o livre-pensar, da Razão crítica. Dai resultaria uma certa “humilhação” aos titulares do posto de pai, confrontados com a rápida obsolescência de seu saber e seu poder - numa cultura onde a ciência reinventa a si mesma e ao mundo todo dia. Teríamos, no pai impotente do Caso Dora, uma metáfora desta decadência: a autoridade hierárquica tradicional, incapaz de justificar-se ao foro da Razão esclarecida, só poderia exhibir uma imagem derrisória (ver Millot, 1989).

Não há pai que esteja à altura do lugar de pai. Aliás, nunca houve. Quem possuiria força, virtude, saber, equilíbrio suficientes para encarnar o ideal paterno? Os herdeiros da

dúvida metódica teriam examinado as credenciais dos ocupantes do posto de pai - e verificado a insuficiência dos mesmos. O "declínio da imago paterna" pode então ser entendido como a fragilização da imagem dos pais - corroída pela crítica iconoclasta dos modernos.

As histéricas, em particular, seriam portadoras de um livre-pensar convulsivo. Seus sintomas seriam denúncias "vivas" das falhas que acometem o saber, e a virtude, de toda Autoridade. Quando Freud começa a ocupar-se delas, desdenham suas explicações e conselhos... com o mesmo furor com que lhe exigem "respostas". "Não saiu grande coisa", diz Dora. Não há Mestre que chegue... mas deveria haver.

Beco sem saída? Freud acha uma escapatória ao declinar do posto de papai-sabe-tudo: o saber estaria do lado do analisante, e não do analista. Só o Inconsciente saberia. O "médico" deveria renunciar a todo desejo de comando, e mesmo ao desejo de curar - sob pena de ser reduzido à impotência.

Por outro lado, Freud parece conferir ao "anseio pelo Pai" de vários pacientes seus uma sobrevivência inquebrantável. O próprio "repúdio à feminilidade" (ou recusa de castração) - fronteira final do esforço analítico, no texto freudiano - seria legível como ramificação daquele anseio.

Freud equacionava feminilidade a uma "coerção maior" da libido. Talvez por isto julgasse tão compreensível que homens e mulheres repudiassem a posição feminina. Submeter-se à autoridade do analista-subrogado-paterno equivaleria a deixar-se castrar, assemelhar-se a uma mulher; ou a conformar-se em ser uma mulher. Ora, nem os homens nem as mulheres poderiam resignar-se facilmente com estas alternativas...

Freud não viveu para ver os resultados das pesquisas de Master & Johnson, nem as vitórias dos movimentos feministas. A hipótese de uma menor atenção concedida pela Natureza às exigências de satisfação libidinal da mulher pode ser considerada anacrônica. Mas se o "repúdio à feminilidade" é traduzido em termos de uma "recusa a qualquer limite" - ao saber, ao poder e ao gozo - então, estamos diante de um "rochedo" extremamente atual.

No capítulo anterior, caracterizamos o sintoma social contemporâneo pela institucionalização de uma intemperança crescente no plano econômico: hegemonia da reprodução ampliada; automovimento expansionário do capital; multiplicação e diversificação contínua da oferta de bens e serviços; indução à demanda. Observamos ainda que a consolidação daquele sintoma social enlaçou-se intimamente à construção e expansão da

Ciência moderna - que faz do desafio, e da superação aos limites do que já se sabe, uma divisa ética fundamental.

Assim, tanto no plano da produção e do consumo de bens, como no plano da geração de saber e tecnologias, os modernos estariam assujeitados a um imperativo de progresso contínuo - cujo horizonte fantasmático só poderia ser a onipotência e a plenitude. De uma perspectiva freudiana, poderíamos identificar no Mercado Total um semblante do Pai-Destino onipotente - que, à diferença do Deus ou deuses tradicionais, não exige sempre o mesmo sacrifício, sempre o mesmo esforço: exige sempre mais.

Talvez o recurso freudiano ao mito de um Pai ilimitado tenha respondido, não só a necessidades internas da teoria relacionadas aos paradoxos lógicos "estruturais" que cercam a problemática da Lei - mas também a uma detecção clínica do enfraquecimento "conjuntural" da função paterna como função de limite. O inchaço do Pai imaginário - onipotência situada, de modo implícito, no horizonte do "progresso" - corresponderia a um declínio da dimensão real da função paterna, na civilização moderna e contemporânea.

Como vimos, Freud construiu certos mitos das origens - tanto da cultura, quanto de cada sujeito - onde, no princípio, situa - muito sintomaticamente - a plenitude ... ou a ilimitação. O Pai de Todos os Pais, este gozaria de tais atributos. É bem verdade que Freud postula expressamente: instituída a Lei da cultura, ninguém mais pode ser como o Pai Primevo. Mas também afirma que cada sujeito nutriria um renitente "anseio pelo Pai" - anseio este que bem pode ser traduzido em termos de uma nostalgia da onipotência.

Freud não cessa de assinalar os limites "externos" e "internos" que a realidade oporia a todo esforço de restauração de tal onipotência. Se o objetivo da vida, para todos e cada um, é obter felicidade - eternizando o prazer e eliminando a dor - nem todos os progressos da Ciência poderiam dissolver os empecilhos que nos separam desta plenitude. Então, o escrito dedicado por Freud ao "Mal-Estar na Civilização" pode ser lido como resposta sintomática ao *pathos* da cultura moderna - infestada por um mandato de mais-saber, mais poder e mais-gozar; e cada vez mais órfã de tudo que possa funcionar como limite.

Paradoxalmente, à recusa do limite, os modernos agregariam um apelo ao Pai imaginário - supostamente detentor do saber, do poder e do gozo. Como vimos, este pai não precisa ter nome nem rosto: o Destino, o Progresso da Ciência, o Avanço Tecnológico,

poderiam fazer-lhes as vezes. O declínio de todo pai “efetivo” não teria abalado o anseio por este pai “virtual”, portador do Saber Supremo - que pudesse livrar-nos da dor de existir:

“Pode parecer um paradoxo que uma recusa da castração se traduza num recurso àquele que é o agente mesmo desta castração: o que se formula como temor ou rechaço do pai é em realidade chamada e demanda ao pai: esquece-se que este recurso deixa o agente a carga da castração, o que permite ao sujeito manter - com todo direito - sua queixa” (Silvestre, 1988: 91).

Teria o próprio Freud elaborado o luto pelo Saber Final, e pelas prerrogativas de Mestre? Ou teria ele, pelo contrário, abrigado até o fim um certa complacência para com a faceta idealizante da “transferência paterna” que lhe dirigiam pacientes e discípulos? É bem verdade que ele teorizou a necessidade de se levar toda análise até uma “liquidação da transferência”. Mas teria ele estado, na prática, realmente disposto a deixar-se destituir do posto de “sujeito-suposto-saber” - ou descrever na possibilidade final de construção deste saber?

Até que ponto Freud não teria permanecido, ele próprio, fascinado pelo projeto de onipotência do saber situável no horizonte do empreendimento iluminista - por mais que tivesse apontado limites irredutíveis à viabilização de tal projeto? Teria Freud escutado, verdadeiramente, o que ele mesmo dizia neste ponto? Será que o luto pelo pai-portador-da-onipotência teria sido concluído no “caso Freud”? Ou não seria sintomática, em si mesma, a resignação freudiana com a irresignação de seus analisantes diante da castração?

7.2 - Lacan e o “Pai do Real”

Como já adiantamos, Lacan realizou um esforço permanente para defender a posição da psicanálise, numa cultura hegemonizada pelo discurso da ciência - e também para contornar os impasses, teóricos e clínicos, do legado freudiano. Ora, aqui, a problemática do final de análise se enlaça diretamente ao tema da função paterna - e da posição do analista ante o famoso “rochedo da castração”. Como avançamos acima, o “repúdio à feminilidade” pode ser

equacionado a um "repúdio de todo limite" - patetismo que acometeria os modernos, como efeito subjetivo do sintoma social apoiado na dinâmica da "reprodução ampliada".

O próprio Freud admitiu fracassar como analista ante o "repúdio à feminilidade" dos seus pacientes - a recusa à castração; a insistência da demanda por um suplemento de potência fállica, de homens e mulheres, ao analista situado como "sub-rogado paterno". Viria a impotência do analista redobrar a impotência do pai "biográfico" - este que tão cedo revela suas falhas para com o ideal, especialmente a um olhar adestrado pela Dúvida Metódica? E como frustrar a demanda de saber e de poder em sujeitos atravessados pelo discurso da Ciência - este que assume, como missão sagrada, a expansão contínua do que se sabe e do que se pode?

Os modernos, diz Lacan, tiveram a coragem de enunciar a hipótese da inexistência de Deus. E, uma vez que este limiar foi transposto, impossível retroceder: o Deus do Destino está morto para nós. Só que Ele, Deus, nada sabe disso. Impossível, então, para o sujeito, sabê-lo também - e realizar totalmente a inexistência de Deus.

O Outro como lugar da verdade, na teoria lacaniana, é o "lugar irredutível" da "hipótese-Deus": "Por um nada, o dizer faz Deus-ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí", constata Lacan (1985- 12: 62). Ou: "a onipotência não é; é por isso, efetivamente, que ela se pensa", já que "a representação de coisa, como diz Freud, não é mais que representação de sua falta" (Lacan, 1977: 64).

Mas o sujeito moderno abrigaria uma nostalgia desmesurada - embora inadvertida - pelo Deus-Pai provedor. Investiria imaginariamente o Futuro, o Progresso da Ciência e a Prosperidade com as insígnias deste Pai, supondo-o capaz de enunciar, finalmente, um saber totalizante e transmissível sobre o gozo - e descobrir a fórmula da relação sexual.

Este Deus teria sido secularizado e desvestido de semblante humano; estaria reduzido ao saber impessoal da Ciência - especialmente o saber por-vir, prometido nas entrelinhas de sua "reprodução ampliada". "Um dia, saber-se-á"; "um dia, teremos acesso ao gozo-todo" - como compensação pela renúncia às "ilusões" religiosas das culturas tradicionais; pela perda do abrigo confortante (ou nem tanto) dos antigos "dosséis sagrados". Seremos imortais, e teremos plenitude.

Ainda que jamais enunciada nesses termos, talvez seja esta a promessa imanente ao vasto empreendimento da Ciência moderna. Então, de uma perspectiva lacaniana, uma parcela

do *pathos* do sujeito contemporâneo poderia ser pensada como lugar-tenente de um gozotudo: prometido nas entrelinhas do discurso da Ciência... mas ainda faltante. A “grande neurose contemporânea” seria nutrida pela adesão àquela promessa, geradora da nostalgia por uma onipotência que jamais se teve - mas cuja possibilidade “virtual” os modernos insistiriam em imaginar.

Então, quando um analista tentasse convencer seu paciente a “sujeitar-se a um “pai-substituto” - escorando-se no “semblante” de autoridade e de saber com que se nutre a transferência - este analista só poderia mesmo produzir uma “rebelde hipercompensação” nos varões, ou “graves episódios de depressão” nas mulheres (retomamos, aqui, as expressões utilizadas por Freud em “Análise Terminável e Interminável”).

Afinal, se é o saber suposto pelo amor transferencial que confere autoridade ao analista - e se este saber confina com uma suposição de onipotência - das duas, uma: ou bem o analisante dessupõe este saber a seu analista - mas insiste em acreditar na possibilidade deste saber, sua existência virtual alhures; ou bem ele conserva a crença no saber transferido ao analista-“subrogado-paterno” - e insiste em demandar a ele um suplemento de saber e de poder. “O aspecto decisivo é que a resistência evita que apareça qualquer mudança, e que tudo permanece como antes” (Freud, 1981- 44: 3364).

Esbarramos aqui no paradoxo que cerca a problemática da lei: o enunciado da interdição supõe, por necessidade lógica, o lugar do “pai-zero” - o proibidor primevo: “catálogo de todos os catálogos que não contêm a si mesmos”, desigual a si próprio, marcado e não-marcado pela castração. A enunciação da lei edípica por um “pai ou sub-rogado” automaticamente o investiria do estatuto de privador - suspeito de monopolizar o próprio gozo que proíbe.

Então, qualquer proibição daria corpo, em si mesma, à suposição de onipotência. Os modernos só teriam exasperado as conseqüências “patógenas” deste efeito de estrutura, por terem “secularizado” o *locus* da onipotência suposta - situando-a no horizonte de seu esforço científico.

Num esforço para contornar os impasses clínicos derivados do “repúdio à castração”, Lacan vai introduzir sua própria suplência ao legado conceitual freudiano concernente à função paterna. É ao *pathos* do sujeito moderno, é à sua nostalgia por um pai que tivesse um verdadeiro “ser de saber” - e desse algum remédio à impotência geral - que Lacan teria

respondido, ao propor seu conceito de pai real. A construção de tal conceito é apresentada como extração de um operador estrutural latente no mito freudiano de Édipo: um paradigma, “o pai do real, que coloca no centro da enunciação de Freud um termo do impossível” (Lacan, 1992- 2: 118).

Este impossível, com que Lacan lastreia seu conceito de pai real, seria logicamente distinto da impotência. Quando, por exemplo, Gödel demonstra a impossibilidade de termos um sistema formal aritmético que seja, ao mesmo tempo, consistente e sintaticamente completo, ele traça uma escritura do que Lacan conceitua como o real - algo que determina limites infranqueáveis para o simbólico e o imaginário: não por conta de uma insuficiência contingente de saber por parte dos lógicos e matemáticos - mas por uma necessidade lógica, “de estrutura”. Ora, é pelo exercício mesmo da razão que este limite pode ser escrito - não pela censura exercida por poderes “obscurantistas”, ou pela vontade arbitrária de um-pai privador.

É à dimensão do real assim definido que Lacan vai atar o agenciamento da castração - definida como a “operação real, introduzida pela incidência do significante, seja qual for, na relação do sexo” (Lacan, 1992- 2: 118). Esta dimensão real da função paterna, contudo, só por um esforço de decantação conceitual teria sido garimpada no texto freudiano - onde apenas o pai simbólico e o pai imaginário teriam um estatuto teórico visível.

Em “Moisés e o Monoteísmo”, Freud apontaria a dimensão simbólica da função paterna - ao comentar a importância da construção do conceito de pai, que transcende ao testemunho dos sentidos. Já o pai “biográfico” - revestido pela ficção da “novela familiar”; e o pai da horda primitiva, privador “filogenético”, pivô das “protofantasias” da castração e de devoração, seriam vertentes imaginárias da função paterna.

Ora, o “pai do real” conceituado por Lacan seria muito mais difícil de se apreender diretamente - só podendo ser construído por via teórica. Sua incidência na constituição do sujeito só se verificaria a posteriori, pela sua eficácia em transmitir... uma hiância estabilizada. A famosa identificação primordial ao pai, firmemente postulada por Freud, pode então ser pensada - de uma perspectiva lacaniana - (como efeito da função paterna em sua dimensão real: seria a incorporação de uma falta) (Becker e Mariscal, 1997: 40).

O pai real, diz Lacan no Sem. 17, “é um efeito de linguagem, e não tem outro real” (1992- 2: 120). (Toda linguagem teria, necessariamente, um ponto de limite interno - um

“impossível necessário”, que Lacan faz equivaler ao real. Mas, como assinalamos acima, em diversas passagens de sua obra, Lacan ressalta a necessidade de que este real do pai tenha um suporte “encarnado”: isto é, que se sustente no simbólico e no imaginário, para fazer-se escrever, para ter eficácia.

Então, para Lacan, é preciso que um-pai “entre realmente no jogo”, lastreado em posições de seu próprio desejo; e forneça, ao filho ou à filha, uma “versão” convincente do real (do limite interno, irreduzível, ao campo das demandas; da impossibilidade da satisfação completa, que assegura a renitência do desejo e do próprio sujeito como tal. O “nom-du-père”/“non-du-père” (nome-do-pai/não-do-pai) demarcaria o real, na medida em que fizesse uma eficaz “mostração” de que não-tudo é possível - não por força de uma vontade arbitrária, mas “pela natureza das coisas, que é a natureza das palavras” (Lacan, 1985- 12: 99).

Ora, como sustentamos acima, de uma perspectiva lacaniana, pode-se teorizar um escamoteamento sistemático de todo saber do impossível pelos sujeitos modernos. Estes estariam suspensos a um fantasma da plenitude por-vir, situada no horizonte da “reprodução ampliada” de riqueza e de saber. Daí decorreria um enfraquecimento endêmico da dimensão real da função paterna no cenário contemporâneo - enfraquecimento este que geraria um mal-estar específico. E, deste sofrimento, a própria psicanálise poderia “pensar-se” como resposta sintomática - a partir das pistas deixadas por Lacan.

O saber do analista seria um saber do “impossível necessário”, e de suas implicações para o sujeito falante. Responderia à suposição de mestria onipotente, com que o desejo do analisante o reveste na transferência, pelo encaminhamento à construção de um saber... sobre o limite inerente ao saber. A “liquidação da transferência”, a superação da crença no “sujeito suposto saber”, e o enxugamento máximo do “anseio pelo pai”, constituiriam os marcos de um final de análise para Lacan.

Desta perspectiva, o discurso do psicanalista não poderia ser contraposto ao discurso da Ciência como o obscurantismo à Razão. Ao menos no entender de Lacan, a psicanálise manteria com a ciência uma relação de “extimidade”: estranheza íntima, limite interno, que só poderia construir-se por uma espécie de radicalização do “sujeito da ciência”/É levando às suas últimas conseqüências o exercício da Razão esclarecida que se chegaria ao “buraco no simbólico”, ao “impossível necessário” inerente à estrutura da linguagem. No prefácio que

escreve para seus Escritos, Lacan vai filiá-los explicitamente ao "Debate das Luzes" - como se a psicanálise mantivesse uma espécie de conjunção disjunta com o discurso da ciência.

Como vimos, após alguma hesitação, Lacan concluiu pela separação de corpos e de discursos entre psicanálise e ciência - mas sempre insistindo na necessidade de se afingir, no discurso analítico, o maior grau possível de formalização e de escritura. (Na psicanálise, o sujeito da Ciência deveria encontrar um limite interno, lógico e racional, às suas pretensões latentes de "sutura" totalizadora (ver Lacan, 1985- 9); este limite deveria ser demonstrável, ao modo dos teoremas de incompletude de Gödel. E a psicanálise deveria atingir um grau de transmissibilidade máxima, quase científica.

Por outro lado, pode-se registrar que - ao menos na última fase de seu ensino - Lacan parece ter sublinhado a *disjunção* entre psicanálise e ciência, abandonando inclusive a proposta de alcançar uma formalização e transmissibilidade literal do discurso analítico. A opção pelo nó borromeu marcaria o declínio do sonho da matematização integral, de uma demonstração inequívoca da "coisa" freudiana (ver, a esse respeito, Milner, 1996).

"O truque analítico não será matemático. É realmente por isso que o discurso da análise se distingue do discurso científico", avança Lacan no Sem. XX (1985- 12: 159). Se o sonho implícito ao empreendimento da ciência seria o "saber absoluto tal como nos é prometido por Hegel - com poder de instituir o "domingo da vida" - caberia à psicanálise favorecer um despertar deste sonho; mas não da forma impositiva, irrecusável, que faz o estilo das demonstrações matemáticas. "Não se tem que cão-vencer. O próprio da psicanálise, é de não vencer, cão ou não". (Lacan, 1985- 12: 72).

O "pai do real" não será, então, instrumentalizado por um saber de tipo matemático sobre o real - ao menos no texto de Lacan. Este real não poderia ser plenamente circunscrito pelas letras da matemática; não seria "demonstrável", mas apenas passível de uma "mostração" (como os famosos nós borromeanos).

Aparentemente, a psicanálise a que chega Lacan, no final de seu percurso, não tem a pretensão de "vencer" ao modo da ciência. Sua ética não será a da mestria - seja pela via das deduções irrefutáveis, seja pela eficácia no arrancamento de confissões (que seria "o pior", diz Lacan - 1985- 12: 126). É preciso que ela "fracasse" (Lacan, 1993- 3) - sob pena de tornar-se um sintoma esquecido; ou favorecer um retorno da "religião verdadeira".

Retomemos, então, nossa hipótese: para Lacan, a psicanálise - ou, mais precisamente, o psicanalista - faria suplência ao "pai real", enfraquecido pela dinâmica da "reprodução ampliada" de riqueza e de saber que caracteriza as sociedades modernas. Ora, como já assinalamos acima, na teoria lacaniana, a função paterna - particularmente em sua dimensão real - está situada numa posição de exceção. (Numa cultura dominada pelo sonho de um saber totalizante e plenamente transmissível, o analista só poderia fazer suplência à função paterna fazendo vigorar um ponto de exceção àquele sonho - operando, então, de uma posição que não se pudesse confundir com um lugar de mestria. Esta posição, no texto lacaniano, não terá o suporte de um saber-que-se-sabe, nem de um poder-que-se-domina - apenas o suporte algo opaco de um "desejo de analista".)

Ainda aqui, a homologia conceitual entre analista e pai real se verifica. Lacan sugere que a eficácia real de um-pai não deriva de qualquer tipo de "magistério", mas de uma certa relação deste pai com o desejo e o gozo - relação esta que deve permanecer velada aos olhos do filho, demarcada por um "justo não-dizer" (RSI). A homofonia proposital entre "os nomes do pai" e "os não-patos erram" ("Les Non-Dupes Errent"), no título do Sem. 21, também dá o que pensar. Ao que parece, para Lacan, uma certa "patetice" - aceitação do não-saber, limite ao saber - seria equivalente à incidência do pai, para fins de limitação à "errância" do sujeito: "Para ser um pai, quero dizer, não só um pai real, mas um pai do real, existem certamente coisas que é preciso ignorar ferozmente", adianta Lacan já no Sem. 17 (1992- 2: 127).

Para que o sujeito pudesse manter "encurralado" ("coincé") o furo em que consiste seu (não-)ser, algo teria que servir como barra à onipotência do imaginário, do real e do simbólico - seu enodamento mesmo, efeito contingente de um "ato de amarrar". Atados entre si ao modo borromeano, os três registros limitariam uns aos outros. O Nome-do-Pai, diz Lacan, faria função de quarto elo - função de sintoma (RSI), que só se poderia dispensar depois de se ter feito dele um uso conveniente ("Le Sinthome").

"Toda nossa experiência procede do mal-estar que Freud observa em alguma parte, do mal-estar na cultura", diz Lacan em "A Terceira" (1993- 3, 102). Se o analista deve ser um "sintoma social", deve então situar-se num lugar de "dejetos da douta ignorância" (Lacan, 1995- 2: 51) Sujeito forçado da dúvida hiperbólica, como todos os modernos, cabe-lhe circunscrever "a causa de seu horror, do seu próprio, destacado do de todos, horror de saber".

Parece que, para Lacan, o trabalho de análise constituiria uma espécie de ascese: o "processamento" dos efeitos subjetivos da dúvida metódica, levada a suas últimas conseqüências - que culminaria na demarcação do buraco no Outro (S(A), na notação lacaniana). Este ponto de horror - metaforizado, no texto de Freud, em termos da castração materna - teria um modo singular de se "a-presentar" a cada sujeito.

Ao final do percurso de sua análise, cada analisante teria que inventar também seu jeito singular de conviver com o furo do Outro. E prossegue Lacan: "A partir de então, ele sabe que é um dejetivo. É o que a análise deve tê-lo feito ao menos sentir. *Se ele não for com isso levado ao entusiasmo, pode ser que tenha havido análise, mas analista, não há nenhuma possibilidade*" (Lacan, 1995- 2: 52).

O desenlace da ascese analítica seria a liquidação da aposta no saber e no poder do Outro. Mas aí, no entender de Lacan, seria preciso - e possível - inventar uma resposta entusiasmada: construir um semblante de causa para um desejo "a-visado" ... da impossibilidade de satisfazer-se. Haveria então uma curiosa confluência entre a impossibilidade de se saber e se dizer toda a verdade, restaurar o Outro e domesticar o real - e uma certa posição de "dupe": consentimento ao semblante, uma vez que o objeto é impossível - e aceitação do regime de não-todo, para todo acesso possível tanto ao gozo quanto a verdade.)

Para Lacan, o final da análise envolveria uma delimitação do buraco no Outro - e uma espécie de reconciliação com Deus pelo fato (ou, ao menos, pela forte possibilidade...) dele não existir mesmo, estar morto desde sempre. Envolveria a superação do luto por esta morte do Pai imaginário, privador/provedor - que, como toda superação de luto, exige o esgotamento do afeto depressivo, e das recriminações ao Outro ("Pai, por que me abandonaste?"). A "patetice", ou posição de "dupe", ratificaria uma escolha pela vida, mesmo quando se constatasse a falta do Outro - em lugar da aparente lucidez do "antes não ter nascido", que, frente à inexistência do Outro, reivindica a própria inexistência de volta.

No final de sua obra, Lacan faz uma aposta na "duperie" e no "sinthome" - pois diante do não-senso, do buraco no Outro, não existiria "lucidez" possível. Existiriam amarrações contingentes (nenhuma delas "natural"), que o psicanalista procuraria "estreitar" - otimizando e suplementando os recursos para a estabilização da resposta sintomática singular que cada sujeito constitui. Este processo incluiria a redução máxima de toda a nostalgia pelo pai

imaginário e pela "apatia do Bem universal" - já que esta última, de tão boa, só poderia confinar com o pior:

"E é sem dúvida aí que toma ilustração, afinal, o que chamei de verdade, a verdade de uma certa religião (...), de que o desejo do homem (...) é o inferno, o inferno, muito precisamente nisto que é o inferno que lhe falta, e com essa consequência de ser aquilo a que ele aspira. Temos testemunho disso, o testemunho da neurose, que é muito exatamente isto, que o neurótico é alguém que não chega ao que para ele é a miragem onde ele encontraria satisfação: é, a saber, uma perversão, uma neurose é uma perversão falha" (Lacan, 1974/1975- 4).

Assim, o "anseio pelo pai" - ao menos no entender de Lacan - poderia finalmente ser substituído por um amor que "só pode colocar nesse mais-além, onde, primeiro, ele renuncia a seu objeto" (Lacan, 1985- 11: 260); "Não há outra razão para se amar a Deus senão que talvez ele não exista" (Lacan, 1995- 1: 143). O "verdadeiro ateísmo", que Lacan persegue ao longo de toda a sua obra (e cuja fórmula será "Deus é inconsciente" - 1985- 11: 60), desemboca no sintoma: uma "duperie" singular, que permitiria a cada um "estreitar" o buraco - a parcela irreduzível de seu "pathos" de falante.

É possível, talvez, situar a própria psicanálise neste lugar. "Parasita" dos demais discursos, não lhe caberia o papel de "vanguarda" para a reconfiguração do sintoma social vigente. Ela aí estaria incluída - de modo contraditório, paradoxal, mas indissociável. Simplesmente, ofereceria ao sujeito moderno - avassalado pelo imperativo de mais-de-gozar - um refúgio ao mal-estar na civilização vigente: um espaço protegido, onde cada um pudesse circunscrever a "vocalização do excesso" com os desfiladeiros do impossível. E só duraria enquanto durasse a demanda por ela.

Se produz efeitos sociais e políticos, o psicanalista não poderia ser mestre destes efeitos - nem propor uma saída para a "redução" do sintoma social dominante. Seja lá o que advenha do modo de gozo relacionado à "reprodução ampliada", não existe saber já escrito sobre isto. Como todos os mortais, o psicanalista só poderia ser "dupe" da História - esta coisa que, como diz Lacan, é feita para nos dar a ilusão de que tem algum sentido...

Talvez o acirramento das contradições internas da civilização em que vivemos - e o agravamento de seus efeitos colaterais, objetivos e subjetivos - acabem impondo o reconhecimento de limites reais, infranqueáveis, ao modo de gozo coletivo apoiado no

“Mercado Total”, e a invenção de sintomas sociais alternativos. Isto pode custar o atravessamento de crises econômicas, sociais, políticas e ecológicas - de dimensões e duração imprevisíveis. Se a psicanálise adveio como alternativa clínica e teórica para o enfrentamento de uma crise subjetiva específica dos modernos - condicionada pelos efeitos do “progresso social”, que já se faziam sentir em fins do século XIX - sua “resposta sintomática” teria sido a decantação de uma posição subjetiva lastreada pela “père-severance”, ao menos no entender de Lacan: coragem de sustentar o desejo diante da inconsistência do Outro. Oxalá estejamos à altura desta tarefa, pelo tempo em que durar a nossa travessia.

CONCLUSÃO

Tendo conferido, às teorias de Freud e Lacan, o estatuto de respostas sintomáticas a um mal-estar que supusemos específico da modernidade - e relacionável a um certo declínio do pai; tendo investigado aspectos da civilização contemporânea passíveis de “tradução” conceitual em termos de um enfraquecimento da função paterna, tal como Lacan a concebeu, chegamos às seguintes conclusões:

1) A sociedade em que vivemos surgiu de uma ruptura radical com o regime de “reprodução simples”, vigente para a economia, os costumes e os saberes de todas as culturas tradicionais. Os modernos optaram por uma abertura ao novo e ao “progresso”; pelo questionamento contínuo a todos os limites que a tradição, e a autoridade, antes opunham ao pensar e ao agir. Dispensaram estes parâmetros; adotaram o pressuposto de uma autonomia da razão e da vontade individual; apostaram na autodeterminação “atomizada” de sua própria ação - limitada por poucos dispositivos legais abstratos - na medida mesma em que verificaram a impossibilidade de enunciar diretrizes éticas que pudessem obter assentimento racional universal.

2) Ora, Freud questionou profundamente as premissas da autotransparência e da autodeterminação do Indivíduo. Partindo de uma análise dos sintomas histéricos, ele detectou uma ampla opacidade do sujeito a si mesmo. Concluiu pela impossibilidade de autogoverno do psiquismo pelo Eu; pela inexistência de padrões “naturais” e automáticos de normalidade psíquica; e pelo profundo condicionamento dos modos de ser e desejar de cada um por complexos inconscientes - cuja configuração fez derivar, em boa parte, da incidência dos “pais ou sub-rogados”, nos primeiros anos de vida de cada sujeito;

3) Freud também teorizou a “aculturação” do filhote de homem como um processo conflituoso e problemático, de resultados contingentes. Destes, o menos pior seria a estabilização de um laço de apoio mútuo entre o desejo e interdições ancestrais - irredutíveis a qualquer “explicação” ou racionalização, como o tabu do incesto;

4) Foi ao pai que Freud referenciou o agenciamento da operação de “aculturação” do filhote de homem - não só, nem principalmente, por uma intervenção física direta do progenitor “oficial” na biografia de cada um; mas, também, pela transmissão de um “Supereu

cultural”, nas entrelinhas dos dizeres das “mulheres que cuidam da criança”, educadores diversos, etc. - e, no limite, pela ação de uma “herança filogenética”, totalmente impermeável aos poderes de qualquer Razão esclarecida ou vontade consciente;

5) Lacan relê e desenvolve estas posições freudianas à sua própria maneira. Postula a heteronomia da subjetividade, do desejo, e da própria constituição da realidade, para cada ser humano. Parte do pressuposto de que o *homo sapiens* seria desprovido de vias naturais, pré-formadas, capazes de orientar o comportamento de maneira adaptativa - necessitando receber uma espécie de “programação” pela linguagem, e pela cadeia dos discursos onde se insere, para poder constituir-se como sujeito. A ordem simbólica é a versão lacaniana do Supereu cultural e da herança filogenética de Freud;

6) No entender de Lacan, a intermediação da linguagem subverteria a lógica das necessidades corporais do animal falante. Faria surgir um desejo indestrutível, uma busca perpétua ao mais-de-gozar - que deveriam encontrar apoio e limite em certas interdições da cultura, para não desdobrar-se em efeitos devastadores para o sujeito. A intimação ao mais-de-gozar viria nas entrelinhas de toda convocação de um sujeito à existência pelo Outro (mediado sobretudo pelos “outros significativos”, que dispensam à criança um “cuidado assinado pelas próprias carências”). As interdições culturais (como a proibição do incesto) funcionariam como limites à onipotência do Outro; fariam borda à intimação de gozo; e assegurariam uma certa estabilidade à existência do sujeito;

7) Para Lacan, a própria incidência da linguagem sobre o corpo humano “produz” o gozo-todo como um horizonte impossível, inacessível por força da estrutura. Mas este autor postula a necessidade de que esta impossibilidade seja dita e “mostrada”, em atos e discursos efetivos, a cada sujeito em processo de constituição - para que o filhote de homem possa subjetivá-la plenamente. As interdições fundamentais, presentes em toda cultura - imotivadas, surgidas “ex nihilo” - é que forneceriam suporte discursivo para esta subjetivação do impossível como tal;

8) Lacan introduz novidades em sua releitura da teoria de Freud sobre função paterna. Desdobra-a em três vertentes - Real, Simbólica e Imaginária. Faz equivaler o *pai simbólico* à inerência de uma legalidade, uma ordem interna, ao processo de socialização primária de cada criança - legalidade esta que asseguraria a subjetivação de uma lei intrínseca à linguagem, e a

construção de uma realidade subjetiva estabilizada, livre de intrusões alucinatórias e disrupções delirantes.

9) Na conceituação do *pai real*, Lacan admite ir além de Freud. É a esta dimensão da paternidade que ele credita o agenciamento da “operação de castração” - isto é, a efetividade/credibilidade na transmissão dos interditos fundamentais, que protegeriam o sujeito de uma devastação pelo apelo ao gozo proveniente do campo do Outro. Lacan relaciona a efetividade da “operação de castração” à qualidade dos laços mantidos pelos agentes da socialização primária com a própria condição de falantes, mortais e sexuados - e com a criança também. Assim, a transmissão de interditos seria tanto mais eficaz quanto mais se apoiasse numa convicção “real”, por parte dos educadores, de que as proibições da cultura são um preço que “vale a pena” pagar, pelo acesso a uma “adulterez” aceitável - malgrado as dificuldades da condição humana: onde se destacam a sede endêmica por um *plus* de gozo, e a impossibilidade “estrutural” de obter-se acesso a uma satisfação totalizante;

10) No entanto, a falta de convicção dos que transmitissem os interditos fundamentais - e seu fracasso para se perfilarem como um exemplo invejável de entendimento com a própria condição de falantes - faria com que os seus interditos fossem “escutados” pela criança como imposição ilegítima e arbitrária, para além da qual o gozo-todo seria mantido como miragem ativa e eficaz. A consequência deste quadro seria a infestação da experiência subjetiva com excedentes de inibição, sintoma e angústia.

11) Lacan também detecta uma tendência estrutural de atribuição imaginária de um gozo-todo, em si mesmo impossível, aos transmissores dos interditos da cultura: a criança leria um “faça o que eu digo, não faça o que eu faço”, nas entrelinhas dos dizeres proibitivos. Isto resultaria do paradoxo lógico envolvido na própria definição do lugar do limite (o “catálogo dos catálogos que não contêm a si mesmos” deve, ao mesmo tempo, conter e não conter a si mesmo; aquele que impõe a lei está e não está submetido a ela). O *pai imaginário* corresponderia a este privador/abusivo, suspeito de monopolizar o gozo que interdita ao filho. Ele poderia também sofrer uma atribuição de impotência (na medida mesma em que sua onipotência imaginária sofresse desmentidos na realidade). O inchaço do pai imaginário seria, no entender de Lacan, um correlato subjetivo proporcional à insuficiência do pai real;

12) Haveria limites internos, de estrutura, à efetividade do dispositivo paterno, tanto na ordenação da realidade subjetiva quanto na estabilização do desejo - já que não-todo o

campo do Outro está submetido à lei; e o pai não constitui um "Outro do Outro". Cada sujeito precisaria inventar seus próprios meios de fazer suplência a esta falha paterna "estrutural" - que ficaria acrescida pelas falhas "conjunturais" da função paterna, decorrentes das circunstâncias particulares em que cada um tivesse vivido a própria constituição como sujeito;

13) É a um alargamento conjuntural da falha inerente ao dispositivo paterno - isto é, a um "declínio socialmente condicionado" da função do pai - que Lacan parece creditar o desenvolvimento da "grande neurose contemporânea", de que a própria psicanálise teria constituído uma resposta sintomática. Tomando como pista as inovações que ele mesmo introduziu na teorização freudiana da função paterna, inferimos que Lacan teria atribuído um enfraquecimento socialmente condicionado sobretudo à dimensão *real* da paternidade - já que foi justamente aí que introduziu sua própria suplência à "resposta sintomática" desenvolvida por Freud;

14) Com base na teoria do sujeito lacaniana, é possível derivar efeitos subjetivos "patéticos" de vários aspectos do individualismo moderno - como o repúdio crescente de toda a "dívida simbólica" para com os ancestrais; o esforço para substituir totalmente a tradição por um voluntarismo da razão consciente, no referenciamento da ação e do desejo; o declínio crescente dos limites convencionais, aceitos e partilhados, ao campo da demanda. Se tanto Freud quanto Lacan atribuem uma certa liberdade ao sujeito, nem por isso o consideram capaz de causar ou determinar a si mesmo, da maneira como o pretendem os modernos; mesmo o Indivíduo que se supõe autônomo estaria sempre suspenso, inconscientemente, a mandatos provenientes do campo do Outro;

15) Ora, a intimação "estrutural" ao mais-de-gozar teria sido acirrada, na civilização capitalista, pelos imperativos sociais dominantes de acumulação e de consumo. O atingimento de um gozo totalizante estaria situado no horizonte fantasmático do sintoma social contemporâneo - que se apóia na reprodução ampliada, e supostamente ilimitada, de riqueza e de saber;

16) Pode-se conceituar em termos de um "declínio do pai real" esta intensificação, socialmente condicionada, de um imperativo de gozo expansionário - e a progressiva perda de credibilidade, no campo da cultura contemporânea, dos discursos interditivos tradicionais e partilhados. Estas duas tendências convergiriam para a produção de efeitos subjetivos semelhantes. (Dificultariam cada vez mais a subjetivação da impossibilidade de uma satisfação

totalizante; desestabilizariam o campo do desejo; e propiciariam a infestação da experiência subjetiva por um mal-estar crescente, que poderia assumir os mais diversos contornos;)

17) Estes efeitos subjetivos seriam passíveis de “compatibilização” teórica com o conceito de “anomia”, avançado por Durkheim - de uma perspectiva sociológica - na mesma época em que Freud desenvolvia sua teoria do sujeito.

18) A teoria e a clínica lacanianas podem ser pensadas como um esforço para a construção de uma suplência aos dispositivos discursivos - especialmente as interdições convencionais, socialmente partilhadas - que davam suporte à ordenação do desejo, e faziam barreira à intimação de gozo do Outro, nas culturas “fechadas” e conservadoras. Tendo submetido as proibições de agir e de pensar, outrora sustentadas pela tradição e pela autoridade, ao crivo da dúvida metódica, os modernos seriam agora obrigados a fazer uma verificação “racional” do impossível - e uma demarcação “objetiva” dos limites ao pensável e ao factível, a partir de encontros com o real;

19) Lacan situa o “desejo do analista” como eixo e pivô de sua proposta clínica. A resposta sintomática lacianiana ao enfraquecimento “socialmente condicionado” do pai real seria a decantação de um desejo “decidido”; “a-visado” do impossível; resultante de um atravessamento do “horror de saber”; revestido de entusiasmo - e “père-severante”. Resta ainda por discutir o alcance desta resposta sintomática, sua funcionalidade e sua capacidade de sobrevivência, num mundo onde a crise permanente tornou-se a própria normalidade - e numa época que parece prometer o encontro de limites reais ao modo de gozo apoiado num Mercado sem barreiras.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem (1994) - *Filosofia da Ciência*. S. Paulo, Brasiliense.
- ANDERSON, Perry (1985) - *Linhagens do Estado Absolutista*. S. Paulo, Brasiliense.
- BAAS, B. e ZALOSZYC, A. (1996) - *Descartes e os Fundamentos da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Revinter.
- BECKER, Paulo e MARISCAL, Diana (1997) - "Versões do Pai". In *Do Pai: O Limite em Psicanálise*. Revista da Letra Freudiana, no. 21. Rio de Janeiro, Revinter
- BERGER, Peter (1985) - *O Dossel Sagrado*. S. Paulo, Ed. Paulinas.
- BERGER, Peter et alii (1973) - *The Homeless Mind*. N. York, Random House.
- BERGER, Peter e LUCKMAN, T. (1976) - *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes.
- De BRANCION, Marie-M.-Chatel (1996-1) - "O Sintoma: Seminário Brasileiro". In *Do Sintoma... ao Sinthoma*. Revista da Letra Freudiana no. 17/18, pp. 127-167. Rio de Janeiro, Revinter.
- _____ (1996- 2) - "Haverá um Irredutível do Sintoma?" In *Do Sintoma... ao Sinthoma*. Revista da Letra Feudiana no. 17/18, pp. 168- 175. Rio de Janeiro, Revinter.
- _____ (1996- 3) - "Diálogo com o Sintoma". In *Do Sintoma... ao Sinthoma*. Revista da Letra Freudiana . no. 17/18, pp. 176- 187. Rio de Janeiro, Revinter
- da COSTA, Newton C.A. (1994) - *Ensaio sobre os Fundamentos da Lógica*. S. Paulo, Hucitec. .
- COTTET, Serge (1988) - *Freud y el Deseo del Psicoanalista*. Buenos Aires, Manantial
- DESCARTES, René (1987- 1) - "Discurso do Método". In *Os Pensadores*. S. Paulo, Nova Cultural
- _____ (1987- 2) - "As Paixões da Alma". In *Os Pensadores*. S. Paulo, Nova Cultural.

- DUARTE, Luiz Fernando Dias (1986) - *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DUMONT, Louis (1966) - *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard.
- _____ (1977) - *Homo Aequalis*. Paris, Gallimard.
- _____ (1985) - *O Individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco.
- DURKHEIM, Émile (1982) - *O Suicídio*. Rio, Zahar Editores.
- ENGELS, Friedrich (1977) - "Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã". In *Textos*, Vol. I. S. Paulo, Edições Sociais.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de H. (1975) - *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. (1981) - *O Contexto Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- FORRESTER, Viviane (1997) - *O Horror Econômico*. S. Paulo, UNESP.
- FOUCAULT, Michel (1983) - "Qu'est-ce qu'un Auteur?" In *La Discursivité*. Revista Littoral no. 9, pp. 3 a 32. Paris, Ed. Erès.
- FOUREZ, Gérard (1995) - *A Construção das Ciências*. S. Paulo, UNESP.
- FREUD, Sigmund. (1981-1) - "Estudios sobre la Histeria". In *Obras Completas*, vol. I. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 2) - "Proyecto de una Psicología para Neurólogos". In *Obras Completas*, vol. I. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 3) - "La Interpretación de los Sueños". In *Obras Completas*, vol. I. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 4) - "Análisis Fragmentário de una Histeria". In *Obras Completas*, vol. I. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 5) - "Tres Ensayos para una Teoria Sexual". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 6) - "La Moral Sexual Cultural y la Nerviosidad Moderna". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 7) - "Análisis de la Fobia de un Niño de Cinco Años". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.

- _____ (1981- 8) - "Análisis de un Caso de Neurose Obsesiva". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 9) - "Observaciones Psicoanalíticas sobre un Caso de Paranoia". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 10) - "Psicoanálisis" (Cinco Conferencias Pronunciadas en la Clark University). In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 11) - "Los Dos Principios del Funcionamiento Mental". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 12) - "La Dinámica de la Transferencia". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 13) - "Recuerdo, Repetición y Elaboración". In *Obras Completas*, Vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 14) - "Observaciones sobre el Amor de Transferencia". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 15) - "Sobre una Degradación General de la Vida Erótica". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 16) - "Totem y Tabu". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 17) - "Múltiple Interés del Psicoanálisis". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 18) - "Historia del Movimiento Psicoanalítico". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 19) - "Introducción al Narcisismo". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 20) - "Los Instintos y sus Destinos". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 21) - "La Represión". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 22) - "Lo Inconsciente". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.

- _____ (1981- 23) - "Duelo y Melancolía". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 24) - "Lecciones Introductorias al Psicoanálisis". In *Obras Completas*, vol. II. Madri, Biblioteca Nueva
- _____ (1981- 25) - "Varios Tipos de Caracter Descubiertos en la Labor Analítica. In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 26) - "Una Dificultad del Psicoanálisis". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 27) - "Pegan a un Niño". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 28) - "Mas Allá del Principio del Placer". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 29) - "Psicología de las Masas y Análisis del Yo". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 30) - "Psicoanálisis y Teoría de la Libido"(Dos Artículos de Enciclopedia). In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 31) - "La Organización Genital Infantil". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 32) - "El 'Yo' y el 'Ello'". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 33) - "La Disolución del Complejo de Edipo". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 34) - "El Problema Económico del Masoquismo". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 35) - "Las Resistencias contra el Psicoanálisis". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 36) - "La Negación". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.

- _____ (1981- 37) - "La Responsabilidad Moral por el Contenido de los Sueños". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 38) - "Algunas Consecuencias Psíquicas de la Diferencia Sexual Anatómica". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 39) - "El Porvenir de una Ilusión". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 40) - "El Malestar en la Cultura". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 41) - "Sobre la Sexualidad Femenina". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 42) - "Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 43) - "Moisés y la Religión Monoteísta". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 44) - "Análisis Terminable e Interminable". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 45) - "Compendio de Psicoanálisis". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 46) - "Carta 31 a Fliess". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 47) - "Carta 35 a Fliess". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 48) - "Carta 44 a Fliess". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 49) - "Carta 52 a Fliess". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.
- _____ (1981- 50) - "Carta 69 a Fliess". In *Obras Completas*, vol. III. Madri, Biblioteca Nueva.

GRANON-LAFONT, Jeanne (1990) - *A Topología de Jacques Lacan*. Rio, Jorge Zahar.

HOBSBAWM, Eric (1995) - *Era dos Extremos: O Breve Séc. XX*. S.Paulo, Cia. Das Letras.

JULIEN, Phillippe (1991) - *Le Manteau de Noë*. Paris, Desclée de Brower

KANT, Immanuel (1986) - *Crítica da Razão Prática*. Lisboa, Edições 70.

KURZ, Robert (1993) - *O Retorno de Potemkin*. S. Paulo, Paz e Terra.

_____ (1996) - *O Colapso da Modernização*. S. Paulo, Paz e Terra.

LACAN, Jacques (1961/1962) - *Seminário. 9: A Identificação* (inédito) (mimeo)

_____ (1961/1962- 1) - *Sem. 9: aula de 4/03/62*.

_____ (1962/1963) - *Seminário. 10: A Angústia* (inédito) (mimeo)

_____ (1962/1963- 1) - *Sem. 10: aula de 5/12/61*.

_____ (1962/1963- 2) - *Sem. 10: aula de 30/01/63*.

_____ (1962/1963- 3) - *Sem. 10: aula de 6/03/63*.

_____ (1962/1963- 4) - *Sem. 10: aula de 13/03/63*.

_____ (1962/1963- 5) - *Sem. 10: aula de 8/05/63*.

_____ (1962/1963- 6) - *Sem. 10: aula de 29/05/63*.

_____ (1962/1963- 7) - *Sem. 10: aula de 3/07/63*.

_____ (1963) - *Seminário "Os Nomes do Pai"* (inédito) (mimeo)

_____ (1967/1968) - *Seminário 15: O Ato Analítico* (inédito) (mimeo).

_____ (1967/1968- 1) - *Sem. 15: aula de 10/01/67*.

_____ (1971) - *Seminário 18 - D'Un Discours qui ne Serait Pas du Semblant*
(inédito) (mimeo)

_____ (1971- 1) - *Sem. 18: aula de 17/02/71*.

_____ (1971- 2) - *Sem. 18: aula de 16/06/71*.

_____ (1973/1974) - *Seminário 21 - Les Non-Dupes Errent* (inédito) (mimeo)

_____ (1973/1974- 1) - *Sem. 21: aula de 15/01/74*

_____ (1973/1974- 2) - *Sem. 21: aula de 19/03/74*.

_____ (1974/1975) - *Seminário 22 - R.S.I.* (inédito) (mimeo).

_____ (1974/1975- 1) - *Sem. 22: aula de 14/01/75*

_____ (1974/1975- 2) - *Sem. 22: aula de 21/01/75*

_____ (1974/1975- 3) - *Sem. 22: aula de 11/02/75*

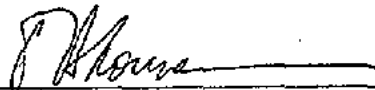
_____ (1974/1975- 4) - *Sem. 22: aula de 18/02/75*

- _____ (1974/1975- 5) - *Sem. 22: aula de 11/03/75*
- _____ (1975/1976) - *Sem. 23 - Le Sinthome (mimeo).*
- _____ (1975/1976- 1) - *Sem. 23: aula de 18/11/75*
- _____ (1975/1976- 2) - *Sem. 23: aula de 16/12/75*
- _____ (1975/1976- 3) - *Sem. 23: aula de 17/02/76*
- _____ (1975/1976- 4) - *Sem. 23: aula de 16/03/76*
- _____ (1975/1976- 5) - *Sem. 23: aula de 13/04/76*
- _____ (1976) - "Conférences et Entretiens dans des Universités Nord-Américaines". In *Scilicet no. 6/7*. Paris, du Seuil.
- _____ (1977) - *Radiofonía y Televisión*. Barcelona, Ed. Anagrama.
- _____ (1983) - *Sem. I: Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- _____ (1985- 1) - "Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis". In *Escritos*, vol. I. Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 2) - "Situación del Psicoanálisis y Formación del Psicoanalista en 1956". In *Escritos*, vol. I. Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 3) - "La Instancia de la Letra en el Inconsciente". In *Escritos*, vol. I Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 4) - "De una Questión Preliminar a Todo Tratamiento Posible de la Psicosis". In *Escritos*, vol. II. Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 5) - "La Dirección de la Cura y los Principios de su Poder". In *Escritos*, vol. II. Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 6) - "La Significación del Falo". In *Escritos*, vol. II. Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 7) - "Kant con Sade". In *Escritos*, vol. II. Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 8) - "Subversión del Sujeto y Dialéctica del Deseo en el Inconsciente Freudiano". In *Escritos*, vol. II. Madri, Siglo XXI.
- _____ (1985- 9) - "La Ciencia y la Verdad". In *Escritos*, vol. II. Madri, Siglo XXI.

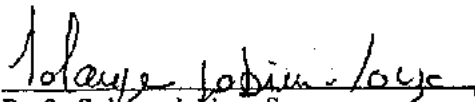
- _____ (1985- 10) - *Sem. 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- _____ (1985- 11) - *Sem. 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1985- 12) - *Sem. 20: Mais, Ainda*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1987) - *Os Complexos Familiares*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1988- 1) - *Sem. 3: As Psicoses*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1988- 2) - *Sem. 7: A Ética da Psicanálise*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1992- 1) - *Sem. 8: A Transferência*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1992- 2) - *Sem. 17: O Avesso da Psicanálise*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1993- 1) - "Dos Notas sobre el Niño". In *Intervenciones y Textos*, vol. II. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (1993- 2) - "Homaje a Marguerite Duras". In *Intervenciones y Textos*, vol. II. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (1993- 3) - "La Tercera". In *Intervenciones y Textos*, vol. II. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (1993- 4) - "Conferencia in Ginebra sobre el Síntoma". In *Intervenciones y Textos*, vol. II. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (1995- 1) - *Sem. 4: A Relação de Objeto*. Rio, Jorge Zahar.
- _____ (1995- 2) - "Nota Italiana". In *Documentos para uma Escola*. Revista da Letra Freudiana, no. 0'. Rio de Janeiro, Revinter.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1970- 1) - "O Feiticeiro e sua Magia". In *Antropologia Estrutural*, vol. I. Rio, Tempo Brasileiro.
- _____ (1970- 2) - "A Eficácia Simbólica". In *Antropologia Estrutural*, vol. I. Rio, Tempo Brasileiro.
- _____ (1974) - "Introdução à Obra de Marcel Mauss". In MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. S. Paulo, EPU-EDUSP.
- MAIA, Maria E. Arreguy (1994) - "Algumas Considerações sobre Sexo, Drogas e Rock'n'roll". In *A Vocação do Êxtase*. Rio de Janeiro, Imago.

- MARX, Karl (1968) - *O Capital*. Livro I. Rio, Ed. Civilização Brasileira.
- _____ (1977- 1) - "Teses sobre Feuerbach". In *Textos*, vol. I. S. Paulo, Edições Sociais.
- _____ (1977- 2) - "Manifesto do Partido Comunista". In *Textos*, vol. III . S. Paulo, Edições Sociais.
- _____ (1977- 3) - "Futuros Resultados do Domínio Britânico na Índia". In *Textos*, vol. III . S. Paulo, Edições Sociais.
- MELMAN, Charles (1992) - *Alcoolismo, Delinquência, Drogadicção: uma outra forma de gozar*. S. Paulo, Escuta.
- MILLOT, Catherine (1989) - *Nobodaddy: a Histeria no Século*. Rio, Jorge Zahar.
- MILNER, J. C. (1996) - *A Obra Clara: Lacan, a Ciência, a Filosofia*. Rio, Jorge Zahar.
- NAVEAU, Pierre (1988) - "Marx e o Sintoma". In *Revista Falo* no. 3, pp. 103/122.
- POLANYI, Karl (1980) - *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro, Ed. Campus
- SADE, Marquês (1987) - *Filosofia na Alcova*. S. Paulo, Círculo do Livro.
- SILVESTRE, Michel (1988) - "El Padre, su Función en Psicoanálisis". In *Mañana el Psicoanálisis*. Buenos Aires, Manantial.
- TOURAINÉ, Alain (1998) - "Um Apelo à Libertação". In *Folha de S. Paulo*, 1º. de fevereiro de 1998, caderno *Mais!*, p. 6.
- WEBER, Max (1994) - *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. S. Paulo, Editora Pioneira.
- ZIZEK, S. (1992) - *Eles não Sabem o que Fazem*. Rio, Jorge Zahar.

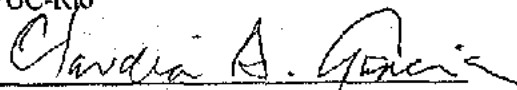
Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna, Noêmia Santos Crespo intitulada "Modernidade e declínio do pai: A resposta psicanalítica", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



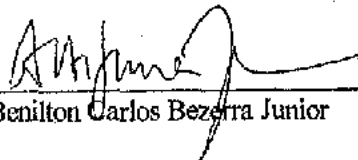
Prof. Octavio Almeida de Souza (Orientador)
PUC-Rio



Profa. Solange Jobim e Souza
PUC-Rio



Profa. Claudia Amorim Garcia
PUC/Rio



Prof. Benilton Carlos Bezerra Junior
UERJ



Prof. Manel Tosja Berlinex
UNICAMP/SP

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 23/7/ 98.



Jürgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas