

**PUC**  
RIO

**P**ONTIFÍCIA **U**NIVERSIDADE **C**ATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



Érica Silva Rocha

# **O LAÇO SOCIAL NA CONTEMPORANEIDADE E A TOXICOMANIA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia Clínica

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2004

PUC  
RIO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Érica Silva Rocha**

## **O laço social na contemporaneidade e a toxicomania**

### **DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof. Claudia Amorim Garcia

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2004



**Érica Silva Rocha**

**“O laço social na contemporaneidade e a toxicomania”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof<sup>a</sup>. Claudia Amorim Garcia**  
**Orientadora**

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

**Prof. Carlos Augusto Peixoto Júnior**  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. Everardo Pereira Guimarães Rocha**  
Departamento de Comunicação Social – PUC-Rio

**Prof. Jürgen Heye**

Coordenador Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 16 de fevereiro de 2004

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## Érica Silva Rocha

Estudou na Universidade Federal do Pará (UFPA), graduando-se pelos cursos de Bacharelado em Psicologia, Formação do Psicólogo e Licenciatura Plena no ano letivo de 1998. Foi bolsista de iniciação científica pelo PIPES e bolsista de extensão, participando de projetos nas áreas de Psicologia Experimental e Psicologia e Violência. Formou-se Especialista em Psicanálise pela Universidade Santa Úrsula (RJ) no ano de 2001. No mesmo ano, concluiu o curso de extensão “A clínica das toxicomanias” pelo NEPAD (Núcleo de estudos e pesquisas em atenção ao uso de drogas) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Interessada pelas áreas clínica e hospitalar, nas quais estagiou.

### Ficha catalográfica

Rocha, Érica Silva

O Laço social na contemporaneidade e a toxicomania / Érica Silva Rocha ; orientadora: Claudia Amorim Garcia. Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Psicologia, 2004.

124 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise. 3. Laço social. 4. Toxicomania. 5. Contemporaneidade. 6. Perversão. 7. Modernidade. I. Garcia, Claudia Amorim. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD:150

Para César, com carinho.  
Para Beatriz, com esperança no futuro.

## Agradecimentos

À Professora Claudia Amorim Garcia, pela orientação, além da compreensão e do apoio nos momentos difíceis da realização desta dissertação.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao César, por seu amor, incentivo e paciência nas minhas horas de ausência.

Aos meus pais, pelo exemplo e pelo apoio nas horas em que precisei.

À Lícia e à Rosane, pelas dicas, pela confiança e, principalmente, pela amizade.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora, pela atenção e disponibilidade.

A todos os colegas, professores e funcionários do Departamento que de uma forma ou de outra contribuíram para este trabalho.

## **Resumo**

Rocha, Érica Silva; Garcia, Cláudia Amorim (Orientadora). O laço social na contemporaneidade e a toxicomania. Rio de Janeiro, 2004. 123 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Neste trabalho parte-se da concepção de que o sujeito e seus sintomas se constituem no seio de fatores pulsionais e socioculturais que promovem o laço social. Em seguida, delinea-se o perfil sócio-histórico da modernidade e da contemporaneidade, propondo-se que ambas constituem laços sociais diferentes, respectivamente centrados nos imperativos da interdição e da satisfação. Por último, argumenta-se que o imperativo da satisfação favorece a expansão do sintoma da toxicomania, que pode ser compreendido, tal como o laço social contemporâneo, pelo modelo da perversão.

## **Palavras-chave**

Psicanálise; laço social; toxicomania; ideais; mal-estar; modernidade; contemporaneidade; perversão.

## **Abstract**

Rocha, Érica Silva; Garcia, Claudia Amorim (Advisor). The social bond in contemporary society and drug addiction. Rio de Janeiro, 2004. 123 p. MSc. Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work is based on the idea that the individual and his symptoms are constituted in the realm of libidinal and social-cultural factors that promote the social bond. At first, the social-historic profile of modernity and contemporary society are delineated, suggesting that both constitute different social bonds, respectively centered on the imperative of interdiction and the imperative of satisfaction. Next and finally, it is argued that the imperative of satisfaction favors the expansion of drug addiction, which can be explained, as well as the current social bond, by the model of perversion.

### **Keywords:**

Psychoanalysis; social bond; drug addiction; social ideals; discontent; modernity; contemporary society; perversion.



# SUMÁRIO

Introdução .....	11
1. Laço social: construção de uma definição .....	17
1.1 <i>Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna: interdição e neurose</i> .....	18
1.2 <i>Totem e tabu: a interdição e o pai</i> .....	22
1.2.1 A horda .....	23
1.2.2 O clã totêmico .....	25
1.2.3 O grupo fraternal .....	30
1.3 <i>Psicologia de grupo e o papel dos laços fraternos</i> .....	31
1.4 Laço social, uma definição .....	38
2. A modernidade e o imperativo da interdição .....	41
2.1 A importância da Reforma Protestante .....	46
3. O sujeito da psicanálise e o mal-estar na modernidade .....	60
4. A contemporaneidade e o imperativo da satisfação .....	72
4.1 A sociedade de consumo .....	77
4.2 Interdição e satisfação na contemporaneidade .....	85
5. O mal-estar na contemporaneidade e a toxicomania .....	91
5.1 Sujeito e mal-estar na contemporaneidade .....	91
5.2 O estatuto do objeto-droga .....	98
5.3 Psicanálise da toxicomania .....	103
6. À guisa de conclusão .....	113
Referências bibliográficas .....	119

Meu partido é um coração partido  
E as ilusões estão todas perdidas  
Os meus sonhos fora todos vendidos  
Tão barato que eu nem acredito  
Ah, eu nem acredito  
Ideologia, eu quero uma pra viver

**Cazuza**  
*Ideologia*

O grande segredo da felicidade sobre o qual os filósofos se disputaram durante tantos séculos estava então finalmente descoberto! Podia-se comprar a felicidade por um *penny* e levá-la no bolso do colete; o êxtase se deixaria encerrar numa garrafa e a paz de espírito poderia ser expedida pela diligência!

**Charles Baudelaire**  
*Um comedor de ópio*

## INTRODUÇÃO

O uso de drogas é um fato que se confunde com o próprio surgimento da humanidade, tendo sempre existido em todas as culturas de todas as épocas. Os valores atribuídos ao uso de drogas variam de acordo com a cultura e a época. Atualmente, tem se transformado numa preocupação prioritária para a sociedade contemporânea.

No Brasil, é tema recorrente de campanhas televisivas e objeto de uma Secretaria Nacional Antidrogas (órgão do governo federal), em cuja página na internet ([www.senad.gov.br](http://www.senad.gov.br)) pode-se verificar a grande quantidade de notícias compiladas a respeito, além das cartilhas preparadas para orientação de famílias e escolas.

No mundo inteiro, particularmente no Rio de Janeiro, a questão do uso de drogas remete ao narcotráfico e a tudo que a ele se atrela: violência, grupos de extermínio, mortes encomendadas, tráfico de armas, corrupção na polícia e em outros setores do governo, incluindo os três poderes.

Durante os debates pré-eleitorais no ano de 2002 na televisão brasileira, todos os candidatos à presidência da república foram questionados sobre seus projetos políticos de tratamento da questão. As drogas foram assunto principal de novela televisiva de grande audiência (*O clone*, de Glória Perez, exibida pela TV Globo em 2001 e 2002), assim como foram também tema da Campanha da Fraternidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil no ano de 2001 (Jornal Nacional, 14/12/2000). Recentemente as campanhas de prevenção na TV passaram a combater também o uso do tabaco, juntamente com o das drogas ilícitas. Além disto, foi aprovado no Congresso Nacional projeto de lei que proíbe inteiramente a veiculação de publicidade de cigarros na mídia, sendo permitida apenas nos pontos de venda (Jornal Nacional, 14/12/2000). Discute-se fazer o mesmo em relação às bebidas alcoólicas.

A droga se tornou uma preocupação social de peso, que se manifesta por meio de uma proliferação de discursos a seu respeito: políticos, institucionais, familiares, escolares, psicológicos, médicos (Bittencourt, 1986, p. 1). O fato é que o

consumo aumentou em larga escala - daí as campanhas de prevenção, as políticas públicas de tratamento de dependentes e o espaço que o tema ocupa na mídia.

É neste ponto que se situam as interrogações que deram início a este trabalho. Por que esta expansão do consumo de drogas registrada na contemporaneidade? Qual o sentido desta proliferação discursiva sobre a droga? Que ligações é possível constatar entre o social e o individual na toxicomania?

O ponto de partida é justamente a idéia de que o cenário social tem um impacto sobre o modo como os indivíduos constroem sua experiência de sujeitos. E esta idéia encontra na psicanálise uma ferramenta explicativa importante, uma vez que a oposição entre indivíduo e sociedade é estranha ao discurso freudiano. Neste sentido, persiste como um eco ao longo deste trabalho a famosa frase de Freud: “desde o começo, a psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (Freud, 1921, p. 81).

É claro que não se trata de conceber, numa perspectiva mecanicista, que transformações objetivas no mundo afetam automaticamente a constituição dos sujeitos e de seus sintomas. Concordamos com Bezerra Jr (2002) em que a afetação das subjetividades pela realidade político-econômica do mundo se dá por vias indiretas, por meio da criação de novos ideais, de modelos de pensamento, de repertórios de conduta, de metáforas e jogos de linguagem dos quais o senso comum se apropria e que dão sentido à existência e às experiências do sujeito (Bezerra Jr, 2002, p. 232). Como afirma Birman (2000), do mesmo modo que a economia política regula o espaço social, os valores e ideais, a dinâmica das trocas, das satisfações e interdições, a economia pulsional, de maneira correlata, faz o mesmo no psiquismo; o que significa que a economia pulsional e libidinal do sujeito é marcada desde sempre pela regulação dos bens e valores no espaço social (Birman, 2000, p. 282). Se, psicanaliticamente, o sujeito e seu desejo se constituem na complexa trama intersubjetiva do Édipo e das primeiras relações objetais, então ele se inscreve, ao mesmo tempo, na trama política, social, econômica; impossível compreender o sujeito fora dessas tramas.

Em resumo, este trabalho busca articular uma discussão sobre a toxicomania definindo-a como o resultado do encontro entre um objeto, um sujeito com sua história pessoal e um momento sociocultural. Mas antes de chegar até a

toxicomania nos dias atuais, fez-se necessário um estudo a respeito das concepções freudianas sobre o advento do social, que se ligam necessariamente à constituição do sujeito e de seu sintoma no campo das relações que o sujeito estabelece com o outro. Com base em três textos de Freud - *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), *Totem e Tabu* (1913) e *Psicologia de massas e análise do ego* (1921) - foi construída uma compreensão do conceito de laço social: um estilo de relação com o outro que se impõe a partir de determinantes tanto sociais como pulsionais. Na visada freudiana, pode-se ler o laço social como marcado pela interferência de um terceiro elemento, representado pelo pai (Coutinho, 2002, p. 148), mediando a relação entre sujeito e objeto, estabelecendo interdições, permissões e ideais que regulam esta relação. Destaca-se, neste quadro, o papel do ideal do ego, representante da instância paterna.

Em que pese esta definição para o laço social, baseada no modelo da neurose, é possível encontrar em Freud, com o auxílio da interpretação de Coutinho (2002), indicações para uma concepção mais plástica de laço social, que pode inclusive aproximar-se do modelo da perversão. Estas indicações serão úteis (no último capítulo deste trabalho) para a compreensão do laço social e da toxicomania na contemporaneidade.

As idéias de Freud acerca do laço social balizam sua noção de sujeito, ao mesmo tempo em que refletem a época em que foram concebidas. Assim, o segundo capítulo centra-se sobre uma tentativa de circunscrição de características da modernidade, destacando-se um elemento que optei por chamar de *imperativo da interdição*. A idéia é a de que o período moderno é marcado principalmente por dois fatores conjugados: *a interdição social dos impulsos e desejos em prol da vida em comum e a queda dos ideais* e valores morais da Idade Média. Estes dois fatores estão presentes na Reforma Protestante, que ressalta o valor moral do trabalho produtivo, enfatizando especialmente as interdições à satisfação, necessárias para que ele se produza. Assim, a Reforma contribuiu para a formação de subjetividades adequadas aos avanços da ordem burguesa, isto é, de sujeitos dispostos a se adequar ao imperativo da interdição, sacrificando parte de sua satisfação em nome do ideal do trabalho produtivo.

O destaque concedido à interdição se justifica por ser uma noção que baliza as concepções de Freud sobre o sujeito, o laço social e o mal-estar na cultura. No terceiro capítulo, vê-se como Freud (1930) situa o mal-estar na impossibilidade de satisfação total, que se desdobra em dois tempos: a insatisfação é inerente tanto à pulsão, como à cultura, a qual exige desvios e renúncias no circuito pulsional. A cultura da qual Freud fala é a da modernidade ocidental, baseada no imperativo da interdição; é nela que se constitui o sujeito da psicanálise, calcado na interioridade conflituada entre o desejo e a interdição. Freud não deixa de colocar os prejuízos acarretados para o sujeito pelas interdições, como o adoecimento neurótico, mas aposta no ideal do trabalho e do domínio da natureza como meio de alcançar alguma satisfação possível. É uma aposta um tanto tímida, de vez que o texto enfatiza o embate entre Eros e a pulsão de morte e os perigos do triunfo desta última para a continuidade do laço social. Freud menciona rapidamente a escolha potencialmente perigosa da droga para alívio do mal-estar, em virtude de impelir o sujeito a afastar-se do mundo externo, tornando a droga objeto exclusivo de satisfação.

O quarto capítulo volta ao referencial histórico-sociológico para refletir sobre a passagem da modernidade para a contemporaneidade, ou pós-modernidade. Vale a pena um esclarecimento a respeito da utilização destes termos. Neste trabalho, o que importa é o mapeamento de certas marcas distintivas da modernidade e da contemporaneidade, indagando sobre a incidência destas marcas no laço social e no sofrimento psíquico na atualidade, particularmente na manifestação da toxicomania. Por uma questão de uniformização, preferi a palavra *contemporaneidade*, que explicita uma preocupação com o que ocorre aqui e agora, nesta época em que vivemos, isto é, com aquilo que nos é *contemporâneo*, muito embora o termo *pós-modernidade* também seja utilizado neste texto quando os autores citados também o utilizarem.

O período contemporâneo é marcado, pois, pela queda das utopias da modernidade, que se faz acompanhar pelo declínio do imperativo da interdição. O sistema capitalista se transforma, do centramento na produção (modernidade) para a priorização do estímulo ao consumo, constituindo a chamada sociedade do consumo, na qual a mídia (especialmente a publicidade) assume o importante papel de divulgação da *magia do consumo*. O imperativo da interdição perde cada vez mais

sua força em prol do *imperativo da satisfação*, no qual o sujeito não deve ser tolhido em sua busca de prazer – e esse prazer deve ser buscado no consumo e na ostentação do bem-estar que ele supostamente proporciona.

O quinto capítulo se divide em três subitens para abordar o mal-estar na contemporaneidade e a toxicomania. No primeiro deles são examinados os fatores da medicalização do social, da expansão do narcotráfico e da mudança do estatuto do sujeito (cujo autocentramento deve agora se basear na exterioridade e na exibição de sua *performance*, e não mais na interioridade), que se correlacionam ao surgimento de uma nova maneira de lidar com o mal-estar: através do silenciamento da dor psíquica e da interioridade queixosa por meio principalmente das drogas, lícitas ou ilícitas. A queda das grandes utopias e ideais da modernidade leva ao aprofundamento do desamparo, ao qual se responde predominantemente, graças aos avanços científicos, com a medicação que silencia a dor.

Todo este quadro corresponde também a uma mudança no estatuto do objeto droga (abordada no segundo subitem), que na contemporaneidade deixa de portar os significados ritualístico e transgressivo para inserir-se na lógica do consumo, enquanto objeto privilegiado de satisfação e de realização dos ideais exibicionistas. A ausência de uma inserção simbólica da droga numa tradição religiosa ou histórica, aliada à lógica do silenciamento medicamentoso do mal-estar impulsionam o aumento no consumo de drogas lícitas e ilícitas, pois o sujeito é deixado à mercê de seus próprios impulsos ao ter de lidar com os efeitos *mágicos* da droga.

O terceiro subitem desse capítulo faz uma leitura psicanalítica da toxicomania, relacionando-a à estrutura perversa. A droga é o objeto-fetichismo que serve ao tamponamento da castração e ao desejo de satisfação absoluta, o que denota uma dinâmica psíquica em que predomina o ego ideal e não mais o ideal do ego.

Concluo então, no sexto e último capítulo, que, imaginariamente, o toxicômano realiza na radicalidade de sua escolha a vitória do imperativo da satisfação sobre o da interdição. A forma como o toxicômano se relaciona com o objeto droga é tributária dos deslocamentos trazidos pela contemporaneidade à configuração do laço social: a queda dos ideais e a exacerbação do narcisismo, centrado na *performance* exterior e no silenciamento da dor interior, que têm como

resultado uma primazia do ego ideal sobre o ideal do ego. Parece tratar-se de uma mudança importante no que diz respeito à constituição do laço social baseado no ideal do ego, na leitura freudiana. Contemporaneamente, parece haver um favorecimento da constituição de um laço social próximo ao modelo da perversão, o que facilita a escolha da droga como objeto-fetice.

A interrogação que resta, ao final, é a de como lidar com a recusa da castração, com as dificuldades de tolerar as diferenças na relação com o outro e com a compulsividade na busca de evitar a dor de existir - fatores integrantes tanto da toxicomania quanto do laço social contemporâneo baseado no imperativo da satisfação. Afinal, trata-se de diminuir tensões a qualquer custo, portanto, da pulsão de morte e de suas conseqüências potencialmente destruidoras tanto para o sujeito capturado pela toxicomania quanto para a continuidade do laço social.



## 1. LAÇO SOCIAL: CONSTRUÇÃO DE UMA DEFINIÇÃO

Durante toda sua obra, Freud busca articular o individual ao social, procurando demonstrar que entre o conflito neurótico e a sociedade existe uma relação íntima: as hipóteses a respeito da constituição psíquica individual servem para o entendimento da constituição social e vice-versa. Esta linha de raciocínio prepondera em vários de seus textos (Freud, 1908, 1913, 1921 e 1930). O social e o individual se determinam mutuamente, por isto toda psicologia individual é também psicologia social.

“O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (Freud, 1921, p. 81).

Percorrendo a via de mão-dupla entre a psicologia individual e a psicologia social é que se busca aqui construir uma definição psicanalítica para o conceito de laço social. O laço social é aqui compreendido como o código que fundamenta as alianças e que permite que os homens vivam em comunidade. É algo que vai muito além do instinto gregário, visto que traz a marca da fundação da cultura, com sua inescapável ligação com o pulsional.

Coutinho (2002, p. 144) distingue dois momentos na discussão freudiana sobre a relação entre o individual e o social. No primeiro momento, representado pelos textos *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908) e *Totem e tabu* (1913), Freud enfatiza o papel central da interdição pulsional na constituição do laço social, com base em seu modelo da neurose. Em 1908, a idéia é a de que o neurótico adoece porque seus impulsos sexuais se acham em contradição com a moral social vigente, cabendo às instituições sociais o papel de interditar e moldar a

sexualidade de acordo com os ideais sociais. Já em 1913, Freud descreve o complexo de Édipo como o dispositivo através do qual a interdição se faz presente tanto individual quanto socialmente. As instituições sociais, que vieram substituir o pai da horda, têm a função de reprimir ou interditar<sup>1</sup> os impulsos amorosos e agressivos para permitir a vida em sociedade. Esta mesma linha de pensamento se desenvolve também em *O mal-estar na civilização* (1930).

O segundo momento, presente no texto *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), diz respeito à ênfase dada aos ideais e aos laços afetivos e identificatórios entre os membros de um grupo, construídos a partir da interdição pulsional. Neste trabalho Freud estabelece uma linha de continuidade e complementariedade que começa na interdição e se estende à constituição de laços de afeto, à identificação entre os membros do grupo e ao estabelecimento de ideais comuns a todos os membros. Os ideais surgem como mais um fator necessário ao advento do laço social, pois apontam para a interdição ao mesmo tempo em que viabilizam uma certa dose de satisfação possível (Coutinho, 2002, p. 147).

Examinemos com mais detalhes cada um destes momentos de definição do laço social em Freud.

### **1.1 - Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna: interdição e neurose**

Muito cedo Freud formou suas convicções a respeito do antagonismo entre cultura e pulsões. Uma das primeiras referências ao assunto está na carta a Fliess de 31 de maio de 1897, na qual, ao tratar da construção dos sintomas, afirma que “os seres humanos, em benefício da comunidade maior, sacrificaram uma parte de sua liberdade sexual e de sua liberdade de se entregarem às perversões”. Ou

---

<sup>1</sup> Cabe aqui uma breve nota sobre a utilização dos termos repressão e interdição como sinônimos. “Repressão” é aqui utilizado em seu sentido mais freqüente, segundo Laplanche e Pontalis (1996): como um mecanismo consciente de expulsão de um conteúdo desagradável ou inoportuno para fora da consciência atual, e não da passagem de um sistema (pré-consciente-consciente) para outro (inconsciente). Assim, a repressão equivale à interdição, no sentido de ser uma segunda censura, logicamente posterior e articulada ao recalque. Pretende-se aqui enfatizar o caráter social da repressão, já que as restrições morais nela desempenham um papel primordial, implicando, por parte do sujeito, numa renúncia a certos comportamentos, pensamentos e desejos, e/ou numa inibição ou supressão de um afeto (Laplanche e Pontalis, 1996, pp. 457 - 458).

ainda: “o incesto é anti-social – a civilização consiste nessa renúncia progressiva” (Freud, 1897 *a*, Rascunho N., Notas III).

Tempos depois, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud trata da necessidade social de se impor barreiras à sexualidade, especialmente ao incesto, de modo a permitir o desligamento dos pais e a oposição entre gerações, “tão importante para o progresso da cultura” (Freud, 1905, p. 214). Nas últimas páginas, Freud afirma claramente a existência da “relação inversa entre a cultura e o livre desenvolvimento da sexualidade” (Freud, 1905, p. 229).

O texto *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908) é o primeiro grande desenvolvimento desse raciocínio que opõe cultura e sexualidade, colocando esta oposição como o centro do que estamos chamando aqui de laço social. O texto se inicia com a proposta de uma definição do termo “moral sexual civilizada”, baseada no pensamento de Von Ehrenfels: trata-se de um conjunto de normas de conduta sexual destinadas a estimular uma intensa e produtiva atividade cultural (Freud, 1905, p. 169). Por oposição à chamada “moral sexual natural”, destinada a conservar a saúde e eficiência de um grupo humano, a moral sexual civilizada não tem a saúde (ou a satisfação sexual) como meta principal. O que importa é colocar a sexualidade a serviço da construção da cultura.

Partindo do pressuposto de que “sob o regime da moral sexual civilizada a saúde e a eficiência dos indivíduos esteja sujeita a danos” (Freud, 1908, p. 169), Freud começa a examinar e elencar aspectos sociológicos do antagonismo entre sexualidade e cultura, aspectos estes examinados posteriormente com mais detalhes em *O mal-estar na civilização* (1930). Após enumerar, citando outros autores, diversas transformações sociológicas operadas pela modernidade - incrementos tecnológicos, avanços nas comunicações, ânsia de bens materiais, irreligiosidade, pressa, crises políticas e financeiras cada vez mais generalizadas, desprezo pelos princípios éticos e pelos ideais - Freud afirma que nenhum desses fatores é mais importante, embora cada um deles tenha sua participação, na etiologia das neuroses, do que as restrições impostas à sexualidade (Freud, 1908, p. 172).

No ser humano, a disposição sexual não serve apenas à reprodução, mas primordialmente à obtenção de prazer. Quando tal obtenção de prazer é restringida pela cultura, resta ao indivíduo desviar parte da energia sexual para atividades que

tenham outro fim, que não o sexual. Isto é possível porque a pulsão é dotada de uma plasticidade, que permite o deslocamento de seus objetivos sexuais para outros, com os quais estejam psiquicamente relacionados (Freud, 1905, p. 174). Este é o mecanismo da sublimação, valioso para a cultura porque permite a mobilização da energia sexual para atividades culturalmente valorizadas, como por exemplo o trabalho. De todo modo, não é possível sublimar a totalidade das pulsões sexuais, resta sempre uma parte que pressiona pela satisfação direta, propriamente sexual (Freud, 1905, p. 174).

No tocante à satisfação sexual direta, a moral sexual civilizada estabelece as mesmas exigências para todos, desconsiderando as diferenças e disposições individuais. Na moral sexual civilizada, estão proscritos como aberrantes todos os elementos da sexualidade não diretamente relacionados à procriação, os chamados elementos pervertidos da sexualidade (Freud, 1908, p. 175), entre os quais se incluem a masturbação, o homossexualismo, enfim, todos os meios de obtenção de prazer que não visem diretamente a procriação. E mais: a única meta sexual aceitável é a da procriação legítima, isto é, dentro do casamento. Seria de se esperar que dentro do casamento o exercício da sexualidade estaria livre, porém a moralidade freqüentemente se encontra tão internalizada que causa estragos como frigidez, impotência, infidelidade, insegurança emocional, impedindo a fruição da sexualidade, tão ansiosamente esperada:

“A educação civilizada talvez apenas tencione suprimir temporariamente o instinto até o casamento, com o propósito de então utilizá-lo, concedendo-lhe ampla liberdade. Contudo, as medidas extremas são mais eficazes do que as tentativas moderadoras; assim, com freqüência, a supressão vai longe demais” (Freud, 1908, p. 181).

Aquele que por sua constituição não consegue se enquadrar nas regras, tende a se tornar um proscrito (criminoso e/ou pecador) ou, se as condições sociais e suas capacidades excepcionais o permitirem, um herói (Freud, 1908, p. 173). Pode ainda, tornar-se um neurótico, ou seja, uma pessoa que consegue, efetivamente, reprimir seus impulsos, embora de forma necessariamente insuficiente. É que as pulsões sexuais reprimidas, apesar de não mais se manifestarem diretamente, podem,

devido ao deslocamento<sup>2</sup>, passar a expressar-se através de uma neurose (Freud, 1908, p. 176). Isto não favorece o avanço da cultura, visto que a neurose traz várias desvantagens para o indivíduo, podendo mesmo incapacitá-lo para a contribuição com o social. Quer dizer, a repressão sexual, que deveria levar à plena participação do indivíduo na sociedade, pode levar justamente ao oposto, originando uma neurose:

“(…) as neuroses, quaisquer que sejam sua extensão e sua vítima, sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização, efetuando assim a obra das forças mentais suprimidas que são hostis à civilização. Dessa forma, se uma sociedade paga pela obediência a suas normas severas com um incremento de doenças nervosas, essa sociedade não pode vangloriar-se de ter obtido lucros à custa de sacrifícios; e nem ao menos pode falar em lucros” (Freud, 1908, pp. 185-186).

Freud se dedica longamente a descrever os diversos prejuízos causados à saúde mental pela repressão excessiva da sexualidade, sintetizada numa exigência de abstinência sexual por um longo período. Uma das conseqüências da repressão sexual é a existência de uma moral dupla, isto é, a tolerância para com a desobediência masculina à moral sexual, o que induz os membros dessa sociedade à ocultação da verdade, ao exercício da mentira. A existência de uma moral dupla para os homens faz supor que a própria sociedade não crê que suas regras possam ser obedecidas (Freud, 1908, p. 180). Um outro exemplo de prejuízo causado pela repressão é a excessiva idealização do objeto amoroso, fantasiado dentro de níveis de perfeição inatingíveis, o que leva necessariamente a desilusões marcantes quando a relação sexual, após tantos percalços, finalmente se concretiza (Freud, 1908, p. 183).

Apesar de apresentar os prejuízos da repressão excessiva, Freud não deixa de afirmar o valor da repressão pulsional, particularmente em dois períodos do desenvolvimento: durante a infância e no início da juventude. A repressão do autoerotismo infantil favorece o controle e a canalização das pulsões sexuais em direção à meta da reprodução (Freud, 1908, p. 175), enquanto que a repressão da sexualidade

---

<sup>2</sup> O deslocamento é aqui utilizado no sentido mais geral, caracterizando todas as formações do inconsciente e todo sintoma. Trata-se da capacidade que tem a energia de investimento de se desligar das representações originais e de deslizar para outras, ligadas às primeiras por caminhos associativos; tal só ocorre diante de um conflito defensivo, em que a satisfação se vê limitada pela censura (Laplanche e Pontalis, 1996, pp. 116-118).

do púbere visa evitar a reprodução precoce, antes que ele atinja sua independência financeira (Freud, 1908, p. 180). A posição de Freud parece ser a de que a repressão sexual, quando bem dosada e nos momentos certos, serve à manutenção e ao desenvolvimento da cultura; se exagerada, pode ameaçar a ordem cultural através do adoecimento de seus membros.

## **1.2 - *Totem e tabu: a interdição e o pai***

Neste texto, Freud continua o argumento de que a cultura se funda sobre a interdição da sexualidade, mas realça também a interdição de impulsos agressivos. Influenciado por estudiosos como Darwin, Frazer e Robertson Simth, Freud se dedica a construir uma versão mítica a respeito das origens do laço social, o mito da horda primeva, no qual a origem da cultura remonta a uma espécie de explosão pulsional, um crime cometido em grupo, o primeiro e mítico assassinato, cujas conseqüências originaram a organização social, as restrições morais e a religião (Freud, 1913, p. 145).

Freud se apóia na teoria evolucionista de Darwin, que já na época da publicação de *Totem e tabu* (1913) começava ser criticada por seu etnocentrismo (Coutinho, 2002, p. 156). Freud também se apóia numa concepção filogenética do psiquismo, a partir da qual constrói uma visão linear e progressiva em que as produções psíquicas do homem civilizado conteriam vestígios de épocas primitivas da evolução da espécie humana (Coutinho, 2002, p. 156).

Para escapar da perspectiva linear e evolucionista, marca da época de Freud, Coutinho (2002) propõe uma leitura do mito freudiano na qual os diferentes momentos nele descritos sejam tomados como modelos distintos de laço social (Coutinho, 2002, p. 156). Esta leitura se baseia no postulado da permanência, no psiquismo, dos elementos mais arcaicos lado a lado com instâncias mais sofisticadas, do ponto de vista do trabalho psíquico que realizam (Coutinho, 2002, p. 157). Tal como no psiquismo, também os diversos modelos de laço social estão sempre presentes em todo grupo social, de maneira latente ou manifesta, ora predominando um ou outro deles. Trata-se de uma concepção de laço social e de sujeito em estado de constituição e reconstituição permanente (Coutinho, 2002, p. 157).

Neste sentido, Coutinho (2002) distingue três modalidades de laço social em *Totem e tabu*: a horda, o clã totêmico e o grupo fraternal.

### 1.2.1 – A horda

Freud supõe um início primitivo em que os hominídeos viviam em uma horda, na qual todos os membros estavam inteiramente submetidos à força do pai (Freud, 1913, p. 145). Só ele tinha acesso sexual às mulheres e era o único opressor e protetor. Nesse ambiente de puro arbítrio do mais forte, todos os outros eram poupados de sua ira, dos perigos externos e dos conflitos entre si, desde que o obedecessem cegamente. No entanto, tal proteção oferecida pelo tirano era enganadora, pois nada garantia que ele próprio não exercitaria toda a sua crueldade sobre os filhos. Além do mais, com um pai tão poderoso, os irmãos poderiam não sofrer de desamparo, mas também não tinham direito ao prazer (Kehl, 2002, p. 41).

Um dia, os irmãos perceberam que juntos eram mais fortes do que o pai (talvez pela descoberta de uma nova arma, por exemplo) e se uniram para matá-lo e devorá-lo. Este é um momento muito importante. Somente aí é que se pode dizer que nasce o grupo, onde antes havia no máximo um bando: quando todos partilham do mesmo projeto. E o primeiro projeto, que permite o estabelecimento das primeiras relações comunitárias, baseia-se na violência contra um chefe que recusa toda a alteridade. O que promove a união é o ódio compartilhado e o desejo de transgredir o totalitarismo paterno. Para Kehl (2002), o resultado da conspiração contra o tirano é o acesso ao desejo e à linguagem: finalmente os irmãos sabem o que querem - rejeitar o tirano - e encontram uma forma de combinar o que fazer - matar o tirano (Kehl, 2002, pp. 43-44). Na visão de Enriquez (1999), a descrição freudiana revela que o laço social se funda miticamente na violência de todos contra a onipotência de um (Enriquez, 1999, p. 160).

Após a destruição do tirano, supõe-se que todos o devoraram e que tal ato tinha o sentido de adquirir sua força (Freud, 1913, p. 145). Esta refeição mítica, ato de incorporação imaginária da potência do pai, fortalece o sentimento de união e de força comum a todos, que já havia se iniciado na época da conspiração, pois juntos eles foram capazes de um ato que seria impossível de realizar individualmente. Ao

comerem juntos da mesma carne, os irmãos se identificam com a potência do pai e também se identificam uns com os outros, tornando-se semelhantes no ódio e no contentamento. Somente aí é que se pode verdadeiramente dizer que nascem os irmãos (originados do mesmo ódio e da incorporação do pai) e nasce também um pai (que dá origem à comunidade através de sua violência originária).

Os membros do grupo tornam-se filhos e irmãos pela incorporação de uma mesma carne e um mesmo sangue (origem da filiação); a coesão do grupo fica, portanto, maior. Além disto, eles finalmente podem se reconhecer como semelhantes e, ao mesmo tempo, diferentes, em desejos e em força.

Porém o crime não trouxe a libertação esperada, porque, com a morte do pai, os membros da horda viram que o amavam e se sentiram culpados (Freud, 1913, p. 146). Somente após atacar a destruir o pai é que puderam se dar conta de seus sentimentos ambivalentes em relação a ele. Como todo tirano, ele era ao mesmo tempo opressor e protetor, modelo invejado e temido, mas também amado. Enquanto o pai estava vivo e era o único a desfrutar de todas as mulheres e de outros privilégios, não havia possibilidade de conflitos entre os irmãos e a única alternativa era obedecer. Era o seu arbítrio despótico que impedia a rivalidade entre os demais membros: violência, só a do tirano em relação a eles.

Na visão de Coutinho (2002), a horda é descrita como uma organização do laço social na qual reinava a onipotência do pai e a adesão submissa dos demais a esse pai, o qual era tomado, desta forma, como objeto totalitário e coercitivo (Coutinho, 2002, p. 162). A horda se sustenta através dos fortes vínculos libidinais de temor e ódio dos membros para com o pai, constituindo uma identificação primária, a qual se dá de forma imediata, não referenciada à presença de um terceiro termo, ao contrário do que ocorre na identificação mediada por um ideal compartilhado ou decorrente da perda do objeto (Coutinho, 2002, p. 159). A identificação primária se realiza na pré-história do sujeito sob a forma da incorporação, representada no mito freudiano através da ingestão do pai morto na refeição feita após seu assassinato (Coutinho, 2002, p. 159). “Trata-se, então, da identificação com o pai da pré-história, pré-edípico, anterior à triangularização das relações e ao reconhecimento da falta” (Coutinho, 2002, p. 159).



Coutinho (2002) vê na figura mítica da horda uma situação que marca o laço social em sua origem, coincidindo, na constituição do sujeito, com a fase do narcisismo primário e da primazia do ego ideal (Coutinho, 2002, p. 160). Na vigência do ego ideal narcísico, prevalece a intolerância a qualquer renúncia ou adiamento da satisfação, intolerância esta baseada na indiferença a qualquer limite ou diferença (Coutinho, 2002, p. 162). Esta situação narcísica originária se realiza predominantemente através do ato, numa descarga pulsional imediata, que não favorece “o seu deslocamento através de identificações e sublimações mediadas por uma instância terceira” (Coutinho, 2002, p. 162).

A horda seria a forma mais elementar de organização dos laços em um grupo, do mesmo modo que o narcisismo primário é a primeira forma mítica da constituição do sujeito:

Desta forma, assim como determinados eventos e instâncias da vida psíquica nos levam a considerar a hipótese do narcisismo primário absoluto e da identificação primária, determinadas formas assumidas pelo laço social em nossa sociedade nos fazem adotar a hipótese da horda primeva como um momento alienante originário da vida em sociedade (Coutinho, 2002, p. 160).

Esse momento originário permanece latente, sendo reatualizado em situações nas quais o laço social, uma vez instaurado por um ideal, se fragiliza (Coutinho, 2002, p. 161). Isto é, situações de totalitarismo, nas quais um líder tirânico ou uma convicção ideológica totalitária anulam qualquer capacidade de julgamento individual dos componentes do grupo (Coutinho, 2002, p. 162). Assim, a horda representa uma situação de alienação total do desejo à figura do líder (ou de uma ideologia), tomado como objeto-fetice que produz no grupo uma recusa da castração, isto é, da falta e da diferença; uma recusa do desejo, portanto (Coutinho, 2002, p. 165). É o tipo de situação social não referenciada ao ideal do ego, o qual aponta para a falta e para a impossibilidade da completude narcísica (Coutinho, 2002, p. 163).

### **1.2.2 – O clã totêmico**

Com a morte do pai, abre-se a possibilidade da rivalidade entre os componentes do grupo, estando sempre presente a ameaça de algum deles querer tomar o seu lugar de tirano, dominando os demais e possuindo sozinho todas as mulheres (Freud, 1913, p. 147). Sem alternativa de sobrevivência fora da vida em grupo, e percebendo que “os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem” (Freud, 1913, p. 147), os irmãos instituem a lei contra o incesto, “pela qual, todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai” (Freud, 1913, p. 147). Para Kehl (2002), eles se organizam não para ter acesso a todo gozo, mas para inventar uma maneira de barrá-lo, de modo a evitar duas situações: o retorno da tirania de um só e a destruição mútua entre eles; a interdição ao gozo é questão de sobrevivência (Kehl, 2002, p. 41).

Devido à ambivalência de sentimentos em relação ao pai, os irmãos se sentem culpados por sua morte, culpados por desejar assumir seu lugar. O assassinato do pai inaugura o sentimento de culpa e a necessidade de expiação. O remorso, conjugado à necessidade de sobrevivência, os faz renunciar àquilo que mais tinham desejado: adquirir o poder do pai e desfrutar de todas as mulheres (Freud, 1913, p. 146). Após a morte, o pai torna-se para sempre idealizado, posto que foi o único a ter possuído tanto poder. O pai é mitificado, venerado como fundador do grupo, transformado em totem e, posteriormente, em Deus. Assim, segundo Enriquez (1999), o poder, que antes fora exclusivo do pai, também se torna idealizado, sagrado e, portanto, fascinante, renovando a tentação de cometer novo assassinato para conquistá-lo (Enriquez, 1999, pp. 33-34).

Só há portanto uma maneira de preservar a comunidade nascente da extinção: a proibição dos impulsos que haviam levado ao assassinato do pai. Assim, os irmãos criam a interdição do incesto: cada um teria direito de acesso a todas as mulheres, com exceção da mulher do pai. Esta interdição, a única comum a todas as formas de civilização, marca uma renúncia, a renúncia à mãe (Freud, 1913, p. 147). Ou, em outras palavras, a renúncia a um excedente de satisfação que antes era permitido somente ao pai. É esta renúncia que marca a diferença entre uma horda indiferenciada e uma organização social. Outra interdição essencial que é postulada

é a que barra os impulsos destruidores: o parricídio e, por extensão, qualquer assassinato, torna-se tabu, tanto quanto o incesto.

Segundo Coutinho (2002), após a morte do pai e as brigas entre os irmãos pela ocupação do lugar paterno, inaugura-se, no mito freudiano, uma segunda modalidade de organização do laço social, os clãs totêmicos, os quais se constituiriam, na verdade, como uma primeira versão das instituições sociais de nossa cultura (Coutinho, 2002, p. 163). Cada clã se forma a partir da escolha de um totem para ser adorado, como substituto do pai; o totem serve para a elaboração do remorso e do sentimento de culpa pelo crime cometido contra ele. A adoração do totem e a obediência às interdições que ele simboliza constituem formas primordiais de manifestação de amor pelo pai, amor este que só tem possibilidade de surgir após a satisfação, pelo assassinato, dos impulsos de ódio dirigidos a ele (Coutinho, 2002, p. 163).

O totem é também a marca *simbólica* dos interditos, fundando o consenso em torno da proibição do incesto e do parricídio, o que significa que a presença *real* do pai já não é necessária para garantir a obediência dos membros do grupo a essas regras. Estes interditos são necessários à preservação do laço social, esboçando os primórdios da renúncia pulsional exigida pela cultura, a qual Freud descreve em *Mal-estar na civilização*, de 1930.

Coutinho (2002) supõe que o totem também serve para proporcionar o deslocamento da libido narcísica, anteriormente investida no objeto totalitário e narcísico (o pai), para o investimento num objeto parcial idealizado substituto (o totem). Em outras palavras, a libido se transfere do ego ideal para o ideal do ego, sob a forma da idealização de um traço do objeto totalitário (Coutinho, 2002, p. 165).

Se a relação ao pai da horda primeva se pautava pela incorporação fundada na identificação primária e na recusa da castração, pode-se dizer que a adoração do totem nos clãs se estabelece sobre a idealização. A idealização é um processo que encena o afastamento do narcisismo em direção ao ideal do ego, o que pressupõe a falta e a incompletude, embora ainda exija um objeto intermediário idealizado passível de encarnar o narcisismo perdido (Coutinho, 2002, p. 165). Assim, os clãs totêmicos seriam os protótipos de um processo coletivo de elaboração

dos ideais, o que se dá através do totem, objeto intermediário entre a recusa da castração e o reconhecimento do desejo.

A idealização do totem se funda na ilusão compartilhada de que todos são amados igualmente por esse objeto substituto do pai primevo; é esta ilusão que protege os membros do grupo da hostilidade oriunda do narcisismo e possibilita as identificações entre eles, mantendo o grupo unido (Coutinho, 2002, p. 166). Nas palavras de Freud (1921), tal ilusão “constitui apenas uma remodelação idealística do estado de coisas na horda primeva, onde todos os filhos sabiam que eram igualmente perseguidos pelo pai primevo e o temiam igualmente” (Freud, 1921, p. 135). Com base nesta ilusão, o totemismo permite uma autojustificação e uma espécie de nostalgia do que poderia ter acontecido se as coisas tivessem sido diferentes: “Se nosso pai nos houvesse tratado da maneira que o totem nos trata, nunca nos teríamos sentido tentados a matá-lo” (Freud, 1913, p. 148).

É a partir das renúncias pulsionais que os irmãos criam uma nova ordem social, em que outras instâncias de poder substituem o tirano e são aplicadas a todos os membros do grupo, inclusive aos que estejam em posição de comando. Esta lei primordial de interdição à satisfação absoluta não mais é imposta por um, e sim pelo consenso coletivo, até passar gradualmente, com a ajuda dos rituais religiosos e de outras injunções sociais derivadas do clã totêmico, a fazer parte do inconsciente de cada sujeito. Kehl (2002) verifica aí a importância da aquisição da palavra: para a criação de um consenso coletivo fundador de instâncias de poder submetidas à lei primordial, substitutas do tirano (Kehl, 2002, p. 44).

É impossível pensar no nascimento do grupo social sem a expressão de sentimentos complexos ambivalentes: amor, ódio, culpa, veneração, amizade. Os sentimentos fraternais sociais conjugam o amor, o ódio e o remorso em relação ao assassinato do pai, sentimentos estes simbolizados pelo totem, cuja adoração se torna a base de todo o posterior desenvolvimento das demais formações sociais, das restrições morais e da religião.

“A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências dessa sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa” (Freud, 1913, p. 149).

No clã totêmico, as identificações entre os membros do grupo parecem se estabelecer a partir da idealização de um objeto, o totem. O objeto idealizado, ao mesmo tempo em que encarna a completude, aponta também para a própria incompletude, o que se tenta superar através da idealização. O papel da idealização é importante na constituição do sujeito e do laço social porque abre espaço para a possibilidade de reconhecimento do desejo e do outro enquanto semelhante, enquanto próximo, e não mais como idêntico, conforme ocorre na horda (Coutinho, 2002, p. 174). A idealização do totem está a serviço da constituição do social pois aponta para um primeiro deslizamento da libido narcísica em direção aos objetos (Coutinho, 2002, p. 174).

Entretanto, o laço social que se instala a partir de uma idealização comum promove identificações de base narcísica que, segundo Coutinho (2002), são identificações frágeis e transitórias, pois se ancoram em objetos especulares idealizados, oferecendo um suporte precário para o desejo (Coutinho, 2002, p. 173). O clã totêmico representa um movimento de passagem do narcisismo primário em direção à constituição de um ideal do ego, embora ainda ancorado num objeto especular idealizado, o que significa que o lugar do ideal ainda não atingiu, nessa figura do laço social, uma maior estabilidade (Coutinho, 2002, p. 173).

As identificações narcísicas e a pouca estabilidade do ideal do ego apontam para um certo reconhecimento do desejo, mas ao mesmo tempo trazem o risco da onipotência e da pouca tolerância às diferenças (Coutinho, 2002, p. 173). O grupo regido pela ilusão e pela idealização, como o clã totêmico, corre o risco de viver situações de rivalidade especular, que Freud denominou posteriormente de “narcisismo das pequenas diferenças” (Freud, 1930, p. 119). Ocorre na formação do laço social um movimento análogo aos caminhos da constituição infantil do sujeito: o narcisismo e as idealizações podem favorecer tanto uma saída do narcisismo quanto uma fixação no mesmo (Coutinho, 2002, pp. 173-174).

Assim, o clã totêmico designa um tipo instável de laço social, que tanto pode deslizar para a horda, apontando para uma fixação no narcisismo primário, quanto pode deslizar para o grupo fraternal, que representa uma saída elaborativa para o narcisismo.

### 1.2.3 – O grupo fraternal

Para Coutinho (2002), o grupo fraternal é uma metáfora da instituição do laço social em Freud, fechando um ciclo que havia começado na horda. No grupo fraternal se estabelecem novas identificações entre os irmãos, não mais especulares, e sim mediadas por uma instância terceira mais abstrata e impessoal, que pressupõe a falta: o ideal do ego (Coutinho, 2002, p. 175).

O ideal do ego é um substituto abstrato e elaborado das figuras onipotentes concretas da horda (o pai primevo) e do clã totêmico (o totem). Por isto, o ideal do ego permite uma circulação ou divisão da autoridade entre os membros do grupo, substituindo a tirania paterna pelo pacto fraternal (Coutinho, 2002, p. 175). O pacto é, para Coutinho (2002), a marca fundamental do grupo fraternal, já que implica na elaboração e superação de uma relação primordial com um pai onipotente, de modo que os filhos-irmãos possam gerir a comunidade no lugar do pai (Coutinho, 2002, p. 176).

A circulação ou divisão da autoridade é um mecanismo que impede o puro arbítrio do mais forte, exigindo de todos uma certa contenção pulsional, expressa primordialmente pela lei de interdição do incesto e do parricídio. Todos se tornam semelhantes pois são marcados pela falta de satisfação pulsional completa. Portanto, o grupo fraternal representa uma modalidade de laço social que exige um processo de elaboração psíquica que inclui a falta, o respeito pelas diferenças e o convívio com o semelhante.

Assim, as trocas e o pacto entre os irmãos se tornam tão importantes para a manutenção do laço social quanto a função paterna interditora, conforme demonstra Freud ao discorrer sobre os sentimentos fraternais sociais:

“Por muito tempo depois, os sentimentos fraternais sociais, que constituíram a base de toda a transformação, continuaram a exercer uma profunda influência no desenvolvimento da sociedade. Encontraram expressão na santificação do laço de sangue, na ênfase dada à solidariedade por toda a vida dentro do mesmo clã. Garantindo assim a vida uns dos outros, os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro como o pai fora tratado por todos em conjunto” (Freud, 1913, p. 149).

Freud também sublinha a importância dos laços fraternos quando descreve a família patriarcal. A família representa o retorno do poder paterno no

laço social, porém de maneira modificada: o pai também é submetido às leis que regem o pacto fraterno e não exerce seu poder com a mesma arbitrariedade e violência do tempo mítico da horda:

“A família constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos. Mais uma vez apareceram pais, mas as conquistas sociais do clã fraterno não foram abandonadas; e a distância existente entre os novos pais de uma família e o irrefreado pai primevo da horda era suficientemente grande para garantir a continuidade do anseio religioso, a persistência de uma saudade não apaziguada do pai” (Freud, 1913, p. 152).

A conclusão do mito freudiano de instauração do laço social é a família, que marca a presença de um registro edípico no laço social. É na encenação familiar do complexo de Édipo que se revive, a cada caso individual, o conflito entre os impulsos agressivos e amorosos, com o constante sentimento de culpa que marca o sujeito e o social (Coutinho, 2002, p. 177). Desta maneira, a interdição pulsional e o sentimento de culpa, decorrentes da atuação da instância paterna no Édipo, se tornam as bases do laço social, de modo que se pode dizer que a concepção freudiana do laço social é montada a partir do modelo da neurose, já que se funda na instauração da lei primordial (contra o incesto e o parricídio) sob a forma do ideal do ego (Coutinho, 2002, p. 153).

### **1.3 - Psicologia de grupo e o papel dos laços fraternos**

Nos textos de 1908 (*Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*) e 1913 (*Totem e tabu*) Freud enfatiza o papel do pai e a interdição pulsional como os principais fatores de promoção do laço social (Coutinho, 2002, p. 144). Neste contexto, os impulsos sexuais são necessariamente opostos às instituições sociais.

Em *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921) se inaugura um segundo momento na compreensão freudiana do social e do individual. Ao lado da interdição e da culpa, os laços libidinais entre os membros do grupo assumem também um papel preponderante na promoção do laço social (Coutinho, 2002, p. 144). Para Freud (1921), a interdição trabalha para que os impulsos sexuais permaneçam inibidos em seus objetivos, isto é, sem uma satisfação completa, garantindo a constituição de laços permanentes de afeição entre os membros do grupo (Freud,

1921, p. 125). Se originalmente os membros do grupo deveriam se tornar rivais, através da disputa pelo amor do líder, eles acabam, pelo contrário, ligando-se libidinalmente uns aos outros, em virtude de compartilharem um amor semelhante – inibido em seus fins - pelo mesmo objeto (Freud, 1921, p. 130). A relação libidinal inibida em seus fins colabora para que os indivíduos se identifiquem uns com os outros, compartilhando de um mesmo ideal social, que toma o lugar do ideal do ego, individual. A idealização comum de um mesmo objeto, que pode ser um líder, uma idéia ou projeto, permite o estabelecimento de identificações horizontais entre os membros, além das identificações verticais destes membros com seu líder. Este último passa a ocupar o lugar de ideal do ego para todos os membros do grupo:

“O líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego” (Freud, 1921, p. 138).

Daí em diante o ego se ocupa da tarefa de igualar-se ao ideal, o que exige dele principalmente renúncias, adiamentos e sublimações.

Segundo Coutinho (2002), Freud acentua em 1921 a importância da idealização como via de legitimação do interdito paterno pelos próprios sujeitos, isto é, a interdição mantém sua força com mais eficácia quando se conjuga à idealização para a formação do laço social (Coutinho, 2002, p. 144). A perspectiva edípica e a importância da instância terceira no laço social se mantêm, por meio da figura do ideal do ego, o qual, por sua vez, introduz também a ênfase nos laços libidinais horizontais; assim, ao lado da função interditora, o pai e o ideal assumem uma dimensão protetora em relação ao desamparo (Coutinho, 2002, p. 150). O ideal do ego torna-se tão importante para a instituição do social, que Freud parte dele para definir o que seja um grupo: “Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (Freud, 1921, p. 126).

A cultura se mostra então como uma forma coletivamente organizada de lidar com os impasses e insatisfações inerentes às pulsões. Os ideais culturais não só assinalam a interdição, mas também apontam para alguns horizontes possíveis de



satisfação pulsional, protegendo o sujeito do desamparo propiciado pela invasão desordenada de estímulos pulsionais (Coutinho, 2002, pp. 147, 150). Pela via do ideal é possível elaborar a interdição e a relação ambivalente ao pai primevo, através de um vasto sistema de deslocamentos que inclui os mitos, a religião e a moralidade (Coutinho, 2002, p. 147).

Em *Totem e tabu* (1913) Freud prioriza, na constituição do laço social, o pai como o rival edípico interditor e odiado; conseqüentemente, as relações com o outro se baseiam na desconfiança e no ódio em potencial. Já em *Psicologia de grupo...* (1921), o pai aparece pela via do ideal, com uma função protetora, estando ressaltados os sentimentos amorosos em relação a ele e, por extensão, a todos os membros do grupo. O mecanismo idealização-identificação modula a desconfiança que marca as relações com o outro. Idealização e interdição tornam-se presentes nas instituições sociais e representam duas facetas do pai: a protetora e a interditora.

No paradigma freudiano de constituição do social, baseado na perspectiva edípica, o pai tem lugar preeminente, como um terceiro termo que intermedia a relação entre-dois. É importante marcar que, para Freud, a ausência ou enfraquecimento do terceiro termo significam perigo de destruição do laço social, idéia esta que pode ser encontrada em dois momentos de sua obra:

“A perda do líder, num sentido ou noutro, o nascimento de suspeitas sobre ele, trazem a irrupção do pânico (...); os laços mútuos entre os membros do grupo via de regra desaparecem ao mesmo tempo que o laço com seu líder” (Freud, 1921, p. 109).

E ainda:

“(…) reivindica nossa atenção o perigo de um estado de coisas que poderia ser chamado de pobreza psicológica dos grupos. Esse perigo é mais ameaçador onde os vínculos de uma sociedade são principalmente constituídos pelas identificações de seus membros uns com os outros, enquanto que indivíduos do tipo de um líder não adquirem a importância que lhes deveria caber na formação de um grupo” (Freud, 1930, p. 120).

Seguindo este raciocínio, parece impossível pensar freudianamente num laço social independente da presença de um terceiro que constitui a subjetividade e a alteridade num jogo de alternância “ódio-amor”. No entanto, o próprio Freud aponta

a necessidade de maiores investigações, sugerindo que a preponderância do terceiro elemento ocupando o lugar de ideal do ego pode não ser o único fator de análise das situações sociais.

“Ora, muito mais resta a ser examinado e descrito na morfologia dos grupos. Teremos de partir do fato verificado segundo o qual uma simples reunião de pessoas não constitui um grupo enquanto esses laços não se tiverem estabelecido nele; teremos, porém, de admitir que em qualquer reunião de pessoas a tendência a formar um grupo psicológico pode muito facilmente vir à tona. Teremos de conceder atenção aos diferentes tipos de grupos, mais ou menos estáveis, que surgem espontaneamente, e estudar as condições de sua origem e dissolução. *Teremos de nos interessar, acima de tudo, pela distinção existente entre os grupos que possuem um líder e os grupos sem líder.* Teremos de considerar se os grupos com líderes talvez não sejam os mais primitivos e completos, se nos outros uma idéia, uma abstração, não pode tomar o lugar do líder (estado de coisas para o qual os grupos religiosos, com seu *chefe invisível*, constituem uma etapa transitória), e se uma tendência comum, um desejo, em que certo número de pessoas tenha uma parte, não poderá, da mesma maneira, servir de sucedâneo. (...) *Surgiria então a questão de saber se o líder é realmente indispensável à essência de um grupo*, e outras ainda, além dessa” (Freud, 1921, p. 111, grifos meus).

Na leitura de Coutinho (2002), o trecho acima indica uma disposição para admitir variações no esquema do laço social proposto por Freud em 1921, uma vez que ele cita tipos de situações grupais que podem não se enquadrar no paradigma edípico, como os grupos sem líder, os grupos espontâneos, os grupos artificiais, a idéia da “chefia invisível” (Coutinho, 2002, p. 151). A própria possibilidade de que uma idéia, abstração ou desejo tome o lugar do líder como ideal grupal também leva a supor variações na constituição do ideal e das identificações, o que abre a possibilidade de pensar num laço social mais maleável, não obrigatoriamente referido ao modelo da neurose. Esta linha de raciocínio pode ser particularmente útil para uma análise do laço social na contemporaneidade, como se verá no último capítulo desta dissertação.

O exame do papel da idealização na constituição do laço social pode permitir “encontrar uma alternativa para a hipótese da interdição como única saída para o antagonismo entre o social e o pulsional presente em uma certa leitura de Freud” (Coutinho, 2002, p. 152). As funções de interdição e de idealização, originadas do pai, são igualmente importantes, mas é a idealização que permite o deslocamento dos investimentos do objeto real da horda para os objetos da cultura, o

que traz a possibilidade de reinvenção constante do pai e da função paterna pela cultura (Coutinho, 2002, p. 152). A interdição impõe uma lacuna entre o ego e o ideal do ego, em direção ao qual o ego deve se esforçar para caminhar; mesmo assim, o ideal do ego permanece inatingível. Pela idealização abre-se a possibilidade imaginária de superar o hiato entre o ego e o ideal, através do investimento em um objeto idealizado, tomado como objeto-fetichê; é o que ocorre no clã totêmico em relação ao totem (Coutinho, 2002, pp. 152-153). O investimento no objeto-fetichê seria uma forma de transgredir a lei e alcançar a completude narcísica, preenchendo a lacuna entre o ego e o ideal. Segundo Coutinho (2002), Freud oferece, por meio da teoria do laço social no totemismo, uma versão social para o fetichê individual das perversões (Coutinho, 2002, p. 152). Isto é, o totemismo constitui um laço social que poderia ser aproximado ao modelo da perversão.

Há uma passagem de Freud em que ele descreve situações socialmente previstas de transgressão da ordem como algo que está na raiz da própria ordem:

“É inteiramente concebível que *a separação do ideal do ego do próprio ego não pode ser mantida por muito tempo*, tendo de ser temporariamente desfeita. Em todas as renúncias e limitações impostas ao ego, *uma infração periódica da proibição é a regra*. Isso, na realidade, é demonstrado pela instituição dos festivais, que, na origem, nada mais eram do que *excessos previstos em lei* que devem seu caráter alegre ao alívio que proporcionam. As saturnais dos romanos e o nosso moderno carnaval concordam nessa característica essencial com os festivais dos povos primitivos, que habitualmente terminam com deboches de toda espécie e com *a transgressão daquilo que, noutras ocasiões, constituem os mandamentos mais sagrados*. Mas o ideal do ego abrange a soma de todas as limitações a que o ego deve aquiescer e, por essa razão, a revogação do ideal constituiria necessariamente um magnífico festival para o ego, que mais uma vez poderia então sentir-se satisfeito consigo próprio” (Freud, 1921, p. 141, grifos meus).

As considerações a respeito dos festivais e do carnaval permitem pensar numa plasticidade do laço social, que pode comportar períodos de suspensão das regras, e na transgressão como um elemento intrínseco ao laço social (Coutinho, 2002, p. 153). Os festivais são situações necessárias e temporárias em que a transgressão é permitida dentro de certos limites, sem necessariamente ameaçar a continuidade do grupo e o laço social baseado na interdição.

A idealização ao estilo totêmico pode ser um canal de escoamento para os impulsos transgressivos, visto que o objeto-fetice idealizado representa tanto a interdição quanto a possibilidade de satisfação narcísica (Coutinho, 2002, p. 153).

Enriquez (1999) acentua que, após o mítico assassinato do pai e o estabelecimento de regras de convivência a partir da interdição do incesto, a transgressão se manteve como possibilidade constante, podendo manifestar-se periodicamente. O laço social se inicia com um crime, com uma transgressão da primitiva ordem que existia antes da morte do tirano, baseada no puro arbítrio do mais forte:

“Compreendemos agora por que o parricídio é indispensável à criação da cultura: ele nos introduz no mundo da culpabilização, da renúncia (tanto à realização do desejo quanto ao seu inverso, o desejo de realização), da instituição de uma função paterna na origem da humanidade, da necessidade da referência a uma lei externa transcendente (impedindo a arma de guerra de ser o único “juízo divino”), que se manifestará em organização social, restrições morais e religião” (Enriquez, 1999, p. 34).

Eis a passagem que a comunidade humana opera: de um tempo em que o tirano estava vivo e predominavam as relações de força a um tempo em que predominam as relações de alianças, ainda que frágeis. De uma horda patriarcal a um clã fraterno, como a família (Freud, 1913, pp. 149 e 161). Da primitiva lei arbitrária do pai às formas simbólicas da Lei do incesto e do parricídio (Kehl, 2002, p. 41). De um estado de natureza a um estado de direito. Da horda ao Estado (Enriquez, 1999). Em vez da resolução de conflitos pela expressão desenfreada dos impulsos de destruição, passa a predominar a necessidade de desenvolvimento de códigos (uma linguagem) para negociar direitos e deveres, para determinar quem será o chefe (sempre provisório, nunca absoluto, como o pai primevo foi um dia) e quem serão os subordinados. A crescente sofisticação social nasce a partir da necessidade de conter a tentação de retornar à horda, sempre presente no humano.

Para Kehl (2002), um dos resultados da passagem da horda patriarcal (cuja marca é o ato de expressão pulsional não mediada) para os estágios grupais seguintes (em que as ações são mediadas pela linguagem, pela negociação entre iguais) é que, apesar de libertados do puro arbítrio do mais forte, os irmãos sentem-se mais desamparados. A partir da morte do pai estão condenados a fazer escolhas e

a dirigir suas próprias vidas: “a passagem da condição de filho à de irmão – ou da condição de súdito à de cidadão – não se dá sem o luto pelo amparo que o tirano oferecia (...)” (Kehl, 2002, p. 44). Liberdade e desamparo passam, então, a caminhar juntos.

As referências simbólicas ao pai, como a lei de interdição do incesto e do parricídio, assim como todas as regras sociais, que derivam dessa lei primordial, fornecem algum amparo e proteção contra a destruição. Elas são formas de restaurar a autoridade simbólica do pai, são representantes da função paterna. Quer dizer, para evitar a pura dualidade das relações entre irmãos, que poderia levar à guerra entre eles (pela posse da satisfação total), institui-se uma instância terceira, reguladora das relações com os objetos de satisfação, representante simbólica do pai morto. Terceira porque está sempre presente entre o sujeito e o mundo, modulando a exigência pulsional e organizando o conjunto de irmãos (Kehl, 2002, p. 45). Tal é a função paterna.

Daí em diante o ser humano se viu condenado a administrar ao longo da vida a expressão de seus impulsos em meio às normas sociais que regulam estes impulsos, jamais podendo descarregá-los de modo imediato, sob o risco de extinguir-se, como um dia foi extinto o pai primevo. O que faz da organização social um sistema de repressão coletivo (Enriquez, 1999, p. 36), que visa regular a satisfação da pulsão sexual, estabelecendo normas para as relações de parentesco (aliança e filiação), além de regular também a pulsão destruidora, canalizando-a para outros fins. A cultura (pelo menos a cultura ocidental moderna, que é o contexto no qual Freud constrói sua teoria) é portanto marcada pelo conflito entre desejos e regras sociais (Coutinho, 2002, p. 164).

Em *Totem e tabu* Freud busca traçar paralelos entre a vida mental dos neuróticos de sua época e as origens da vida em sociedade. Os dois tabus que se estabelecem a partir do crime originário, de modo a permitir a vida em sociedade – o parricídio e o incesto – correspondem justamente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo (Freud, 1913, p. 147). Incesto e parricídio tornam-se tabus: algo ao mesmo tempo desejado e temido (ambivalência), que exerce poder sobre nós, para o bem e para o mal. Os tabus regem as formações sociais, é deles que nascem as noções de crime e pecado, fundamentando o código de condutas morais e religiosas.

Desde que os membros da horda se uniram para transgredir a ordem primitiva em nome da satisfação de impulsos sexuais e destrutivos (derrubar o chefe e possuir as mulheres proibidas), o desejo nasce como algo potencialmente criminoso (no mínimo perigoso), a ser interditado, controlado. A transgressão torna-se uma tentação permanente e as regras sociais se sofisticam mais e mais para contê-la. A transgressão tem origem coletiva, assim como o sentimento de culpa filial que daí advém (Freud, 1913, pp. 144 e 147). Desta maneira, conforme Enriquez (1999), a relação com o outro se instala para sempre num fundo de desconfiança: se o outro é semelhante a mim, com os mesmos impulsos, então ele representa uma ameaça constante. Socialmente, instala-se um sistema de classificação, diferenciação e dominação dos sujeitos, posto que o outro representa um perigo constante: ele só é reconhecido para poder ser subjugado (Enriquez, 1999, p. 175).

Os caminhos de transformação do laço social, da horda primeva aos grupos fraternais, passando pelos clãs totêmicos, representam os caminhos da constituição da subjetividade: baseada no recalque dos impulsos proibidos e na cisão do aparelho psíquico, gerando a neurose. A partir do complexo de Édipo, encenação no nível individual daquilo que seria o início tanto da subjetividade quanto da coletividade, o desejo torna-se para o neurótico sempre um desejo criminoso, daí seu sentimento de culpa. Tanto os tabus sociais quanto o recalque no plano individual são expressões da Lei fundamental da interdição do incesto e do homicídio, que funda a cultura e a vida psíquica.

#### **1.4 – Laço social, uma definição**

Seguindo a leitura de Coutinho (2002), pode-se distinguir três vertentes de análise do laço social (Coutinho, 2002, pp. 161-162 e 182). A primeira delas é a maneira de se relacionar ao pai. A horda se caracteriza pela relação entre pai e filhos marcada pelo regime do ato e pelas oscilações afetivas ambivalentes. No caso do clã totêmico, ensaia-se um posicionamento especular em relação ao objeto idealizado que substitui o pai. Já no grupo fraternal aprofunda-se a transferência, iniciada com o clã totêmico, dos investimentos verticais para os investimentos horizontais, dirigidos aos demais membros do grupo, graças à mediação do ideal do ego.

A segunda vertente de análise do laço social é o exame dos modos possíveis de identificação e de investimento objetal. Assim, há na horda uma identificação primária total e imediata, do tipo fusional, com o líder, que é tomado como objeto totalitário. No segundo caso, o do clã totêmico, tem-se uma identificação de tipo especular, dependente da presença concreta do objeto idealizado, o qual adquire um caráter de fetiche. No grupo fraternal predomina a identificação secundária edípiana, referida de modo mais abstrato e menos concreto ao pai interditor admirado.

Por fim, pode-se apreciar o laço social pela vertente da constituição das instâncias ideais. O chefe da horda se constitui como um objeto totalitário no lugar do ideal, ocupando o lugar de ego ideal narcísico (Coutinho, 2002, pp. 161-162). Já o totem ocupa um lugar de passagem entre o pai concreto da horda e o ideal do grupo fraternal, realizando, por meio do mecanismo da idealização, um processo de elaboração dos ideais e do laço social (Coutinho, 2002, p. 182). No grupo fraternal, instaura-se o ideal do ego como instância mediadora das identificações e dos vínculos objetais.

A partir da idéia de que o complexo de Édipo não destrói o registro pré-edípico no psiquismo e também a partir das observações de Freud (1921) de que a experiência grupal favorece a manifestação de processos psíquicos arcaicos, Coutinho (2002) propõe que as três figuras do laço social – horda, clã totêmico e grupo fraternal – representam o processo de elaboração do narcisismo, do Édipo e da castração (Coutinho, 2002, p. 182). Assim, tanto ao nível do funcionamento psíquico individual quanto ao nível do laço social, estas três formas de relação ao pai, de construção de identificações e de conjunções possíveis entre o ego e o ideal, correspondem a tensões e transformações articuladas, caracterizadas pela mobilidade (Coutinho, 2002, p. 183). Isto significa que tanto o psiquismo individual quanto o laço social se caracterizam pela plasticidade e pela alternância: em algumas circunstâncias pode predominar uma ou outra das modalidades representadas nas figuras da horda, do clã totêmico e do grupo fraternal (Coutinho, 2002, p. 183).

Assim, num grupo do tipo fraternal, sempre pode haver episódios de retorno à situação da horda originária (Enriquez, 1999, p. 160), ou de retorno à modalidade intermediária de relação com a falta por meio do objeto-fetiche, típica do

clã totêmico. O caminho de ir e vir entre a horda e o grupo fraternal permite pensar a sociedade numa perspectiva dinâmica, em que os ideais e os laços podem ser constantemente recriados e reelaborados (Coutinho, 2002, p. 183).

É desta maneira que se pode ler uma definição de laço social no texto freudiano: uma rede de linguagem, portanto, de regras de comunicação e simbolização, que sustenta uma cultura, a partir da definição de interdições e permissões que engendram modelos de identificação e de relações objetais para seus membros. Assim como sustenta também a formação dos sintomas dos sujeitos que se constituem nesta cultura.

O laço social se baseia no binômio interdição-idealização, revelando a relação dialética com o pai, ao mesmo tempo odiado / temido e amado / protetor. Esta ambivalência – amo / odeio o outro com quem preciso me relacionar - é comunicada o tempo inteiro aos membros de um grupo através das leis, da moral, da religião, da educação, das relações intra-familiares, de práticas sociais como, por exemplo, o consumo.

No próximo capítulo ver-se-á de que modo a interdição se eleva socialmente como um importante valor no período da modernidade, balizando a concepção freudiana do laço social baseado no modelo da neurose.



## 2. A MODERNIDADE E O IMPERATIVO DA INTERDIÇÃO

Inúmeras são as transformações que caracterizam o advento da modernidade. A maneira de viver, de pensar o mundo e a si próprio e de se relacionar muda enormemente na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, o que requer novos fundamentos para se entender o homem. A revolução econômico-social decorrente da ascensão da burguesia traz novas necessidades que impõem a hegemonia dos valores ligados ao individualismo, muito embora estes valores já estivessem em gestação bem antes. A penetração destes valores no tecido social exigiu processos de socialização e subjetivação que os reproduzissem em escala coletiva, hegemônica, o que se verificará com especial clareza a partir do séc. XIX (Coutinho, 2002, pp. 14-15).

Dentre as transformações introduzidas na modernidade ocidental, este trabalho destaca aquelas que contribuem para a valorização do indivíduo racional e para o declínio do poderio da Igreja Católica, ambos articulados com o desenvolvimento econômico capitalista e a conseqüente ascensão da burguesia. Estas são condições que reforçam nas sociedades modernas a longa e paulatina passagem de um modo de vida no qual imperavam valores comunitários, marcados pela tradição e o costume exercendo igual influência sobre todos (inclusive mantendo as habituais desigualdades sociais e de classe), para um outro modo de vida, o da cultura individualista.

Podem ser detectados alguns germes do florescimento da noção de indivíduo autônomo, destacado do todo social (com uma vida privada singular distinta de sua vida social) já no advento do cristianismo, com sua exigência de exames minuciosos de consciência, a prática da confissão e a vigilância estrita sobre a devoção (Kehl, 2002, p. 51). Coutinho (2002) coloca que o cristianismo pré-moderno contribuiu para a constituição de uma interioridade, que é um dos alicerces da noção moderna de indivíduo e também do conceito freudiano de sujeito. O cristianismo engendrou a relação conflituosa entre desejo e pecado, estabelecendo as interdições, a confissão e a expiação dos pecados como guias para a consciência cristã. A interioridade teria se constituído pela delimitação do que ela tem de mais

condenável, o desejo proibido, e também pela sua exteriorização por meio da confissão. Nessa valorização da interioridade Coutinho (2002) detecta uma espécie de continuidade entre o período pré-moderno e o moderno.

Entretanto, de maneira geral, a Idade Média caracterizava-se predominantemente pela organização da experiência humana de maneira hierárquica e coletiva, sob o comando do Estado monárquico e da Igreja Católica. As relações entre os homens pautavam-se pela fixidez dos papéis a serem desempenhados na vida social. As relações de trabalho e familiares, a identidade e a escolhas de vida de um modo geral não dependiam de uma determinação pessoal, tal como concebemos atualmente. Ao contrário, praticamente eram passadas de pai para filho e deveriam se coadunar à moral religiosa. A idéia de felicidade pessoal e a necessidade de cada indivíduo de buscá-la por si próprio não se colocava como uma questão na época, uma vez que o destino de cada um já era determinado desde o nascimento, pela filiação e pelo rígido código moral religioso. Na Idade Média há, portanto, uma predominância das formas coletivas e hierárquicas de existência social; neste sentido, o indivíduo só se define pela posição que ocupa no quadro social estratificado (Coutinho, 2002, p. 10). Quer dizer, o indivíduo pré-moderno definia-se predominantemente por uma ordem externa a ele (Coutinho, 2002, p. 6).

Com base em *Totem e tabu* (Freud, 1913), é possível interpretar tal ordem como o resultado da lei simbólica primordial de interdição do incesto e do parricídio, derivada do mito do assassinato do pai primevo. Ou seja, as formações sociais que sustentavam o rígido código moral medieval (fundamentalmente, Igreja Católica e Estado monárquico) eram encarnações simbólicas do pai, exerciam a função paterna, estabelecendo interdições e regras para possibilitar a convivência social. A ingerência da Igreja e do Estado pré-modernos estendia-se sobre a vida social e a vida particular de cada pessoa, de uma maneira difícil de imaginar atualmente, estabelecendo uma ordenação social hierárquica e rígida estendida a todos. Esta ordem se expressava, por exemplo, na quase ausência de mobilidade social: filho de servo seria servo, filho de nobre, nobre, cada um assujeitado aos códigos de sua filiação de origem. Isto é, as formações sociais pré-modernas conseguiram fazer da filiação um destino. Maria Rita Kehl (2002) sugere que:

Nas sociedades tradicionais, tanto o ser (filiação) como o bem e a verdade (as restrições morais e os mitos que estabelecem em nome do que elas se dão) precedem a entrada dos indivíduos no mundo, e estão claramente decididos e prescritos no código da cultura. Além disso, as consequências das infrações aos tabus também estão prescritas; o sujeito pode escolher transgredir, mas sabe claramente o que está transgredindo e qual o preço a pagar por seu ato (Kehl, 2002, p. 50).

A ascensão social da burguesia e a Reforma Protestante representaram um ataque ao poder da Igreja Católica e ao Estado monárquico medieval, instaurando a conjunção dos valores individualistas burgueses com a possibilidade de substituição das figuras de autoridade. No plano econômico, o liberalismo burguês trouxe a reivindicação da liberdade individual e, no plano político, o Estado burguês marcou a separação entre as esferas política e religiosa (Coutinho, 2002, p. 13). O Estado laico foi instituído com o objetivo de garantir os direitos individuais, basicamente a liberdade e a propriedade privada (Figueiredo, 1994, p. 134). O Estado laico deveria ser capaz de incentivar e promover as transformações econômicas em direção ao capitalismo, sem os entraves da moral religiosa (como a condenação católica do lucro, por exemplo). Mais tarde, no século XVIII, quando os Estados laicos absolutistas se revelaram ultrapassados nesses objetivos, a burguesia organizada e fortalecida não hesitará em promover rebeliões para derrubá-los, dentre as quais se destaca a Revolução Francesa, ponto culminante do triunfo do individualismo moderno (Coutinho, 2002, p. 13). Desta forma, a burguesia é protagonista de destituições e substituições das formações sociais representantes da lei paterna, ao instituir a democracia burguesa. Na modernidade, instala-se cada vez mais forte a idéia de que nenhum código é eterno e todo governante em posição de onipotência pode (e deve) ser derrubado pela coletividade dos cidadãos.

Os valores individualistas burgueses são cruciais nessa derrubada – é bom lembrar que o regime capitalista nascente necessitava da figura do empreendedor autônomo, liberto de certas convenções e imbuído de livre iniciativa - individualista, portanto. Esta transformação será operada de forma cada vez mais radical a partir principalmente das idéias trazidas nos séculos XVI e XVII pelo iluminismo e pelo humanismo renascentistas, baseadas na valorização da razão, da vontade, da autonomia e da liberdade do indivíduo (Coutinho, 2002, p. 6).

Só na modernidade, portanto, é que se pode falar no *indivíduo* baseado nas concepções de razão, vontade, desejos, autonomia e liberdade. Necessário à ascensão do domínio econômico sobre o restante da sociedade (a idéia de indivíduo autônomo é fundamental para o desenvolvimento do capitalismo), o indivíduo surgiu na modernidade como uma categoria autônoma (separado do todo social), com qualidades supremas; um valor moral, portanto (Rocha, 1995, p. 129). Para que isto ocorresse, houve necessidade de um longo processo de socialização e subjetivação, que se desenvolveu e aprofundou ao longo de todo o período moderno, dedicado a individualizar e normatizar crianças, jovens e adultos, em consonância com os valores burgueses. Este processo disciplinador ficava a cargo do Estado e de suas agências (educacionais, corretivas, sanitárias, militares), bem como da família burguesa (Figueiredo, 1994, p. 135). Um dos objetivos da educação burguesa era o estabelecimento de limites que separassem e definissem claramente os elementos próprios a cada sujeito (a privacidade) e os elementos que poderiam ser manifestados na convivência com o outro (a publicidade). O indivíduo passou gradativamente a se definir por sua oposição ao coletivo, constituindo um grande projeto da modernidade. Segundo Kehl (2002):

O longo “processo civilizador” produziu, entre o feudalismo e a modernidade, a divisão entre o público e o privado, entre aquilo que se pode fazer na companhia dos outros e o que só se faz no isolamento, entre o que pode ser nomeado em sociedade e aquilo que o homem educado não deve dizer nem a si mesmo (Kehl, 2002, p. 52).

O sujeito começa por ocultar boa parte de seus impulsos para poder conviver com os outros; no aprofundamento desse processo, estes impulsos acabam por se tornar desconhecidos para o próprio sujeito. É assim que se constrói o sujeito dividido, alienado de uma parte de si mesmo, em conflito com uma parcela de si próprio que ele não é capaz de reconhecer como sua. O sujeito moderno é o sujeito individualizado, isto é, separado dos outros homens, da tradição, dos antepassados, e de si próprio, de certos impulsos e afetos socialmente condenados (Kehl, 2002, p. 52). A noção psicanalítica da subjetividade centrada num conflito interno é tributária, portanto, da separação, cada vez mais aprofundada ao longo da modernidade, entre os âmbitos público e privado da experiência do indivíduo.

Desta maneira, percebe-se que a formação do individualismo moderno implicou numa dissociação entre o indivíduo e o coletivo, marcada por uma supervalorização da interioridade e pelo questionamento ideais tradicionais hierárquicos e coletivos. O isolamento da coletividade e das tradições é o correlato do investimento maciço de cada um em si próprio (Figueiredo, 1994, p. 139). Neste sentido, o espaço da interioridade torna-se necessariamente diferente e até mesmo oposto ao território da coletividade (Figueiredo, 1994, p. 139; Birman, 2000, p. 161). Particularmente a partir de Descartes, a interioridade é identificada fundamentalmente com a razão e o pensamento (Birman, 2000, p. 161). O individualismo moderno é racionalista, valorizando o entendimento e o planejamento racional e metódico da vida.

Paralelamente, o crescimento dos espaços de individuação se acompanha do avanço das agências governamentais e da opinião pública sobre os espaços da privacidade (Figueiredo, 1994, p. 139). Isto se explica pela necessidade de estabelecer interdições para o exercício do individualismo, constituindo subjetividades direcionadas para o trabalho produtivo. O próprio desenvolvimento da sociedade capitalista burguesa exige uma intervenção maior do Estado, com mais investimentos, planejamento e administração. Ao mesmo tempo, segundo Figueiredo (1994), a regulação completa das existências individuais é como que solicitada pelos indivíduos livres e autônomos: na medida em que o indivíduo é instado a buscar independência em relação às tradições, ele se vê órfão do amparo de um modo ou de outro fornecido pela organização hierárquica e coletiva da vida (Figueiredo, 1994, p. 141).

A seguir ver-se-á de que maneira a Reforma Protestante se constituiu como um importante motor de produção e irradiação destes vetores modernos: a queda e substituição dos ideais tradicionais católicos, a valorização do indivíduo e, especialmente, o estabelecimento de interdições - fundamentais para a formação do indivíduo racional moderno, voltado primordialmente para o trabalho e com grande capacidade de autodisciplina. A Reforma Protestante foi um marco na constituição do imperativo da interdição, que passa a marcar as subjetividades e suas relações com os objetos de satisfação.

## 2.1 - A importância da Reforma Protestante

O Renascimento, período caracterizado pela expansão de novas idéias e descobertas, teve como característica marcante o espírito reformador, isto é, a necessidade de modificar a ordem das coisas no mundo, seja na política, na religião, na música, na cosmologia etc. Muitos indivíduos foram punidos por suas idéias reformadoras com o enfrentamento da Inquisição - Galileu, Santa Teresa e Santo Inácio - , com o exílio - Calvino e Maquiavel - ou com a morte - Giordano Bruno, Thomas More (Figueiredo, 1994, p. 51).

Na cultura tradicional e mais fechada da Idade Média, as experiências faziam sentido dentro de um conjunto inteiramente preenchido de valores e regras fixas; um “centro do mundo”, baseado fundamentalmente na moral religiosa católica. “A partir do centro, valor e significado esparramavam-se homoganeamente sobre as experiências humanas” (Figueiredo, 1994, p. 53), favorecendo a organização hierárquica das experiências e a distinção clara entre centro (por exemplo, o dogma) e periferia (por exemplo, a heresia). Os novos valores renascentistas propunham, ao contrário, a diversificação dos pontos de vista, a contestação de determinadas perspectivas, a proposição de que o mundo pode ser visto de várias maneiras, e não apenas de uma só. A experiência renascentista marca as origens da modernidade, a qual, segundo Bauman (1998),

(...) proclamou que nenhuma ordem era intocável, visto que todas as ordens intocáveis deviam ser substituídas por uma nova ordem artificial, em que são construídos caminhos que levam da parte mais baixa ao topo e, portanto, ninguém faz parte de nenhum lugar eternamente (Bauman, 1998, p. 99).

A destituição dos velhos valores imutáveis medievais e a proposição de novos olhares sobre a vida e o mundo provoca uma experiência de descentramento, uma sensação de vazio, de falta de sentido, uma ameaça de aniquilamento. Daí o esforço de empreender reformas, na esperança de restaurar um equilíbrio perdido, dentro de novas e melhores bases, mais adequadas à atualidade do momento.

O reformismo exigiu um trabalho de periodização histórica, isto é, de divisão da história e do mundo em recortes (o “antes” *versus* o “depois”, “apogeu” *versus* “decadência”). Rocha (1995, pp. 131-133) descreve como a temporalidade

histórica é típica do período moderno, já que é nele que se origina a preocupação acentuada com a contagem precisa do tempo - particularmente, o tempo do trabalho, o tempo da produção. A lógica linear, a noção de continuidade, o tempo visto como entrelaçamento histórico em que os fatos dispersos se encaixam numa inteligibilidade (as coisas saem umas das outras) são marcas de uma moderna concepção histórica do tempo que se opõe à temporalidade cíclica, típica das sociedades “primitivas” (não-capitalistas, não individualistas), que aposta na permanência e na eternidade.

Esta exigência de periodização histórica fez parte da visão reformista porque tende a representar e alimentar tensões entre os “pedaços” históricos (antes e depois da reforma), gerando por sua vez novos despedaçamentos. Como coloca Figueiredo (1994):

É assim, por exemplo, que a própria proliferação de reformadores religiosos no século XVI passa a sinalizar uma crise de identidade do cristianismo a exigir um novo, e supostamente definitivo, projeto de reforma (Figueiredo, 1994, p. 53).

Isto é, partindo da moderna concepção linear e histórica de tempo, a Reforma Protestante foi o ponto culminante e disruptivo de um lento processo de contestação da autoridade da Igreja Católica, que se desenrolou desde os últimos séculos da Idade Média.

Figueiredo (1994, p. 54) propõe a distinção de dois tipos de reformas que não se excluem mutuamente. O primeiro deles destina-se a tentar reconstituir regras, leis e valores capazes de conferir significados unívocos e duráveis às coisas, de estabelecer identidades claras e distintas. A tendência é o estabelecimento de códigos para um controle metódico da vida: como comer, como vestir, como rezar, como compor música, como pensar etc. Um bom exemplo é a preocupação verificada na época com as boas maneiras e a etiqueta.

O segundo tipo de reforma, no qual se encaixa a Reforma Protestante iniciada com Martinho Lutero (1483-1546), tende a um corte mais profundo em relação à ordem vigente (Figueiredo, 1994, p. 57). Ao mesmo tempo em que se repudiam as velhas regras, são criadas novas normas e códigos de vida, baseados em experiências supostamente naturais e inerentes à condição humana:

Estes reformadores pretendem se enraizar em algo que, para além das diferenças e variações, seria o acervo comum de todos: certos poderes, certos direitos, certas experiências naturais de uma mesma condição humana (Figueiredo, 1994, p. 57).

Assim, por exemplo, para Lutero as regras e convenções da Igreja Católica seriam criações artificiais que perturbam o contato livre, natural e genuíno, do indivíduo com Deus. Os reformadores deste tipo tendem a dar as costas para a lei vigente (uma vez que propõem novas leis) e a se apresentar como vias de libertação para indivíduos e coletividades, ao propor um estilo de vida inédito (Figueiredo, 1994).

Há alguns pontos fundamentais, profundamente articulados, desenvolvidos pela Reforma Protestante que têm interesse direto para a compreensão da modernidade, do sistema capitalista que aí se origina e do tipo de laço social correspondente. O primeiro é a extremada valorização do trabalho produtivo dentro da vocação, o que implicou no estabelecimento de *rígidas interdições*. O segundo ponto, relacionado ao primeiro, é a *contestação do saber tradicional e da autoridade institucional*, com a defesa do fim da tutela das autoridades eclesiásticas sobre a fé. Isto implica, em termos psicanalíticos, na destituição do poder paterno pela coletividade (Kehl, 2002, p. 48). O terceiro ponto é o *impulso dado ao individualismo*, seja valorizando a liberdade individual na escolha da religião e no contato com Deus, seja promovendo a constituição de uma subjetividade profundamente interiorizada, caracterizada pela vigilância e controle dos próprios impulsos. Em suma, o aprofundamento da responsabilidade de cada homem, individualmente, por suas escolhas de vida e a progressiva queda das ficções coletivas que davam sentido às suas experiências.

Segundo Marcondes (2001), a ética protestante define a vida como um projeto racional, com metas claras, cuja consecução só é possível em um contexto em que a liberdade e a autonomia individual, bem como a razão, sejam valorizadas e preservadas. Assim, ela se coaduna com os valores renascentistas e humanistas e prenuncia ainda o racionalismo de Descartes e o espírito crítico característico da modernidade (Marcondes, 2001, p. 148). Trata-se da crítica e substituição das regras



impostas pela Igreja Católica por outras regras religiosas que acabaram favorecendo o desenvolvimento do capitalismo e do estado burguês.

Assim, as tentativas reformadoras também definem o alcance e o limite para a liberdade individual. Por exemplo, o proveito dos bens materiais é legitimado (ao contrário do catolicismo, que condenava eticamente o acúmulo de riquezas), desde que se apresente como fruto do trabalho, das renúncias e adiamentos que ele demanda. Pode-se dizer que o protestantismo reforça um imperativo que passa a regular a vida dos indivíduos modernos, o imperativo da interdição dos impulsos, baseado no auto-controle individual e voltado para o trabalho árduo (seja braçal ou intelectual, o estudo e a pesquisa científica incluídos) como meio de se atingir a salvação (em termos religiosos), ou o progresso (em termos econômicos). A exigência protestante de austeridade e trabalho, para alcançar o bem-estar nesta vida (e não após a morte, como pregava o catolicismo), sustenta, pois, marcadamente, a ascensão do capitalismo e da burguesia.

Max Weber aborda estas questões em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-05), que inicia trazendo algumas advertências importantes. Em princípio, não se pode afirmar que o capitalismo seja um efeito *direto* da Reforma, já que Weber define a ação econômica capitalista como aquela que se baseia na expectativa de lucros a partir de transações pacíficas (obtidas sem a ajuda da força), de maneira racional, calculada. Neste sentido, Weber verifica raízes capitalistas anteriores à Reforma, na Antigüidade e na Idade Média, inclusive fora da Europa (Weber, 1904-05, pp. 26-27 e 75). O Ocidente desenvolveu o capitalismo quantitativa e qualitativamente, e são inúmeros os fatores que concorreram para isto na modernidade. O objetivo de Weber é investigar se, e em que pontos, é possível estabelecer relações entre as formas de crença religiosa e as práticas éticas, e como estas relações possíveis influenciaram na expansão do capitalismo moderno no ocidente (Weber, 1904-05, p. 75).

O centro do trabalho dos reformadores era a salvação da alma, e não a justificação moral do capitalismo. Talvez esta justificação moral tenha sido uma decorrência inesperada e até em princípio indesejada, dado que a ética protestante, inicialmente, também condenava a acumulação de bens. Além do mais, não se pode citar a ética protestante como um corpo perfeitamente coeso de preceitos comuns. A

doutrina luterana, por exemplo, apesar das inovações, guarda ainda alguns pontos de apoio em comum com o tradicionalismo católico, como a condenação do lucro (Weber, 1904-05, pp. 70-71). Para Weber, é o calvinismo e as denominações protestantes por ele influenciadas, como o pietismo, as seitas batistas e o metodismo, que mais contribuíram para a constituição do capitalismo. São estas denominações que se espalharam por partes importantes da Europa ocidental (Inglaterra, Holanda, Suíça, Alemanha) e, mais tarde, pelos Estados Unidos da América (Weber, 1904-05, p. 77).

As quatro denominações citadas acima deram origem, por sua vez, a várias outras denominações, que postulavam um tipo semelhante de conduta moral rígida, comumente denominada *puritana* (Weber, 1904-05, p. 77). Apesar das diferenças nos fundamentos dogmáticos, interessa investigar as regras éticas semelhantes entre elas, que colaboraram para a gênese do capitalismo moderno. Por este motivo, será adotado daqui em diante o vocábulo *protestante* sempre em referência às denominações puritanas, cujas origens remontam ao calvinismo.

O espírito do capitalismo moderno se define por uma ética peculiar em que o aumento do capital, através de uma busca racional e sistemática, passa a ser o ideal máximo e a finalidade da própria vida. Para Weber o sistema capitalista resulta desta ética, é motivado por ela, e não o contrário (Weber, 1904-05, p. 57). Afinal, o ganhar dinheiro como um fim em si mesmo sempre foi contrário aos preceitos éticos de todas as épocas e as atividades voltadas para a aquisição eram no máximo toleradas, mas nunca incentivadas como ideal de vida (Weber, 1904-05, pp. 62-63). O que Weber procura investigar em sua obra são os caminhos pelos quais as atividades de aquisição de bens acabam por ser tornar a própria essência da conduta moral, portanto legítimas e desejáveis.

Esses caminhos passam pela Reforma Protestante e sua justificativa moral para as atividades mundanas (Weber, 1904-05, p. 69). A relação entre a vida religiosa e as atividades práticas se estrutura de maneira completamente diferente, do ponto de vista protestante ou católico. No catolicismo da época eram muito valorizadas as práticas ascéticas contemplativas no contato com Deus, sendo elas hierarquicamente superiores a qualquer atividade secular (Weber, 1904-05, p. 68). No entanto, a Igreja Católica enquanto instituição diversas vezes entrou em

contradição com estes seus preceitos, por exemplo com o patrocínio de obras grandiosas, o fausto, o envolvimento político dos papas, a venda de indulgências. Tais contradições contribuíram para a crescente insatisfação que culminou na Reforma Protestante (Marcondes, 2001, p.146).

No protestantismo, particularmente na corrente calvinista, os deveres seculares já não se subordinavam aos ascéticos. As atividades do dia-a-dia, especialmente o trabalho, transformaram-se, também, em formas legítimas de dar glórias a Deus (Weber, 1904-05, p. 72). O ascetismo monástico católico era interpretado pelos protestantes como uma espécie de renúncia egoísta aos deveres deste mundo, portanto uma ofensa a Deus. Já o trabalho laico dentro da vocação (definida como uma tarefa de vida confiada a cada homem por Deus), expressa o amor fraternal que deve existir entre os homens. O protestantismo traz um significado religioso para as atividades do dia-a-dia e o cumprimento dos afazeres passa a ser visto como a mais elevada forma de atividade ética (Weber, 1904-05, p.68). O protestantismo inaugura assim um novo tipo de ascetismo, o ascetismo laico, baseado no valor do trabalho, que se opõe ao ascetismo tradicional católico, baseado na contemplação. O ascetismo laico protestante se materializou especialmente entre os adeptos das denominações puritanas, já citadas acima.

O ascetismo laico puritano baseia-se no dogma da predestinação, que postula que todo ser humano já nasce predestinado por Deus à condenação ou à salvação, após a morte. Uma consequência importante deste dogma é a contestação da importância da instância ideal encarnada na Igreja Católica e nos seus ritos para a salvação da alma. Todo e qualquer elemento sensorial e emocional na cultura e na religião (como, por exemplo, as imagens de santos) é inútil para a salvação e só serve para alimentar ilusões e superstições idólatras (Weber, 1904-05, p.83). Outra consequência é o estímulo ao individualismo, uma vez que o indivíduo é deixado à mercê de si mesmo em relação à salvação da própria alma.

A crença calvinista no fato de que já se nasce predestinado à condenação ou à salvação poderia ter como consequência lógica o fatalismo, o que derrubaria a importância dada ao trabalho secular. No entanto, o calvinismo não se conjugou a uma idéia fatalista da vida porque postulava também a necessidade da prova da eleição, isto é, cada indivíduo deveria buscar na vida cotidiana os sinais de que ele é

um eleito, um predestinado à salvação. É dever de todo cristão, diz a fé calvinista, manter a autoconfiança, considerar-se um eleito, pois a dúvida seria sinal de fé insuficiente e, portanto, de condenação. E a única maneira de manter a fé e a autoconfiança seria o trabalho laico intenso dentro da vocação (Weber, 1904-05, p.87).

De fato, se Deus, cujas mãos os puritanos viam em todas as ocorrências da vida, aponta para um de Seus eleitos uma oportunidade de lucro, este deve segui-la com um propósito, de modo que um cristão de fé deve atender a tal chamado tirando proveito da oportunidade (Weber, 1904-05, p.122).

A base deste pensamento é a idéia de que o mundo e seus habitantes existem unicamente para servir à glorificação de Deus. A riqueza é legitimada quando produzida no intuito de dar testemunho do poder divino, através da realização da vocação pelo trabalho. A riqueza torna-se algo moralmente recomendável como sinal de desempenho da própria vocação, dada por Deus, e sua aquisição só é eticamente condenada quando serve ao desfrute da vida, ao ócio, ao pecado e à despreocupação (Weber, 1904-05, p.122). Trabalhar para ser rico *para Deus* e não para a carne e para o pecado é um sinal inequívoco de eleição para a salvação na vida eterna. O estímulo à própria vocação confiada por Deus se constitui como um dever de todo cristão, de modo a obter a certeza da própria predestinação (Weber, 1904-05, p.87).

Assim, enquanto o luteranismo definia a fé como condição para a salvação e o catolicismo pregava a necessidade do arrependimento, confissão e penitência para o perdão dos pecados, a doutrina calvinista/puritana determinava um outro critério para conhecer a filiação dos eleitos: a prova da fé verdadeira, através do trabalho (que glorifica Deus), conjugado à rígida conduta moral (fazer de cada homem um monge).

Considerando o protestantismo ascético como um todo, em especial o puritanismo, Weber chama a atenção para a discussão enfática sobre a riqueza e sua aquisição. A posse de bens materiais é condenada quando envolve o perigo de desvio de uma vida de retidão, pelas tentações da carne e do ócio que favorece (Weber, 1904-05, p. 118). A defesa mais eficaz contra as tentações é o trabalho físico ou mental duro e constante, dentro da vocação. Assim, tanto o ócio quanto a

contemplação inativa são considerados, em princípio, os mais funestos pecados, uma vez que “cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus” (Weber, 1904-05, p. 119).

A cada um Deus teria reservado uma vocação, que deve ser reconhecida e exercida através do trabalho produtivo. O trabalho dentro da vocação torna-se um mandamento incondicional para que o indivíduo trabalhe pela glória divina. Assim, mesmo o rico, embora não precise, deve trabalhar e a falta de vontade de trabalhar se constitui como sintoma da falta de graça (Weber, 1904-05, p. 120). Apenas os verdadeiramente predestinados à salvação reconhecem e exercem sua vocação por meio do trabalho árduo e constante.

A vocação é um elemento caracteristicamente puritano, revelador de suas interpretações pragmáticas a respeito da vida (Weber, 1904-05, p. 121). É a vocação que fornece ao homem o caráter sistemático e metódico, sem ela suas realizações são casuais, irregulares e indefinidas. Assim, o que interessa a Deus não é um trabalho qualquer, mas o trabalho racional dentro da vocação, caracterizada fundamentalmente por suas qualidades normativas e metódicas.

Neste sentido, segundo Weber, a ênfase ascética na vocação forneceu uma justificativa ética para a moderna divisão do trabalho em especialidades, pois esta divisão sistemática revela o propósito providencial de impor ordem ao trabalho, evitando a confusão; o trabalho irregular, embora muitas vezes inevitável, é visto como uma fase de transição que deve ser ultrapassada em direção ao trabalho especializado (Weber, 1904-05, p. 121). E não apenas o trabalho do empregado assim se justifica, mas também a obtenção de lucros, uma vez que o sucesso financeiro expressa a vocação do homem de negócios para sua atividade (Weber, 1904-05, p. 123). Afinal, como se viu, a riqueza só é condenada quando serve ao propósito de uma vida folgada e despreocupada, sendo exaltada quando serve à glória de Deus por meio do exercício da vocação para os negócios.

A indulgência superior do senhor tradicional e a ostentação do novo rico são igualmente detestáveis para o ascetismo. Mas tem, por outro lado, um apreço ético elevado para com o sóbrio *self-made man* da classe média. “Deus abençoou seus negócios” é a frase feita sobre aqueles homens bons que seguiram com sucesso as sugestões divinas (Weber, 1904-05, p. 123).

Por intermédio da interpretação protestante de que a atividade empresarial também expressa uma vocação, a ética secular burguesa pôde justificar e legalizar a exploração do trabalho alheio (Weber, 1904-05, p. 133). Afinal, tanto o trabalhador quanto seu patrão aceitavam empregar sua energia na produção capitalista movidos, ambos, por seus interesses éticos e religiosos, isto é, pela salvação de suas almas. Aos poucos, a visão do trabalho como vocação foi internalizada tanto pelo trabalhador moderno como pelo empresário, servindo à educação das massas para o intenso trabalho produtivo nos moldes capitalistas.

Paralelamente à formação para o trabalho, o ascetismo racional puritano se volta com toda a força contra regozijo terreno e a ostentação da riqueza (Weber, 1904-05, pp. 125-126). Entre os prazeres da vida interditados se encontram o esporte, as artes plásticas, o teatro, a literatura não-científica, estendendo-se aos hábitos de vestuário, alimentação, bailes, conversas fúteis e ostentação. As leituras científicas e dos clássicos estavam de fora deste *index* desde que estivessem a serviço do trabalho na vocação; do mesmo modo, o esporte só era tolerado se servisse a um objetivo racional, como a recuperação da eficiência física. A atitude desconfiada e por vezes hostil dirigia-se na verdade a todos os aspectos da cultura que afastassem o homem da religião e de seu trabalho na vocação, ou ainda, a aspectos que não tivessem um valor religioso imediato, sendo considerados irracionais e sem propósito objetivo, portanto inúteis e mesmo funestos. Os prazeres interditados simbolizavam a glória do homem e a idolatria da carne, sendo, por isto mesmo, contrários à glorificação de Deus, que exige simplicidade e sóbria utilidade. Para Weber, este aspecto do puritanismo incentivava a uniformização da vida dos fiéis, conformando os hábitos e as mentes para a padronização da produção, crescentemente exigida pelo sistema capitalista (Weber, 1904-05, p. 127).

A idéia por trás de tantas interdições é a de que tudo que o homem herda ou adquire foi-lhe concedido pela graça de Deus, a quem deve prestar contas de cada centavo, sem desperdiçar as dádivas do Senhor com prazeres humanos. É uma idéia que coloca o homem como um encarregado que tem por obrigação tomar conta de suas posses e fazê-las crescer para seu verdadeiro dono, que é Deus, contribuindo para transformar o homem em uma “máquina de ganhar dinheiro” (Weber, 1904-05, p. 127):

Quanto maior a posse, desde que a atitude ascética para com a vida esteja dominando, mais pesado o sentimento de responsabilidade em mantê-la intacta para a glória de Deus e em fazê-la crescer em um esforço contínuo (Weber, 1904-05, p. 127).

Isto não significa que os homens ricos deveriam se penitenciar pelo simples fato de serem ricos. Afinal, o puritanismo condenava não só a contemplação inativa, como também a mortificação e o sacrifício inúteis, pois Deus criou o mundo e tudo que há nele para suprir as necessidades do corpo, do indivíduo e da comunidade. Assim, os gastos dos ricos deveriam se limitar ao que era considerado eticamente permissível, isto é, tudo que fosse prático e necessário, sóbrio e simples, contrário ao luxo e à ostentação. Agindo contra o desfrute espontâneo da riqueza, o ascetismo protestante contribuiu para a inibição do consumo de supérfluos, pois ele não travava “uma guerra contra a aquisição racional, mas contra o uso irracional da riqueza” (Weber, 1904-05, p. 128). Neste uso irracional estavam incluídos os gastos com supérfluos e a busca das riquezas como um fim em si mesmo.

Para Weber, o protestantismo ascético fornece dois fundamentos éticos consistentes para os interesses seculares do capitalismo. O primeiro é a avaliação religiosa positiva do trabalho sistemático e incansável dentro da vocação, visto como o meio mais elevado de ascetismo, prova de redenção e de fé genuína, que teve o importante efeito psicológico de quebrar as amarras do impulso para a aquisição (Weber, 1904-05, p. 128). Neste sentido, o trabalho produtivo voltado para o acúmulo de capital não só está autorizado, mas se constitui como um desejo direto de Deus. Para o fiel, seja ele empresário ou empregado, trata-se de uma imposição praticamente inquestionável, o que justifica a exploração do trabalho. O segundo fundamento é a limitação do consumo e dos gastos supérfluos, o que, combinado à liberação da busca pela riqueza, trouxe como consequência o aumento do capital e a possibilidade de utilizá-lo em investimentos produtivos, retroalimentando o circuito capitalista (Weber, 1904-05, p. 129).

Muito embora houvesse evidentemente transigências e desvios desses ideais puritanos, graças às tentações da riqueza, Weber é enfático ao colocar esta concepção de vida puritana como “a única influência consistente” para o desenvolvimento da vida econômica racional burguesa (Weber, 1904-05, p. 130), um

fator cujas repercussões vão muito além de um mero encorajamento ao acúmulo. Por exemplo, Weber detecta uma “tendência antiautoridade” no ascetismo puritano (Weber, 1904-05, p. 125), que se fazia presente através de uma oposição puritana fanática às disposições do Rei, sempre que estas buscavam proteger, por meio de leis, as diversões populares contra a moralidade crescente da classe média convertida às denominações puritanas, que enxergava nas diversões uma ofensa. Em episódios deste tipo, Weber enxerga uma correlação com os embates do capitalismo do início do século XX (época em que ele escreveu seu livro):

As forças feudais e monárquicas protegiam os que buscavam a diversão (...) contra as convenções ascéticas antiautoridade, assim como a sociedade capitalista de hoje tende a proteger os que querem trabalhar contra a moralidade de classe do proletariado e do sindicato antiautoritário (Weber, 1904-05, p. 125).

Para Weber, havia na moralidade puritana uma disposição para a contestação da autoridade tradicional instituída que pode ser comparada à dos sindicatos de trabalhadores do período capitalista posterior. Pode-se questionar se os sindicatos e outras organizações laicas do início do século XX têm tanta força de adesão quanto os ideais religiosos do século XVII, mas o ponto essencial da visão weberiana parece ser o de apontar a contestação de tradições como uma das marcas do capitalismo moderno, derivada também das lutas protestantes.

A importância das denominações puritanas para o desenvolvimento econômico capitalista está sobretudo na influência ascética de sua educação. Por meio dela, o entusiasmo inicial puramente religioso se espalha por todos os detalhes da vida cotidiana, transformando-se lentamente em sóbria ética econômica especificamente burguesa (Weber, 1904-05, pp. 131-132) – até chegar ao ponto de promover a contestação do próprio Rei... Isto é, os elementos essenciais da origem do espírito do capitalismo, para Weber, se identificam com os do ascetismo puritano despido de suas bases religiosas, as quais aos poucos se tornam desnecessárias, com o desenvolvimento do sistema capitalista moderno (Weber, 1904-05, p. 134).

Os processos de socialização e subjetivação individualistas recebem portanto um reforço a partir do protestantismo. Para começar, a valorização da autonomia individual (na relação com a divindade e com as interdições religiosas) e a conseqüente contestação do tradicional poder religioso da Igreja Católica,



favorecendo a implantação do Estado nacional laico burguês. Conjuntamente, a necessidade de continuar disciplinando o indivíduo, só que agora levando-o a se auto-regular, redirecionando seus impulsos para o trabalho, o qual assume um alto valor moral: é uma prova de eleição para a salvação e uma maneira de dar glórias a Deus. Isto é, o protestantismo foi mais um fator a contribuir com a ascensão dos valores individualistas. Individualismo, contestação do poder paterno tradicional, auto-interdição e centralização da vida no trabalho produtivo tornam-se ideais da modernidade.

Segundo Rocha (1995), a base da ideologia moderna é formada por três valores vinculados - individualismo, Estado nacional e produtivismo (Rocha, 1995, p. 131). De modo predominante, regulando os outros dois valores, está a lógica produtivista, na qual o domínio econômico se sobrepõe como o organizador da experiência social, isto, é, a sociedade deve submeter-se às vicissitudes da economia capitalista. É a idéia de que a natureza, o trabalho e os seres humanos podem e devem ser transformados em mercadoria e em riqueza. Todos os elementos da sociedade passam a ser pensados na sua virtualidade produtiva e utilitária, o que torna a esfera econômica autônoma em relação a outras esferas sociais (Rocha, 1995, p. 125). Tudo que se referir a desperdício, ociosidade e improdutividade é moralmente condenado, devendo ser rechaçado e mesmo punido. A lógica econômica produtivista, o individualismo e a substituição do Estado feudal devem ser complementados por uma visão de mundo valorizadora da riqueza e do enriquecimento.

A construção dessa visão de mundo contou com alicerces fornecidos pela ética protestante, particularmente a puritana. Ela contribuiu para a formação de uma subjetividade privatizada, individualizada, ao mesmo tempo promovendo a integração desse nível privado da existência (necessidades, sentimentos, aspirações, impulsos) como força produtiva, através de esquemas de repressão, sistematização, racionalização, dessa subjetividade – interdição e redirecionamento, enfim. Estes elementos atuaram não somente na origem da sociedade capitalista mercantilista, mas também na sua transformação em sociedade capitalista industrial, ao ponto de Baudrillard (1995) afirmar que a ética produtivista e puritana afirma-se como a moral dominante da era industrial (Baudrillard, 1995, p. 76).

O capitalismo nascido na Europa carregou suas bases ideológicas puritanas para outras partes do mundo para onde se espalhou. É assim que os valores de disciplina e interdição, a concepção utilitária e o direcionamento da vida para o trabalho produtivo estão presentes mesmo onde as religiões protestantes não são majoritárias, como no Brasil. O imperativo da interdição e a valorização do trabalho e da ciência são a base moral do capitalismo moderno.

Em termos psicanalíticos, pode-se dizer que o protestantismo por um lado impôs severas interdições à satisfação pulsional, por meio de rígidas regras morais, ao mesmo tempo em que abriu espaço para outras vias de satisfação, identificadas com o trabalho produtivo. A descrição weberiana da ética protestante fornece um modelo a partir do qual se pode construir uma compreensão triangular do laço social, na qual se valoriza especialmente a função interditora dos ideais sociais, que exigem do sujeito renúncias e adiamentos à satisfação.

Por outro lado, o advento do protestantismo também possibilitou o desenvolvimento do individualismo burguês e o questionamento da autoridade tradicional da Igreja Católica e dos Estados monárquicos feudais, na medida em que contribuiu para a constituição de uma subjetividade interiorizada, racional e auto-contida, além de pregar a resistência contra tudo que se colocasse contra seus princípios morais. Isto está de acordo com a definição dada por Foucault (1994) do que é a ideologia moderna: uma espécie de atitude para com a vida, uma atitude eminentemente crítica, que visa a saída do estado de submissão à autoridade de um outro, através do uso da razão livre (Foucault, 1994). Isto é, a modernidade, com sua crítica dos valores tradicionais, inaugura tensões, conflitos: entre o público e o privado, a moral social e a vontade individual, entre a Igreja e o Estado. A modernidade leva ao mesmo tempo à contestação da ordem antiga e à instituição de uma nova ordem, baseada nos ideais da liberdade e da autonomia individuais, desde que interditas em alguns aspectos para a consecução de um modo de vida produtivo de acordo com o sistema capitalista.

Na modernidade fica legitimada a substituição de certas tradições e interdições por outras, pois ainda prevalece a esperança de se atingir um equilíbrio entre desejos individuais e coletivos, no qual a satisfação seria possível. A ciência e a tecnologia, principalmente, vêm tentar materializar essa esperança.

O laço social moderno é portanto muito referido à função paterna, permanecendo o desejo de que um pai, um salvador (seja ele o trabalho, a ciência, a razão, a democracia, a liberdade etc., e não mais a religião ou o rei) virá resgatar o homem de seu sofrimento. Mesmo com todo o espírito crítico e reformador da modernidade, a interdição dos impulsos em nome dos (novos) ideais culturais ainda permanece como um valor importante. Vejamos a seguir algumas marcas psíquicas do laço social moderno na constituição do sujeito e de seu mal-estar.

### 3. O SUJEITO DA PSICANÁLISE E O MAL-ESTAR NA MODERNIDADE

As transformações da modernidade, atualizadas na Reforma protestante, se aprofundam nos séculos XVII e XVIII, levando à Revolução Francesa e à Revolução Industrial. Já no século XIX, os valores individualistas burgueses se encontram enraizados de maneira profunda no meio social e na subjetividade, o que pode ser rastreado em três correntes de pensamento e práticas da época: o liberalismo, as práticas do regime disciplinar e o movimento romântico (Figueiredo, 1994, pp. 131-153). Com a doutrina do liberalismo temos a circunscrição do poder do Estado, que deveria destinar-se à defesa da liberdade do indivíduo no tocante às questões econômicas (livre iniciativa), interferindo o mínimo possível na vida econômica. Já o romantismo buscava a expressão artística da intimidade, reforçando a idéia de um espaço *interno* do indivíduo, supostamente independente do *externo*. Quanto ao regime disciplinar, trata-se da prática concreta do regime capitalista, que necessitava, sim, de certos controles (ao contrário do que se pregava, na teoria, com o liberalismo), só que devendo ser exercidos de modo cada vez mais capilar e abrangente (através, por exemplo, da administração burocrática), de modo a sutilmente enquadrar os indivíduos *livres* na nova ordem. Estes saberes e práticas demonstram o poder do pai ainda forte e disseminado na cultura, mas de modo mais sutil e abstrato, bem menos encarnado numa figura de autoridade, como o foi, por exemplo, o monarca absoluto, ou, no campo religioso, o papa.

A ascensão do individualismo representa não só a valorização da liberdade individual, mas também a necessidade de tornar cada vez mais sutis os controles sobre essa individualidade livre, a ponto de que ela os internalize, necessitando menos de uma coerção externa explícita. Diante da quebra de tradições e da fluidez da disciplina invisível e internalizada que controla o indivíduo a partir de todos os lugares (inclusive intrapsiquicamente), esse mesmo indivíduo passa a contar cada vez mais apenas consigo próprio na definição de seu destino.

A psicanálise surge justamente no ápice do processo de construção do individualismo, no século XIX, quando já se acha enraizada a idéia de indivíduo

como entidade independente do todo social, caracterizado por uma dimensão de interioridade e de auto-observação. Assim, a psicanálise tem suas raízes no pensamento moderno e no individualismo, mas os questiona e subverte. Segundo Garcia e Coutinho (2003), a psicanálise introduz o conceito de *sujeito*, que se apóia na categoria sociológica *indivíduo* ao mesmo tempo em que a subverte; do mesmo modo que o conceito de pulsão se apóia no conceito de instinto, para também dele se diferenciar.

O indivíduo supõe as idéias de unidade, interioridade e introspecção, centradas sobre a racionalidade, que é sua base constitutiva. Desde Descartes, a modernidade entende que, pela razão, o indivíduo é capaz de conhecer o seu eu; com o protestantismo, viu-se que este conhecimento racional pode e deve ser utilizado para a auto-vigilância e adequação aos valores morais. Segundo Birman (2000), é a capacidade de interiorização e autocentramento racional que concede ao indivíduo a possibilidade de se relacionar e de se definir como mentalmente saudável; isto é, o louco é caracterizado pela desrazão, por estar fora-de-si (oposto ao indivíduo centrado dentro-de-si) e pela incapacidade de se adequar às regras de sociabilidade (Birman, 2000, p. 153).

Através da escuta do “louco” e do sofrimento neurótico, a psicanálise procura teorizar e tratar os efeitos psíquicos dessa configuração do individualismo. Ela subverte esse quadro ao trazer os conceitos de pulsão e inconsciente, os quais não só se opõem frontalmente à razão como valor, como também revelam que a unidade do indivíduo é suposta, pois ele se acha dividido entre desejos considerados proibidos e a moral social. Atestando a divisão interior do homem moderno, a psicanálise funda a idéia de sujeito, isto é, de interioridade assujeitada, submetida às imposições sociais e às suas intensidades pulsionais (Garcia; Coutinho, 2003), das quais a razão sozinha é incapaz de dar conta.

Assim, o inescapável conflito entre os desejos humanos e a sociedade, crucial no pensamento freudiano, tenderá a se manifestar também como um conflito interno ao indivíduo, intrapsíquico, e não somente como um conflito aberto entre o indivíduo e a sociedade. A subjetividade moderna é portanto conflituada, dividida entre a obediência às tradições originadas do poder paterno e o questionamento dessas tradições. O sujeito moderno, dentro da configuração individualista,

reivindica a possibilidade de escolha de um destino singular para si próprio e, neste sentido, coloca-se em choque com as interdições e os ideais impostos pela função paterna.

Em *O Mal-estar na civilização* (1930), Freud expõe a visão que a psicanálise tem da subjetividade moderna, do mal-estar do sujeito e dos impasses existentes entre a coletividade e as subjetividades. Nessa obra, Freud constrói uma verdadeira crítica psicanalítica da modernidade, que serve de contraponto à leitura de outros autores acerca da modernidade, como Weber (Birman, 2000, pp. 17-18). Assim, o sujeito da psicanálise é o sujeito civilizado de acordo com o individualismo moderno, insatisfeito e dividido, sempre em busca da superação dos padrões vigentes para fugir do mal-estar.

Freud inicia o texto colocando que o objetivo da vida humana é a obtenção de felicidade, identificando-a com a fuga do desprazer, isto é, com a execução do princípio do prazer, que é o princípio do funcionamento do aparelho psíquico (Freud, 1930, pp.76 e 84). Mas além de fugir do desprazer, o homem também quer viver o prazer, ou a felicidade em seu sentido mais restrito, isto é, a experiência de alto grau de satisfação de maneira repentina (Freud, 1930, p. 84). No entanto, nossa própria constituição inviabiliza tal projeto de felicidade, já que o sofrimento nos ameaça a partir de três fontes: de nosso corpo, fadado à decadência e ao desaparecimento, do mundo externo, cheio de perigos incontrolláveis, e do relacionamento com os outros (Freud, 1930, pp. 84-85). Portanto, a felicidade em seu sentido de descarga imediata e satisfação plena não pode ser atingida a não ser de maneira episódica, fugaz. Logo a seguir já se retorna ao anterior estado de insatisfação.

Freud afirma que a terceira fonte de sofrimento, as relações com os outros - também chamada de “fonte social” (Freud, 1930, p. 93) - é talvez a mais dolorosa de todas, embora seja inevitável, já que o animal humano não pode dispensar o outro para sua sobrevivência (Freud, 1930, p. 85). Este parece ser um raciocínio típico da modernidade: colocar a relação com o outro como a forma mais dolorosa de sofrimento. Afinal, a moderna sociedade individualista assenta-se sobre uma dicotomia insolúvel: o indivíduo é continuamente instado a separar-se do todo social,

constituindo um mundo psíquico à parte, ao mesmo tempo em que não pode abrir mão da convivência com o outro para sobreviver.

Trata-se de um conflito aparentemente inconciliável: entre as reivindicações de cada um e as reivindicações culturais do grupo. Todo este estado de coisas molda o advento do princípio de realidade: se a felicidade total não é possível, há ao menos algum prazer possível que pode ser vivido. A cultura tem como uma de suas funções a definição dos prazeres possíveis, isto é, devidamente autorizados ou incentivados.

Mas a cultura também cria regras para a satisfação dos impulsos, de modo a possibilitar a vida em comum. Estas regras também contribuem para o mal-estar, uma vez que reforçam a impossibilidade de satisfação plena. Assim, o homem se lança na busca e na produção de objetos e técnicas que dêem conta do mal-estar e proporcionem prazer – na busca da felicidade, enfim (Freud, 1930, p. 84). Entre essas técnicas estão os avanços científicos e tecnológicos, que chegaram ao ponto de tornar o homem um deus de prótese (Freud, 1930, p. 98), mas isto não significa que o homem se tornou mais feliz ou satisfeito.

É desta maneira também que Freud compreende o uso de tóxicos, como mais uma das muitas tentativas de evitar o desprazer, influenciando a regulação do organismo. A intoxicação por substâncias químicas é considerado por Freud como o mais grosseiro, mas também o mais eficaz desses métodos. Isto porque, além de provocar sensações prazerosas, altera também a capacidade de receber impulsos desprazerosos, tornando o indivíduo como que independente do mundo externo. Desta forma, o uso da droga encaixa-se de modo quase perfeito aos ditames do princípio de prazer e é justamente esta característica que pode torná-lo perigoso. Como afirma Freud, colocar o gozo antes da cautela implica logo em castigo (Freud, 1930, p. 85). Uma vez refugiado em seu mundo interno, em princípio o indivíduo sente dificuldade de voltar a enfrentar novamente os perigos do mundo externo ameaçador (Freud, 1930, p. 86). Além disto, no caso da adesão compulsiva à droga, pode-se aplicar o mesmo alerta que Freud faz em relação ao apaixonamento: é perigoso apostar na ilusão de que um objeto exclusivo pode ser a única fonte de toda a felicidade (Freud, 1930, p. 91).

Nos capítulos 3 e 4 do texto, Freud coloca que a cultura proporciona o desenvolvimento de saberes e técnicas que permitem uma maior independência do homem em relação às vicissitudes da natureza e do destino. Por outro lado, a cultura é excessivamente interditora, restringindo a escolha das alternativas possíveis para a satisfação pulsional, o que gera neuroses e conflitos entre os homens (Freud, 1930, p. 94). Apesar dos conflitos, a cultura tem se mantido, por se constituir como uma via capaz de levar às duas metas principais do homem: a utilidade e a obtenção de prazer (Freud, 1930, p. 101). Em outras palavras, os homens se mantêm unidos graças à Necessidade (Ananke), que impulsiona para o trabalho, e ao Amor (Eros), que proporciona prazer (Freud, 1930, p. 106). Em ambos os casos, necessitam do outro para atingir estes objetivos. Freud situa Eros como a pulsão de vida, ou erótica, ou ainda, pulsão sexual.

De qualquer modo, a cultura envida esforços para interditar ou canalizar a pulsão erótica, que deve ser inibida em seus fins diretamente sexuais. Isto porque sua tendência é esgotar-se na união entre-dois, isto é, de mais de um fazer um único, o que vai de encontro aos interesses da cultura, cuja continuidade depende de relações entre um grande número de indivíduos. O amor em alta intensidade não é útil para a comunidade, já que não deixa lugar para outros interesses: “um casal de amantes se basta a si mesmo; sequer necessitam do filho que têm em comum para torná-los felizes” (Freud, 1930, p. 113). Um terceiro elemento que se interponha entre esses dois só pode ser considerado supérfluo ou perturbador, arriscando tornar-se alvo de agressividade. Assim, Eros, quando “em excesso”, se liga à pulsão de destruição.

Na leitura de Enriquez (1999), esta é uma situação que reedita as origens míticas da horda primeva, pois a cultura se instaura a partir de um crime ligado ao desejo de amar as mulheres que eram propriedade exclusiva do pai (Enriquez, 1999, p. 107). Para evitar novos crimes de amor, que constituem a faceta perturbadora de Eros, a cultura deve interditar e canalizar a pulsão erótica, facilitando a promoção de identificações que levem à formação do superego e dos laços de amizade, estes últimos sendo expressões de Eros inibido em seus fins. Já a satisfação sexual direta continua sendo necessária, mas deve ser condicionada a situações específicas



definidas pelas regras morais: desde que não configure incesto, desde que se realize dentro da união monogâmica e heterossexual etc.

Por outro lado, em que pese os esforços da cultura para manter unidos os seus membros, por meio da promoção do amor inibido em seus fins, a pulsão de morte sempre se expressa com violência, mais cedo ou mais tarde. Em *O mal-estar...* Freud realça a feição destrutiva e repetitiva da pulsão de morte, que se manifesta recorrentemente. Freud afirma que a hostilidade entre os homens é primária (Freud, 1930, p. 117), o que remete novamente à horda: miticamente, a cultura se inicia a partir de um crime, de uma expressão da destrutividade que sempre pode se repetir. Assim, diz Freud, é impossível obedecer à regra cultural de amar ao próximo como a si mesmo, pois o próximo é, para os homens, “não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas alguém que os tenta a satisfazer sobre ele sua agressividade” (Freud, 1930, p. 116).

Enriquez (1999) considera que a cultura ao mesmo tempo interdita e favorece a expressão de algumas condutas violentas e sociais, desde que devidamente travestidas para que se tornem aceitáveis, como o assassinato, em certas circunstâncias, e a exploração do trabalho (Enriquez, 1999, pp. 108-109). Assim, a pulsão destrutiva não se limita ao indivíduo, mas trabalha silenciosamente no interior mesmo da cultura, que tenta conter essa agressividade primária direcionando-a para o domínio da natureza e o avanço científico-tecnológico. A questão é que os progressos da ciência têm sido utilizados para o incremento das formas de extermínio da vida, chegando ao ponto de ameaçar a continuidade da espécie humana (Freud, 1930, p. 147). A pulsão de morte retorna justamente ali onde se tentou canalizá-la.

É possível também direcionar os impulsos destrutivos para outros grupos ou para indivíduos exteriores ao grupo do qual se faz parte; neste caso, a agressividade contribui para a coesão entre os membros do grupo, que se unem no ódio dirigido ao exterior (Freud, 1930, p. 119). Ainda assim, a agressividade também pode enfraquecer o grupo que não esteja referido ao ideal encarnado num líder, mas apenas às identificações duais; é o que ocorre na chamada “pobreza psicológica dos grupos” (Freud, 1930, p. 120). De acordo com a visão freudiana, esta situação implica numa falta de controle do grupo e no perigo de destruição do

laço social, o qual deve se basear no modelo triangular edípico da neurose – como se viu no primeiro capítulo desta dissertação. A agressividade que pode ser extravasada por meio do grupo também pode destruí-lo, num novo retorno da pulsão de morte.

Discutindo a respeito das relações entre a pulsão sexual e a pulsão de morte, Freud afirma que elas se expressam com maior frequência em estado de fusão, raramente aparecendo isoladas uma da outra (Freud, 1930, p. 123). Esta fusão se manifesta por exemplo no sadismo (agressão dirigida para o exterior) e no masoquismo (agressão dirigida para o interior). Quando a pulsão de morte aparece desvinculada de qualquer intuito erótico, isto é, na mais cega fúria destrutiva, sua satisfação

“se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último” (Freud, 1930, p.125).

Ao ligar a pulsão destrutiva em estado bruto (desvinculada de Eros) ao narcisismo, Freud a vincula ao desejo infantil arcaico de ser *o único*, de ser completo, de restabelecer a fusão imaginária com o objeto primário (Enriquez, 1999, p. 112; Peixoto Júnior, 1999, p. 138). A pulsão de morte, tal como o sentimento oceânico típico da religião (Freud, 1930, pp. 80-81), parece ser uma forma de buscar a restauração de uma fase primitiva do desenvolvimento, o narcisismo primário, quando o ego se achava em fusão com o mundo e nada poderia ameaçá-lo. Em outras palavras, é o esforço de restaurar a primazia do ego ideal, que insiste compulsivamente em se realizar, em manter a qualquer preço a completude, mesmo que disto não extraia qualquer prazer propriamente erótico (Enriquez, 1999, p. 113; Peixoto Júnior, 1999, p. 138). Daí a caracterização da pulsão de morte como compulsão à repetição.

Quer dizer, o homem extrai da destruição um intenso prazer, o prazer da onipotência, do domínio absoluto sobre todas as coisas e sobre seu semelhante, numa inflação narcísica que o conduz à negação do outro, ou, melhor dizendo, à sua utilização apenas enquanto instrumento de satisfação (Enriquez, 1999, p. 112). Por isto é que, para Freud, a pulsão de morte, sendo uma disposição original e auto-subsistente, se constitui como o maior impedimento ao programa da cultura, que é o de manter a união entre os homens (Freud, 1930, p. 125).

Diante de uma insistência de tal ordem, resta à cultura, mais uma vez, tentar outra forma de lidar com a pulsão de morte, desviando a agressividade, por meio dos mecanismos culturais interditores, para o interior do indivíduo, para o ego, constituindo o superego. O superego é o agente interno da interdição externa: diante de impulsos condenados socialmente, ele dirige para o ego a agressividade internalizada, na tentativa de reprimir esses impulsos.

A origem do superego é, portanto, cultural. Freud caracteriza o superego, instância que decide o que é bom ou mau, como uma “influência estranha” (Freud, 1930, p. 128). É estranha porque aquilo que é considerado mau muitas vezes pode ser algo desejável e prazeroso para o ego. As referências para “bom” ou “mau” são culturais, e não internas ao sujeito.

Os motivos para que o ego se submeta ao superego é a ameaça de perda do amor dos pais e o medo da punição, que condicionam a renúncia à satisfação. Devido à renúncia pulsional forçada, uma quota de pulsão agressiva tende a dirigir-se contra a autoridade externa que proíbe a satisfação. Pela impossibilidade de reação contra a autoridade paterna, a agressividade é então interiorizada, dirigida ao ego, fazendo com que a criança se identifique com a autoridade:

Através da identificação, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta transforma-se então em seu superego, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele (Freud, 1930, p. 132).

Identificando-se à autoridade paterna, a criança inicia a conscientização a respeito dos ideais e daquilo que é esperado e exigido dela. Concomitantemente forma-se o sentimento de culpa por um dia ter desejado agredir os pais.

“Uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa” (Freud, 1930, p. 131).

Significativamente, Freud também denomina o sentimento de culpa de “ansiedade social” (Freud, 1930, p. 128), pois se origina do confronto com o outro.

Assim se forma o superego: interiorizando os impulsos agressivos e eróticos em relação aos pais (primeiras figuras de autoridade), transformando esses

impulsos ambivalentes em fonte de energia para o estabelecimento das identificações com essas figuras parentais e a conseqüente internalização da autoridade. Freud afirma que a severidade do superego não representa tanto a severidade da autoridade externa; representa, antes, a agressividade do próprio sujeito para com ela (Freud, 1930, p. 133). O relacionamento entre o superego e o ego constitui um retorno da situação arcaica infantil em que o ego começa a diferenciar um objeto externo de si próprio, a partir da castração: “a frustração da pulsão, que desencadeia a agressividade, e a experiência de ser amado, que volta a agressividade para dentro e a transfere para o superego” (Freud, 1930, p. 133).

Neste momento o sujeito internaliza a autoridade, constituindo o superego. Aí já não há diferença entre *desejar* e *fazer* algo interdito, pois o superego está sempre vigiando e punindo, independentemente da presença da autoridade externa. A partir da constituição do superego a cultura consegue implantar na interioridade a vigilância contra as pulsões agressivas, proporcionando um controle de certo modo mais eficaz, porque começa no próprio sujeito. Mesmo com a renúncia à satisfação pulsional, a punição interna se faz presente, pelo simples fato de ter havido um desejo proibido pelos ideais culturais. Novas renúncias às pulsões agressivas reforçam a severidade do superego, que, por sua vez, passa a exigir mais renúncias (Freud, 1930, p. 132).

Em última análise, portanto, o superego surge como um derivado dos impulsos agressivos e amorosos mesclados. Por seu papel preponderante na interdição às pulsões, é de se deduzir sua importância para a viabilização da vida em comunidade. Para Freud, a cultura só atinge seu objetivo de manter os seres humanos unidos num grupo fortalecendo constantemente o sentimento de culpa (Freud, 1930, p. 135), de modo a evitar atos indesejáveis, que perturbem a convivência em grupo, garantindo a obediência à lei e as identificações entre os membros. Entretanto, estas identificações também são marcadas pela ambivalência, uma vez que, à medida que a imagem do pai fica mais distante, na infância, o amor e o ódio dirigidos a ele tendem a se endereçar aos outros, instaurando a possibilidade de violência generalizada; para impedir esta possibilidade a cultura deve reforçar o sentimento de culpa (Enriquez, 1999, p. 115). Se a cultura fortalece o sentimento de culpa, isto significa dizer que a cultura está, em certa medida a serviço da pulsão de

morte, em sua vertente agressiva – ainda que o objetivo inicial seja o de conter impulsos agressivos...

O superego veicula não apenas a punição, mas também os ideais. Muitas vezes os ideais do superego individual coincidem com os do superego coletivo, mas nem sempre. Mesmo que os processos de desenvolvimento do sujeito e da humanidade sejam correlatos, os conflitos entre um e outro permanecem. Pois o funcionamento do sujeito segue os ditames do princípio do prazer, enquanto a comunidade, de modo geral, relega a satisfação individual a um segundo plano, ainda que o princípio do prazer seja a base do funcionamento da coletividade, também. A tendência é que os processos de desenvolvimento cultural e individual se coloquem em oposição.

Da oposição entre interesses individuais e coletivos, alicerçada no conflito entre pulsão de vida e pulsão de morte, surge o descontentamento e o mal-estar. A civilização ocidental se funda sobre a renúncia às pulsões agressivas, redirecionando-as para o desenvolvimento científico e tecnológico, o qual, entretanto, hoje possibilita a satisfação dos desejos mais arcaicos e megalomaniacos de destruição e onipotência. O controle das forças da natureza é a expressão da pulsão de morte, inibida em sua finalidade. A civilização ocidental leva cada vez mais os homens a aumentar o controle sobre a natureza, e não a reforçar os laços libidinais que os unem. Mais uma vez acaba por se colocar a serviço da pulsão de morte. Nas palavras de Enriquez:

“Em resumo, a pulsão de morte não é só a pulsão de destruição específica do ser humano, contra a qual a civilização deve lutar; ela é inerente à própria civilização em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e cruéis, em suas modalidades de agressividade face à natureza, a outros grupos aos “exteriores-ao-grupo” e em suas técnicas de exploração do homem” (Enriquez, 1999, p. 119).

Na visão freudiana, a pulsão de morte não é somente uma tendência inata aos indivíduos, mas é também inerente à cultura. A cultura representa, em larga escala, o incessante conflito, presente em cada ser humano, entre as pulsões sexuais e agressivas, permanentemente tentando canalizar ou satisfazer uma e outra. Para Enriquez (1999), o embate entre Eros e pulsão de morte se traduz pela aceitação ou negação do outro (Enriquez, 1999, p. 113) e se torna, desta forma, “o princípio

ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização” (Enriquez, 1999, p. 99).

Opondo-se a Eros, a cultura se coloca a serviço da pulsão de morte (Enriquez, 1999, p. 108). Por outro lado, a cultura deve restringir os impulsos destrutivos. Para impedir o exercício da agressividade dos indivíduos uns contra os outros, a cultura impõe a interiorização dos impulsos destrutivos, os quais, entretanto, sempre retornam. Este retorno pode se dar com intensidade exacerbada, caso se manifeste no seio de grupos sem líderes ou ideais, o que se torna ainda mais perigoso quando se sabe que o homem moderno desenvolveu tecnologia suficiente para dizimar a humanidade inteira, ou parte dela (Freud, 1930, p. 147).

Neste raciocínio, parece não haver outra saída para manter a continuidade da coletividade, senão reforçar a intransigência das regras culturais contra a tentação da crueldade entre os indivíduos. Estas regras culturais se materializam no ideal do ego e no superego:

Numa civilização, o ideal (a ética) é ainda mais necessário do que num grupo, pois as tendências à hostilidade contra a civilização são numerosas, repetitivas e difusas. O superego deverá ter um caráter particularmente rígido, deverá ser particularmente cruel, a fim de criar esse sentimento de culpa coletiva sem o qual a civilização não poderia se manter (Enriquez, 1999, p. 120).

Através dos imperativos superegóicos, a cultura constitui uma ética, que regula os relacionamentos sem levar em conta a quantidade de renúncia que o homem é capaz de suportar (Freud, 1930, pp. 144-145). Isto gera um mal-estar, um descontentamento e uma insatisfação permanentes, que não têm cura. Afinal, o objetivo último da cultura é incluir o indivíduo no social, diluí-lo na massa, criando uma grande unidade, enquanto que a satisfação do anseio individual de felicidade fica em segundo plano: “Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem-sucedida se não se tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo” (Freud, 1930, p. 143).

Aí se manifesta precisamente a pulsão de morte na cultura, em seus aspectos homogeneizantes, massificadores, repetitivos e cruéis, em sua agressividade para com a natureza, para com os outros grupos, para com os “exteriores-ao-grupo” e em suas técnicas de exploração do homem (Enriquez, 1999, p. 119). Ao privilegiar,

em nome da Necessidade (Ananke) e da contenção dos impulsos destrutivos, as técnicas de transformação do mundo e as exigências superegóicas excessivas, que oprimem os indivíduos, a cultura novamente retorna à pulsão de morte. Eros parece impotente diante disto, pois tende a esgotar-se na relação entre dois indivíduos, pressupondo a aceitação da incompletude e o reconhecimento da diferença e do desejo do outro, coisa que os grupos culturais amplos, para se manter unidos, não podem admitir (Enriquez, 1999, p. 119).

Freud coloca a necessidade de defender a cultura, que por um lado proporciona a sobrevivência da espécie, ao mesmo tempo em que é preciso também defender a liberdade do indivíduo (Freud, 1930, p. 145). Isto é, a conciliação de duas necessidades intrinsecamente contraditórias. Neste texto, Freud questiona o projeto moderno de alcançar a felicidade por meio da razão e do conhecimento, uma vez que a ciência é incapaz de produzir uma sociedade mais harmônica e satisfatória para os indivíduos.

Em 1930, Freud se refere a uma sociedade ainda predominantemente interditora, mas a questão da possibilidade de se eliminar o mal-estar e alcançar a felicidade não foi solucionada na sociedade contemporânea, a despeito de privilegiar a obtenção de satisfação individual e a queda dos ideais interditores. Com os rápidos e intensos avanços tecnológicos e com os indivíduos voltados para a própria satisfação, traços típicos do contemporâneo, continua em questão a atuação da pulsão de morte tanto nos laços sociais quanto nas expressões sintomáticas dos sujeitos. Estes temas serão abordados nos capítulos a seguir.

#### 4. A CONTEMPORANEIDADE E O IMPERATIVO DA SATISFAÇÃO

Diz-se, do tempo em que vivemos, que é uma época pós-moderna (Santos, 2000, pp. 7-8). A pós-modernidade é compreendida como um período histórico caracterizado por diversas transformações, que se observam principalmente a partir da segunda metade do século XX, decorrentes da emergência do capitalismo multinacional.

Segundo Marcondes (2001, p. 274), o introdutor do termo pós-moderno em filosofia foi Jean-François Lyotard, em sua obra “A condição pós-moderna”, de 1979. Nesse livro, Lyotard procura estudar o social através da função atribuída ao saber na sociedade, mapeando as transformações da relação do sujeito com o saber, da modernidade à pós-modernidade.

Na composição do panorama pós-moderno, Lyotard (1998) ressalta a drástica metamorfose das condições básicas de produção do conhecimento e da tecnologia, na virada do século XIX para o XX. O impacto das rápidas transformações tecnológicas e do surgimento de novos campos de saber sobre a forma de organização da experiência é o ponto privilegiado em sua discussão. A informatização proporciona velocidade e eficiência antes inimagináveis, afetando a circulação de pessoas (meios de transporte), de sons e imagens (mídia) e de mercadorias, assim como afeta também as operações de aquisição, classificação, acesso, exploração e circulação de conhecimento (Lyotard, 1998, p. 4). Trata-se de uma verdadeira revolução na capacidade de armazenamento, sistematização e resultados, tanto da produção industrial como do saber. Graças ao computador, a sociedade pós-moderna torna-se cada vez mais comunicacional (Lyotard, 1998, p. 29), isto é, marcada pela capacidade de produzir, estocar, sistematizar e acessar informação em quantidade e rapidez avassaladoras.

Nesse quadro, muda drasticamente a relação do sujeito com o saber. Na modernidade o saber tinha a si mesmo como seu próprio fim, ou seja, sua legitimidade era garantida pela formação que proporcionava ao espírito. Já na pós-modernidade, o saber só é legítimo quando pode ser traduzido em *bits*, que são as



unidades básicas de informação dos computadores; o que não é traduzível para essa linguagem deve ser abandonado, pois não tem utilidade prática. A lógica utilitária, exacerbada pela eficiência trazida pelo computador, domina a relação com o saber e, por extensão, impregna toda a vida cotidiana, a condição existencial, enfim.

O saber torna-se cada vez mais a principal força de produção: a ciência gera máquinas mais avançadas e parte dos lucros advindos dessas máquinas deve ser investido na pesquisa destinada a melhorar ainda mais suas *performances*, ou desempenhos (Lyotard, 1998, p. 82). Neste sentido, o saber modifica a composição das populações (que passam de rurais a predominantemente urbanas) e contribui para o alargamento do abismo entre os países desenvolvidos e os países em desenvolvimento – haja vista o longo tempo e investimento necessários à formação de um cientista ou de um técnico especializado, em contraposição ao tempo de extração de matérias-primas e de transferência de capitais. Não à toa, o saber torna-se o novo campo estratégico na competição mundial pelo poder (Lyotard, 1998, p. 5).

A ênfase no valor do desempenho vem mais do desejo de enriquecimento (e de poder) do que do desejo de saber (Lyotard, 1998, p. 82). O Estado ou a empresa, ao financiar a pesquisa científica, abandona o relato idealista ou humanista de legitimação (por exemplo, pela busca da verdade, do progresso ou da liberdade), para justificar uma nova disputa, que não é mais pela verdade, e sim pelo poder (Lyotard, 1998, p.83). Nessa disputa, o saber é a principal arma e, como tal, deve servir para ser trocado, deve ser operacional. “O saber é e será produzido para ser vendido e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado” (Lyotard, 1998, p. 5). A relação do sujeito com o saber se pauta cada vez mais no consumismo e na utilidade prática.

Dentro desse processo de transformações rápidas e profundas na relação do sujeito com o saber, vê-se a condição cultural pós-moderna definir-se mais e mais pela incredulidade perante todo discurso com pretensões atemporais e universalizantes. Inaugura-se uma crise de conceitos caros à modernidade, que organizavam a experiência de vida do homem, como “razão”, “verdade”, “progresso”. O surgimento, no fim do século XIX e início do século XX, de novos campos de saber, como a antropologia, o marxismo e a psicanálise, entre outros,

também contribui para o espírito crítico da modernidade em relação aos próprios valores modernos (Rocha, 1995).

Ora, o progresso da ciência supõe uma certa incredulidade em relação ao conhecimento já produzido; o caminho especulativo é o caminho da dúvida. A modernidade valoriza a dúvida, mas ainda na esperança de alcançar uma verdade universal que ponha fim aos questionamentos. Ainda por influência da religião, tal verdade deve se assentar sobre princípios morais (prescrições de vida), especialmente valorizando o trabalho. A pós-modernidade radicaliza a dúvida em relação a todo valor que se pretenda universal, em relação a qualquer “verdade” que surja, independente de seu valor moral. Diante da impossibilidade de se chegar a uma verdade única, passam a valer mais a potência, o desempenho, a eficiência e a competência dos indivíduos em suas funções. Tudo em prol do aumento da produtividade. A todo este processo de mudança do estatuto do saber, que se aprofunda radicalmente ao longo do século XX, Lyotard denomina *deslegitimação* (Lyotard, 1998, p. 71), que se define essencialmente como uma mudança de dispositivo legitimador do saber e das práticas a ele ligadas: não mais a “Verdade” moderna, e sim o “desempenho”.

A pós-modernidade corresponde ao momento em que os discursos fundadores da modernidade, baseados em justificativas morais e valores que se pretendem universais perdem a sua legitimidade em favor da ciência e da técnica, as quais prescindem de qualquer justificativa moral. Na modernidade os valores morais validavam a ciência e a técnica, como era o caso da ética protestante e seu estabelecimento de um significado moral e religioso para o trabalho e o estudo. No contemporâneo, a ciência, a técnica e o desempenho parecem valer mais do que qualquer valor moral, ou, em outros termos, os valores morais perdem o poder de impor limites éticos à busca de saber.

Neste caminho, tudo é válido, tudo é possível. A pós-modernidade reuniu as condições necessárias para levar ao paroxismo a racionalidade tecnológica, justamente através do divórcio entre os enunciados denotativos (científicos) e os prescritivos (morais), predominando a idéia de que o avanço do conhecimento denotativo nada tem a ver com o saber moral. O discurso científico pós-moderno é descritivo da realidade, ele não tem como proposta a modificação dessa realidade por

meio da prescrição do justo e do verdadeiro. Afinal, como já foi dito, a ênfase já não é colocada sobre os fins de engrandecimento do espírito e aquisição da “verdade”, a que se destinaria, modernamente falando, o saber, e sim sobre os meios de ação prática que ele proporciona (Lyotard, 1998, p.69).

Entretanto, neste movimento, a sociedade pós-moderna tornou-se arrogante e predatória, pautada pela idéia da onipotência do homem sobre a natureza e sobre seus semelhantes. Com isto, transformações que poderiam ser benéficas para o conjunto da humanidade, como o rápido desenvolvimento tecnológico e o fantástico aumento de bens e serviços à disposição do homem, revelam-se como novos fatores de destruição ecológica e de segregação e exploração do outro (Plastino, 2003, p. 134).

Falha a tentativa filosófica moderna de reunir numa unidade os conhecimentos científicos e as prescrições político-morais. Na contemporaneidade, ambos os blocos caminham em paralelo, como que independentes um do outro. Diante da impossibilidade de unificação e síntese por um metadiscurso do saber, retroalimenta-se a deslegitimação dos grandes relatos mítico-religiosos, filosóficos e políticos que davam conta da experiência humana. Só se apela aos grandes relatos e valores morais na medida e no momento em que podem servir para legitimar, pelo desempenho, o saber científico e os enunciados políticos (Lyotard, 1998, p. 54). Também o saber científico moderno não mais se legitima por si próprio, mas somente através do desempenho. O papel do Estado e do governante como protetor, como guia (aquele que teria substituído o tirano da mítica horda primitiva freudiana), diminui significativamente de importância. O Estado planejador, com seus entraves burocráticos, revela-se um estorvo para a rápida comercialização de produtos e saberes (Lyotard, 1998, p. 6).

Como parte deste contexto de crítica da razão e de progressiva fragilização da estrutura patriarcal, tem-se também na contemporaneidade uma crise das grandes ideologias, que vai das religiões às utopias políticas. O Estado-nação, os partidos políticos, os grandes nomes e heróis, as instituições e tradições históricas, as correntes filosóficas unificadoras perdem cada vez mais espaço para o discurso da ciência, caracterizado pelas sucessivas substituições de “verdades” a respeito do objeto do conhecimento; o desempenho eleva-se como ideal social máximo. A

própria psicanálise, em sua vertente que pretende construir um grande relato mítico acerca da cultura (vide *Totem e tabu*), também parece sofrer essa tentativa de deslegitimação, em favor das neurociências e de outros saberes cujo desempenho e eficiência possam ser traduzidos em *bits*<sup>1</sup>.

Portanto, a contemporaneidade visa a busca de novos rumos, de uma superação para o pensamento, caracterizando-se pela pluralidade e rejeitando qualquer tentativa de estabelecer uma unidade teórica, metodológica ou sistemática para os saberes – unidade esta buscada pelos modernos, através do que Lyotard (1998) chama de “grandes relatos”. A função da filosofia, por exemplo, passa a ser entendida não mais como a de um saber ou ponto de vista privilegiado que busca fundamentações sólidas para o conhecimento, a ética, a política, e sim como atividade questionadora e crítica, uma forma de reflexão dentre muitas outras sobre a nossa época e nossa experiência, uma prática discursiva (Marcondes, 2001, p. 275).

“Os valores centrais da modernidade, a ênfase na ciência como modelo de saber, a ênfase na problemática da verdade e do conhecimento, a importância da política institucional, a formulação de grandes sistemas e quadros teóricos, a tarefa legitimadora da filosofia, todos esses elementos são considerados esgotados” (Marcondes, 2001, p. 274).

Lyotard coloca que é possível pensar a decomposição dos grandes relatos como um índice da dissolução do vínculo social e da redução da sociedade a uma massa de átomos individuais lançados em movimentos desordenados (Lyotard, 1998, p. 28). Entretanto, esta visão sugere a ilusão de uma organicidade perdida e Lyotard prefere encarar o vínculo social como um jogo de linguagem, diante do qual o “si mesmo”, apesar de insuficiente, é sempre capaz de posicionar-se frente às mensagens que o atravessam, inclusive com deslocamentos e “lances” inesperados que podem alterar as regras do jogo (Lyotard, 1998, p. 29). Assim, nessa sociedade cada vez mais comunicacional, não se pode reduzir o vínculo social à mera manipulação (transmissão unilateral da mensagem), por um lado, e nem somente ao livre diálogo, por outro lado (Lyotard, 1998, p. 29). Trata-se de um jogo de forças, em que há sempre a possibilidade de ultrapassagem e modificação das regras.

---

<sup>1</sup> A preocupação com o estatuto da psicanálise na contemporaneidade (e o que os psicanalistas podem fazer a respeito) permeou o II Encontro Mundial dos Estados Gerais da Psicanálise, realizado no Rio de Janeiro em 2003, cujo tema era, justamente, “Atualidade no psicanalisar”.

Parece desenhar-se, no laço social contemporâneo, o deslizamento da ênfase na função paterna, representada pelo Estado (e também pela religião e pela moral tradicional), com suas interdições e prescrições, para a ênfase na identificação entre pares, que compartilham do mesmo ideal social do desempenho. A “deslegitimação”, de que fala Lyotard (1998), é um exemplo desse deslizamento.

Como efeito, a estrutura social patriarcal, hierárquica e fixa, típica da modernidade, cede cada vez mais espaço a uma estrutura fraterna e fluida. No contrato social passam a predominar os laços emocionais e transitórios, em detrimento dos laços racionais e hierárquicos (Coutinho, 2002, pp. 39, 41).

Dentre tantos elementos, a constituição de uma sociedade de consumo (vertente sociológica da contemporaneidade) é o fator que será privilegiado na discussão a seguir. O consumo se afigura como uma categoria fundamental para o imperativo da satisfação, que parece predominar no laço social na contemporaneidade e que materializa a quebra das regras de autodisciplina derivadas da função paterna, típicas da modernidade interditora.

#### **4.1 – A sociedade de consumo**

Em seu estudo sobre a comunicação de massa, *A sociedade do sonho*, Rocha (1995) identifica quatro eixos descritivos da sociedade capitalista industrial: produção, poder, tempo histórico e individualismo. E o eixo da produção é o que caracteriza mais marcantemente essa sociedade, embora as ligações entre esses eixos sejam profundas e inevitáveis (Rocha, 1995, p. 123).

O desenvolvimento científico e tecnológico em alta velocidade, característico do século XX, impulsiona enormemente a produção, que necessita ser escoada. É assim que o apelo ao consumo constante torna-se a marca registrada da sociedade contemporânea, influenciando na constituição dos laços entre os sujeitos, de modo que se “(...) a fábrica, suja e feia, foi o templo moderno; o shopping, feérico em luzes e cores, é o altar pós-moderno” (Santos, 2000, p. 10). A constituição de uma sociedade de consumo é a contrapartida necessária ao eixo da produção.

Na viabilização desse vínculo orgânico entre a sociedade industrial produtivista e o consumo, a comunicação de massa, particularmente a publicidade,

tem um papel preponderante: é ela que vende os bens que se produz, expondo-os numa vitrine planetária. A sociedade industrial precisa investir incessantemente na comunicação de massa, particularmente na publicidade, por isto ela não “desliga”, não “sai do ar” (Rocha, 1995, p. 34).

Rocha (1995) descreve a comunicação de massa como uma linguagem que apresenta a mesma estrutura invariante inscrita nas suas diversas manifestações: anúncios publicitários, novelas, noticiários, programas de auditório etc. (Rocha, 1995, p. 40). A publicidade é uma das manifestações mais interessantes para os objetivos deste trabalho, uma vez que é o meio por excelência de venda de produtos e é, portanto, ilustrativo da ligação da produção com o consumo. E o que nos diz essa linguagem da comunicação de massa? Ela “reproduz de nós” e “produz para nós” os conteúdos simbólicos da sociedade industrial, veiculando constantemente valores, relações sociais e ideologias que sustentam esta sociedade (Rocha, 1995, p. 45).

Seria de se esperar que a comunicação de massa, enquanto meio privilegiado de veiculação das produções simbólicas da sociedade industrial, reproduzisse com fidelidade os valores dessa sociedade (produção, individualismo, poder, tempo histórico). Mas o que se dá é justamente o contrário: a comunicação de massa é uma “fábrica de símbolos muito diferentes dos que governam o nosso universo do possível, da lógica, da razão prática, do utilitarismo, da mentalidade científica” (Rocha, 1995, p. 29). Sob certo ângulo, ela está na contramão da cultura que a inventa, exibindo uma representação de sociedade invertida em relação à sociedade que a criou. Vejamos a seguir de que modo isto se dá.

Para vender os produtos, a comunicação de massa não lança mão dos valores do trabalho, da disciplina e do utilitarismo; não há nenhum anúncio que convoque diretamente os consumidores a participar do eixo da produção, isto é, lembrando-os de sua obrigação de trabalhar e ganhar dinheiro para adquirir aquele bem anunciado. Não, os anúncios destinam-se a seduzir os consumidores. Para isso, apelam para valores invertidos em relação aos valores da sociedade industrial: o mundo “dentro” da comunicação de massa acontece em torno de uma ideologia que não aposta nos eixos do individualismo, do poder estatal, da produção e do tempo histórico. Por questões de espaço e de necessidade de delimitação, interessa aqui a

inversão operada em relação ao eixo da produção: a comunicação de massa transmite incessantemente, enquanto ideais, a ociosidade, o lazer e a incitação do prazer, e não o trabalho e a produção (Rocha, 1995, p. 152). Neste sentido, entendo que ela contribui decisivamente para a veiculação contemporânea em larga escala de uma espécie de “imperativo da satisfação”, que deve ser realizado prioritariamente através do consumo, aparentemente oposto ao imperativo da interdição dos impulsos e do trabalho, impulsionado pelo protestantismo. Uma oposição apenas aparente, como se verá a seguir.

Produção e consumo são lógicas antitéticas encravadas no coração do sistema capitalista e o papel da comunicação de massa, principalmente em sua vertente publicitária, é o de complementar os dois lados: “a publicidade – enquanto narrativa do consumo – estabelece uma cumplicidade entre a esfera da produção, com sua serialidade, impessoalidade e seqüencialidade, e a esfera do consumo, com sua emotividade, significação e humanidade” (Rocha, 1995, p. 154). Os anúncios visam basicamente estabelecer reciprocidades e alianças entre valores permanentes e produtos transitórios; por exemplo, um relógio ou um perfume, enquanto objetos de consumo, podem ser símbolos de poder, ou amor, dentro de um anúncio publicitário (Rocha, 1995, p. 164).

A frieza dos números e da relação econômica baseada na produção é adoçada nos anúncios por expressões como: “grátis, venha obter, venha conhecer, feito para você, conquiste, abuse e use” etc. “Tudo acontece como numa sociedade de caçadores e coletores, onde a ociosidade da natureza e dos homens propicia a satisfação das necessidades – o consumo é ‘grátis’” (Rocha, 1995, p. 202). Assim como nas sociedades “primitivas”, nada falta à sociedade dentro da comunicação de massa, ela é uma sociedade de abundância, pois não só supre como frequentemente ultrapassa as necessidades sociais. É a máquina produtiva perfeita, na qual tudo o que se deseja se possui, sem precisar para isto enfatizar-se o trabalho (Rocha, 1995, p. 201). Há uma espécie de recusa da lógica da produção, como se não fosse necessário trabalhar para adquirir aqueles bens anunciados, e ainda sobrasse bastante tempo para o prazer.

Na economia “primitiva”, uma vez que se tenha produzido o que satisfaz as necessidades, todo o resto do tempo pode ser dedicado ao lazer – e isto por

escolha, não por incapacidade produtiva dessa sociedade. Da mesma forma, a sociedade dentro da comunicação de massa trabalha pouco e consagra todo o tempo restante ao ócio; empregar tempo na acumulação parece desnecessário. Não à toa, em quase todos os anúncios (mesmo os de bancos e financeiras, tão ligados à economia produtiva), os personagens aparecem em seus momentos de lazer (Rocha, 1995, pp. 204, 206). Dentro da comunicação de massa, como dentro das sociedades primitivas, a economia não é a instância determinante da experiência social.

Segundo Rocha (1995), a sociedade exibida dentro da comunicação de massa, ao condensar duas estruturas aparentemente opostas – produção e consumo – parece revelar um duplo desejo: ser como a sociedade industrial e, ao mesmo tempo, ser diferente dela – isto é, ser como as sociedades “primitivas”, não individualistas e não capitalistas (Rocha, 1995, p. 194). A semelhança com a sociedade industrial está nos conteúdos “concretos” dos anúncios: roupas, linguagem, gestos, práticas culinárias, práticas de socialização, etc. Mas em relação às estruturas dominantes entre nós (tempo, Estado, individualismo e produção) ela experimenta profundas inversões, que a aproximam de uma lógica não produtivista.

A magia do consumo elide o fato de que a nossa lógica econômica produtivista exige “uma permanente relação entre os meios sempre escassos e as necessidades sempre crescentes” (Rocha, 1995, p. 203). Isto é, o paradigma da nossa economia é exatamente a impossível resolução: não há produto capaz de satisfazer todas as necessidades, a economia não pode suprir as necessidades da sociedade. Mas dentro da comunicação de massa “os desejos e as necessidades encontram, por uma lógica impecável, os meios para a sua satisfação” (Rocha, 1995, p. 203). Os anúncios não colocam problemas que não possam solucionar, seus produtos satisfazem todas as necessidades, desde tirar manchas até ser mais feliz.

Analisando as práticas consumistas, Baudrillard publicou *A sociedade de consumo*, obra que se tornou referência clássica em estudos sobre o tema. Segundo Baudrillard (1995), o consumo constitui um sistema de representações coletivas, ultrapassando em muito a dimensão individual. Ele se revela em dois aspectos: como processo de comunicação e como processo de diferenciação e classificação social. Trata-se de uma lógica social que passa a intermediar as relações entre os



homens, uma “lógica da produção e da manipulação dos significantes sociais” (Baudrillard, 1995, p. 59).

Como processo de comunicação o consumo é uma prática de permuta, equivalente a uma linguagem (Baudrillard, 1995, p. 59) – linguagem esta incessantemente repetida pela comunicação de massa, na visão de Rocha (1995). Assim como os sinais gráficos representam palavras e idéias, os bens de consumo representam, nas atuais sociedades capitalistas, o modo preferencial de exibição de *status* e o fenômeno que constrói uma estrutura de diferenças. Os bens materiais têm portanto valor simbólico: a posse do objeto marca o lugar social de cada um.

Desta forma, o consumo surge como um poderoso código com duas funções que se dão em conjunto, a comunicação e a classificação, como descreve Rocha (2002):

“O consumo é um discurso eloqüente aberto a múltiplas leituras, é uma mensagem em um código, permitindo aproximar e diferenciar grupos como operador de um sistema de classificação de pessoas e espaços através das coisas. Séries de produtos, objetos, serviços se articulam, pelo consumo, a séries de pessoas, grupos sociais, estilos de vida, gostos, perspectivas e desejos que nos envolvem a todos em um permanente sistema de comunicação de poder e prestígio na vida social.” (Rocha, 2002, pp. 82-83)

O consumo é a materialização de um sistema de trocas, em que o dar e o receber, a necessidade de retribuição, constituem maneiras de estabelecer relacionamentos, de manifestar o desejo de relação social (Rocha, 2002, p. 83). O conteúdo da troca nunca é apenas o objeto trocado, mas envolve sentimentos, posições sociais, espaços simbólicos. Por isto é que o consumo não se resume à sua dimensão utilitária e econômica e nem se trata de uma prática individual, pois é uma importante forma de comunicação e classificação, promovendo a circulação de elementos simbólicos que marcam diferenças e agrupam semelhanças, que estabelecem e mantêm relações sociais, através de produtos e serviços. O que vestir, que músicas ouvir, aonde se divertir são exemplos de hábitos de consumo que se transformam em critérios para a produção de diferenças entre pessoas e grupos, constituindo mercados consumidores bem demarcados.

O consumo é portanto um sistema de significação cuja função primordial é suprir uma necessidade simbólica (Rocha, 2002, p. 87). É o código através do qual

se traduzem, se definem, se elaboram e se classificam nossas relações sociais, nossas experiências de subjetividade, nossas identidades. Rocha afirma que a comunicação de massa é um sistema classificatório da sociedade de consumo (Rocha, 1995, p. 29), enquanto Baudrillard (1995) coloca que a própria sociedade de consumo é organizada como um sistema classificatório. Isto é, um sistema que aciona diferenças e alianças dentro de códigos e hierarquias, de modo a posicionar grupos e objetos no interior da ordem social (Rocha, 1995, p. 154).

A classificação das pessoas em grupos de acordo com o tipo de consumo se torna possível através do discurso da diferenciação, que incita os indivíduos a serem diferentes uns dos outros, por meio da aquisição deste ou daquele produto. O apelo pela diferenciação se acompanha de uma constante personalização, como se as paixões, o caráter, as idéias do indivíduo não fossem suficientes para a construção de sua personalidade. O constrangimento social no sentido da diferenciação e da personalização através do consumo se revela na retórica da publicidade que, ao anunciar produtos, utiliza comumente fórmulas do tipo “seja você mesmo ao adquirir este produto” – como se você não pudesse ser você mesmo sem o tal produto. O sujeito precisa elevar-se à potência dois, acrescentar sempre um outro valor a si próprio, e este acréscimo se dá pela aquisição de determinadas marcas, modelos, acessórios, produtos etc. Em outras palavras, a personalidade do sujeito não se define por suas idiossincrasias, mas pela força dos signos que ele consome e que indicam sua posição na hierarquia social. É o que Baudrillard chama de “individualidade de síntese” isto é, que se resume e se define pela marca do shampoo, o modelo do carro que se tem etc (Baudrillard, 1995, p. 88).

Paradoxalmente, esta lógica da diferenciação, também chamada por Baudrillard de “produção industrial das diferenças” (Baudrillard, 1995, pp. 88-89), acarreta uma homogeneização das pessoas dentro de uma mesma faixa de consumo, ou seja, elas se igualam no imperativo de consumir os objetos “certos” que legitimam seu pertencimento a este ou àquele grupo. As diferenças entre os indivíduos baseiam-se menos em seus aspectos singulares ou herdados (como ocorria na modernidade), e mais na quantidade e qualidade dos objetos que podem consumir. Diferenciar-se, na lógica do consumo, consiste em adotar este ou aquele modelo, seguir esta ou aquela moda, consumir este ou aquele objeto. Os objetos que marcam

diferenças entre pessoas e grupos são produzidos e oferecidos com o intuito de marcar diferenças previsíveis, controláveis, não disruptivas.

Baudrillard chega a afirmar que a vida neste contexto consiste “em renunciar assim a toda diferença real e a toda *singularidade*, a qual só pode ocorrer na relação concreta e conflitual com os outros e com o mundo” (Baudrillard, 1995, p. 89). É quase como se ele afirmasse a iminência de um desaparecimento do sujeito desejante, o qual não teria como pautar sua existência em outra lógica que não a consumista. Assim como os objetos podem substituir-se rapidamente como elemento significativo, também as relações e os sujeitos tendem a tornar-se objetos mais e mais descartáveis. Nesta passagem, Baudrillard (1995) nos transmite a impressão de que qualquer tentativa de estabelecer laços sobre outras bases, que não as bases do consumismo descartável, torna-se impossível ou inútil. Já Lyotard (1998) prefere pensar o vínculo social como um jogo de linguagem, no qual subsiste sempre a possibilidade de ultrapassagem, de modificação das regras e de lances inesperados por parte dos jogadores.

Não à toa, a inserção social dos indivíduos como cidadãos se confunde cada vez mais com o lugar que ocupam enquanto consumidores (Coutinho, 2002, p. 49). Por um lado, isto representa um fator a mais de exclusão social: se não se é consumidor, parece não se ter acesso aos direitos civis. Por outro lado, as campanhas na internet pedindo que não se consumam determinados produtos (que utilizam mão-de-obra escrava e/ou poluem o meio-ambiente), as associações de donas-de-casa (que pesquisam e divulgam os estabelecimentos com os menores preços) e a criação do código de Defesa do Consumidor, entre outros fatos, revelam alguma atuação política possível para o consumidor, *de dentro* do jogo consumista. Mesmo a mídia, freqüentemente apontada como a vilã que induz as pessoas ao consumismo, por vezes assume o papel de condenar o consumo exagerado (Rocha, 2002, p. 72). A conscientização de sua importância na atividade econômica pode levar o consumidor a mudanças de hábitos, que influenciam nos rumos da atividade produtiva.

Em que pese a relativização da força da coerção social, o fato é que existe um longo processo de educação, aprendizagem, internalização de experiências que se dá no decorrer de toda a vida dos indivíduos, incluindo a participação de instâncias

como a família, a escola e a mídia. Persiste na cultura contemporânea um tipo de socialização que impele a personalidade a definir-se pelo consumo. Há um código que demanda a homogeneização dos indivíduos (sua adequação ao código consumista) e sua diferenciação por classe, estilo, status etc., de acordo com os tipos de objetos que consomem. As infrações ao código consumista (como, por exemplo, a recusa do consumo inveterado, ou o consumo de objetos “errados” na ocasião “errada”) são punidas com a discriminação social (Baudrillard, 1995, p. 91), como a exposição ao ridículo e a rotulação – “inadequado”, “associal”, “cafona” etc. “A lógica fundamental é a da *diferenciação/personalização, colocada sob o signo do código*” (Baudrillard, 1995, p. 93).

Assim, os consumidores estão em uma situação de paridade em relação ao código, são parceiros no mesmo jogo. As diferenças estabelecidas pelo consumo os aloca em grupos; as diferenças entre os grupos fundam o consenso em torno da prática consumista. Além disto, as diferenças são permutáveis, como são os objetos de consumo, elas se tornam material de troca. A integração do grupo é selada pela permuta das diferenças. Segundo os estudos de Garcia e Coutinho (1999), isto é particularmente visualizável nas chamadas tribos urbanas (punks, funkeiros, yuppies, skatistas etc.), nas quais a posse de determinados objetos de consumo, que articulam a construção de uma imagem de si referente àquele *clã*, indica os sentimentos de identidade e de pertencimento social, que podem ser trocados quando se troca de *tribo*. Uma consequência subjetiva importante deste estado de coisas é que

o sentimento de posse de uma interioridade se torna cada vez mais frágil, dando lugar, pelo contrário, a uma tendência a colar a identidade na imagem que se constrói para si objetivamente, incluindo a imagem corpórea. Portanto, há uma articulação clara entre o consumo, a valorização da imagem de si, como marca identitária privilegiada, e a formação das tribos (Garcia e Coutinho, 1999, p. 85).

Na lógica do consumo os sentimentos de identidade e pertencimento social caracterizam-se pela fluidez e transitoriedade, pois se articulam cada vez mais à posse de determinados objetos materiais externos, que podem se suceder uns aos outros.

Temos então a linguagem do consumo, como código de signos permanentemente inventados, emitidos e recebidos. Trata-se de um código bastante diverso do código que orientava a modernidade:

“As diferenças de nascimentos, de sangue, de religião não se permutavam outrora; não eram diferenças de modas e diziam respeito ao essencial. Não se “consumiam”. As diferenças atuais (de vestidos, de ideologia e até de sexo) permutam-se no seio do vasto consórcio do consumo. Surge como troca socializada dos signos. E se tudo pode assim permutar-se sob a forma de signos, não é pela graça da “liberalização” dos costumes, mas porque as diferenças são sistematicamente produzidas de acordo com uma ordem que as integra a todas como sinais de reconhecimento; em virtude de serem reciprocamente substituíveis, deixa de haver tensão e contradição entre elas, da mesma maneira que não há antagonismo entre o alto e o baixo, entre a esquerda e a direita” (Baudrillard, 1995 p. 94).

Como todo código, o consumo é inclusivo, isto é, favorece a permanente inclusão de novos produtos e serviços, assim como de novas identidades e relações a eles articuladas (Rocha, 2002, p. 87). A substituição veloz de uns objetos por outros é a regra, já que a produção industrial de diferenças cria constantemente novas necessidades. Assim, a lógica do consumo induz o indivíduo à insatisfação permanente, por meio da constante produção de necessidades e inclusão de novos bens (Baudrillard, 1995, p. 61).

A situação de paridade em relação ao código consumista lança os indivíduos no imperativo de satisfação, continuamente renovado (graças à comunicação de massa) no meio social contemporâneo:

“Importa experimentar *tudo*, porque o homem do consumo encontra-se assediado pelo medo de falhar “qualquer coisa”, de não obter seja que prazer for. Já não é o desejo, nem sequer o gosto ou a inclinação específica que estão em jogo, mas uma curiosidade generalizada movida por uma obsessão difusa – trata-se da “fun morality” em que reina *o imperativo de se divertir e de explorar a fundo todas as possibilidades de se fazer vibrar, gozar ou gratificar*” (Baudrillard, 1995, p. 81, grifo meu).

#### **4.2 – Interdição e satisfação na contemporaneidade:**

Já foi descrito de que maneira a ética protestante foi fundamental para a constituição de um tipo especial de subjetividade privada e auto-contida, força

produtiva moderna de transformação da sociedade capitalista mercantilista em sociedade capitalista industrial. A sociedade capitalista industrial desenvolveu-se a tal ponto que, em sua vertente contemporânea consumista, molda um novo tipo de subjetividade, que subverte e contradiz em alguns pontos os valores modernos da produção. Entretanto, a dicotomia entre os valores derivados do protestantismo (o imperativo da interdição) e os valores contemporâneos consumistas, que agrupamos aqui sob o nome de “imperativo da satisfação”, é apenas aparente, uma vez que estes últimos são consequência lógica dos primeiros. É por isto que Baudrillard chega a afirmar que “não houve revolução dos costumes, a ideologia puritana continua a ser obrigatória” (Baudrillard, 1995, p. 75).

Sem a apologia do consumo como meio de se alcançar o bem-estar, o que seria da produção? Como afirma Baudrillard (1995), “(...) as necessidades [de consumo] não passam da *forma mais avançada da sistematização racional das forças produtivas ao nível individual*, em que o “consumo” constitui a seqüência lógica e necessária da produção.” (Baudrillard, 1995, p. 75). O consumismo, longe de ser expressão da liberdade individual, acha-se submetido à lógica racional e disciplinar, que busca a racionalização das forças produtivas, através de um certo tipo de socialização: se no século XIX a socialização se dava no sentido de promover a iniciação das populações rurais no trabalho industrial, hoje o sistema industrial deve socializar as massas como força de consumo.

“(...) as necessidades e o consumo constituem de fato uma *extensão organizada das forças produtivas*: não é de espantar, uma vez que também promanam da ética produtivista e puritana, que foi a moral dominante da era industrial. A integração generalizada do nível “privado” individual (“necessidades”, sentimento, aspirações, pulsões) como forças produtivas só pode vir acompanhada pela extensão generalizada no mesmo nível de esquemas de repressão, de sublimação, de concentração, de sistematização, de racionalização (e, claro está, de “alienação”) que, durante séculos e sobretudo a partir do século XIX, regularam a construção do sistema industrial” (Baudrillard, 1995, p. 76).

Um exemplo de processo disciplinar de estímulo ao consumo é a instituição da compra a crédito (Baudrillard, 1995, p. 81): se na lógica puritana dos inícios do capitalismo o comedimento com o dinheiro era necessário para evitar o pecado e cair nas graças de Deus (reinvestindo-o na produção e não na ostentação),

no moderno capitalismo industrial o crédito torna a poupança uma questão pragmática: é preciso reservar algum dinheiro para consumir, para pagar o crediário.

Neste sentido, o comportamento consumista não pode ser compreendido inteiramente pelo viés da fruição: não se consome por prazer, ou somente por prazer (como se o prazer fosse uma sensação inteiramente individual e independente do contexto ao redor), mas se consome sobretudo porque se é constituído enquanto sujeito dentro de uma lógica social na qual o consumo é uma necessidade do sistema, sendo a via socialmente sancionada e privilegiada de obtenção de prazer.

Tampouco o consumo pode ser visto como prática meramente individual. Os desejos e necessidades que o indivíduo busca satisfazer pelo consumo não são pura expressão individual, e sim fruto de um jogo social que envolve comunicação e diferenciação entre as pessoas. Nada disto é em geral notado pelo consumidor imerso na lógica individualista, que “vive as suas condutas distintivas como liberdade e como aspiração, como escolha, e não como *condicionamento de diferenciação* e de obediência a um código” (Baudrillard, 1995, p. 60). Ele não se percebe como peça-chave para a manutenção do sistema, dado que a lógica do consumo é sempre individualista, cujo fim se esgota em si mesmo, no ato da compra:

“Enquanto produtor e em virtude da própria divisão do trabalho, o trabalhador postula os outros: a exploração é de todos. Como consumidor, o homem torna-se solitário ou celular, quando muito *gregário* (a TV em família, o público do estádio ou do cinema, etc.). As estruturas de consumo são ao mesmo tempo muito fluidas e fechadas. Será possível imaginar a coligação dos automobilistas contra o selo de imposto do automóvel? Ou então, a contestação coletiva da Televisão? Os milhões de telespectadores poderão opor-se individualmente à publicidade feita através da TV; no entanto, esta continuará a fazer-se.” (Baudrillard, 1995, p. 86, grifo do autor).

Isto ocorre porque o objeto de consumo diferencia e isola, ao mesmo tempo em que ajusta coletivamente (de forma inconsciente) os consumidores a um código. Este último, em virtude de sua origem e estrutura interna, não contém qualquer elemento de solidariedade coletiva. A tendência é que nenhum consumidor se disponha voluntariamente a abrir mão de suas possibilidades de compra em prol da coletividade (Baudrillard, 1995, p. 85). O que moralmente poderia ser classificado como puro egoísmo individual é na verdade uma disposição necessária e estimulada pelo sistema.

O consumo como paradigma da liberdade individual na busca pelo prazer é a atual faceta ideológica do sistema, o conteúdo manifesto de uma situação que, latentemente, expressa a disciplina e o controle social a que estão submetidos os indivíduos, já que o consumo é vital para a manutenção do sistema. Esta dimensão coletiva do consumo dificilmente é apreendida pelos consumidores.

Curiosamente, verifica-se que, em plena era consumista de abundância de opções de satisfação, em plena mentalidade de prazer, ainda se convive com resquícios da velha ordem auto-repressiva e moralista típica da ética protestante, mormente a puritana (Baudrillard, 1995, p. 75). Há um embate de forças no qual uma delas (mais identificada com a moral puritana estrita) condena o consumo compulsivo como comportamento frívolo e prejudicial, enquanto que há outro tipo de força que impele o indivíduo ao consumo, apelando para o argumento da liberdade individual e do direito ao prazer. Ambas as forças integram a lógica necessária à manutenção do sistema produtivo industrial. Entretanto, a produção e seus temas – trabalhos, empresas, profissões – gozam de uma certa superioridade moral quando comparados ao consumo e seus temas – marcas, compras, gastos. Everardo Rocha chegou a essa conclusão em pesquisa feita no Brasil:

“Basta chamar alguém de bom trabalhador – expressão comum entre os mais pobres – ou de workaholic – forma comum nas camadas médias – para que diferentes visões da produção e do consumo comecem a mostrar seu poder classificatório. Ao classificar alguém como bom trabalhador ou workaholic estamos atribuindo uma identidade positiva. Inversamente, classificar alguém como consumista ou gastador significa atribuir uma identidade negativa. (...)É como se a produção fosse algo de nobre e valoroso, representando o mundo sério e verdadeiro, já o consumo, no pólo oposto, tivesse algo de superficial e fútil, representando o mundo incoseqüente e falso.” (Rocha, 2002, pp. 71-72).

Conquanto ainda se necessite de pessoas para desenvolver o trabalho de produção de bens e serviços, o ramo da produção vem sendo dominado cada vez mais pela tecnologia. Onde o indivíduo é realmente necessário e insubstituível, dentro do sistema, é no papel de consumidor; consumir torna-se um verdadeiro trabalho social e o indivíduo é trabalhador no plano do consumo, tanto quanto o é no plano da produção (Baudrillard, 1995, pp. 84-85). É comum o alarme nas situações em que cai o poder de compra da população: o que será da produção, dos empregos,



sem o consumo? Produção e consumo são portanto duas faces da mesma moeda, duas peças-chave para ao capitalismo contemporâneo:

“Quando se fala em Produção e Consumo – trata-se de *um só e idêntico processo lógico de reprodução amplificada das forças produtivas e do respectivo controle*. Tal imperativo, que pertence ao sistema, passa para a mentalidade, para a ética e ideologia quotidiana (..) na sua forma *inversa*: sob a capa de libertação das necessidades, do desabrochamento do indivíduo, do prazer e abundância etc. Os temas da Despesa, do Prazer, do Não-cálculo (“Compre agora, pagará mais tarde”) revezaram os temas “puritanos” da Poupança, do Trabalho, do Patrimônio. Mas só nas aparências é que nos havemos com uma Revolução Humana: na realidade trata-se da substituição para uso interno, no quadro de um processo geral e de um sistema que no essencial não mudou (..) (Baudrillard, 1995, p. 82, grifos do autor).

Portanto, se a produção industrial deriva em grande parte do estabelecimento da lógica produtivista, derivada do protestantismo, o consumo, que é a extensão lógica e necessária dessa produção na contemporaneidade, também guarda relações com a moral puritana, relações estas que não se resumem a simples oposição. O indivíduo é convocado a atuar socialmente não só como trabalhador, mas também como consumidor.

De tudo isto, parece que o mais importante a afirmar, em relação ao laço social contemporâneo é que ele ainda parece conter elementos da modernidade. A função paterna não perdeu inteiramente sua força, algumas interdições aos impulsos ainda persistem e o trabalho produtivo continua a ser um valor marcante. Tudo, enfim, que foi englobado aqui como parte do imperativo da interdição.

O que o contemporâneo traz como novidade para o vínculo social é precisamente o estímulo exacerbado à satisfação. Afinal, como constatou Freud, a interdição dos impulsos cobra do sujeito um alto preço, através das neuroses. Lado a lado, os notáveis avanços científico-tecnológicos, a queda dos valores e ideais tradicionais (um certo esgarçamento da força da função paterna) e o triunfo do individualismo autorizam concretamente o sujeito contemporâneo a ir até o mais fundo do seu desejo: usufruir e esgotar todas as possibilidades de satisfação. O sofrimento (qualquer tipo de mal-estar ou de adiamento da satisfação) torna-se algo profundamente indesejável e plenamente evitável, especialmente através do consumo, já que tudo, até o saber, virou produto (comida, sexo, drogas...). Neste

sentido, a satisfação pelo consumo tornou-se um imperativo tão poderoso quanto o da interdição e do trabalho. Não apenas o ato de consumir compulsivamente, mas o franco exibicionismo de si próprio e dos objetos adquiridos (correlato da cultura midiática da imagem), marcam o pertencimento à ordem social.

Este estado de coisas traz mudanças significativas na maneira como se configura o mal-estar na contemporaneidade e nos modos de o sujeito contemporâneo lidar com ele. É o tema do próximo capítulo.

## 5. O MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE E A TOXICOMANIA

### 5.1 – Sujeito e mal-estar na contemporaneidade

A questão do surgimento de novas patologias, de configuração diferente do clássico sintoma neurótico freudiano, tem sido tema de discussão recorrente na psicanálise. Os psicanalistas têm se esforçado para estabelecer teoricamente estas configurações e, especialmente, o manejo transferencial e a direção da cura com estes pacientes. A definição de quais são estas novas patologias, figuras do mal-estar na contemporaneidade, varia de um autor a outro: Birman (2000) elege a toxicomania, as depressões e a síndrome do pânico; Bezerra Jr. (2002) menciona os fenômenos aditivos (utilização compulsiva de um objeto, que pode ser uma droga, o sexo, a comida, a ginástica, medicamentos, etc.), os transtornos da imagem ou da experiência corporal (bulimia, anorexia, ataques de pânico) e as depressões menores e distímias (ausência de desejo, motivação, empenho). São citadas também as afecções psicossomáticas (De Paoli, 2000), as chamadas patologias do ato, marcadas pela impulsividade e pela dificuldade de simbolização (Rudge, 2000), a delinquência (Melman, 1992) e mesmo alguns quadros clínicos sem definição precisa, caracterizados pela falta de uma queixa definida, por uma angústia acompanhada de tédio, pela falta de interesse, expectativas e planos (De Paoli, 2000). Garcia e Coutinho (2003) enfatizam a depressão e o pânico como duas faces expressivas do desamparo que marca o individualismo contemporâneo. Há quem situe algumas afecções em conjunto com outras: Birman (2000) coloca o alcoolismo no mesmo grupo das toxicomanias, enquanto Melman (1992) afirma que ele tem uma configuração psíquica diferente; Saroldi (2001) enxerga a compulsão como uma outra face da depressão, ambas caracterizadas pela inibição do desejo.

A psiquiatria também se situa nesse movimento, privilegiando, desde os anos 70, a investigação das depressões, da síndrome do pânico e das toxicomanias (Birman, 2000, pp. 177-178). Estas três perturbações têm sido frequentemente apresentadas em relação, como se formassem um conjunto, muito embora a

fenomenologia de cada uma delas não autorize uma aproximação. Por outro lado, não há um aumento importante no âmbito epidemiológico que justifique tanto interesse por essas patologias, com exceção da toxicomania (Birman, 2000, p. 179), inclusive com o surgimento periódico de novas drogas e novas modalidades de uso, anteriormente inexistentes (Cavalcante, 2000).

Enfim, as descrições são inúmeras e variadas, mas o que teriam estas patologias em comum? Segundo todos os autores pesquisados, elas refletem novos modos de constituição subjetiva, decorrentes de alterações introduzidas pela contemporaneidade na configuração do laço social. Tendo ou não sofrido um aumento do ponto de vista epidemiológico, refletem as formas novas de o sujeito lidar com o mal-estar e com o outro. Para a compreensão deste quadro, é necessário percorrer alguns caminhos das transformações operadas pela contemporaneidade no estatuto do sujeito e do mal-estar.

Já foi descrita, neste trabalho (capítulo 4), a chamada crise dos grandes relatos, isto é, dos valores ou utopias modernas com pretensões universalizantes. Esta crise dos valores se conjuga à adoção do discurso científico como hegemônico, que fornece não só explicação para os fatos do mundo, como também significação para os acontecimentos da existência; esta última função atribuída à ciência é a grande novidade trazida pelo contemporâneo à cena social (Bezerra Jr., 2002, p. 234). Os avanços fenomenais no campo da tecnologia reforçam intensamente esse movimento, pois abrem caminho para intervenções surpreendentes na vida, com conseqüências ainda não inteiramente dimensionadas.

Uma dessas conseqüências é a alteração no modo como os indivíduos se apropriam de sua experiência subjetiva. O rápido e intenso desenvolvimento das neurociências e da psicofarmacologia levam cada vez mais ao predomínio, no senso comum, das explicações fisicalistas e biológicas para o sofrimento psíquico sobre as visões psicológicas ou intersubjetivas. Bezerra Jr. (2002) coloca em palavras mais simples:

“No vocabulário do cotidiano, palavras comuns e despidas de conotação médica ou científica, como “tristeza”, “desencanto” ou mesmo “angústia”, cedem rapidamente lugar a expressões como “depressão”, “distímia” ou “síndrome do pânico”, supostamente mais precisas e objetivas.” (Bezerra Jr., 2002, p. 235).

Assim como a descrição do sofrimento psíquico, também o tratamento deve seguir os critérios de cientificidade, ainda mais que se conta hoje com um verdadeiro arsenal de psicofármacos supostamente capazes de diminuir ou extinguir qualquer tipo de dor física ou mental. Segundo Birman (2000), o privilégio concedido à dimensão biológica da vida psíquica conduz a uma crescente *medicalização do social*, na qual se alteram a concepção de enfermidade e a leitura do mal-estar. A definição nosográfica se dá através do medicamento, conforme seu sucesso terapêutico sobre um conjunto articulado de sintomas; a tendência, então, é que se privilegie a descrição das configurações do mal-estar como síndromes (Birman, 2000, p. 184-185). Com isto, a noção de enfermidade centrada na idéia de etiologia, que inclui a história do enfermo e o tempo da doença, perde espaço para uma leitura funcional, na qual importam mais os acontecimentos corporais, na pontualidade temporal, que é o eixo da ação do medicamento. Além disto, “não se pretende mais a *cura*, no sentido da medicina clínica, mas apenas a *regulação* do mal-estar” (Birman, 2000, p. 185), isto é, a cada desconforto deve-se responder não com um trabalho de investigação, e sim, prioritariamente, com uma medicação apropriada: ansiolíticos contra a inquietação, remédios para dormir contra a insônia, etc. Na modernidade as origens do sofrimento eram o pecado e a culpa por desejos ou atos transgressivos das normas religiosas e sociais. Na contemporaneidade o sofrimento não reside mais na alma, e sim no corpo e no psiquismo, ambos passíveis de intervenções medicamentosas.

É importante ressaltar que esta biologização da vida, graças aos avanços da psicofarmacologia desde os anos 50 do século XX, vem ao encontro dos interesses da psiquiatria de adquirir um estatuto de cientificidade mais sólido, incluindo-se de uma vez por todas no rol das especialidades médicas (Birman, 2000, p. 180). Baseando-se nas neurociências, a psiquiatria pode abandonar toda modalidade terapêutica que se afasta do saber médico, como o tratamento moral de Pinel e Esquirol do século XIX e as psicoterapias de hoje; a causalidade moral das perturbações psíquicas pode ser questionada e as particularidades do psiquismo e da subjetividade podem ser explicadas pelo funcionamento cerebral, pela bioquímica dos neurotransmissores (Birman, 2000, pp. 181 e 182). Trata-se da construção de

uma nova identidade para a psiquiatria, que, principalmente a partir dos anos 70, deixa de tomar a psicanálise como referência fundamental e passa a proferir um discurso medicalizado acerca do mal-estar (Birman, 2000, p. 182-183).

Não deixa de ser irônico reler Freud em *A questão da análise leiga* (Freud, 1926) alertando para a falta de preparo dos médicos em relação aos fatos não diretamente verificáveis na anatomia e defendendo a psicanálise contra a ambição de alguns seguidores de monopolizá-la no campo do saber médico, ao mesmo tempo em que expressa sua esperança nos avanços químicos e biológicos para a compreensão das neuroses (Freud, 1926, p. 222-223). Hoje se verifica que os avanços vieram e a consequência é que os médicos já não se interessam tanto pela psicanálise. Segundo Birman (2000), mais surpreendente ainda é verificar como, a partir da ascensão do paradigma biológico, parte dos psicanalistas passa a incorporar em seu discurso referenciais teóricos das neurociências e do cognitivismo, contribuindo para medicalizar a própria psicanálise, silenciando sua especificidade (Birman, 2000, p. 183-184).

O engajamento dos sujeitos no processo de medicalização do social alimenta sua dependência dos “especialistas do bem-estar”, como os médicos e a indústria farmacêutica (Bezerra Jr., 2002, p. 235), o que facilita a instalação da dependência de drogas, lícitas ou ilícitas. É lugar comum na fala dos dependentes de drogas o relato de que as usam para dissipar ou regular um mal-estar, como quem se automedica (Albuquerque, 2003, p. 69). Neste sentido, a toxicomania transcende o universo supostamente marginal e criminoso das drogas ilícitas, tendo pontos de contato e de apoio com o momento sociocultural medicalizado (Birman, 2000, p. 169).

Um outro eixo afetado pela biologização da vida e pela exigência de cientificidade é o do estatuto do sujeito baseado na interioridade. Como já se viu, a singularidade do caso e a subjetividade do paciente, presentes na história da vida deste sujeito e de sua doença, são relegados a um segundo plano, em prol da regulação do mal-estar via medicamentos. O resultado é que se intensifica a somatização da experiência subjetiva, promovendo o esvaziamento da importância da esfera da intimidade e do mundo privado:

Não é só que o privado deixe de se constituir em um pólo privilegiado de estruturação da vida subjetiva (...). Faz parte das regras do sucesso conseguir tornar-se visível. (Bezerra Jr., 2002, p. 235) .

Isto é, enquanto o individualismo moderno se baseava na valorização do autocentramento do sujeito pela via da interioridade, na contemporaneidade o autocentramento individualista deve se dar enquanto exterioridade e exibição (Garcia e Coutinho, 2003; Birman, 2000, p. 170). Em outras palavras, o indivíduo é instado a exibir provas de seu bem-estar (o corpo *malhado* nas academias e os objetos de consumo recém-adquiridos...), produzindo uma verdadeira *performance* de si mesmo.

(...) Ao contrário do que disse René Lariche, a saúde não é mais “a vida no silêncio dos órgãos”, mas um espetáculo estridente na superfície da imagem corporal.” (Bezerra Jr., 2002, p. 237).

Na cultura narcísica, da inflação e exibição do eu, apagam-se os limites entre público e privado, entre o que deve ser mostrado e o que deve ser guardado para a intimidade. Na mesma via, também os limites entre sujeito e objeto tendem ao apagamento. Para Birman (2000), o autocentramento atingiu níveis nunca antes testemunhados na história do Ocidente e se relaciona ao desaparecimento da alteridade enquanto valor (Birman, 2000, p. 166). O outro passa a ter serventia, para a existência da individualidade, na medida em que sua admiração serve para o polimento do brilho narcísico; importam menos os afetos e mais a tomada do corpo do outro como objeto de predação, como um instrumento por meio do qual o indivíduo se glorifica (Garcia e Coutinho, 2003). Vê-se aí uma faceta da lógica utilitária e funcional, pela qual o outro torna-se objeto de consumo, tanto quanto qualquer outro objeto disponível nas vitrines.

A mídia cumpre papel fundamental no apagamento das fronteiras entre o público e o privado, estimulando a exposição televisiva da intimidade, nos programas de fofocas sobre a vida privada dos artistas e nas atrações que exibem a intimidade de anônimos, como os *reality shows*. Todos reivindicam o direito aos quinze minutos de fama profetizados pelo artista plástico americano Andy Warhol.

A cultura da imagem midiática corresponde à inflação e exibição do eu; afinal, como imaginar Narciso sem seu espelho?

“A imagem é, pois, condição *sine qua non* para o espetáculo na cena social e para a captação narcísica do outro. A imagem é a condição de possibilidade da sedução e do fascínio, sem a qual o ideal de captura do outro não pode jamais se realizar (...).” (Birman, 2000, p. 188).

Muda portanto o estatuto do sujeito, que já não se define por um *dentro-de-si*, e sim pelo *fora-de-si* (Birman, 2000, p. 172). O sujeito introspectivo moderno transformou-se no sujeito performático contemporâneo, que tem a seu dispor um verdadeiro arsenal tecnológico para regular o mal-estar e, mais ainda, promover a satisfação sem ter de considerar limites tais como o espaço da publicidade, ou o corpo e os sentimentos do outro.

A adesão do sujeito a essa imagem se faz garantir pela experiência de um profundo desamparo (*hilflosigkeit*). A queda dos grandes relatos, valores e utopias da modernidade teve como consequência a produção de um ambiente social em que o ceticismo, o acaso e o indeterminado predominam sobre a certeza, a confiança e a segurança, dificultando as possibilidades de atribuir sentido à vida. A falta de suporte das ideologias e utopias tradicionais confronta o sujeito, traumáticamente, com a extrema dificuldade ou incapacidade de organizar simbolicamente sua experiência cotidiana, intensificando a condição de desamparo que é própria ao ser falante (Garcia e Coutinho, 2003). O indivíduo conta apenas com seus próprios recursos limitados para a elaboração dos estímulos, tanto pulsionais quanto mundanos. A busca frenética de satisfações imediatas e ilimitadas parece ser o corolário contemporâneo desse desamparo.

Esta é portanto a cultura da inflação e exibição da imagem, da performance e da satisfação. É também a cultura da medicalização, que possibilita a exibição de saúde, beleza e bem-estar. E é ainda a cultura do vazio existencial deixado pela evaporação das grandes visões de mundo, que produziu formas agudas de desamparo (Garcia e Coutinho, 2003). Neste contexto, o mal-estar está centrado nos excessos da interiorização, da introspecção, do sujeito *dentro-de-si* (Birman, 2000, p. 172). Sujeitos deprimidos, em pânico, compulsivos, entediados e desmotivados, ou mesmo retraídos e sonhadores, são os loucos por excelência da



contemporaneidade, pois não conseguem realizar a exaltação e o exibicionismo de si mesmos. Eles não se coadunam ao imperativo da satisfação, perdem tempo e energia com “profundidades” e “interioridades”, enfim, são ruins de performance, como descreve Bezerra Jr. (2002):

“Se na cultura do psicológico e da intimidade o sofrimento era experimentado como conflito interior ou como choque entre aspirações e desejos reprimidos e as regras rígidas das convenções sociais, hoje o quadro é outro. Na cultura das sensações e do espetáculo, o mal-estar tende a se situar no campo da performance física ou mental falha, muito mais que em uma interioridade enigmática que cause estranheza.” (Bezerra Jr., 2002, p. 235).

E como tratar destes loucos? A resposta privilegiada geralmente é a da medicação. No caso da toxicomania, isto pode significar uma dupla escolha da droga: inicialmente como alívio do mal-estar (Gonçalves *et alii*, 2003, p. 124) e, posteriormente, a escolha da droga na hora de se tratar da toxicomania. Tanto pela via do narcotráfico quanto pela via da medicalização, trata-se de recusar e silenciar a experiência da dor psíquica (Birman, 2000, p. 229) e, de quebra, restaurar a boa performance do indivíduo, isto é, inseri-lo no trabalho produtivo, no consumo (mas não de drogas!), no narcisismo e exibicionismo socialmente valorizados. Neste contexto, as drogas se tornam o objeto de consumo ideal da cultura contemporânea, possibilitando a adequação ao imperativo da satisfação e da performance. São artefatos tecnológicos capazes de promover a glorificação do eu, seja pela via do anestesiamiento do mal-estar, seja pela via do autocentramento nas próprias sensações, levando ao afastamento do outro.

Entretanto, seria impossível enxergar na figura do *viciado*, de saúde debilitada e alheio a tudo que não diga respeito à sua droga, alguém com boa performance social, isto é, capaz de exibir uma imagem de saúde, bem-estar, beleza. Ele não responde à convocação social para o trabalho produtivo e nem à exigência de um corpo *sarado* e de uma boa aparência, imagens estas que correspondem à idéia de um sujeito responsável, confiável e de auto-estima elevada. Mas ele responde plenamente à convocação enquanto consumidor, pois nada faz na vida que não seja em prol da viabilização do consumo de sua droga.

Assim, o sujeito toxicômano leva ao paroxismo a ideologia capitalista do *self-made man*: aquele que se basta a si mesmo, dentro do seu mundo de consumo, que não precisa do outro: “alguém se torna toxicomaníaco porque está preso neste discurso” (Melman, 1992, p. 107). Aquilo que à primeira vista parece ser uma experiência de liberdade de escolha, de quebra de limites, revela-se como obediência a um código: o código social consumista. O toxicômano torna-se tão conformista e obediente ao sistema quanto qualquer outro consumidor (Gonçalves *et alii*, 2003, p. 124). Nas palavras de Melman (1992):

“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, 1992, p. 95).

O toxicômano encontra-se no centro do seguinte paradoxo: produzido em parte pela cultura narcisista e consumista, ele consegue apagar a alteridade e centrar-se em si mesmo e em seu consumo de drogas; é, entretanto, marginalizado pela mesma sociedade, que o classifica como doente ou louco devido, justamente, aos seus excessos consumistas...

## 5.2 – O estatuto do objeto-droga

Ao lado da mudança do estatuto do sujeito e do mal-estar, há um outro fator contemporâneo, também relacionado com a ascensão dos valores consumistas, que estimula a escolha do sintoma da dependência de drogas: a mudança do estatuto social do objeto droga. Para melhor compreensão desta mudança, é necessário examinar as relações existentes entre o movimento da medicalização do social e a expansão do narcotráfico.

É curioso notar como o estímulo à medicalização do social, decorrente do rápido avanço das neurociências e da psicofarmacologia, coincide com a ascensão vertiginosa do narcotráfico em escala planetária, nas décadas de 70-80 do século XX. Não se trata somente de coincidência. Segundo Birman (2000), os avanços da indústria farmacêutica forneceram ao narcotráfico uma colaboração indireta, na forma do saber e dos instrumentos tecnológicos necessários ao manuseio industrial

dos entorpecentes (Birman, 2000, p. 243). Um grande avanço sem dúvida, quando se considera que muitas vezes é necessário produzir a droga em condições pouco favoráveis, como por exemplo no meio da floresta amazônica ou dentro de um apartamento. Por intermédio da bioquímica e da psicofarmacologia, a produção de drogas sai da escala artesanal para atingir a escala industrial, o que significa uma intervenção nas condições de possibilidade do surgimento de uma modalidade compulsiva do consumo de drogas, já que a partir desse incremento a produção tem condições técnicas de fazer frente o aumento da demanda (Birman, 2000, p. 240). E a demanda de fato aumentou, pois o silenciamento do sofrimento psíquico está socialmente legitimado e pode ser feito tanto pelas drogas oferecidas pelo traficante como pelo entorpecimento dos psicofármacos receitados por um médico.

Nesta lógica, tanto as drogas lícitas como as ilícitas se inscreveram no circuito do comércio e das finanças internacionais, já que proporcionam lucros estratosféricos, mobilizando poderosos interesses e relações escusas entre a rede criminosa do narcotráfico e os poderes da sociedade civil (Birman, 2000, pp. 222 e 235). A cadeia que vai do produtor ao consumidor conta com a participação de todos os extratos sociais, inclusive do governo. O filme “Traffic” (EUA, 2000) retrata bem esta situação nos Estados Unidos e a CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) do Narcotráfico, no Brasil, nos faz pensar em conexões semelhantes também por aqui.

Ao longo do século XX o consumo de drogas foi aumentando, o que acarretou a urgência de se lidar com a população de dependentes, que também crescia. A primeira solução encontrada foi a da criminalização do tráfico e também do usuário, o que ocorre no Brasil em 1968, com a entrada em vigor do decreto-lei nº. 385, que altera o Código Penal, introduzindo definitivamente a incriminação do dependente (Bittencourt, 1986, p. 17). Nos anos 70 a medicina psiquiátrica entra em cena no cenário jurídico, com o estabelecimento da internação compulsória, que portava o caráter ambíguo de servir ao mesmo tempo como tratamento e como punição (Bittencourt, 1986, p. 26). Desde então, esta medicalização da justiça penal vem se mantendo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Um exemplo é a criação, pela 2ª Vara da Infância e da Juventude do Rio de Janeiro, do Programa Especial para Usuários, no qual os jovens réus primários julgados por consumo de drogas podem

Em que pese a passagem da concepção do toxicômano de criminoso a doente (muito embora o uso e o porte de drogas ainda seja crime em nosso Código Penal), permanece uma atmosfera de culpabilização, pois ele continua à margem da sociedade. A criminalização do usuário, para Birman (2000), contribui para o aumento do consumo na medida em que a atmosfera de culpabilização e penalização acaba por não oferecer aos consumidores de drogas qualquer outro caminho para seus impasses existenciais que não seja o da mortificação perpétua (Birman, 2000, p. 223). A criminalização iguala usuários e dependentes, ignorando suas especificidades, o que só dificulta qualquer tentativa de aproximação desses sujeitos.

A expansão do narcotráfico, a medicalização da ordem social e jurídica e a culpabilização do usuário e do dependente de drogas contribuem para alterar em anos recentes o valor e a função social atribuídos ao objeto droga. Vejamos como isto se deu.

Desde os primórdios da humanidade que se registra o consumo de substâncias psicoativas, particularmente no contexto de rituais coletivos, seja com objetivos curativos, religiosos ou preventivos (Gurfinkel, 1995; Gonçalves *et alii*, 2003). Ou seja, o uso tem um lugar e uma função bem definidos, achando-se integrado aos ideais sociais. Neste contexto, é possível mesmo afirmar que não existe toxicomania (Birman, 2000; Gurfinkel, 1995), a qual só se configura com a mudança da inserção simbólica da droga na cultura.

Atualmente, no mundo ocidental ainda se encontra o uso ritual de substâncias psicoativas (caso das ervas do santo daime, no Brasil, por exemplo), porém é o consumo regular e em larga escala, apartado de referentes rituais, que cresce rapidamente nos séculos XIX e XX (Gonçalves *et alii*, 2003, p. 124). Já na primeira metade do século XIX, na Europa, houve a exaltação da droga como meio de acesso a novas percepções e de reformulação da própria vida, o que se verifica em obras como *As confissões de um comedor de ópio*, de Thomas De Quincey e *Os paraísos artificiais*, de Baudelaire (Birman, 2000, pp. 221-222). Note-se que já naquela época a droga adquiria um outro valor de uso, com objetivos diferentes daqueles do discurso religioso-ritualístico.

---

escolher entre se submeter a um tratamento supervisionado ou ficar interno em uma das unidades para menores infratores do Estado. (Cabral e Martins, 2001, p.14).

Na passagem do século XIX para o século XX, o uso da droga começa a tornar-se objeto do saber médico, particularmente a partir da síntese da cocaína, em 1855, e das pesquisas sobre seu uso terapêutico (Gurfinkel, 1995, p. 28). Como se sabe, Freud fez parte deste movimento durante algum tempo, não só como pesquisador, na década de 1880 (Freud, 1897 *c*), mas também como usuário, (Freud, 1900, p. 146), abandonando a cocaína em meados de 1890, graças a uma seqüência de episódios para ele dolorosos e perturbadores, cuja descrição não cabe aqui (Gay, 1999, pp. 55-57). O que importa para o momento é saber que no final do século XIX havia uma preocupação em incorporar a droga pelo saber médico, o que levou a um esvaziamento de sua dimensão divina e ritualística. O uso não médico de drogas, isto é, não referenciado à racionalidade médica prescritiva, passa a ser qualificado como indevido, excluindo-se quaisquer outros tipos de uso que pudessem ser olhados como variavelmente bons (Bittencourt, 1986, p. 51).

A partir dos anos 60 do século XX, a droga se torna um símbolo da contra-cultura, a contestação da cultura instituída da época, particularmente uma crítica aos valores da sociedade de consumo (Mourão, 2003, p. 111). Para uma boa parcela da população, principalmente a juventude, a droga associa-se à possibilidade de acesso a um mundo novo, sendo perceptível aí a retomada de uma certa tradição moderna de exaltação das drogas como meio de reinvenção de si (Baudelaire, De Quincey). Mas a contra-cultura dos anos 60 vai um pouco além, uma vez que o desejo de outros mundos e outras percepções se ligava ao desejo de transformação da ordem social no real do mundo (Birman, 2000, p. 221; Gonçalves *et alii*, 2003, p. 124). A droga adquire um *status* revolucionário-existencial tanto num sentido individual quanto coletivo, pois se torna um meio privilegiado para agregar sujeitos que partilhavam os mesmos ideais de crítica da sociedade de consumo.

O compartilhamento dos ideais de renovação pessoal e social realizado em torno do consumo de drogas, juntamente com o destaque que essa questão teve na mídia, acabaram por favorecer a criação de uma espécie de cultura da droga nos anos 60 (Mourão, 2003, p. 117). Isto impulsionou o aumento do consumo, embora na época esse aumento ainda não se configurasse como uma questão que exigisse um enfrentamento político e social (Birman, 2000, p.221), o que se verificará a partir de alguns fatores na década de 70. Com as drogas já definitivamente incorporadas ao

saber médico, se consolida a visão do uso não médico de drogas como uma forma de patologia. Com a medicalização da justiça penal, na mesma época, o uso de drogas deixa de ser considerado crime, pura e simplesmente, para ser classificado definitivamente como conduta patológica, o que não só altera as sanções penais impostas (que passam a incluir o tratamento), como também neutraliza o potencial transgressivo do uso de drogas como negação dos valores da sociedade burguesa (Bittencourt, 1986, p. 68). Trata-se agora, simplesmente, de uma doença. Ou seja, caem os ideais da contra-cultura, ao mesmo tempo em que o consumidor de drogas ilícitas passa a ser representado como alguém que está no meio do caminho entre a doença e a criminalidade.

O narcotráfico se expande vertiginosamente, ao mesmo tempo em que cresce mais e mais o número de consumidores dispostos a silenciar a dor psíquica e a experimentar a satisfação pelo consumo de drogas lícitas ou ilícitas. Verificam-se os esforços estatais e legislativos para reprimir o tráfico e, ao mesmo tempo, implantar medidas de recuperação para os dependentes, uma população cada vez mais numerosa e diversificada.

É aí que a droga adquire outra vez um novo valor de uso: se nos anos 60 ela era associada ao projeto revolucionário-existencial de construção de um novo mundo, tanto *dentro* como *fora* dos sujeitos, nos anos 70 ela passa a ter um valor e um significado exclusivamente individualistas:

A droga não é mais representada e consumida coletivamente, mas, ao contrário, adquire um valor e um significado específico para cada indivíduo. (...) Torna-se então o meio privilegiado de suportar o mal-estar advindo da contemporaneidade, já não mais acoplado aos ideais e propostas de transformação política. No final da década de 1970, o movimento da contracultura se desarticula, porém as drogas continuam prometendo algo mais, para além do prazer, como uma possibilidade de alívio da angústia de existir. É assim que a droga entra na cultura do consumo (Gonçalves *et alii*, 2003, p. 125).

Apesar de seu esforço para escapar ao totalitarismo do consumo, a geração dos anos 60 se deixa capturar por um novo totalitarismo, o da droga, que surge como *O OBJETO*, capaz de libertar os sujeitos da entrega aos objetos de consumo em geral. Isto é, a recusa dos ideais fálicos da sociedade de consumo se acompanha da fetichização da droga (Mourão, 2003, p. 114). O resultado é uma

retroalimentação do circuito, no qual a sociedade reintegra o objeto droga à sua lógica consumista. A droga passa a ser o objeto-fetice, capaz de obturar todas as faltas do sujeito, inscrevendo-se na lógica da medicalização massiva da dor psíquica (realizada pela psicofarmacologia) e na lógica do consumo (Gonçalves *et alii*, 2003, p. 125). Os sujeitos podem realizar o imperativo da satisfação através do consumo da droga, *O OBJETO* por excelência.

As drogas mantêm-se como alternativa ao mal-estar, só que não mais representando um desejo coletivo de transformação social e política, muito menos o desejo de transcendência religiosa, e sim como meio de alcançar um prazer individual, personalizado. Adquire o mesmo *status*, portanto, dos demais objetos de consumo, isto é, o de neutralizar o mal-estar e injetar o máximo de satisfação na vida.

Para Birman (2000), trata-se do silenciamento dos poderes metafóricos das drogas, isto é, da perda de qualquer inserção simbólica, histórica ou religiosa desses objetos, o que leva o sujeito a ter de lidar com os efeitos desnorteantes e mágicos das drogas munido apenas de seu imaginário individual e de seus impulsos pulsionais. É neste ponto que a toxicomania pode se originar e se cristalizar de maneira mortífera, pela falta de mediação simbólica entre o sujeito e o objeto (Birman, 2000, p. 237). Hoje a toxicomania atinge níveis de epidemia justamente porque esta não-inserção num quadro simbólico de ideais e valores com uma certa estabilidade é *a configuração*, por excelência, da sociedade contemporânea.

### **5.3 – Psicanálise da toxicomania**

Até o momento foram abordados os aspectos sociológicos da contemporaneidade, as mudanças no estatuto do sujeito e do objeto-droga, e as influências destes fatores no aumento da incidência do uso de drogas. Vejamos agora de que modo se pode desenhar uma compreensão psicanalítica destes fatores e da toxicomania.

Em primeiro lugar, é necessário reafirmar que se está tratando de dependentes, ou toxicômanos, e não de usuários de drogas. Estes últimos utilizam a droga, regular ou irregularmente, como alívio do mal-estar e sua dinâmica psíquica

pode ser compreendida no quadro de qualquer uma das estruturas psíquicas freudianas, isto é, a neurose, a psicose ou a perversão. Já os toxicômanos se caracterizam pela modalidade compulsiva de consumo; além do silenciamento do mal-estar e da busca da satisfação, a droga serve como vetor principal na regulação de suas existências. Eles literalmente vivem para se drogar, vivem em função desse objeto-fetichismo, o que leva parte dos psicanalistas a situar a toxicomania no campo da perversão (Birman, 2000, pp. 208 e 224; Gurfinkel, 1995, p. 20). A toxicomania não foi um tema de trabalho de Freud, mas seus achados sobre a perversão lançam luzes sobre o funcionamento psíquico na compulsão às drogas.

Tal como a neurose e a psicose, a perversão é uma modalidade específica de agenciamento da ameaça de castração (Freud, 1940 *a*, p. 215). Freud refere o complexo de castração à conjunção de dois dados do circuito edípico: a visão da ausência de pênis nas meninas e na mãe e a ameaça de castração pelo pai, que revive a lembrança da visão (Freud, 1940 *b*, p. 294). A visão da ausência de pênis nos indivíduos do sexo feminino é a visão da *diferença* anatômica entre os sexos, através da qual é indicada a diferença entre o *eu* e o *objeto* (entre o *eu* e um *outro*), ao mesmo tempo em que se interdita a satisfação com *este* objeto – a mãe. A interdição da satisfação com a mãe possibilita o desejo por outros objetos e o investimento nos ideais culturais. A adesão do sujeito a toda esta lógica é garantida pela ameaça de castração, que corrobora o medo de perder a grande fonte de satisfação que é o pênis/falo. Esta é a situação-protótipo da interdição da satisfação pulsional em prol dos ideais culturais e da vida em comunidade, efetuada por alguém que exerce essa função castradora, que é a função paterna. Neste sentido, a castração promove a constituição subjetiva que se dá na cultura. Por outro lado, segundo Gurfinkel (1995), a castração é a experiência traumática por excelência, por ser experimentada como um ataque ao ego, já que a separação da mãe se faz acompanhar pelo sentimento de desamparo, isto é, de incapacidade de dominar a tensão gerada. A extrema dor psíquica resultante suscita diferentes defesas egóicas, que fazem a distinção entre as estruturas psíquicas.

Reconhecer o perigo e renunciar à satisfação exige uma reformulação, por parte do ego, de sua própria imagem: para que ele deixe de ser seu próprio ideal e passe a se pautar no ideal que o transcende e que ele pretende atingir (Freud, 1914,



p. 106). Em outras palavras, é preciso que ele efetue a passagem do registro do ego ideal - narcisismo primário - ao registro do ideal do ego - narcisismo secundário. Ou ainda, o ego precisa se aproximar do mundo externo e de seus ideais, distanciando-se do id (Freud, 1940 *a*, p. 215). Entretanto, segundo Peixoto Júnior (1999), quanto mais o ego desloca os investimentos libidinais em direção ao ideal do ego, mais se empobrece em favor desses investimentos e mais aspira recuperar ego ideal do qual se distanciou. O ideal do ego impõe interdições à satisfação narcísica; onde quer que este ideal não tenha se desenvolvido, acentua-se o desejo de recuperação do narcisismo primário pautado no ego ideal. A perversão constitui uma tentativa de realizar esse desejo (Peixoto Júnior, 1999, p. 87).

O corte na imagem do ego ideal e a introdução do ideal do ego são efetuados pela função paterna, que com isto possibilita a saída da relação exclusiva com a mãe e a constituição do superego, lócus psíquico do sistema normativo cultural. A subjetivação é, portanto, um processo triangular no qual a castração e a constituição de ideais, atributos da função paterna, têm papel importantíssimo (Birman, 2000, p. 214).

O reconhecimento da ameaça de castração produz uma divisão (*splitting*) do ego em duas correntes: uma que reconhece o perigo e aceita renunciar à satisfação e outra que se recusa a aceitar os limites e proibições (Freud, 1940 *b*, p. 293). Estas duas correntes contrárias persistem por toda a vida do sujeito (Freud, 1940 *a*, p. 216). Na interpretação de Peixoto Júnior (1999), isto ocorre devido à alta complexidade dos mecanismos pulsionais, conjugada à impossibilidade de satisfação absoluta da pulsão: a perda do objeto originário, que é a mãe, impõe sua substituição por outros objetos, nenhum deles capaz de satisfazer plenamente (Peixoto Júnior, 1999, p. 83). O desenvolvimento psíquico se dá em torno do que fazer em relação a esta falta de completude, que é justamente a marca da castração.

Nas neuroses a resposta defensiva egóica à ameaça de castração é o recalçamento (*verdrängung*) da idéia considerada proibida e o deslocamento do afeto para outra idéia autorizada (neurose obsessiva) ou sua conversão para uma área somática (histeria); tanto a nova idéia investida como a área corporal afetada guardam elos associativos com o trauma da castração (Freud, 1896; Freud, 1924). Diante da ausência de pênis da mulher o sujeito se vê ameaçado de perder o seu

próprio pênis: se ela não tem, ele também pode perdê-lo; a ameaça de castração corrobora esse terror. Após considerável luta interna, o sujeito abandona no todo ou em parte a satisfação da pulsão (Freud, 1940 *b*, pp. 294-295), a qual percorrerá outros caminhos para atingir a descarga (investimento de outra idéia ou de uma área corporal). Ao que parece, nas neuroses uma grande quantidade de energia psíquica é mobilizada no sentido de estabelecer a aceitação da castração, recalçando o fato de ter desejado que a mulher/mãe tivesse pênis. O recalçamento nunca é total, pois há sempre restos que escapam através da divisão (*splitting*) do ego e que produzem as formações do inconsciente (sintomas, sonhos, lapsos etc.). Estas formações simbolizam os desejos proibidos (incestuosos), que persistem no inconsciente pressionando por realização.

Já nas perversões predomina o mecanismo defensivo da recusa (*verleugnung*) da castração. A solução para o conflito entre a percepção desagradável e a força do desejo de manter o pênis é a recusa da percepção: a satisfação pulsional - através da masturbação, o exemplo clássico - continua, *como se* não implicasse em ameaça de castração (Freud, 1940 *b*, p. 295).

Segundo Peixoto Júnior (1999), o conceito de *verleugnung* (que pode ser traduzido como recusa, renegação ou desmentido), está presente de maneira subliminar no pensamento freudiano desde 1908, em artigos como *Sobre as teorias sexuais infantis*, *As fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade* e *Caráter e erotismo anal* (Peixoto Júnior, 1999, pp. 73-74). Nesta época o conceito se restringia a designar aquilo que se passa na percepção infantil da diferença entre os sexos, isto é, a construção da teoria sexual infantil de que ambos os sexos possuem o mesmo genital (masculino), caracterizando a mulher/mãe como fálica (Peixoto Júnior, 1999, p. 77, p. 100).

Já em 1927, no artigo *O feticchismo*, encontra-se um novo desenvolvimento metapsicológico que dá à noção de recusa uma formulação mais definitiva: a suposição de que a recusa implica numa divisão do ego do sujeito (Peixoto Júnior, 1999, p. 100). Nos artigos de 1940 (*Esboço de psicanálise e A divisão do ego no processo de defesa*), Freud demonstra que a divisão egóica não é uma exclusividade da perversão, já que se relaciona com a ameaça de castração, a

qual de um modo ou de outro atinge todos os sujeitos, neuróticos, perversos, psicóticos.

No entanto, alguns sujeitos encontram uma saída para manter a satisfação pulsional através da recusa da castração, com a criação de um substituto, para o qual se transfere a importância antes atribuída ao pênis da mulher, o fetiche, que se torna assim o substituto simbólico do pênis (Freud, 1940 *a*, p. 216). Assim, a mulher/mãe permanece imaginariamente não castrada, protegendo também o sujeito da castração. Nestes casos, a representação da mulher sem pênis não é propriamente recalcada, e sim recusada, o que significa que a crença na mulher fálica é ao mesmo tempo conservada e abandonada (Peixoto, Júnior, 1999, p. 102). Isto é, o sujeito tenta ao mesmo tempo manter e recusar a percepção da castração, como diz Freud:

“Por um lado, negam o fato de sua percepção – o fato de que não viram pênis nos órgãos genitais femininos – e, por outro, reconhecem o fato de que as mulheres não possuem pênis e tiram dele as conclusões corretas. As duas atitudes persistem lado a lado durante toda a vida (...).” (Freud, 1940 *a*, p. 216).

Esta situação cria um conflito que exige uma ação psíquica mais enérgica para poder manter a recusa: a constituição do fetiche. O fetiche é uma formação de compromisso que, ao mesmo tempo em que protege o sujeito, permanece como uma marca indicando que ali houve uma tentativa de castração, “pois o horror da castração ergueu um monumento a si próprio na criação desse substituto.” (Freud, 1927, p. 157). A necessidade de erguer esse monumento, que é o fetiche, indica a dualidade entre recusar e marcar a castração, isto é, indica a divisão do ego. A recusa não obtém êxito total e a visão da falta de pênis na mulher não pode ser inteiramente desconhecida. A idéia da castração é recusada e o afeto exige uma descarga através do fetiche.

É preciso não esquecer que a castração está inscrita tanto na neurose quanto na perversão, apesar de que o desejo de uma satisfação absoluta, de um retorno à fusão com a mãe, permanece como um mito em ambos os casos. Se na perversão procura-se velar a castração pelo recurso ao fetiche, o neurótico também faz sua tentativa, através da negação – *verneinung* (Freud, 1940 *a*, p. 217). Segundo Gurfinkel (1995) a diferença entre ambas está na modalidade de escolha de objeto. Na escolha de objeto anaclítica (considerada por Gurfinkel como a escolha mais

propriamente objetual, num sentido estrito) o objeto impõe justamente uma *objeção*, uma oposição ao eu prazer. Já o fetiche é um objeto *coisificado*, manipulável, que remete a uma escolha narcísica de objeto, isto é, o objeto como um substituto do ego (Gurfinkel, 1995, pp. 168-169). Para Peixoto Júnior (1999), está em jogo no fetichismo uma intensa ligação erótica com a mãe associada à escolha narcísica de objeto, configurando uma situação na qual o sujeito “escolheria seus objetos de acordo com o modelo do que ele um dia fora para ela” (Peixoto Júnior, 1999, p. 79).

Por outro lado, segundo Peixoto Júnior (1999), o mecanismo da recusa e a escolha objetual narcísica não são suficientes para definir um perverso (Peixoto Júnior, 1999, p. 81), uma vez que, desde 1914, o narcisismo, na passagem do autoerotismo para o amor objetual, é um passo necessário para o desenvolvimento egóico de todos os sujeitos (Peixoto Júnior, 1999, p. 86). Nas palavras de Freud (1914):

“O narcisismo, neste sentido, não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo inerente ao instinto de autoconservação ao qual se atribui justificadamente uma dose a todo ser vivo” (Freud, 1914, p. 81).

Assim, o narcisismo é primário porque “todos os sujeitos têm como objetos originários eles próprios e as mães” (Peixoto Júnior, 1999, p. 86). A partir destas considerações, é possível depreender que o neurótico também pode eventualmente fazer uso de um fetiche como a mesma finalidade, isto é, a de reviver a completude narcísica perdida. A palavra *eventualmente* é que faz a diferença, pois a perversão se caracteriza fundamentalmente pelo caráter compulsivo da aderência ao fetiche, uma verdadeira escravidão a esse objeto exclusivo de prazer (Gurfinkel, 1995, p. 167).

O objeto fetiche tem a marcante característica de tornar facilmente disponível a satisfação sexual, já que o acesso a ele é mais rápido e menos trabalhoso do que o acesso a uma mulher inteira: “Aquilo pelo qual os outros homens têm de implorar e se esforçar pode ser obtido pelo fetichista sem qualquer dificuldade.” (Freud, 1927, p. 157). Seguindo este raciocínio, Peixoto Júnior (1999) levanta a possibilidade de que, pela facilidade e comodidade de acesso à satisfação, as escolhas objetuais regidas pelo fetiche raramente provocariam algum sofrimento sintomático em seus adeptos (Peixoto Júnior, 1999, p.101). A facilidade de acesso à

satisfação e a possível ausência de sofrimento sintomático devem favorecer a transformação do fetiche em objeto exclusivo de satisfação sexual. A vida erótica do sujeito, a partir daí, só pode ser vivida com a participação necessária do fetiche. Um verdadeiro *vício*.

A aderência compulsiva ao fetiche lembra a comparação feita por Freud em mais de uma ocasião entre a masturbação e os *vícios*. A masturbação seria o “vício primário”, do qual se derivam, como sucedâneos ou substitutos, os vícios em narcóticos (Freud, 1897 *b*, Carta 79). A idéia por trás desta afirmação é a de que a masturbação (e também, conseqüentemente, as drogas) substitui a falta de satisfação sexual normal, isto é, aquela resultante da relação com outra pessoa (Freud, 1892, Rascunho A.). Segundo Peixoto Júnior (1999), a prática da masturbação pode se tornar patológica, no quadro da leitura freudiana, quando favorece a fixação em metas sexuais da organização pré-genital, ativando tendências perversas recalcadas (Peixoto Júnior, 1999, pp. 83-84). É o que parece ocorrer na relação do sujeito com o objeto fetiche: ao tentar satisfazer-se exclusivamente com este objeto, o sujeito não desloca a satisfação sexual de uma perspectiva narcísica, típica da organização pré-genital, para uma escolha de objeto. Afinal, o fetiche, por meio do tamponamento da castração, torna-se como que parte do próprio sujeito – é o próprio pênis/falo da mãe, que agora lhe pertence.

Parece uma boa descrição da toxicomania. A droga é um fetiche, cuja incorporação permite o restabelecimento do ego ideal, isto é, a ilusão da plenitude do ego e a onipotência fálica da figura materna (Birman, 2000, pp. 214-215, 224). A relação com a droga reedita os fundamentos da experiência do narcisismo primário, no qual, do ponto de vista da realidade psíquica, não há separação entre mãe e bebê, portanto não há lugar para a falta. Isto é tanto mais verdadeiro quando se considera algumas características específicas da droga, como sua propriedade de objeto que está fora mas logo é posto para dentro, “logo se dissolve no organismo e perde toda a sua exterioridade, fundindo-se ao si-mesmo” (Gurfinkel, 1995, p. 161). A ingestão da droga reedita a fusão com a mãe e seus efeitos no organismo evocam as sensações corpóreas equivalentes, na fantasia, a essa fusão.

A saída do estado de indiferenciação entre sujeito e objeto, mãe e bebê, só pode ocorrer com a perda desse objeto primário, graças à incidência da castração.

Quando esta é recusada, instala-se a onipotência da figura materna (já que permanece não castrada) e o não reconhecimento da figura paterna, que é justamente o agente da castração (Birman, 2000, p. 215). Em outras palavras, a recusa da castração implica, assim, numa recusa em reconhecer a primazia do ideal do ego sobre o ego ideal, instaurando-se uma espécie de vale-tudo para manter a recusa. Na perversão o sujeito sente e age *como se* tudo fosse possível, realizando *imaginariamente* a vitória definitiva da satisfação sobre a interdição.

Mas o perverso não é um onipotente; apesar da recusa, a castração de algum modo está lá. No quadro da perversão, a figura paterna, que porta a castração, assume ares terroríficos a cada vez que ameaça se manifestar; o sujeito vive a relação com a função paterna como uma experiência de aniquilamento, uma luta mortal na qual somente um dos dois poderá sobreviver (Birman, 2000, p. 214). Daí aderência desesperada à droga, objeto-fetice que permite o triunfo sobre o pai e a castração, ao mesmo tempo em que proporciona a fusão fantasmática com a mãe e a completude narcísica.

Segundo Birman (2000) A figura paterna nos toxicômanos se encontra silenciada, esvaziada de poder simbólico, e o cenário psíquico é dominado pela mãe, o que promove um impasse simbólico que não permite relativizar a angústia de aniquilamento (Birman, 2000, p. 224). Afinal, ao realizar a separação da dupla simbiótica mãe-filho, a figura paterna impõe uma exigência de trabalho simbólico ao psiquismo, de modo a elaborar a angústia decorrente da castração e reorganizar as relações libidinais (Birman, 2000, p.225).

Segundo Gurfinkel (1995), carecendo de uma operação mais precisa da função paterna, o toxicômano tem sua capacidade de simbolização prejudicada, o que se traduz no funcionamento segundo o qual o aparelho psíquico realiza “uma evacuação repetitiva de circunstâncias que não conseguiram uma representação ou elaboração adequadas” (Gurfinkel, 1995, pp. 222-224). Isto é, ao menor pressentimento da possibilidade de castração, o sujeito se lança imediatamente ao ato, sem mediação da simbolização. Daí as frequentes manifestações, na clínica da toxicomania, de passagens ao ato, dificuldades de verbalização e irrupções do agir (Birman, 2000, p. 208).

A posição do sujeito diante da experiência de castração indica uma imobilidade de seu lugar e de sua relação com as figuras edípicas. Ele procura manter a posição de preferência no desejo da mãe, produzindo-se no registro do ego ideal e da onipotência narcísica; ao mesmo tempo, desafia e silencia a figura paterna (Birman, 2000, p. 225).

Pela configuração deste cenário edípico, pode-se descrever a realidade psíquica do toxicômano como oscilante entre dois pólos, maníaco e depressivo (Birman, 2000, pp. 224-225; Gurfinkel, 1995, p. 224). O momento da *viagem*, do consumo da droga, reproduz a fusão com a mãe e o triunfo sobre o pai, o que lhe traz a experiência de uma satisfação absoluta, sem limites, uma inflação narcísica. Este é o pólo maníaco, marcado pela euforia, pela exaltação, uma verdadeira festa. Nos intervalos de abstinência da droga, a ameaça de castração e a premência do superego se fazem presentes, avisando que a completude narcísica não é possível. Este é o momento em que o sujeito cai no pólo depressivo, marcado pelo sentimento de culpa, pela consciência moral e pela autodepreciação (Gurfinkel, 1995, p. 224).

Para continuar mantendo o seu *não saber* sobre a castração, o sujeito volta a recorrer ao objeto-fetice, a droga, ativando o circuito compulsivo. O sujeito continua ingerindo compulsivamente a droga *como se* esta busca de satisfação absoluta não trouxesse conseqüências mortíferas. Para Birman, (2000), trata-se de um sacrifício masoquista do próprio corpo, nesse vale-tudo para manter o tamponamento da castração (Birman, 2000, p. 225).

A tentativa eufórica de se manter imune à castração, presente no pólo maníaco, se faz seguir da tirania esmagadora do superego sobre o ego, no pólo depressivo. O fracasso dessa tentativa se revela pela necessidade de repetir novamente o circuito, sem sucesso em liberar o ego da tirania do superego. A persistência da oscilação entre os dois pólos, em constante repetição, demonstra a fragilidade da saída pela droga. Fragilidade esta que não se deve subestimar, sob risco de cair num “elogio” à droga como libertadora do ego oprimido pelo superego (Gurfinkel, 1995, p. 224).

A entrada em cena da castração impõe uma tensão que faz o aparelho psíquico trabalhar para realocar os investimentos pulsionais, criando-se desta forma o circuito do desejo. Já na toxicomania, o que se pretende é reduzir a tensão ao nível

zero, por meio da recusa da castração através da aderência compulsiva à droga. A constituição do desejo é assim prejudicada, já que a descarga pulsional fica limitada ao fetiche-droga. Se o sujeito é aquele portador de uma falta incontornável, de uma divisão que aponta para a impossibilidade de satisfação plena, e a toxicomania é uma modalidade compulsiva de obturação desta falta, então o toxicômano, com sua escolha, acaba recusando a posição de sujeito desejante. Nestes casos, a droga, em vez de objeto do desejo (portanto potencialmente substituível por outros objetos de desejo), constitui-se como objeto da necessidade – necessidade compulsiva de ignorar a lei do desejo, que é a castração.

Temos então em cena, na toxicomania, uma compulsão repetitiva que visa diminuir a tensão a todo custo, o que remete à pulsão de morte.



## 6. À GUIZA DE CONCLUSÃO

Este trabalho tentou demonstrar que o laço social pode sofrer variações, engendrando por sua vez transformações na constituição subjetiva e nos sintomas dos sujeitos. Assim, na modernidade, valoriza-se a faceta interditora da função paterna, com ideais sociais que exigem do ego a capacidade de renúncia a certos impulsos, para que alcance alguma aproximação, sempre precária, em relação aos ideais. É um laço social edípico, baseado no modelo da neurose, que encontra expressão principalmente através da família (Freud, 1913). Os valores protestantes desempenharam importante papel no estabelecimento de interdições rígidas para a vida pulsional dos sujeitos. Neste contexto, eram considerados loucos ou desajustados os sujeitos que de algum modo não conseguissem se adequar às interdições, expressando dramaticamente o conflito psíquico entre desejo e recalque, como era o caso das histéricas do século XIX.

Ao mesmo tempo, é na modernidade que a resistência contra a função paterna e a transgressão de algumas de suas leis começam surgir. Este quadro se apresenta no pensamento freudiano (Freud, 1930), no qual se nota uma oscilação entre a condenação das interdições excessivas, que originam intenso sofrimento psíquico, e o receio de que o enfraquecimento da função paterna interditora leve à destruição do laço social.

Já o período contemporâneo parece aprofundar as tensões e realizar um deslizamento: dos ideais sociais predominantemente interditores aos ideais sociais baseados fundamentalmente na satisfação. A contemporaneidade inaugura impasses no plano dos ideais que representam o imperativo da interdição. A lógica do consumo se fundamenta na queda dos ideais, especialmente do valor moral da interdição. Já não se vê a imposição de limites como necessária para o sujeito e para a vida em comunidade, só se enxerga o seu lado doloroso. E a dor, contemporaneamente falando, é insuportável, importa silenciá-la da forma mais rápida e eficaz possível. Este objetivo a tecnologia tornou possível através do contínuo desenvolvimento de drogas, lícitas ou ilícitas.

A lógica do consumo também se fundamenta na individualidade vivida na exterioridade, marca do individualismo contemporâneo. O espetáculo de si mesmo, que o indivíduo é instado socialmente a produzir, torna-se mais um motivo para o silenciamento da dor psíquica, de modo a poder ostentar as insígnias do bom ajustamento à ordem narcísica. Este fator, aliado à queda dos ideais, parece sinalizar que na contemporaneidade o ego ideal assume no laço social uma primazia antes reservada ao ideal do ego.

A contemporaneidade radicaliza a valorização da transgressão e da ultrapassagem de limites. Assim, o laço social contemporâneo se caracteriza essencialmente por um estado de extrema fluidez e instabilidade, decorrente da dissolução das instituições e dos ideais tradicionais modernos. Por isto, o mal-estar contemporâneo parece se referir basicamente à “ausência de ideais eficazes que sirvam de referências identificatórias no plano da cultura para os sujeitos que nela se constituem” (Coutinho, 2002, p. 184).

Os grandes relatos e ficções compartilhadas da modernidade, referenciadas à instância paterna, são substituídos contemporaneamente por ficções de auto-engendramento social e individual. Para Coutinho (2002), os ideais contemporâneos se centram tão somente no próprio ego individual, numa exacerbação do individualismo originado da tradição moderna, o que gera dificuldades na relação com o outro, visto que não favorece o lidar com a falta e com as diferenças, pois, psiquicamente, o ideal não se distingue do ego. Trata-se de uma situação de ausência de ideais sociais, marcada pela reedição do ego ideal narcísico e pela indução à satisfação total. Isto é, o laço social contemporâneo parece caminhar em direção ao estado mítico da horda, em que prevalece o ego ideal tirânico, em virtude da falência do pacto fraterno moderno sustentado por um ideal do ego (Coutinho, 2002, pp. 185-187).

Para Coutinho (2002), o fato de a contemporaneidade ter deslegitimado as premissas universais coletivas que marcavam o laço social moderno não significa, necessariamente, que o laço social contemporâneo deva ser classificado definitivamente como patológico ou agonizante. Afinal, oscilação e tensão constantes entre a horda mítica e o grupo fraternal são características intrínsecas do laço social. O que ocorre é que a contemporaneidade agrava esta tensão, instaurando

a possibilidade de promoção de uma pluralidade de laços sociais, e não apenas de um laço social hegemônico (Coutinho, 2002, p. 187). Se, contemporaneamente, as instituições sociais parecem cada vez mais enfraquecidas em sua função interditora, torna-se indispensável atentar para a idealização como um dos sustentáculos do laço social. Parece que estamos assistindo ao primado do ego ideal em detrimento do ideal do ego. As indicações freudianas mostram que seria possível pensar uma oscilação do laço social na cultura, ora prevalecendo o ideal do ego, ora prevalecendo o ego ideal, com as conseqüentes variações dos modelos identificatórios em cada uma dessas situações (Coutinho, 2002, p. 153).

Diante da orfandade simbólica derivada da dispersão de ideais compartilhados, parece haver no mundo contemporâneo um anseio generalizado pela reelaboração das instâncias ideais, isto é, das instâncias mediadoras das relações entre os sujeitos e o social. Este anseio generalizado favorece a constituição de um laço social dentro do modelo idealizatório e especular próprio do clã totêmico, “até que as identificações mediadas pelo ideal do ego típicas do grupo fraternal possam se sustentar”. As chamadas *tribos* adolescentes seriam tentativas de reengendramento de um laço social deste tipo (Coutinho, 2002, p. 188). Creio serem as tribos um bom exemplo que torna possível identificar este movimento na sociedade de consumo como um todo: a idealização de um novo totem – o objeto de consumo – a partir do qual se estabelecem as identificações especulares e o sentimento de pertencimento ao grupo dos consumidores.

Assim, as condições contemporâneas autorizam e incentivam a recusa do mal-estar psíquico através do consumo de objetos. Dentre todos eles, a droga é um objeto privilegiado, não só por sua inserção no circuito capitalista da produção-consumo, mas também por suas características intrínsecas de modificação da percepção e das sensações. Isto lhe confere um estatuto de magia, capaz de dar ao sujeito a sensação de uma espécie de pertencimento enviesado à sociedade - pela via do consumo - assim como também pode transmitir ou reforçar o desejo de superar todas as interdições e frustrações, entregando-se a uma satisfação narcísica primitiva. O toxicômano, tomado enquanto *o louco* da sociedade atual, é desajustado em relação à ordem produtiva, mas de certo modo não o é em relação ao imperativo

consumista – ele é *o consumidor*, por excelência, inteiramente dependente do seu objeto de consumo.

Seguindo este raciocínio, parece possível aproximar a toxicomania, isto é, a aderência compulsiva à droga tornada fetiche, do laço social contemporâneo de tipo totêmico. Pela toxicomania um sujeito pode levar até as últimas conseqüências o desejo do neurótico ao mesmo tempo em que se coaduna ao ideal da sociedade de consumo, expresso no imperativo da satisfação: encontrar *o objeto* que possa preencher, satisfazer por completo, eliminando todo mal-estar, recusando a castração e fundindo o ego com seu ideal. Para Melman (1992), o toxicômano realiza radicalmente o ideal de ultrapassagem das interdições que impunham sacrifícios à satisfação pulsional:

“(...) esta facilidade em reter, em monopolizar esta parte do gozo que até então era sacrificada e à qual era necessário renunciar, efetivamente (...), isto constitui para nós um ideal. (...) Pois bem, creio que devemos ressaltar isto: *um ideal para nossas crianças fica sendo legitimamente o que elas devem realizar*. O ideal para nossas crianças é aquilo que nós, velhos, medrosos, não tivemos a coragem de fazer.

(...) os toxicômanos eram as crianças de *nosso ideal*” (Melman, 1992, p. 107).

As idealizações baseadas na encarnação do ideal em um objeto-fetiche, próprias do totemismo reeditado na sociedade consumista, parecem se cristalizar no sintoma da toxicomania.

Não me sinto autorizada a afirmar peremptoriamente que o laço social na contemporaneidade é do tipo perverso. Muito mais haveria para ser considerado e analisado antes de chegar a tal conclusão. Afinal, se o laço social é por definição instável e passível de mobilidade e se, por outro lado, o laço social contemporâneo aprofunda esta instabilidade (por meio da dispersão dos ideais interditores), o máximo que se pode afirmar é que a contemporaneidade parece permitir um espaço maior para a constituição de laços próximos à perversão, que podem não ser os únicos tipos de laços possíveis.

Tampouco se pretende afirmar que a toxicomania deve ser inscrita definitivamente nos quadros da perversão ou que todo toxicômano é perverso. Parece tratar-se na verdade de uma escolha sintomática que pode estar presente em

todas as estruturas, caracterizando uma escolha do tipo perverso no seio da neurose, da psicose ou da perversão. Em cada caso, o significado da droga para o sujeito é diferente, muito embora a exclusividade da relação com este objeto seja mais facilmente explicada a partir dos moldes fetichistas. Afinal, trata-se de um impulso, experimentado como irrefreável, para ingerir aquela substância específica, de modo a provocar seus efeitos ou para evitar o mal-estar decorrente de sua privação. A distinção de um tipo perverso de laço social presente na contemporaneidade parece facilitar a compreensão da expansão da toxicomania na sociedade.

O que se pode concluir, após todo o exposto, é que as condições contemporâneas, especialmente aquelas ligadas à sociedade de consumo, *favorecem* um tipo de relação com o outro que se aproxima da perversão, assim como *favorecem* a escolha da toxicomania enquanto sintoma que parece generalizar-se cada vez mais. Não se trata de fazer uma equivalência direta entre o declínio da função paterna na cultura e a escolha toxicomaniaca de muitos sujeitos, e sim de verificar, na cultura, algumas condições de possibilidade para esta escolha. Parece tratar-se do encontro entre a experiência subjetiva traumática da separação do objeto primário com uma cultura que autoriza e apóia a ultrapassagem dos limites na busca por esse objeto mítico. É neste sentido que compreendo a toxicomania como um sintoma-paradigma da sociedade de consumo.

A se concordar com Melman (1992), de que os toxicômanos são as crianças do ideal contemporâneo, uma necessidade de trabalho psíquico se impõe a todos nós. Afinal, o ideal contemporâneo da satisfação absoluta e da recusa dos limites trazidos pela castração instaura o vale-tudo que pode levar até mesmo à destruição da raça humana.

O imperativo contemporâneo da satisfação centra-se numa busca de prazer, mas também, fundamentalmente, numa fuga do desprazer, simbolizado na castração. Evitar o desprazer a qualquer custo implica em buscar a diminuição das tensões, que é o movimento da pulsão de morte (Gurfinkel, 1995, p. 213, 214). Saroldi (2001) parece pensar desta maneira quando afirma:

“Se tudo é vão, se tudo pode ser trocado por tudo, por que respeitar a sucessão de gerações, por que respeitar os mais velhos? Se não há verdade no saber, por que freqüentar escolas? Se o corpo é um corpo à espera da morte (...),

por que não apressar o fim e aplacar a angústia consumindo-se em drogas?” (Saroldi, 2001, p. 67).

Os ideais contemporâneos, que não valorizam mais a interdição, podem favorecer um retorno à horda, no desejo de ser como o pai primevo, não limitado em sua satisfação. Assim sendo, trazem efeitos potencialmente destruidores sobre as relações entre as pessoas e sobre o mal-estar dos sujeitos e seus sintomas. Urge pensar em maneiras de trabalhar nesse quadro em favor da continuidade do laço social, sem pretender negar as conquistas alcançadas pela humanidade com o questionamento de alguns ideais interditores modernos. Neste contexto, é necessário também pensar, na clínica da toxicomania, de que formas se pode convocar a plasticidade psíquica do sujeito toxicômano, de modo a questionar e buscar alternativas à sua escolha sintomática potencialmente mortífera.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, J. D. C. C. de. A prática psicanalítica e as toxicofilias. In: BAPTISTA, M., CRUZ, M. S.; MATIAS, R. (Org.). **Drogas e pós-modernidade: prazer, sofrimento e tabu**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, v. I.
- BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BEZERRA JR., B. O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: PLASTINO, C. A. (Org.). **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.
- BIANCARELLI, A. Cartilha ajuda pais a lidar com as drogas. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 02.05.99, caderno 3, p.5.
- BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- \_\_\_\_\_. Nas bordas da transgressão. In: PLASTINO, C. A. (Org.). **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.
- BITTENCOURT, L. M. **Do discurso jurídico à ordem médica: os descaminhos do uso de drogas no Brasil**. Rio de Janeiro, 1986. 121 p. Dissertação de mestrado - PUC-Rio.
- \_\_\_\_\_. **Psicanálise e grupos de mútua ajuda: pressupostos e controvérsias**. Aula ministrada no curso de extensão “A clínica das toxicomanias”. NEPAD (UERJ), Rio de Janeiro, 15/05/01.
- CABRAL, L.; MARTINS, M. A. Tribunal para dependentes químicos. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 15/06/01, caderno “Cidade”, p. 14.
- CAVALCANTE, R. Puro ecstasy. **Superinteressante**. São Paulo: Ed. Abril, nº 09, ano 14, setembro de 2000, pp. 51-56.
- CASTILHO, G. Escuta analítica e pesquisa na clínica do NEPAD. **Controvérsias em Psicanálise**. Rio de Janeiro, Centro de Ensino, Pesquisa e Clínica em Psicanálise, Universidade Santa Úrsula, ano 1, nº 1: 68-74, 1998.

CHEMAMA, R. (Org.). **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

COUTINHO, L. **Ilusão e errância**: adolescência e laço social contemporâneo na interface entre a Psicanálise e as Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2002. 251 p. Tese de doutorado – Departamento de Psicologia, PUC-RJ.

CRUZ, M. S. **O conceito de dependência e classificação das drogas psicoativas**. Aula ministrada no curso de extensão “A clínica das toxicomanias”. NEPAD, Rio de Janeiro, 17/04/01.

DE MARI, J. et al. A luta contra o vício. **Veja**. São Paulo: Ed. Abril, n° 08, ano 32, 24/02/1999, pp. 96-103.

DE PAOLI, C. Psicanálise e contemporaneidade: a clínica e os novos sintomas. **Tempo psicanalítico**: revista da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle. Rio de Janeiro, 2000, vol. 32.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao Estado**: psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

FIGUEIREDO, L. C. M. **A invenção do psicológico**: quatro séculos de subjetivação (1500-1900). São Paulo: Educ: Escuta, 1994.

FOUCAULT, M. **O que são as luzes?** Tradução de Jerusa Rocha. Paris, Gallimard, 1994. Título original: D. DEFERT & F. EWALD (Orgs.). Dits et écrits par Michel Foucault, vol. I.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1995.

FREUD, S. (1892). Rascunho A (Sem data. Final de 1892). **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. I.

\_\_\_\_\_ (1896). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. **ESB**. Rio de Janeiro, Imago, 1996, vol. III.

\_\_\_\_\_ (1897 a). Rascunho N. Notas III. (31 de maio de 1897). **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. I.

\_\_\_\_\_ (1897 b). Carta 79. (22 de dezembro de 1897). **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. I.



\_\_\_\_\_ (1897 *c*). Sinopses dos escritos científicos do dr. Sigm. Freud 1877-1897. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. III.

\_\_\_\_\_ (1900). A interpretação dos sonhos. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. IV.

\_\_\_\_\_ (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. VII.

\_\_\_\_\_ (1908). Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. IX.

\_\_\_\_\_ (1913 [1912-13]). Totem e tabu. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIII.

\_\_\_\_\_ (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

\_\_\_\_\_ (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XVIII.

\_\_\_\_\_ (1924). Neurose e Psicose. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIX.

\_\_\_\_\_ (1926). A questão da análise leiga. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XX.

\_\_\_\_\_ (1927). O fetichismo. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXI.

\_\_\_\_\_ (1930). O mal-estar na civilização. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXI.

\_\_\_\_\_ (1940 *a*). Esboço de psicanálise. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXIII.

\_\_\_\_\_ (1940 *b*). A divisão do ego no processo de defesa. **ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXIII.

GARCIA, C. A. Sublimação e cultura de consumo: notas sobre o mal-estar civilizatório. In: CASTRO, L. R. de (Org.). **Infância e adolescência na cultura do consumo**. Rio de Janeiro: NAU, 1998, p. 75-86.

GARCIA, C. A.; COUTINHO, L. G. Tribos, consumo e desamparo: uma trilogia contemporânea. **Pulsional**: revista de psicanálise. São Paulo, 1999, ano XII, no. 127, pp. 82-89.

GARCIA, C. A.; COUTINHO, L. G. Os novos rumos do individualismo e o desamparo do sujeito contemporâneo. Rio de Janeiro, 2003, 22 p. No prelo.

- GAY, P. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GONÇALVES, G. G. R.; DELGADO, S. C.; GARCIA, C.A. Toxicomania e a busca de felicidade na sociedade de consumo. In: BAPTISTA, M.; CRUZ, M. S.; MATIAS, R. (Org.). **Drogas e pós-modernidade: prazer, sofrimento e tabu**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, vol. I.
- GURFINKEL, D. **A pulsão e seu objeto-droga: estudo psicanalítico sobre a toxicomania**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- KEHL, M. R. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MELMAN, C. **Alcoolismo, delinqüência, toxicomania: uma outra forma de gozar**. São Paulo: Escuta, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O adolescente e as drogas**. Palestra proferida no Congresso Internacional de Psicanálise e suas conexões – “O adolescente e a modernidade”. Rio de Janeiro, 1999.
- NUNES, A. et al. Cada vez mais jovens. **Veja**. São Paulo, n° 30, ano 33, pp. 114-121, 26/07/2000.
- PADILHA, I. A droga da salvação. **Época**. São Paulo, n° 163, ano IV, pp. 56-57, 02/07/2001.
- PEIXOTO JÚNIOR, C. A. **Metamorfoses entre o sexual e o social: uma leitura da teoria psicanalítica sobre a perversão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- PLASTINO, C. A. Dependência, subjetividade e narcisismo na sociedade contemporânea. In: BAPTISTA, M.; CRUZ, M. S.; MATIAS, R. (Orgs.). **Drogas e pós-modernidade: prazer, sofrimento e tabu**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, vol. II.
- PONCZECK, I. S. **Dependência química, uma designação inadequada – uma proposta de reflexão psicanalítica**. Apostila do curso de extensão “A clínica das toxicomanias”. NEPAD - UERJ, Rio de Janeiro, 2001.

\_\_\_\_\_. **Críticas ao conceito de dependência química:** abordagem psicanalítica. Aula ministrada no curso de extensão “A clínica das toxicomanias”. NEPAD- UERJ, Rio de Janeiro, 17/04/01.

ROCHA, E. P. G. **A sociedade do sonho:** comunicação, cultura e consumo. Rio de Janeiro: Mauad Ed., 1995.

\_\_\_\_\_. Cenas do consumo: notas, idéias e reflexões. **Semear:** revista da Cátedra Padre Antônio Vieira de Estudos Portugueses, n° 6, pp. 69 – 91, jan. 2002. Rio de Janeiro: Instituto Camões: Fundação Calouste Gulbenkian: PUC-Rio.

RUDGE, A. M. Metapsicologia e a clínica do ato. **Tempo psicanalítico:** Revista da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle. Rio de Janeiro, 2000, vol. 32.

SANTOS, J. F. dos. **O que é pós-moderno.** São Paulo: Brasiliense, 2000 (Primeiros passos).

SAROLDI, N. R. Nihilismo como sintoma. In: I SIMPÓSIO SOBRE SINTOMAS, DISCURSOS & LAÇOS SOCIAIS. Rio de Janeiro, 2001. **Anais.** Rio de Janeiro, Núcleo Sephora (UFRJ), 2001, pp. 65-71.

SECRETARIA NACIONAL ANTIDROGAS. Desenvolvido pelo Governo Federal. Apresenta dados sobre a Secretaria e seus programas. Disponível em: <<http://www.senad.gov.br>>

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico.** São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989.

STYCER, M. Fantasia da escravidão invade as relações no Brasil, diz psicanalista. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 27/04/1993, caderno 4, pp.1 e 6.

VENTURA, Z. Fazer com as drogas o que se fez com a Aids. **Época.** São Paulo, n° 163, ano IV, p. 69, 02/07/2001.

WEBER, M. (1904-05). **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

### **AUDIOVISUAL:**

JORNAL NACIONAL. Telejornal. Brasil. Produção e exibição: Rede Globo de Televisão, 14/12/2000.

PEREZ, G. **O clone.** Telenovela. Brasil. Produção e exibição: Rede Globo de Televisão, 2001-2002.

SODERBERG, S. (direção). **Traffic**. Filme. EUA, 2000, duração: 140 min.  
Distribuição: USA Films / Initial Entertainment Group.