

Actas Freudianas

Revista da Sociedade de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora



Periódico semestral da Sociedade de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora/SEP-JF. Publica artigos, pesquisas, resenhas e entrevistas no campo da Psicanálise, em suas articulações com a prática clínica e no diálogo com outros domínios do saber. Os textos inéditos devem ser enviados ao Conselho Editorial, devendo estar de acordo com as "Normas para publicação", encontradas nas páginas finais da revista. Salientamos que todos os textos enviados são de inteira responsabilidade de seus autores de modo que não expressam a opinião deste Conselho.

Indexação: ISSN 1809-3272

EDITOR-RESPONSÁVEL
Francisco Ramos de Farias

CONSELHO EDITORIAL
Francisco Ramos de Farias
Heitor Lobo de Mendonça
Leila Guimarães Lobo de Mendonça
Rita Maria Manso de Barros

CONSELHO CIENTÍFICO
Ana Beatriz Lima da Cruz - Pesq. FIOCRUZ/IBMR
Ana Carolina Lobianco - UFRJ
Ana Lila Lejarraga - UFRJ
Antenor Salzer Rodrigues - UNIPAC/JF
Bianca Maria Sanches Faveret - UFJF
Carlos Eduardo Leal V. Soares - CES/JF e FAMATH
Cristina Monteiro Barbosa - FAMATH
Denise Maurano - UFJF
Éder Schmidt - UFJF
Georgina Gomes de Figueiredo
Gilberto Barbosa Salgado - UFJF
Gilsa F. Tarré de Oliveira - UNESA
Jeremias Ferraz Lima - CES/JF e UFRJ
Joel Birman - UFRJ e UERJ
Jô Gondar - UNIRIO
Lina Galletti - USP
Luiz Viegas de Carvalho
Luiza Atalia Fontes - UGF
Margarida de Andrade Serra - UFF
Maria Clara Correa Queiroz - CES/JF
Maria Cristina M. Kupfer - USP

PRESIDENTE
Ana Beatriz Lima da Cruz

DIRETORIA DE ADMINISTRAÇÃO
Heitor Lobo de Mendonça
Regina Coeli Aguiar Castelo Prudente (Adjunta)

DIRETORIA DE FORMAÇÃO PSICANALÍTICA
Leila Guimarães Lobo de Mendonça

DIRETORIA DE CULTURA, PESQUISA E PUBLICAÇÃO
Francisco Ramos de Farias

DIRETORIA DE COMUNICAÇÃO
Antenor Salzer Rodrigues
Virgínia M^a Luiz Toledo Lourenço (Adjunta)

Sociedade de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora
SEP/JF

Rua Oswaldo Cruz, 68 - Santa Helena
36015-430 - Juiz de Fora/MG
Tel (32) 3218-3263
sepjf@acessa.com

Actas Freudianas

Revista da Sociedade de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora

**VOLUME I - NÚMERO 1
JULHO/DEZEMBRO DE 2005
ISSN 1809-3272**

**SOCIEDADE DE ESTUDOS PSICANALÍTICOS DE JUIZ DE FORA
JUIZ DE FORA
MINAS GERAIS**

Direitos Reservados
Nenhuma parte desta revista poderá ser
reproduzida sem a permissão, por escrito, do
Conselho Editorial.

Actas Freudianas

Revista da Sociedade de Estudos Psicanalíticos
de Juiz de Fora. v. I, n.1. Juiz de Fora, jul-dez, 2005.
112 p.; 26 x 18 cm

Periodicidade Semestral

1 - Psicanálise – Periódicos. Sociedade de Estu-
dos Psicanalíticos de Juiz de Fora
ISSN 1809-3272

Capa e projeto gráfico
Leila Guimarães e Leila Lobo

Artigos

MAL E DESTRUTIVIDADE 7

Rita Maria Manso de Barros

PERVERSÃO NA CULTURA E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO 17

Jô Gondar

A ANGÚSTIA NA MODERNIDADE 23

Carlos Eduardo Leal Vianna Soares

O CORPO PARA ALÉM DA ANATOMIA 35

Cristina Monteiro Barbosa

O POSSÍVEL E O IMPOSSÍVEL DA PAIXÃO E
ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O AMOR EM REDE 44

Marília Etienne Arreguy

DO INÍCIO AO FIM: A HISTÓRIA DE UM CASAL 55

Anna Costa Pinto Ribeiro Riani

O SABER CIENTÍFICO E A EXISTÊNCIA DE DEUS 64

Francisco Ramos de Farias

O PODER, AS RESISTÊNCIAS E A SUBJETIVIDADE
EM MICHEL FOUCAULT 77

Maria de Fátima de Paula

O OBJETO-QUASE DE ARISTÓTELES 87

Márcia Nahu da Rocha

Conferências

MELANCOLIA, HIPOCONDRIA E PARANÓIA 95

Contardo Calligaris

Resenhas

CAÇADA AO MANÍACO DO PARQUE:
L. Alcade e L. C. Santos 108

José Francisco Fernandes Junior

CONTENTS

Articles

EVIL AND DESTRUCTIVENESS 7
Rita Maria Manso de Barros

**PERVERSION WITHIN CULTURE AND
MODES OF SUBJECTIVATION** 17
Jô Gondar

ANXIETY IN MODERNITY 23
Carlos Eduardo Leal Vianna Soares

THE BODY BEYOND ANATOMY 35
Cristina Monteiro Barbosa

**THE POSSIBLE AND THE IMPOSSIBLE OF PASSION AND
SOME REFLECTIONS RELATING THE LOVE IN WEB** 44
Marília Etienne Arreguy

**FROM THE BEGINNING TO THE END:
A COUPLE'S HISTORY** 55
Anna Costa Pinto Ribeiro Riani

**SCIENTIFIC KNOWLEDGE AND THE
EXISTENCE OF GOD** 64
Francisco Ramos de Farias

**THE POWER, THE RESISTANCES AND THE
SUBJECTIVITY IN MICHEL FOUCAULT** 77
Maria de Fátima de Paula

THE OBJECTS-ALMOST OF ARISTOTLE 87
Márcia Nahu Rocha

Lectures

MELANCHOLIA, HYPOCHONDRIA AND PARANOIA 95
Contardo Calligaris

Reviews

**HUNTING TRIP AT THE PARK MANIAC:
L. Alcade e L. C. Santos** 108
José Francisco Fernandes Junior

MAL E DESTRUTIVIDADE

Rita Maria Manso de Barros

Resumo: Este trabalho parte da noção de mal no campo da filosofia e o destaca, nos terrenos da psicanálise, como destrutividade, um dos nomes da pulsão de morte. O livro do Marquês de Sade, *A filosofia na alcova*, é tomado a partir da idéia da Natureza como aquilo a que ninguém pode desobedecer e que, em consequência, depende do semelhante como sua vítima. A filosofia de Sade reina em nossos dias nas relações humanas, época cuja maior regra é seguir o império dos sentidos.

Palavras-chave: destrutividade, mal-estar, pulsão de morte.

Abstract: This paper starts from the notion of evil reviewing its definitions in the field of philosophy, to get into the field of reference of psychoanalysis as destructiveness, one of the names of the death drive. The Marquis of Sade's *The philosophy in the boudoir* is run through, where absolute pleasure is highlighted as a requirement of Nature, which nobody must disobey and that only secondarily turns out into evil for the fellow man. It follows that the coherence of Sade's philosophy reigns nowadays in the daily relations in an era ruled by the empire of the senses.

Keywords: destructiveness, discomfort, death drive.

1 - Mal e destrutividade

Entre as várias transformações que a humanidade vem atravessando, destacamos neste texto uma característica que desperta uma inquietante estranheza, o aspecto de uma certa alegria na maldade, como confessou Santo Agostinho ter sentido. Há o mal. Não podemos negar tal fato diante de tanta violência, muitas vezes televisionada.

Sabemos que FREUD não se interessou por discutir questões que preocupavam o campo da filosofia relativa aos conceitos de Bem e de Mal. No entanto, espantou-se diante da evidência maior que a experiência clínica atirava, por seus olhos e ouvidos, adentro: que nada garante que o homem queira o bem de si mesmo ou de seu próximo, ao contrário. Dessa forma, a promessa da troca do sofrimento neurótico pela infelicidade comum não era, para muitos, suficientemente vantajosa para levar o tratamento psicanalítico até o fim. Para entender tal paradoxo, buscou construir operadores conceituais fidedignos que tornassem esses fenômenos transparentes à psicanálise. É possível pensar que ele fez, a partir da segunda teoria pulsional, uma metapsicologia do mal.

Definir o mal não é tarefa fácil. FERRATER MORA (1993:441-450), fornece inúmeras definições no seu campo, a filosofia: o mal faz parte da realidade porque sem ele a realidade seria incompleta (elemento necessário para a harmonia universal); o mal é o último grau do ser (é o último dos valores negativos); o mal faz parte do real (em HEGEL é a negatividade positiva); o mal é o sacrifício que uma parte executa em benefício do todo (o sofrimento que resulta indispensável para que haja um bem, para SCHELLER, por exemplo); o mal é uma falta completa da realidade (é o não-ser); o mal é uma aparência, uma ilusão (um véu que impede a visão do bem, identificado com o ser, é o não-ser).

Quanto ao problema da origem do mal, propõe três possibilidades: o mal procede de Deus ou da Causa primeira; o mal tem sua origem no próprio homem ou em algumas de suas atividades; o mal é consequência do acaso, da natureza, da matéria ou de outras fontes. Se Deus é a causa de tudo, inclusive do mal, então este é inerente a Deus. Esta argumentação vai ora no sentido de negar a existência de Deus, ora tem o propósito de combater a idéia de um Deus bondoso e benevolente. Pode-se também pensar que a razão da existência do mal é a própria existência do mundo ou que Deus enviou o mal como uma provação para o homem para testar sua paciência, como o sacrifício exigido de Abraão. Quanto ao mal como procedendo do homem, pode-se entender que é justamente o distanciamento ou a rebelião do homem contra Deus que é a causa do mal. Ou pode-se pensar que o mal faz parte da própria natureza humana já que apenas nesta o mal encontra ressonância, não na natureza animal. Quanto ao mal que procede do acaso, da natureza, da matéria ou ainda de outras fontes, FERRATER MORA argumenta que o que geralmente se busca é um elemento que explique a origem do mal.

Na distinção pré-filosófica, o mal se subdivide entre mal físico (a dor o sofrimento) e mal moral (identificado com a idéia de pecado, padecimento que exclui o físico ainda que este se manifeste como

na tristeza). Para alguns, o pecado é a origem do mal físico ou, de forma mais abrangente, só há mal físico porque houve o pecado original. Conclui-se que são interdependentes. Mas para SANTO AGOSTINHO apenas o mal moral é propriamente o mal.

De qualquer modo, a existência do mal criou para o homem o problema maior: como enfrentá-lo? As saídas são várias: (a) a aceitação alegre que leva a um tipo de satisfação ou complacência no mal, chamada *algofilia* (amor ao mal ou aos males) e onde há um com-prazer-se no mal; (b) a aceitação resignada que se afasta da complacência pois que há aflição, levando à passividade e à racionalização como nos estóicos; (c) o desespero que acaba por substituir o próprio mal e assim se torna um remédio; (d) a fuga por indiferença ao que lhe sucede por “libertação do eu” ou “desegoização”, por ascetismo, como exercícios físicos ou como atividade espiritual e reflexiva; (e) a adesão quando se admite que há uma luta entre as forças do bem e do mal e que estas últimas são mais poderosas (como no ditado popular: “se não posso com o inimigo uno-me a ele”); (f) a ação quer individual ou coletiva, geralmente orientada por uma teoria prévia; (g) averiguando a função do mal dentro da economia do universo que é o problema da teodicéia quando admitida a infinita bondade de Deus e como permitiu a existência do mal.

Estudioso da questão do mal, o filósofo PAUL RICOEUR (1988:23) considera necessário pensar o mal, grande desafio para a filosofia e a teologia. Como nem sempre é possível pensar o mal sofrido como consequência do mal cometido pelo homem, este autor admite que o caráter enigmático do mal reside na posição comum de colocar sob um mesmo plano, pelo menos na tradição judaico-cristã do Ocidente, fenômenos tão díspares como o pecado, o sofrimento e a morte. O pecado é o mal moral e faz do homem culpado; o sofrimento é o puro contrário do prazer levando à diminuição de nossa integridade física, psíquica e espiritual e fazendo do homem vítima; a morte tanto pode ser a consequência do mal como o mal em si. O principal no mal, e no agir mal, é que o homem se sente vítima ao mesmo tempo em que ele é culpado, o mal cometido encontra ressonância no mal sofrido, como na redução do homem ao lugar de mercadoria denunciada pelo pensamento marxista. Para RICOEUR, o problema do mal exige uma convergência entre o pensar (merecendo análise e impedindo sínteses apressadas, para que se possa passar ao agir e ao sentir); o agir (acentuando a luta prática contra o mal antes de eleger culpados, seja Deus ou os homens); o sentir (pela transformação espiritual de sentimentos, como no trabalho de luto sugerido por Freud). O mal diz respeito a uma problemática da liberdade, que leva o sujeito a ser responsável por ele: ele não é nem inocente, nem diabólico.

O diabo, o demônio, Lúcifer ou ainda Satanás são nomes que a tradição religiosa judaico-cristã dá a uma tentativa de apreender o mal. São figuras prenhes de força e inteligência orientadas para a destruição e que se comprazem em fazer o mal. São o “inteiramente outro” e como tal, devem ser expulsas. O próprio ato do batismo cristão exige que se renuncie ao demônio e as suas obras. Nas palavras de Paulo, quem não fosse cristão, era herege ou *filho de Satanás*. Para a historiadora ELAINE PAGELS (1996:227), a visão de uma luta cósmica entre forças do bem e do mal teve início em fontes apocalípticas judaicas, em especial com os essênios, que originaram uma cosmologia partida indo contra o monoteísmo anterior, implicando uma “sociedade cindida, dividida entre os “filhos da luz”, aliados dos anjos, e os “filhos das trevas”, associados às potências do mal”. A idéia central é da imposição da idéia de que o “outro” é o mal, o estrangeiro e, por consequência, o opositor. Mesmo quem não tem uma ligação religiosa, ainda assim se deixa influenciar pela idéia de que há forças do bem lutando contra forças do mal, ainda que esse mal se denomine mau-olhado, a forma mais popular da manifestação do mal.

A inveja é um dos nomes do mau-olhado. FREUD [1919], (1976:299), reconheceu no medo do mau-olhado um dos maiores medos do homem. O alvo do temor é uma “intenção secreta de fazer mal, e determinados sinais são interpretados como se aquela intenção tivesse o poder necessário as suas ordens”. Não há quem não perceba por um olhar a inveja alheia porque reconhece nesse olhar a projeção de sua própria inveja. Essa intenção secreta de fazer o mal é um dos nomes da inveja. Mas o quê provoca a inveja? Para LACAN (1985:112) “a inveja é provocada pela posse de bens que não

seriam, para aquele que inveja, de nenhum uso, e dos quais ele nem mesmo suspeita a verdadeira natureza". O que se inveja não é algo que se deseja¹, ao contrário.

A inveja é o mais malévolos dos componentes da malícia e esta origina uma visceral capacidade de destruição. Para BERKE (1992:11), "essa destrutividade assume muitas formas, que vão do espancamento de crianças ao assassinato, do incentivo à briga nos eventos esportivos ao terrorismo ao genocídio". A grande fonte da malícia é o próprio homem que aniquila o meio ambiente e as criaturas que nele vivem. E isto numa dimensão micro ou macro, exercendo uma influência decisiva como fonte de decisões econômicas e políticas em sociedade. Cada país demarca os habitantes além de suas fronteiras de os "inteiramente outros" e exerce neles toda a sua capacidade de destruição.

Em *Entretiens sur le mal*, NANCY (1991:27-32) examina o conceito de mal como uma tripartição: como infelicidade ou desgraça (*le malheur*), como doença (*la maladie*) e como mal propriamente (*le mal*). Pode-se dar a essa tripartição uma existência sincrônica (todos existem na mesma época) e diacrônica (encontram-se predominantemente em épocas diversas).

É nos termos diacrônicos que se pode pensar haver no mundo antigo o domínio da idéia de infelicidade ou desgraça. Esta é causada por algo alheio ao homem, algo que lhe é exterior. A maldição vem sempre de fora, em forma de um oráculo, de uma profecia, ou até mesmo de um sonho premonitório e de aviso. A desgraça é provocada pelos deuses ou vem do mundo. Nesse momento a culpabilidade é objetiva e a desgraça faz sentido para quem a sofre. É o que vemos no mito de Édipo: ele sabe por qual motivo sofre e sua culpa é objetivamente expiada.

No mundo moderno, o mal em forma de doença é fruto de uma ruptura de uma ordem normativa, de uma suposta idéia de "saúde". Sua origem pode ser subjetiva, apoiada na idéia de pecado ou de falta, e objetiva, apoiada na própria doença e até mesmo na morte. Porque pecou, o corpo sofre as conseqüências até o fim derradeiro como forma de expiação, o que é uma forma de fazer sentido para o homem.

No mundo contemporâneo, o mal é tomado como o mal simplesmente ou o mal absoluto. Não vem de fora mas do próprio homem. Não faz sentido, ao contrário, é justamente a destruição de todo sentido e é irreparável.

Essa última forma do mal, chamada por Nancy de contemporânea, a do mal absoluto, tem em MARX o primeiro a encontrá-la. Antes dele vemos essa figura relativamente esboçada já em ROUSSEAU, em KANT, em SCHOPENHAUER. Mesmo assim MARX é um moderno sendo o primeiro a denunciar esse mal através da acumulação do capital e de todas as formas de exploração do homem pelo homem no que diz respeito à força de trabalho. Ao mesmo tempo que analisa o capital, mostra sua revolta contra esse mal. Deixa claro que não é uma desgraça, uma infelicidade, não vem de forças desconhecidas, tampouco o homem não lhe conhece o sentido. Mas pode ser tomado como uma doença já que há remédio específico e radical: a desalienação do proletariado através da revolução. Para NANCY, este mal não desapareceu com as transformações contemporâneas do capital desse mundo globalizado: ele foi transferido para o terceiro mundo.

De MARX aos dias de hoje, o mal se extremou: a guerra tornou-se total, a exploração estendeu-se ao planeta, o extermínio ocorre em massa, a tortura se institucionalizou, o campo foi exaurido. A constituição desse "mal" é percebida como o desencadeamento de uma vontade malvada ou de uma necessidade acabrunhante, ou uma mistura das duas. Comumente essa necessidade ou vontade esmagadora é imputada à *técnica*, embora NANCY não esteja tão certo em apoiar essa idéia. Sobre tudo porque é preciso entender por necessidade malvada, livre por si só, privada de sentido e de cura, algo que desencadeia a sua própria destruição. A necessidade do mal está no próprio ser e, portanto, na própria constituição da liberdade. Já que o homem não recebe mais seu destino de fora nem acredita ser o produtor dele, encontra-se diante da sua própria liberdade, para o bem e para o mal. Poucos

¹ Em francês, *avoir envie de* significa tanto "ter desejo de, ter vontade de" como "invejar".

pensam na Aids como um flagelo enviado por Deus, como a peste foi pensada um dia. Mas a percebemos como um tipo de autodestruição de uma sociedade liberada a sua própria imanência, o mesmo se aplicando ao consumo de drogas. NANCY conclui que o mal está no real. Contudo, embora o real seja o lugar onde há mal, há nele também o bem e a liberdade.

Mas a técnica nem sempre é inocentada de cumplicidade com o mal. DESCARTES separou o sujeito e a verdade, e a ciência fundada nesse pensamento foracluiu a verdade e passou a tratar o saber. Ao banir o homem da ciência, a ciência foracluiu a verdade em questão para cada sujeito, o discurso da ciência determinou uma nova realidade. Esta alterou profundamente as bases da experiência humana ao produzir tecnologia como os novos escravos do homem. Contudo, “não é o saber da ciência quem determina o curso da tecnologia e sim, pelo contrário, as exigências da tecnologia que exigem à ciência a produção de novas formas de saber”². A ciência nada quer saber do sujeito, só se importa pelo saber. Já a tecnologia nada quer saber do saber, basta para ela ser utilizada, ela quer apenas operar. Basta que os sujeitos saibam como operar um computador, nada precisam saber sobre o que acontece quando ele pára. A técnica é simplesmente a arte ou à vontade de operar sobre o real sem nada querer saber do saber, ela se caracteriza pela eficácia, estatuto de causa eficiente em nossas vidas. Será então legítimo considerarmos a ciência uma das personificações do mal? O homem criou a máquina de acordo com as projeções de seus pensamentos e, por identificação, fez-se máquina como ela. É preciso ser eficiente, prático. A técnica é necessária no lidar com o outro.

No entanto, veremos que essa tecnologia, essa dispensabilidade do saber, já encontrava eco no dispositivo criado como máquina de gozo pelo Marquês de Sade tantos anos antes: importa fazer do outro a fonte maior do usufruto, com todos os direitos.

2 - O elogio do mal

Transcorridos os primeiros estertores da Revolução Francesa, SADE [1795], (1999) escreve aos franceses um manifesto publicado em 1795 (SADE [1795], 1999). Divide-o em duas partes: *A religião e Os costumes*. Temia que os ideais revolucionários fossem enfraquecidos pelos valores religiosos e que os costumes mantivessem-se os mesmos. Sua filosofia antecipa o pensamento freudiano no que diz respeito à força dos mandamentos judaico-cristãos e ao gozo ininterrupto da pulsão de morte. Seu texto impressiona e causa náusea aos estômagos mais sensíveis. Sua argumentação louca defende atrocidades com a ingenuidade debochada da infância. Nada mais terrível à imaginação humana do que ser comandada pela sexualidade infantil perversa e polimorfa. A *vítima* é o ponto de clímax da filosofia libertina³. A tese central do pensamento materialista sadeano reside no argumento da impossibilidade da natureza manter a eternidade dos seres e, portanto, a destruição é uma de suas leis. Aliás, a referência à natureza é uma constante. O que vigora aqui é a lei do eterno retorno, do movimento perpétuo. Faz parte do pensamento sadeano a idéia de transitoriedade da vida, embora de uma forma diversa do pensamento freudiano. Para SADE, porque a vida é efêmera, pode-se e deve-se gozar de todos os seres, todos podem gozar de um. Em FREUD [1916], (1976:345-350) é justamente por ser transitória que devemos buscar usufruir a vida o que ela tem de belo e sublime.

Passemos ao manifesto. A parte relativa à religião é um libelo contra aquilo que se perde em liberdade sob o jugo da apreciação de um único líder, Deus, e seus secretários, os padres: “Examinemos com atenção os dogmas absurdos, os arrepiantes mistérios, as cerimônias monstruosas, a moral impossível dessa religião repelente, e veremos se ela pode convir a uma República” (SADE [1795], 1999:127). Defende os deuses do mundo antigo como mais condizentes com os ideais de coragem e

² Conferência de Antonio Godino Cabas em 20 de novembro de 1998, em conferência pronunciada durante o lançamento da revista *Ágora*, da Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ.

³ Todo o ápice do processo educativo de Eugénie, em *A filosofia na alcova*, está concentrado no momento em que a vítima, sua própria mãe, entra em cena; nela se exercerá a operação de crueldade que conduzirá ao gozo os participantes.

liberdade da Revolução, deuses representantes de qualidades muito mais importantes para os novos tempos (Minerva, a prudência; Marte, a coragem). O cristianismo é um chocalho para iludir os crentes, o paganismo deve voltar. A ignorância e o medo são as duas bases onde se apóia a religião, quando se foi por demais aterrorizado não se pensa. Boas leis são necessárias, a religião não. Contudo, o discurso de Sade é muito menos revolucionário e desmitificador no que diz respeito ao discurso pregado pela religião do que aquele que FREUD empregará, anos mais tarde, em *O futuro de uma ilusão*.

Tendo resolvido o problema da fábula religiosa, o novo governo revolucionário precisa de novos costumes. SADE passa a propô-los na segunda parte de seu manifesto. E é neste trecho que reside o âmago do sistema sadeano. As leis jamais devem ser universais pois nada mais injusto do que ignorar as diferenças individuais. Quanto menos leis melhor. E devem ser brandas para que qualquer homem possa sujeitar-se a elas, pois que há virtudes cuja prática é dada a poucos homens. Considera sob três diferentes aspectos os deveres do homem até então: em relação a Deus, com os outros homens e consigo próprio.

Deveres que sua consciência e sua credulidade lhe impõem com relação ao Ser supremo. Sendo Deus um "ridículo fantasma", fruto da imaginação humana e não o Criador da vida, restaria ao homem a encenação cômica dessa fantasia em teatros. A vida existe porque seria impossível não existir e não porque um Ser supremo assim determinou. Essa é a primeira grande certeza que aniquila com qualquer pretensão e necessidade de se atribuir a uma quimera a nossa existência. SADE insiste: "Eu não me cansarei de repetir: não há deuses, franceses, não há deuses" (SADE [1795], 1999:138). É preciso então ridicularizá-los para que não corroam os alicerces da República e transforme os homens em marionetes. Nenhuma lei deve ser criada contra os delitos religiosos pois não se deve punir quem vai contra uma fábula.

Deveres que ele é obrigado a manter com seus irmãos. Ao mencionar a máxima cristã "amai ao próximo como a ti mesmo", diz que nada seria mais sublime se não fosse mais falso já que tal proposta vai contra todas as leis da natureza. O máximo que podemos fazer é a amar ao próximo como se fosse nosso irmão mas nunca nós mesmos. Essa diferença é fundamental na ótica sadeana uma vez que do nosso irmão podemos gozar, usá-lo como bem quisermos, mas de nós mesmos não. Para si mesmo, na ótica libertina, fica reservado o gozo irrestrito do corpo e dos sentidos. Advoga pelo absurdo da pena de morte e por leis mais suaves. O homem recebeu da natureza a faculdade de perdoar, as leis não. Além disso, a criação da pena de morte jamais impediu que houvesse crime. Não se pode matar um homem por seguir as leis impostas pela sua própria natureza, não se pode perder dois homens, melhor seria apenas um. Abolida a pena de morte, a argumentação sadeana passa a examinar os crimes passíveis de responder aos rigores das leis. Conduzirá o leitor a descriminalização de todos.

Os crimes praticados contra nossos irmãos, quaisquer que sejam, reduzem-se a quatro principais: a calúnia, o roubo, os crimes morais (a prostituição, o adultério, o incesto, o estupro e a sodomia) e o assassinato. Sendo muito difícil regradar com precisão sobre o que é o bem e o que é o mal, então o que há de verdadeiramente criminoso é apenas o que a lei reprova. Se a Revolução diz que há liberdade de consciência e de imprensa é porque há também liberdade de agir. A partir daí resta pouco a ser considerado crime. Vejamos cada um dos principais crimes propostos por SADE.

1) *a calúnia* – tendo tido dificuldade em considerar a calúnia um mal, SADE alega que se ela incide sobre um homem mau, ela é justa. Mas se é dirigida a um homem virtuoso, este teria uma ótima oportunidade de com toda a tranqüilidade provar, mais uma vez, suas virtudes. Desta forma, a calúnia reverteria em um benefício, um estimulante.

2) *o roubo* – a História é farta em saques e pilhagens de povos contra povos. Se houve a mutação da Monarquia para a República, e se esta propõe a igualdade, então nada mais justo que nivelar as riquezas. Deve-se então respeitar o pacto social. Nada pode ser mais injusto que uma lei que proíba a quem nada tem tirar de quem tem tudo. O roubo fica assim descriminalizado. Mas deve-se, ao contrário, punir quem se deixa roubar. Este sim foi tolo o bastante para ser penalizado, já que a lei da natureza impõe a conservação da própria existência a qualquer custo e ele desobedeceu: "pune o

homem negligente o bastante para se deixar roubar, mas não pronunciai nenhum tipo de pena contra aquele que rouba" (SADE [1795], 1999:145).

3) *os crimes morais* – são relativos à libertinagem. A única moral de um governo republicano deve ser conservar a forma essencial para sua manutenção e para isso lançará mão do meio mais imoral – a guerra. Para um estado imoral por obrigação, já que dispõe do meio mais imoral para se conservar, nenhuma prática menor pode ser considerada imoral. Além disso, é muito mais necessário para o governo republicano que se alimente no homem um estado constante de imoralidade (que o deixa desperto e pronto para a ação) do que um estado de moralidade (que o deixa em paz e tranqüilo). Os mais conhecidos crimes morais são a prostituição, o adultério, o incesto, o estupro e a sodomia. Cada um deles será conduzido em direção à idéia de ser mais do que injusta sua punição pois que são todos impostos pelas leis da natureza. Contudo, esse argumento maior se apoiará na desconstrução do sentimento de *pudor*, este sim, longe de ser uma virtude, é um dos maiores efeitos da corrupção. Esse argumento fica demonstrado no sistema sadeano através do coquetismo das mulheres, que disfarçam seus defeitos com adornos para assim poder agradar e despertar os efeitos dos desejos. *De qualquer modo, do impudor nascem inclinações luxuriantes* (SADE [1795], 1999:148), e é isso que mantém os cidadãos num estado imoral essencial às leis do governo republicano. Algumas das frases de Sade são exemplares e valem ser citadas.

Quanto à luxúria:

Estejamos seguros de que, se houvesse crime em alguma coisa, seria antes por resistir às inclinações que a natureza nos inspira do que por combatê-las, pois, persuadidos de que a luxúria é uma dessas inclinações, trata-se muito menos de extinguir em nós essa paixão do que regar os meios para satisfazê-la em paz (SADE [1795], 1999:146).

A garantia da paz necessária está nas casas de luxúria:

Locais variados, saudáveis, vastos, adequadamente mobiliados e seguros em todos os aspectos, serão exigidos em todas as cidades. Aí, todos os sexos, de todas as idades, todas as criaturas se oferecerão aos caprichos dos libertinos que vierem desfrutá-los; a mais completa subordinação será a regra exigida entre os indivíduos presentes; a menor recusa será arbitrariamente punida no mesmo instante por aquele que a tiver sofrido. (SADE [1795], 1999:147).

Quanto aos direitos e deveres:

Todos os homens nascem livres, todos são iguais em direito; não devemos jamais perder de vista estes princípios. (...) É incontestável que temos o direito de estabelecer leis que as obriguem [às mulheres] ceder ao furor de quem as deseja; sendo a violência um dos efeitos deste direito, podemos empregá-la legalmente (SADE [1795], 1999:149).

Todos os homens têm o direito de gozo idêntico sobre todas as mulheres (SADE [1795], 1999:150).

Quanto à idade, ou aos laços de parentesco com o objeto:

(...) desde que me concedeis o direito de propriedade sobre o gozo, este direito é independente dos efeitos que ele produz; a partir de então, tanto faz este gozo ser vantajoso ou prejudicial ao objeto que a ele deve se submeter (SADE [1795], 1999:151).

Quanto ao lugar das mulheres no usufruto do gozo:

Digo, portanto, tendo as mulheres recebido inclinações muito mais violentas para os prazeres da luxúria do que nós, poderão entregar-se a eles o tanto que quiserem, absolutamente livres de todos os laços do himeneu, de todos os falsos preconceitos do pudor, devolvidas completamente ao estado de natureza (SADE [1795], 1999:151).

Sexo encantador, sereis livre! E como os homens gozareis de todos os prazeres que a natureza tornou para vós um dever; e não sereis coagidas a nenhum (SADE [1795], 1999:153).

Mas aqui vemos uma contradição: como as mulheres não serão coagidas se serão obrigadas a “ceder ao furor de quem as deseja”? Claro que na ótica sadeana não cabe a discriminação sexual, todos devem ceder ao furor alheio, essa é a lei. Através destes excertos, podemos visualizar os motivos que levam às exigências feitas à prostituição, ao adultério, ao incesto, ao estupro ou à sodomia: estando todos em função da satisfação de uma lei da natureza, a luxúria, nenhum pode ser proscrito como falha a ser punida.

4) *o assassinato* – embora seja a mais cruel de todas as ofensas que o homem pode fazer ao seu semelhante, já que lhe tira o único bem que verdadeiramente dispõe, o assassinato é também uma lei da natureza. Não matamos os animais? Não destruímos plantas? O que nos torna mais importantes na Terra do que essas vidas? Dessa forma, o orgulho humano fá-lo perder a dimensão de sua equivalência aos outros seres vivos. “Se a eternidade dos seres é impossível à natureza, sua destruição torna-se portanto uma de suas leis” (SADE [1795], 1999:161), a morte não é mais do que uma mudança de forma, uma transmutação. Se na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma, como na lei de LAVOISIER, então como pode ser a destruição um crime? A destruição é uma lei da natureza para que a vida se perpetue em eterno movimento. Então, o homem que assassina nada mais faz do que aquilo que a natureza aconselha e não pode ser por isso punido. O homem que sufoca sua sensibilidade a ponto de matar seu semelhante e de desafiar a vingança pública só pode ser bastante corajoso. Assim, os fracos, os deficientes e aleijados não deveriam ter o direito de conservar a vida, “e o que de melhor se pode fazer é tirá-la no momento em que a recebe” (SADE [1795], 1999:167).

Deveres que só dizem respeito a ele mesmo. Aqui o único delito é o suicídio. Como é algo que só diz respeito ao próprio homem que o pratica, que ele tenha toda a liberdade de acabar com sua vida quando lhe aprouver. Esta ação não pode ser um crime, não pode ser condenada. Inspira-se em ROUSSEAU, para quem quando a “vida é um mal para nós e nenhum bem para outrem, é permitido, portanto, libertar-se dela” (ROUSSEAU, 1960:357).

O dispositivo sadeano gira em torno de uma máxima: a natureza é quem comanda os homens e eles devem a ela se submeter. Infelizmente poucos, apenas os libertinos, têm ouvidos para ela. Os outros, os fracos, aqueles que se impressionam pelo amor e que desobedecem à lei maior do gozo imposta pela natureza, serão as vítimas preferidas de quem os fortes usufruirão merecidamente.

Em SADE não há o mal como se entende na filosofia e na teologia, já que a natureza é indiferente à dicotomia entre bem e mal. Ela apenas processa a vida e a morte, num trabalho incessante de retomada do mesmo. Se pudéssemos falar em mal no sistema sadeano, este seria aquele que proíbe a execução das leis da natureza e, para ele, a religião é o maior deles. Mas devemos fazer justiça. Não se pode negar a existência de uma ética sadeana a pensar na trajetória de vida do Marquês, ele jamais cedeu de seu desejo. Mesmo assim, podemos visualizar em seu pensamento, o que é a pura destrutividade de que nos falará FREUD.

3 - O mal-estar e destrutividade

Com a publicação do *Além do Princípio de Prazer*, foi selada a cova da modernidade da era científica, com a postulação freudiana do conceito de pulsão de morte. Em *O mal-estar na cultura*, FREUD a chamará também de pulsão destrutiva, ou simplesmente destrutividade e questionará se é possível, depois da Primeira Guerra Mundial, excluir o mal da constituição psíquica do homem. O título dado por FREUD ao texto implica que um certo mal-estar é inerente à cultura. Poderíamos chamá-lo também de desconforto, condição inerente ao estado de cultura. GOETHE teria dito que em toda sua vida não conheceu mais do que talvez quatro semanas de bem-estar. FREUD deixa claro que “esse mal-estar, essa sensação de desconforto, é o preço que devemos pagar pela fruição de todas as grandes vantagens que derivamos da cultura” (BETTELHEIM, 1988:118), sendo o concomitante inevitável das sublimações necessárias à realização de uma existência nesse campo, uma existência culta.

KANT ([1788] 1989:58) já havia apontado a existência de um mal radical, constituindo-se como perversidade do coração, como malignidade da natureza humana. Mas abandona a idéia

de um mal radical, enquanto raiz do humano, uma vez que, sendo o homem dotado de livre arbítrio, o mal não poderia ser-lhe radical mas uma resistência ao bem, portanto uma positividade (GARCIA-ROZA, 1990:1510). Não pode haver uma liberdade que não se quer livre, principalmente após a formulação de sua lei fundamental da razão pura prática: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal”. A liberdade é a pedra angular de todo edifício conceitual da razão prática e as leis morais são válidas para todos e todos a elas devem se submeter. O exato contrário da proposta de Sade, embora o rigor deste quanto ao imperativo de obediência à lei da natureza seja o mesmo.

FREUD, contudo, apesar de resistir por muitos anos à idéia de *homo homini lupus*, frase extraída de PLAUTO em *Asinaria* e retomada por HOBBS em *Leviatã*, acaba por sucumbir às evidências: o homem é o lobo do homem. A destrutividade, que poderia ser a energia da pulsão de morte assim como a libido é a energia da pulsão sexual, impõe-se ao seu pensamento a partir da clínica e das observações dos fatos de cultura. Consta que os homens nada têm de criaturas gentis que aspiram apenas ao amor e que, no máximo, defendem-se quando atacadas. Muito pelo contrário, carregam em si uma elevada disposição para a agressividade dirigida ao outro. Mas reconhece não ter sido o primeiro a falar de um impulso para a destruição. Antes dele, uma analisanda e amante de JUNG, Sabina Spielrein, em 1912, já havia apontado que os componentes sádicos da pulsão sexual são destrutivos.

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (FREUD [1929], 1976:133). Proposta a qual Sade não se oporia.

Sendo impossível para qualquer um não se render às evidências que os horrores enumerados por FREUD contêm de valor de verdade, resta-nos saber por que as coisas são assim. Tendo anunciado a existência da sexualidade desde a infância mais remota, e de que essa sexualidade é perversa além de admitir diversas formas, não poderia agora destituí-la de seu poder de criar ligações entre os homens. Sabemos que a pulsão sexual é aquela que jamais foi abandonada em sua teorização. Na primeira teoria das pulsões, contrapõe a pulsão sexual, que tem como meta a perpetuação da espécie, à pulsão de autoconservação, cuja meta é preservar a vida do indivíduo, sendo esta necessária para que o ser humano possa alcançar o tempo de maturação necessária para cumprir a meta de perpetuar a vida de sua espécie.

No momento da teorização sobre o narcisismo, momento de incubação para a modificação da teoria pulsional, FREUD coloca no lado oposto à pulsão sexual as pulsões do ego, instância responsável pela manutenção da vida do indivíduo. Mas os objetivos das pulsões continuam os mesmos. O ego, instância responsável pelo narcisismo, toma para si os cuidados da preservação do indivíduo.

Finalmente, na segunda teoria pulsional, FREUD estabelece a irreduzível fratura entre a pulsão sexual, pulsão de vida ou Eros, e a pulsão de morte, também chamada de pulsão agressiva ou simplesmente destrutividade. Parece-nos como se a função fundamental da pulsão sexual ou de vida fosse distrair a pulsão de morte de seu alvo principal: a morte da pulsão. A vida nada mais é do que uma luta constante entre as duas forças, uma querendo obter, no espaço de tempo mais curto possível, sua plena satisfação (a morte, a extinção de toda e qualquer excitação), outra buscando ganhar tempo para criar condições de a vida se manter no planeta (afinal, é preciso o amadurecimento dos corpos para que novos seres humanos possam ser gerados), criando subterfúgios, ilusões, distraindo a pulsão de morte, como as babás que contam histórias para nos confortar enquanto tudo se processa⁴.

⁴ Freud termina o capítulo VI de *O mal-estar na civilização* com a seguinte frase extraída de um poema de Heine, *Deutschland: E é essa batalha de gigantes* [entre Eros e a morte] *que nossas babás tentam apaziguar com suas cantigas de ninar sobre o Céu.* (FREUD [1929], 1976:145).

FREUD [1929], (1976:144) adota o ponto de vista de que a inclinação para a destruição constitui uma disposição pulsional original e que ela se auto-alimenta, sendo por esses motivos o maior impedimento à civilização. A destrutividade é origem e herdeira do sentimento de culpa. Como origem explica por quê matamos, como herdeira explica por quê nos suicidamos. Do ponto de vista do ego, viver significa o mesmo que ser amado pelo superego. Mas o ego é a sede real da angústia e o sentimento de culpa é uma gradação dela⁵.

Alguns sujeitos não se dão conta de seu sentimento de culpa, ou o sentem apenas “como um mal-estar atormentador, uma espécie de angústia, se impedidos de praticar certas ações” (FREUD [1929], 1976:159), isto é, se a satisfação pulsional é estancada. Este é o preço que pagamos pela imposição dessa renúncia, mesmo quando sublimamos pagamos com uma libra de carne. É por isso que LACAN (1980:182) afirma que “é do mal-estar que em alguma parte FREUD anota, do mal-estar na cultura, de onde procede toda nossa experiência. O surpreendente é que o corpo contribui para esse mal-estar”. Esse mal-estar é sentido no corpo como medo. Mas medo do quê? Medo do superego que nos cobra mesmo pela intenção de cometimento de uma falta. Medo do nosso corpo pois a angústia é justamente isso que se situa em outra parte em nosso corpo, “é o sentimento que surge dessa suspeita que nos assalta por nos reduzirmos ao nosso corpo.(...) A angústia é um medo do medo” (LACAN, 1980:182).

Se agora pudermos traçar um percurso entre a idéia de uma malignidade inerente ao homem, poderemos ver que ela é produto do processo civilizatório. Sabemos que no mundo animal ela não se apresenta da mesma forma. O homem é o único animal que obtém gozo da exploração de seu semelhante, os animais são violentos mas o homem é o único animal cruel, que aposta na destruição do semelhante.

Quando FREUD [1920], (1976:74) propôs que eventualmente o componente sádico da pulsão sexual pode tornar-se independente e, sob a forma de perversão, dominar toda a atividade sexual de um sujeito, (1976:74), abre a possibilidade para pensar no gozo direto da pulsão de morte completamente desvinculada da pulsão sexual, portanto, de uma energia livre cuja única direção é a busca de satisfação. Eis aí a pura destrutividade, que poderia ser entendida como a energia da pulsão de morte.

Uma sociedade que vive sob o império dos sentidos, na busca de um gozo ininterrupto que julga ser felicidade, não pode considerar com respeito (que significa “prestar atenção ao outro”) o seu semelhante, simplesmente por ver no outro obstáculo e fonte de todo o bem e de todo o mal.

Minha disposição é a mais pacífica. Os meus desejos são: uma humilde cabana com um teto de palha, mas boa cama, boa comida, o leite e a manteiga mais frescos, flores em minha janela e algumas belas árvores em frente da minha porta; e, se Deus quiser tornar completa a minha felicidade, me concederá a alegria de ver seis ou sete de meus inimigos enforcados nessas árvores. Antes da morte deles, eu, tocado em meu coração, lhes perdorei todo o mal que em vida me fizeram. Deve-se, é verdade, perdoar os inimigos – mas não antes de terem sido enforcados.

Heinrich Heine, Gedanken und Einfälle. (FREUD[1929], 1976:132).

⁵ *O sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da angústia.* (FREUD [1929], 1976:159).

Referências Bibliográficas

- BERKE, J. **A tirania da malícia: explorando o lado sombrio do caráter e da cultura**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BETTELHEIM, B. **Freud e a alma humana**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- FREUD, S. (1916). **Sobre a transitoriedade**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIV.
- _____. (1919). **O estranho**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 17.
- _____. (1920). **Além do princípio de prazer**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. VXXIII.
- _____. (1929). **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XXI.
- GARCIA-ROZA, L. A. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- KANT, I. (1788). **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LACAN, J. (1963-64). **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, J. (1974) **La tercera**. *Actas de la Escuela Freudiana de Paris*. VII Congreso, Roma. Barcelona: Petrel, 1980.
- NANCY, J. L. **Entretiens sur le mal. Perversion. Apertura**, Paris: Springer-Verlag, 1991, v. 5.
- PAGELS, E. **As origens de Satanás: Um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- RICOEUR, P. **O mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Campinas: Papirus.
- ROUSSEAU, J. J. **Julie ou la nouvelle Héloïse**. Paris: Garnier, 1960.
- SADE, Marquês de (1795). **A filosofia na alcova: Os preceptores imorais**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

Rita Maria Manso de Barros

Psicanalista, Doutora em Teoria Psicanalítica, Professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e da Universidade Estadual do Estado do Rio de Janeiro. Membro fundador e efetivo da SEP-JF

Endereço eletrônico: ritamanso@globocom

PERVERSÃO NA CULTURA E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO¹

Jô Gondar

Resumo: Partindo-se da prevalência de uma lógica perversa no campo atual da cultura, o trabalho discute os seus efeitos sobre o representante da lei no psiquismo – o superego – e analisa as possibilidades de resposta subjetiva aos imperativos superegóticos. O fio da discussão é a pergunta: uma lógica cultural perversa tenderia a produzir patologias perversas?

Palavras-chave: perversão, cultura, sujeito.

Abstract: Taking as a point the prevalent perverse logic in the current cultural field, the article discusses the effects over the representant of the law in the psyche – the superego – and analyses the possible subjective responses to the imperatives of the superego. The gist of the discussion is: does perverse cultural logic tend to produce perverse pathologies?

Keywords: perversion, culture, individual.

Tornou-se hoje difundida a idéia de que vivemos uma era na qual a perversão se generalizou. Uma era na qual a alteridade do outro é negada, os pactos sociais não são respeitados e as próprias instâncias que deveriam representar a lei a transgridem. No campo social e político, MICHEL FOUCAULT (1976) já teria denunciado as formas pelas quais o poder incide hoje sobre a condição vivente dos indivíduos e das populações. Trata-se de um biopoder que penetra e coloniza uma esfera até então privada e inviolável dos homens – sua saúde, seus genes, seus afetos, seus modos de reprodução, sua sensibilidade ao prazer e à dor, transformando a política em uma biopolítica: “por milênios, o homem permaneceu o que era para ARISTÓTELES: um animal vivente e, além, disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (FOUCAULT, 1976:127). De fato, o triunfo do capitalismo não seria possível sem este poder que não mais se limita à esfera do sujeito político, que transpõe este limite para controlar a vida humana na sua dimensão mais íntima, docilizando os corpos e gerindo seus movimentos.

NEGRI e HARDT (2000) analisam o biopoder em sua dimensão de controle dos corpos, mas enfatizam o modo pelo qual ele se estende às relações sociais e culturais. O capitalismo globalizado é também um capitalismo cultural que expropria e revende modos de viver, transformando em mercadoria todas as formas pelas quais o homem se insere na cultura; a bandeira do multiculturalismo estaria, de fato, a serviço da exploração de modos de vida, cujas diferenças seriam esvaziadas de seu potencial subversivo para se tornarem exotismos étnicos de consumo descartável. GIORGIO AGAMBEN (1995) acredita que, como nos campos de concentração nazistas, o estado de exceção da Lei tornou-se hoje regra geral, sendo o poder exercido, arbitrariamente e sem qualquer mediação, sobre a vida nua dos indivíduos. Dando continuidade às pesquisas de FOUCAULT, AGAMBEN nos dirá que não é mais a vida politicamente qualificada (*bios políticós*), mas a vida desprovida de qualificações, a vida nua (*zoé*) que passa a ser objeto dos mecanismos e dos cálculos do poder.

O interesse da psicanálise por essas questões não é apenas indireto, nem se reduz ao que se poderia chamar de psicanálise aplicada aos fenômenos culturais. Na verdade, a denúncia sobre a transposição de limites do poder, isto é, sobre o fato de que ele abarcaria hoje não apenas as relações sociais e culturais quanto a vida íntima dos indivíduos, não parece surpreender os psicanalistas. Pois a teoria psicanalítica ensina que a esfera da cultura e a esfera do indivíduo se encontram indissociavelmente ligados na própria constituição do psiquismo. Haveria uma instância psíquica capaz de transmitir ou impor individualmente os imperativos que prevalecem na ordem cultural: essa instância é o superego. Representante dos ditames culturais no psiquismo, o superego teria por função estabelecer limites a uma satisfação pulsional desregrada, tornando possível simultaneamente o equilíbrio social (pela obediência às normas que regulam as relações entre os homens) e o equilíbrio psíquico (pela obediência aos mecanismos de

¹ Este trabalho foi apresentado, de forma mais resumida, no XIII Fórum Internacional de Psicanálise - IFPS realizado em Belo Horizonte em agosto de 2004.

regulação homeostática que configuram o princípio do prazer). Assim se a potência humana se encontra do lado das forças pulsionais ou desejantes, o poder, seja ele restritivo, disciplinador ou controlador, se encontra, do ponto de vista do funcionamento subjetivo, do lado deste agente legislador e normativo da vida psíquica. FOUCAULT tinha razão ao afirmar que o poder só pode adquirir comando efetivo quando é abraçado e reativado pelos indivíduos, ou seja, quando participa de sua constituição subjetiva.

Mas se os mecanismos de poder são hoje denunciados em sua forma totalitária, é no próprio funcionamento psíquico que vamos encontrar essa possibilidade. Pois o próprio agente da lei no psiquismo é capaz, como nos adverte a psicanálise, de assumir uma feição tirânica. É com este paradoxo que FREUD se defronta em *O mal-estar na cultura*. São justamente os indivíduos mais dóceis e submissos aos mandamentos da cultura que, surpreendentemente, mais se sentem culpados. Quanto mais renunciamos às pulsões, como nos ordena o supereu, mais forte ele se torna, e com mais rigor se exerce: "Toda renúncia à pulsão torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência moral, e cada nova renúncia aumenta a severidade desta última" (FREUD [1930], 1976:152). Ora, se o supereu visasse apenas a renúncia das pulsões, a fim de regular o desejo, esta renúncia o aplacaria. Se ela não é capaz de fazê-lo, justo ao contrário, é porque ele quer outra coisa, e sempre mais: a satisfação pulsional da qual nos abstermos. Mas esta satisfação tem um nome – gozo – o que permite a LACAN uma outra leitura da afirmação freudiana: ao invés de um agente da lei que trabalha para o triunfo do princípio do prazer, temos um supereu como vontade de gozo, para quem o eu é deportado ao lugar de objeto. Seria sempre possível exigir um pouco mais do eu, um pouco mais de renúncia, um pouco mais de sacrifício. Não estamos distantes aqui do impulso que conduziu SADE a escrever, às portas da Revolução: "Franceses, um passo a mais se quereis ser republicanos!" (SADE, 1980:105). Quando a crueldade é proposta como base de ordenação social ou psíquica, a instância que enuncia a lei se torna agente de um gozo perverso.

Este paradoxo, contudo, encontra-se no cerne da própria lei. Em si mesma, a lei não é protetora nem apaziguadora; ela não se contrapõe à violência, mas dela deriva, conservando-a consigo. É o que FREUD escreve a EINSTEN, em 1932:

A lei (...) ainda é violência (...) funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade (...). A comunidade (...) deve instituir autoridades para fazer com que esses regulamentos – as leis – sejam respeitadas, e para superintender a execução dos *atos legais de violência*. (FREUD, [1933]. 1976:199)

Sob este aspecto, a visão política de FREUD está longe de ser ingênua, adiantando-se à denúncia de alguns pensadores contemporâneos do direito, como AGAMBEN. No bojo de todo estado de direito, vigoraria, disfarçado, um estado de exceção – aquele que costumamos caracterizar como período de suspensão temporária da lei. De fato, a inserção de um indivíduo na cultura, implicando desde o controle esfínteriano até a assunção da sexualidade, não se faz sem violência. E se o supereu funciona como articulador entre a ordem cultural e a ordem psíquica individual, ele não poderia deixar de exibir uma face cruel.

FREUD já teria sugerido uma homologia entre o mandamento superegóico e o imperativo categórico de KANT, imperativo que leva às últimas consequências a obediência à lei. Em FREUD, a referência a KANT não surge na análise do supereu sádico, mas do supereu em sua vertente normalizadora. Entretanto, se enfatizamos o caráter inegociável da lei kantiana e a dimensão tirânica do supereu, a homologia se torna ainda mais pertinente. KANT [1788], (1980) quer demonstrar que a moral não pode apoiar-se no prazer, que visaria o bem do sujeito, mas deve sustentar-se num enunciado que transcenda o prazer. Um imperativo moral fundado no prazer, no bem-estar ou nas inclinações subjetivas é chamado por KANT de imperativo hipotético, sendo construído sob a forma do se... então... Nesse caso, obedeceríamos ao imperativo visando algum tipo de recompensa ou ganho pessoal, ficando a lei moral subordinada ao bem, do qual tiraria seu direito. Todavia, KANT quer pensar uma lei

que não esteja fundada na idéia de bem, mas que valha por si mesma, não tendo outra fonte nem outro objetivo senão a realização de sua pura forma universal – é preciso se falar da Lei, sem outra especificação, sem indicar-lhe um objeto. É o que ele nos propõe sob o nome de imperativo categórico: guio minhas ações deste modo porque é assim que devo guiá-las, sem esperar disso qualquer prazer ou qualquer bem; ajo de maneira que a máxima da minha vontade possa valer, ao mesmo tempo, como princípio de legislação universal. Desse modo, a Lei moral não visa o bem, o prazer, nem garante qualquer recompensa ou proteção para quem a ela se assujeita: ela deve simplesmente ser obedecida, sem nenhuma negociação ou consideração pela subjetividade ou pelas inclinações particulares. Ao contrário: ela implica o aniquilamento da singularidade e do desejo, como se o homem pudesse ser uma máquina de obediência, tendo como sua única vontade a vontade da Lei.

Ao defender um tal grau de obediência e submissão em detrimento das inclinações subjetivas, a proposta de KANT pôde, ironicamente, ser denunciada como sádica. Essa idéia aparece em alguns autores, como ADORNO e HORKHEIMER, HANNA ARENDT – que utiliza o mandamento kantiano para pensar o nazismo – a submissão aos ditames do *Führer*, e, finalmente, LACAN, que a radicaliza ao propor um paralelo entre o imperativo categórico e o imperativo de gozo formulado por SADE. Se causa algum estranhamento vermos o filósofo das mãos brancas, da moralidade pura e da pura forma da Lei ser associado a SADE, devemos lembrar que todo propósito de pureza traz em seu bojo a recusa da diferença, conduzindo inevitavelmente a práticas perversas. Mas poderíamos estender ainda mais esse argumento: toda pretensão à universalidade é cruel, na medida em que exige, tal qual um leito de Procusto, o aplainamento das arestas singulares.

O que não significa dizer que qualquer relação com a lei é necessariamente cruel. A subjetivação da lei implica a negociação entre sua dimensão universal e as características particulares do indivíduo. Assim, mesmo que toda lei seja originalmente arbitrária, ela recebe, ao ser subjetivada, um revestimento imaginário que a dota de sentido para aquele que a obedece. Isso ocorre, por exemplo, quando cremos que a lei é capaz de nos proteger, ou que podemos evitar as agruras do acaso ou a violência de forças maiores do que nós se cumprimos de modo satisfatório as regras que ordenam as relações entre os homens. A lei, nesse caso, nos proporciona um lugar, garantindo-nos um território de ocupação possível em meio ao oceano da dessemelhança. Ainda que violenta em sua imposição inicial, a lei se torna apaziguadora quando subjetivada. Esse processo envolve uma negociação afetiva cuja possibilidade nos é transmitida por um Outro que a representa sem encarná-la de modo absoluto. Contudo, existem situações nas quais essa subjetivação da lei se vê impossibilitada de ocorrer. Essas situações são comumente produzidas quando o Outro, encarregado da transmissão da lei, aparece ao mesmo tempo como onipresente e omissivo, invasor e mudo quanto à indicação de caminhos, lábil, arbitrário, onipotente em sua violência e rebelde diante da própria lei que deveria veicular.

Na literatura, KAFKA (1997:15-16) nos descreveu exemplarmente esta situação, particularmente em sua *Carta ao Pai*: “De sua poltrona, você regia o mundo. ... Você assumia para mim o que há de enigmático em todos os tiranos, cujo direito está fundado, não no pensamento, mas na própria pessoa”. Toda a obra de KAFKA trata da crueldade da lei, esteja ela localizada num indivíduo ou numa instância social. Kafka nos fala de um mundo onde a lei não oferece qualquer ilusão de amparo ou garantia, apresentando-se aos indivíduos em toda a sua crueldade e arbitrariedade. A lei é incompreensível, onipresente, inegociável: não há possibilidade, nesse mundo, de subjetivação da lei, pois ela não oferece lugar ao desejo, como nos indica Kafka em outra passagem dirigida ao pai:

As vezes imagino um mapa-mundi e você estendido transversalmente sobre ele. Para mim, então, é como se entrassem em consideração apenas as regiões que você não cobre ou que não estão ao seu alcance. De acordo com a imagem que tenho de seu tamanho, essas regiões não são muitas nem muito consoladoras... (KAFKA, 1997:68)

O mundo hoje se aproxima, cada vez mais, daquele descrito pela literatura de KAFKA. HARDT e

NEGRI nos mostram, no livro *Império*, como o capitalismo mundial integrado se apóia num biopoder, impondo-se como uma onipresença que tudo abarca, sem deixar margens para um Outro que a ela se contrapõe. Na modernidade, cuja forma de organização social era disciplinar, os efeitos das tecnologias biopolíticas eram ainda parciais, não chegando a permear inteiramente a subjetividade e o corpo dos indivíduos. Mas nas sociedades contemporâneas o poder se torna inteiramente biopolítico, e todo o corpo social é abarcado pelas suas estratégias: “O poder é, dessa forma, expresso como um controle que se estende pelas profundezas da consciência [o que podemos entender aqui como o inconsciente] e dos corpos da população – e ao mesmo tempo através da totalidade das relações sociais” (NEGRI e HARDT, 2000:43-44).

Diante de imperativos que se estendem, como o pai de KAFKA, sobre todo o mapa-mundi, geográfico e subjetivo, não há lugar para afrontamentos ou conflitos. A existência de um conflito supõe um espaço de transgressão possível aos imperativos, um confronto entre obediência e desobediência, admitindo-se uma margem de negociação entre a regra universal e aquilo que a ela resiste como diferença ou singularidade. Todavia, os imperativos do poder se exercem hoje de forma totalizante, ainda que não exponham, à primeira vista, uma face totalitária. Defendendo a bandeira do multiculturalismo, o capitalismo globalizado parece admitir as diferenças; mas o faz para melhor gerenciá-las, fagocitando-as, numa lógica muito semelhante à que a psicanálise teorizou como própria de um supereu sádico: uma instância que incita e se alimenta do próprio desregramento que produz. Que se trate de uma lógica perversa, no sentido mesmo que a teoria psicanalítica lhe confere – recusa da diferença, transgressão de limites, encenação de um espetáculo de expropriação do desejo – é algo que não nos deixa mais surpresos.

A pergunta é: uma lógica cultural perversa produz necessariamente patologias perversas? Os indivíduos que vivem sob estes imperativos tendem a reproduzi-los em sua constituição psíquica? É com a perversão individual que os sujeitos respondem à perversão social?

Nesse caso, a lógica social estaria se reproduzindo diretamente nos indivíduos, através do supereu. ZIZEK (2000), por exemplo, mostra como a passagem de uma forma social baseada em proibições e interdições bem definidas – o que, em termos foucaultianos, poderia ser caracterizado como sociedade disciplinar – para uma outra como a nossa, calcada em incitações desregradadas, favorece o incremento de figuras superegógicas ferozes. Vivemos numa cultura da ação eficaz e do espetáculo, na qual os indivíduos se sentem deficitários em relação à performance que lhes é exigida. Eles se sentem convocados se distinguir por seus atos individuais sem que o *socius* lhes forneça os referenciais subjetivos para tal. Impelidos ao ato baseados apenas em seus poucos recursos, os indivíduos se vêem acossados por imperativos cujo cumprimento satisfatório é impossível. Esses imperativos desprezam as inclinações subjetivas particulares e exigem o sacrifício do prazer e do desejo – podemos considerá-los imperativos categóricos no sentido kantiano, e superegógicos, no sentido psicanalítico. É desse modo que se fortalece nos indivíduos uma espécie de carrasco íntimo, impelindo-os a agir para além de seu próprio desejo.

É preciso, no entanto, perguntar se o imperativo superegógico – que, como LACAN nos propôs, incita ao gozo – é simplesmente obedecido pelos sujeitos, sem que haja, de sua parte, qualquer resistência. Devemos então pensar que o supereu ordena: goza! – e os indivíduos se assujeitam à ordem sem a ela interpor qualquer obstáculo, abdicando de sua dimensão desejante para buscar um gozo sem medida? Toda uma corrente de pensadores atuais do campo da psicanálise parece abraçar esta idéia. Seu argumento é o de que o capitalismo globalizado, com seu apelo ao consumo e ao hedonismo desenfreado, teria deslocado nos sujeitos à via do desejo; haveria, desse modo, uma prescrição do excesso, impondo-se aos sujeitos o mandamento de “gozar a qualquer preço”, como nos sugere o título de um livro de MELMAN (2002:47): “Não há mais mestre”, onde afirma, “o patrão é o gozo”. Haveria, em decorrência, um outro modelo de construção subjetiva e de economia psíquica, pautado, não mais sobre o mecanismo do recalque, mas sobre o imperativo do gozo: “Passamos de um regime ao outro no qual não apenas o desejo não é mais recalcado, como também são as manifestações de gozo que dominam – que devem dominar” (MELMAN, 2002:216).

Nesse caso deveríamos concluir que habitamos hoje um paraíso sadeano, constituído por

sujeitos absolutamente dóceis ao imperativo categórico que, segundo LACAN, SADE teria proposto: “Tenho direito a gozar do teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (LACAN, 1966). Mas será de fato que os habitantes deste mundo – o nosso – são mesmo tão porosos a um imperativo universal, não insurgindo contra ele nenhuma objeção ou resistência? Ora, desse modo teríamos que pensar que os sintomas apresentados por estes sujeitos não fariam qualquer obstáculo à universalização de uma regra, eliminando-se assim qualquer possibilidade de singularidade subjetiva.

Vejamos então os modos de sofrimento que se apresentam com grande frequência na atualidade, chegando a ser caracterizados como “sintomas contemporâneos” – bulimias, anorexias, depressões, compulsões, fenômenos psicossomáticos, etc. Seriam eles produzidos por um hedonismo desenfreado? A despeito de sua diversidade, poderíamos neles marcar uma característica comum: um forte componente autodestrutivo aliado a um patamar de exigências superegóicas das quais esses sujeitos não são capazes de dar conta, ou, em outros termos, a presença maciça do carrasco íntimo através do qual se manifesta o supereu cruel. Mas o fato do supereu submeter estes sujeitos a imperativos de gozo, nos obrigaria a concluir que um ataque de pânico ou uma doença psicossomática são sintomas de perversão? Não poderíamos, ao invés disso, reconhecer que o cumprimento impossível do imperativo de gozar a qualquer preço conduz a modos de funcionamento autodestrutivos que dificilmente poderiam ser chamados de perversos?

Assim, ainda que uma lógica cultural perversa possa reproduzir-se no incremento da crueldade do supereu, ela não se reproduz, *necessariamente*, nos modos pelos quais os sujeitos respondem aos seus imperativos. Os sujeitos não são meros decalques do campo sócio-cultural, e nesse ponto seria preciso ter cuidado com uma mera transposição da psicanálise da cultura para o campo da clínica individual. Antes, seria preciso reconhecer que todo sintoma ou toda forma de sofrimento, é tentativa, ainda que canhestra, de singularização e, portanto, modos pelos quais os indivíduos procuram criar obstáculos aos imperativos que se pretendem universais. Desse modo, se por um lado os funcionamentos autodestrutivos podem ser encarados como formas de obedecer a um imperativo cruel do supereu, eles também devem ser vistos, principalmente, como tentativas de a ele dizer *não*. O sofrimento expressaria, assim, a margem de liberdade que permanece para o sujeito, demonstrando que sua condição desejante ainda se mantém, a despeito da violência dos imperativos. Ou, em outros termos: o sofrimento indicaria um modo de subjetivação.

Essa idéia produz conseqüências na direção do tratamento de pacientes nos quais se verifica uma forte inflexão da vertente cruel do supereu – cada vez mais freqüente na clínica contemporânea. A assunção da dimensão desejante seria concomitante ao esvaziamento do imperativo superegóico. Nesse caso, o acolhimento e as intervenções do psicanalista precisariam ir além da mera escuta de palavras ou da produção de interpretações. As interpretações que buscam desconstruir significados ou apontar a castração tornam-se inúteis, quando não perigosas: elas poderiam ser traduzidas como palavras persecutórias de ordem, fortalecendo o mandamento superegóico. Ao invés disso, seria preciso apostar nos lampejos de desejo que muitas vezes brotam em pequenos gestos, mudanças na tonalidade do olhar e da voz, agindo mais diretamente no campo afetivo e pulsional. Esses pequenos gestos, olhares e tons não seriam apenas objeto de uma percepção mais fina da parte do analista. Sua importância clínica não se reduz àquilo que se passa com o paciente, mas também ao que o analista é capaz de expressar. As palavras nem sempre são o instrumento mais eficaz quando o tratamento envolve o esvaziamento do imperativo superegóico. O tom no olhar e na voz, a disposição afetiva do analista – elementos que se apresentam de modo não tão sonoramente incisivo e pontual quanto uma interpretação, mas se desenvolvem na quietude, espera e persistência do trabalho – se tornam instrumentos potentes de intervenção e de barreira a um supereu inflacionado.

JULIA KRISTEVA (2000) escreve que os pacientes contemporâneos expressam uma revolta que ainda não encontrou suas palavras. Essa revolta é um sinal de vida, ainda aflito e aturdido, mas que

nos indicaria um caminho a seguir. Caminho árduo, convocando a nossa paciência e a nossa delicadeza. Quanto a isso, talvez nos animem as palavras de um poeta mineiro: "Onde não há jardim, as flores nascem de um secreto investimento em formas improváveis" (DRUMMOND DE ANDRADE, 1975:152).

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- DRUMMOND DE ANDRADE, C. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975.
- FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Paris: Seuil, 1997.
- FREUD, S. (1930). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XXI.
- _____. (1933). *Por quê a guerra?* Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XXII.
- HARDT, M. & NEGRI, A. *Empire*. London: Harvard University Press, 2000.
- KAFKA, F. *Carta ao pai*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- KANT, I. (1788) *Critique de la raison pratique*. Paris: Gallimard, 1980.
- KRISTEVA, J. *Sentido e contra senso da revolta: poderes e limites da psicanálise*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- LACAN, J. Kant avec Sade in: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- MELMAN, C. *L'homme sans gravité – jouir a tout prix. Entretien avec Jean Pierre Lebrun*. Paris: Noel, 2000.
- SADE, M. *Escola de libertinagem*. Rio de Janeiro: Esquina, 1908.
- ZIZEK, S. *The ticklish subject. The absent centre of political ontology*. London/New York: Verso, 2000.

Jô Gondar

Psicanalista. Doutora em Psicologia Clínica e Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

Endereço Eletrônico: jogondar@uol.com.br

A ANGÚSTIA NA MODERNIDADE

Carlos Eduardo Leal Vianna Soares

Resumo: O artigo analisa a angústia, o afeto exclusivo do homem, tocante a sua subjetividade. Parte da premissa de que angústia é vivida como a radical desintegração do ser o que concorre para reavivar o estado de desamparo. Finalmente, a articulação entre angústia e desejo pode ser compreendida em função do momento em que o sujeito é ameaçado de aniquilação seja no domínio do imaginário, seja no que concerne à expressão pela palavra. Por esta razão a angústia deve ser considerada como aquilo que excede ao princípio do prazer.

Palavras-chave: angústia, culpa, desejo.

Abstract: This article analyses anxiety, affect that unveils the human being, as a phenomena of subjectivity. It unfolds from the premise that anxiety is at the core of the human condition, and it is experienced as radical desintegration, which sends the subject to helplessness. Finally, the articulation between anxiety and desire can be understood as the moment in which the subject is threatened annihilation, either in the domain of the imaginary or in the expression through words. For this reason, the anxiety must be considered in the realm of pleasure principle.

Keywords: anxiety, guilt, helplessness.

1 - Angústia e modernidade

“O sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da angústia”
Sigmund Freud - O mal-estar na civilização

“É essencial domesticar os deuses no engano, na falácia do desejo, e não lhes despertar a angústia” Jacques Lacan - A angústia

Para pensar a angústia temos que, a partir do referencial teórico da psicanálise, articular esta noção com a culpa. Com isso estaremos articulando a angústia com o desejo do outro. Este Outro na modernidade seria a globalização. Mas o que é a globalização?

A globalização é o estágio supremo do imperialismo. Não é o imperialismo, mas sim a constatação do último degrau da escada totalitária. O ideal da globalização é um antigo ideal da humanidade, mas a sua posição perversa exclui os sujeitos. Em vista desta exclusão do sujeito, a globalização acaba fomentando a criação de grupos fechados. Esta é a vertente segregatória deste processo totalitário. Estes grupos se unem, quer para escapar à esta forma de imposição totalitária, quer para justamente assumir o controle sobre este mecanismo.

Em vista disto, poderíamos perguntar o que leva à globalização? Porquê o homem a deseja? Ora, o homem sempre esteve em busca não só de poder, mas também da possibilidade de saber de tudo o que ocorria à sua volta – o que não deixa de ser igualmente, uma forma de poder. E um dos efeitos da globalização é a instantaneidade de percepção do que está ocorrendo neste exato momento em todo mundo. Mas é uma percepção da superfície. Desta maneira as análises contêm algo de ilusório porque não diferenciam, não destacam, não singularizam os sujeitos uns dos outros. São análises que buscam muito mais uma totalidade da forma, desprezando assim, o conteúdo.

A boa forma globalizante não é aberta à dialética: é ensimesmada, auto-referida e fechada, tal como um casmurro em seu solilóquio. Não é à toa que os livros de auto-ajuda proliferaram no final do milênio. Estão a serviço deste mesmo modo de pensamento. É óbvio que paradoxalmente a esta forma global, fechada, a mídia utilize os mais extremos recursos para tentar dizer justo o contrário.

O controle globalizante funciona como um Outro que ao enunciar o seu desejo, põe cada sujeito em confronto com a angústia. A angústia está sempre articulada ao desejo enigmático do Outro. Este desejo, transforma-se para cada um em gozo, gozo do Outro, numa quota de sofrimento por não se poder, na sociedade moderna, dar conta de tudo aquilo que ela produz para consumo. É evidente que sempre na história da humanidade isso ocorreu desta forma. Porém, a estratégia globalizante empurra o sujeito para diante de uma oferta abissal de produtos que pretendem mostrar a infelicidade do homem por não tê-los.

Este descalabro entre aquilo que o sujeito deve e aquilo que ele realmente pode, cria um descompasso angustiante nas relações entre as pessoas.

Este Outro social faz ver, aliás, esta é uma de suas estratégias, que o seu próximo, seu irmão ou seu vizinho de porta conseguiu obter um ícone ou um gigabyte a mais que lhe daria a chave para a saída de suas tormentas. Cremos que pode ser minúsculo o objeto adquirido e isso produzir uma revolução interna tal como nos dizia MACHADO DE ASSIS, (1986:346) a respeito do que sofre a alma humana, em seu conto, *O espelho*. "A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa".

O que há, porém, de mais interessante neste conto machadiano, é o fato de que a protagonista, isto é, a Jacobina, sofre uma crise de angústia logo depois de conseguir uma enorme estabilização imaginária em sua vida ao ser nomeado – repetidas vezes no conto – de *o alferes*. Segue que ao ir para o sítio de sua tia Marcolina, esta lhe dá um lindo espelho que vinha de uma tradição pois fora comprado da família de D. João VI. Ocorre que, subitamente, o alferes, "que havia eliminado o homem", fica sozinho sem a tia e sem os escravos. É então tomado de grande pavor e angústia, pois não havia ali nada, ninguém que o reconhecesse, e, o que era pior, nem ele mesmo se reconhecia.

O fantasma da despersonalização convoca sua ruína imaginária. Sem referência sobre o que era, encontra num lampejo, novamente a sua "alma" perdida para além de toda garantia espetacular. Ao vestir a roupa de alferes, ei-la, sua alma, depositada, refletida com todo seus contornos no espelho. A garantia do resgate da imagem especular restitui-lhe a estabilização necessária para continuar nesta balança diante do espelho quando lhe sobrevinha uma nova crise de angústia. Veremos esta questão mais adiante quando articularmos o problema da emergência do real no imaginário a partir do texto *O estranho*, de SIGMUND FREUD.

Retornando então ao tema da globalização, cremos que este movimento pretende, ao apontar as diferenças entre aquilo que não se tem e o que se deveria ter, que todos possam uniformizar-se, e, assim, apagar exatamente as diferenças. Ora, o apagar das diferenças produz exatamente o que se produziu em Jacobina, no conto de MACHADO DE ASSIS: uma estranha angústia que o levava a se sentir alheio a ele mesmo.

Nós psicanalistas sabemos, que o apagar da diferença produz um evitar do confronto com a castração. Portanto, com a falta de limites. A globalização ao apontar a insuficiência de cada um, diz que todos devem obter este saber intertextualizante, mas não dá condições para que este patamar possa ser alcançado. Daí sua posição perversa na relação com os sujeitos. Tal qual o alferes havia eliminado o homem, o projeto econômico-político da sociedade moderna, globalizante, o elimina igualmente.

A partir dessa noção de globalização, podemos pensar que há uma falta de teorização mais precisa que delimite e defina quais os parâmetros para pensar o sujeito moderno. Essa proposta pós-moderna avança no sentido de que qualquer ponto de inscrição no social pode ser um referente para o ser humano. O que não deixa de ser verdade. Porém, a partir desta premissa, querer que todas as conclusões sejam verdadeiras é banalizar o pensamento sobre o homem, não só contemporâneo, mas desde o início da sua existência. É querer acabar com o sentido de linearidade histórica. O fim da história é o fim do homem. Podemos dizer que a história é clássica se ela sobrevive ao tempo. E o que podemos ver, do ponto de vista psicanalítico, é que o sentido deste sujeito histórico é imutável, desde os tempos imemoriais.

A psicanálise, embora FREUD tivesse uma grande admiração por Darwin, não é uma teoria evolucionista. FREUD pensa o homem como um ser que existe a partir de suas relações com seus entes mais próximos; seus pais, avós e filhos. Para além disso, tudo o mais funciona para o sujeito através da maneira pela qual recebe do mundo suas impressões.

A estrutura do complexo de Édipo, e todas as relações humanas daí derivadas, as paixões, os medos, as fobias, as conquistas, as planícies e precipícios do amor, tudo isso pode ser encontrado

desde os primeiros registros da escrita do homem. Quer se vá aos manuscritos religiosos, quer se mergulhe nas tragédias gregas, principalmente lá, podemos encontrar o lastro que dá vida ao mistério da vida.

Só poderíamos falar em desaparecimento do sujeito quando não mais houvesse mistérios e enigmas a decifrar. Como ainda estamos muito longe das respostas de muitas de nossas mais cruciais perguntas, poderemos ainda por um longo tempo continuar pensando quem é, e o que é o ser humano. Parece simplista demais propor acabar com o sujeito quando não se encontrou resposta satisfatória para si mesmo.

A psicanálise nasce com a modernidade. A experiência da cura é uma contraexperiência do *cogito*.

A palavra exila o sujeito de si mesmo e a psicanálise pode ser o lugar onde esta experiência se relata, se narra, se formula em seu silêncio. A palavra, a fala, marca a condição de ser *estranho* em relação ao que se acabou de proferir.

O sujeito para a psicanálise é o sujeito moderno, o sujeito da ciência e, como tal, ele deve ser pensado não do ponto de vista evolucionista, mas do ponto de vista das suas relações com o Outro. Não do ponto de vista ontológico, porém ético.

Este Outro é, para a psicanálise, aquele que inscreve, dividindo, o sujeito no campo da cultura. Esse processo simbólico implica na dimensão da fala e da linguagem para cada ser falante. Isso quer dizer que cada um aprende a falar, a ter a possibilidade de se identificar com seus semelhantes, não a partir das regras da lingüística, mas segundo suas relações com este Outro também chamado de tesouro dos significantes, o Outro social.

O que este Outro globalizante quer, é prover a todos com regras onde a lingüística, ou a palavra dicionarizada, suplantasse a riqueza dos efeitos da fala no campo da linguagem sobre cada um. É como se quisesse, com uma quantidade quase infinita de enunciados, obturar toda dimensão da enunciação que a riqueza de uma língua permite. Parece que esta é a grande utopia dos tempos modernos: criar uma rede de intertextualidades que pudesse recobrir tudo, quando sabemos, para citarmos apenas um exemplo, que o imprevisível do neologismo, da cópula das palavras, jamais será previamente capturado. Esta é a riqueza da singularidade de cada um, que faz a diferença, da qual a psicanálise não abre mão.

No jogo dos significantes, o sujeito entra no campo da vida como devedor. Esta perda original faz com que sejamos sempre sujeitos da falta, da falta-a-ser. Há que se pagar um preço para se ter acesso aos significantes. E o preço que se paga é com uma parcela da vida, e isso é a inscrição da morte.

Esta inscrição, necessária para o sujeito, põe-no diante dos seus contornos de seus limites. Uma vida sem contornos torna-se extremamente monótona. A globalização empurra aos sujeitos para o apagamento de seus contornos ao propor um único contorno que substitua aos outros, ou melhor, que os enquadre.

2 - Culpa e gozo

A falta-a-ser aponta para o ser-para-a-morte, porém é a pulsão de morte de que faz com que o sujeito tenha créditos na sua conta bancária da vida. É o excesso de gozo da pulsão de morte que faz com que o sujeito queira aceder à vida sempre em busca da sua felicidade. A satisfação da pulsão, afirmou Freud, "equivale para nós à felicidade" (FREUD, [1930], 1974:97). O gozo ao qual o sujeito está inicialmente atrelado na sua vida, ou seja, esse gozo do Outro, o gozo da mãe, é esvaziado pelo significante quando da sua entrada no campo da linguagem.

O significante do Nome do Pai é aquele que pode realizar essa operação, porém é este mesmo significante que cobra um preço por essa manobra de inscrição do sujeito no mundo das trocas, metafórico, das equivalências, enfim, no mundo simbólico. Como a criança não tem, *a priori*, nenhuma mercadoria, nenhum valor que possa servir de moeda para pagar esta dívida simbólica, ela

tenta saldar esta dívida com seu sintoma. O sintoma passa a ser uma moeda corrente no campo subjetivo onde se inscreve a metáfora paterna. O colorido, muitas vezes nefasto, do sintoma, aparece pincelado nas entrelinhas da fala do neurótico.

Assim, as relações do sujeito com a linguagem não podem ser submetidas a um reducionismo de uma pretensa democracia igualitária da língua. A lei da linguagem, como já dissemos, é uma lei de ferro, que exerce um autoritarismo muitas vezes despótico para quem não obedece suas regras.

Será que os teóricos do pós-modernismo estão querendo criar uma proposta de linguagem tão ufanista quanto foi a tentativa de criar artificialmente uma nova língua, o esperanto? Ou será que eles querem em cada cômodo da torre de Babel, instalar computadores para interligar a todos numa mesma linguagem cibernética?

A psicanálise é uma prática que ao privilegiar a singularidade de cada um, pode fazer resgatar algo subsumido diante do gozo absolutista do Outro. A dimensão na análise, da angústia e da culpa, são alguns destes parâmetros para que ao pensarmos sobre o sujeito, sujeito moderno, possamos pensá-lo em sua articulação com seu desejo diante de sua realidade e, não ao contrário.

A tentativa globalizante de adaptação do sujeito à realidade é sempre ortopédica, é sempre com o intuito de tentar moldar o imoldável da pulsão. Ao contrário de promover uma reeducação forçada, a psicanálise põe o sujeito diante de seus limites, e não diante do ilimitado gozo do Outro. Se a constatação destes limites nem sempre é o que há de melhor, ao menos há a possibilidade de reconhecê-los como seus e não ficar a mercê, alienadamente, do Outro.

Ao falarmos da culpa como uma razão de estrutura, estamos refutando este ponto de vista pós-moderno, mostrando que o sujeito está sim, ancorado, embora nem sempre da melhor maneira possível, numa estrutura que o amarra, singulariza, como sujeito do inconsciente. Sujeito que está, até certo ponto, estruturado como uma linguagem. A culpa referida à uma estrutura aponta então, para a alteridade radical entre os humanos. Ela dá a ver de onde o sujeito fala, suas origens, e para quem ele se dirige, suas argumentações teleológicas.

A culpa em sua articulação com o desejo aponta, no fenômeno da transferência, na clínica, qual é o Outro enquanto interlocutor para cada um. Além do mais, enquanto sujeito do inconsciente, ele nada sabe sobre aquilo que o impulsiona na vida. Esse desconhecimento acerca de si próprio tem sua origem num fundo de angústia que é preceptora do enigma da vida.

A angústia funda o sujeito enquanto sujeito da dúvida, enquanto sujeito da dívida-culpa. Ao fundar o sujeito, a angústia o coloca numa relação diante do mundo na qual ele tem que posicionar-se segundo seu desejo. A angústia dá mostras que diante do mundo o sujeito, mesmo abismando-se, não pode ser indiferente a ele.

Segundo HEIDEGGER (1988:251) "é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*". Em *Ser e tempo*, ele indica que o nexa ontológico entre *angústia e temor* é ainda obscuro e, por isso, propõe-se a analisá-los. HEIDEGGER define o temor como um ente intramundo que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo.

O que é temível é sempre algo intramundano como um ente que se retira, porém, a ameaça é a própria pré-sença. E por pré-sença, entende-se que é o ser-no-mundo. "Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo". (HEIDEGGER, 1988:249).

O retorno do mesmo de algo que se retira é, para HEIDEGGER, o indeterminado da angústia. Nesse ponto podemos estabelecer alguma semelhança entre essa descrição heideggeriana da angústia e o fenômeno do estranho. – *unheimlich* – analisado por FREUD em seu texto homônimo.

Neste texto, FREUD nos diz que há a produção de uma angústia a partir de um sentimento de estranheza, quando algo que era familiar retorna imprevisivelmente como estranho. Para HEIDEGGER (1988:249) "aquilo que se teme é sempre um ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais, próximo".

No retorno de algo estranho o que surge como angústia é a possibilidade de que o desejo se realize. O que quer dizer que há um objeto na angústia, ao contrário do que diz HEIDEGGER (1983:39) em *Que é metafísica?*, quando diz que “a angústia, manifesta o nada”.

É verdade que na angústia se “corta a palavra”, ou “ficamos suspensos”, ou ainda, “a gente se sente estranho”, como comenta HEIDEGGER neste texto. Tudo isso é verdade, porém, apenas num nível fenomenológico.

Do ponto de vista do ensino lacaniano, a angústia é não sem objeto. É óbvio que para se falar da angústia, ou melhor, para podermos nomeá-la, faz-se necessária a sua aparição como um evento fenomenológico. Da causa da angústia, temos que na análise, procurar através da construção fantasmática, a etiologia segundo a neurose de cada um. E na procura pela etiologia, que, vale lembrar, é sempre sexual, está a possibilidade do confronto com o objeto *a*, o objeto causa do desejo. É em relação a esse objeto que a angústia se estrutura.

Ora, se tal como a culpa, a angústia é estrutural, podemos dizer que não há uma análise sem que a angústia não esteja presente. Sua presença implica que haja um confronto com o real da castração.

No *Moisés e o Monoteísmo*, podemos ler que “a gênese de uma neurose invariavelmente remonta a impressões muito primitivas da infância”. (FREUD, [1937], 1974:91) É uma frase que não traz nada de novo na teoria freudiana, já que ela é postulada no fim da vida de FREUD, muito pelo contrário, mas talvez seu valor resida justamente aí, ou seja, na perenidade, vigor e manutenção dos conceitos.

Se retornarmos à carta de 6 de dezembro de 1896 – quarenta e um anos antes da escrita do texto *Moisés e o monoteísmo* – encontraremos a forma embrionária do desenvolvimento deste conceito de que a gênese de uma neurose remonta a impressões muito primitivas na infância. Assim é que:

.... o mecanismo psíquico formou-se por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – uma retranscrição. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos. (FREUD, [1896], 1986:208)

O rearranjo e a retranscrição, nada mais são, portanto, do que os efeitos psíquicos da gênese da neurose na infância. É, pois, dedutível que numa análise invariavelmente se trate do que há de infantil no sujeito. O infantil a ser revelado numa análise é o sentimento de desamparo, a perda das garantias imaginárias, a “dureza da vida”, da qual FREUD se referia quando queria atestar a solidão do ser humano frente às intempéries da vida. Quando FREUD no *Mal-estar na civilização* ([1929], 1974), aponta as três fontes das quais provém nosso sofrimento, ele quer dizer que a relação do homem com estas três fontes, é o que constitui a dureza da vida. As três fontes são:

- 1) O poder superior da natureza;
- 2) A fragilidade de nossos próprios corpos e,
- 3) O relacionamento entre os próprios homens.

O infantil, em última instância, refere-se ao encontro inevitável com a castração. Este encontro protagoniza todos os outros três encontros do sujeito: com a natureza, com o corpo, e com outros homens. Queremos dizer que o modo pelo qual o sujeito se estrutura diante da castração, é o modo pelo qual ele vai lidar com estas outras três forças.

A dureza da vida é o encontro traumático com o sexual, a castração. A dureza da vida é quando não há mais nenhum artifício que se possa interpor entre o sujeito e sua realidade. Estes artifícios pretendem aplacar o confronto do sujeito com aquilo que há de insuportável para sua vida. Têm, por assim dizer, uma dimensão de fetiche, de desmentir a diferença sexual, de desmentir o furo da falta-a-ser do sujeito. São, portanto, objetos de fetiches, fálcos, que pretendem dar um sentimento de poder e força para os que se acham desvalidos de uma razão que os ilumine na escuridão amarga de suas

parcas identificações. O sujeito busca através destes artifícios, recuperar o tempero das amarras que o sustentam simbolicamente na vida. Embora a vida possa ser confinada apenas sob este aspecto de sua dureza, Freud nos lembra que mesmo assim, é a única que temos. Portanto, temos que cuidar dela da melhor forma possível.

Por outro lado, os artifícios que podem ser interpostos entre o sujeito e a sua realidade, com o intuito de aplaca-la, de torná-la mais suportável, podem ter um caráter de mascarar a verdade, de engano, ou ainda, de ilusão. Com relação à ilusão, FREUD foi bastante claro quando colocou a religião nesta dimensão. Em seu modo de entender, a religião funcionaria como um anteparo frente a um mal maior, frente ao desamparo do pai.

3 - Sedução e desamparo

Rastreando a correspondência de FREUD com FLIESS, encontramos na carta de 10 de março de 1898, um relato que dá bem a dimensão do que pode – através dos traços de memória que, de tempos em tempos, estaria submetendo o processo psíquico a rearranjos e retranscrições – permanecer para um sujeito como aquilo que há de ser as suas primeiras relações com o mundo que o cerca. A esse respeito FREUD [1898], (1986:303) escreve que: “o que é visto no período pré-histórico produz sonhos; o que é ouvido nesse mesmo período produz fantasias; o que é experimentado sexualmente, ainda no mesmo período, produz a neurose”.

Embora na época desta carta, FREUD já tenha abandonado a teoria da sedução, fato ocorrido em 1897, ao afirmar que, aquilo que se vê, ouve e sente, estaria antecipando, de alguma forma, o que em 1915 definirá como sendo as profantasias (FREUD, [1915], 1974:303). Quando uma criança tem uma visão ou escuta a relação sexual entre seus pais, ou é acometida por um abuso sexual, quer seja uma sedução, ou se submete aos impasses da castração. De qualquer maneira, a criança estará criando formações fantasmáticas que são, cada uma a seu modo, tentativas de respostas frente ao trauma provocado pela sua participação nessas cenas primárias.

A dimensão do trauma retira o sujeito da situação de mero espectador e o inclui como participante da cena fantasmática. Capturado nessa dimensão, sem possibilidades de dar uma significação plausível, o sujeito recalca no inconsciente na espera de dias melhores que possam aplacar a angústia do trauma. Ora, o retorno do recalado não escolhe um momento qualquer. Seu retorno se dá justamente quando o sujeito menos gostaria de ter uma experiência novamente com o vivido na infância. A precisão ingrata do retorno faz eclodir a dimensão do insuportável.

Aqui se inscreve o paradoxo entre aquilo que o sujeito quer e aquilo que ele deseja. O que ele quer, conscientemente, vai na contramão do desejo que aparece de forma avassaladora, uma dimensão descomunal, infinitamente maior do que o sujeito poderia suportar. Em geral, os pacientes se referem em suas análises a este momento da seguinte maneira: “eu não queria fazer isto, mas foi maior do que eu”, ou “eu não queria (...), mas não pude evitar”.

E assim, o desejo inconsciente se revela sequioso de se fazer satisfeito, mas por permanecer atrelado a um não saber sobre o que o causa, ele insiste sobre um ponto de desconhecimento para o sujeito. Esta insistência do desejo acaba produzindo um mal-estar. É o mal-estar do desejo que surge não como satisfação, mas antes, como um mais além do princípio do prazer. Este mais-além é o gozo, quota não dialetizável de sofrimento.

Em psicanálise, esta insistência que aparece como um mais-além do que o sujeito poderia suportar, ou mesmo, dar uma significação, recebe o nome de compulsão à repetição. Sabemos, através de Freud, que “as pulsões tendem à restauração de um estado anterior de coisas. (FREUD,[1920], 1974:55)

Então, diante do que vínhamos afirmando, a pulsão tenderia à restaurar uma realidade que em certa época da vida do sujeito, o encontro com ela teve a dimensão de um trauma. Só que a insistência

da não realização acaba por coloca-lo diante da fragilidade da vida.

Para este sujeito há um Outro, insuportável, que o obriga a não só restaurar um estado anterior de coisas, bem como dar conta da satisfação da pulsão. Tarefa impossível já que o desejo do Outro é sempre enigmático e a forma pela qual o sujeito tem de dar uma resposta ao enigma do desejo do Outro é com a angústia. A angústia constitui-se assim, como a constatação do fracasso pela tentativa de se prevenir contra o desejo do Outro.

No seminário *Angústia*, de 1962/63, LACAN afirma que a angústia é um afeto do sujeito. E o que afeta ao sujeito é o desejo do Outro. Na angústia, é a relação do sujeito ao Outro que se encontra afetada; a angústia constitui-se como um afeto que não engana porque o desejo do Outro, como já dissemos, comporta uma dimensão de gozo não dialetizável, portanto, não própria para a função do engano. O que engana então ao neurótico? O que o engana é a localização da angústia. O sujeito pensa que sua irrupção no nível fenomenológico-imaginário, é onde se dá a causa da angústia. Não. Não é no eu que a angústia adquire sua verdadeira função, mas sim no fantasma. É no nível do eu que ele a sente, o que levaria a perguntar: “mas afinal, o que o Outro quer do meu eu”? No nível imaginário, o que se descortina é o sinal da angústia no lugar do eu ideal, i(a). A angústia, na verdade, se localiza na fantasia.

O objeto a é, como já vimos, um objeto causa de desejo e *plus* de gozo. É, em suma, um objeto perdido, jamais reencontrado. Então, é a função do imaginário “i” que recobre, envelopa e protege – é o parênteses – o objeto a, para que outros objetos possam servir de semblante em relação a ele. É neste nível do eu ideal onde a criança pode se sentir olhada pela mãe e, através deste olhar, se reconhecer no olhar dela. Porém, há algo neste olhar que escapa, que cai, que não é assimilado, que fica como um resto, um nada que causa o desejo – angustiante – na criança de tentar capturar este nada. O objeto a é, digamos assim, o insuportável. Pertence ao campo do real. O real é definido por LACAN como o impossível de dizer, assim como podemos pensar o encontro do sujeito com o insuportável da castração.

A função imaginária do eu ideal trata então de revestir a dura realidade do possível encontro com este objeto colocando contorno através das identificações imaginárias. É óbvio que estas identificações imaginárias só terão a sua inscrição neste plano psíquico do eu ideal, se forem legitimadas, ratificadas, ou ainda, nomeadas pelo simbólico. O simbólico que é, para LACAN, a função da fala no campo da linguagem, ou seja, a fala em sua dimensão de significante, em sua dimensão de enunciação, inconsciente. A fala em sua dimensão inconsciente numa análise é aquela que só ganha a possibilidade de interpretação se ela se inscreve no campo do Outro que é denominado como o tesouro dos significantes. Então, é do campo do Outro que surge a nomeação que visaria através do simbólico das palavras, o recobrimento imaginário do insuportável do real do corpo. O que FREUD chama de corpo pulsional é o corpo erógeno, marcado pelos significantes que se inscrevem através do circuito pulsional da linguagem.

É este Outro que produz as nomeações para o sujeito. Daí se dizer que ele é, antes de tudo, mais assujeitado do que sujeito.

4 - Angústia e fantasia

A angústia em relação ao desejo do Outro, passa então por estes percalços, pois que coloca o sujeito numa certa atopia e alienação diante de seu próprio desejo. Podemos então pensar que de certa forma o desejo do sujeito não é somente o desejo do Outro, mas que ele está também alienado no campo do Outro.

Quanto ao matema da fantasia, (sujeito barrado punção de a), podemos pensá-lo como o curto-circuito das relações entre o sujeito e o objeto a, há uma certa oposição do sujeito com relação ao objeto a. A notação indicada pelo símbolo punção, quer dizer que ali estão ao mesmo tempo as relações: maior que, menor que, união e interseção. isto quer dizer que se temos todas as relações possíveis ao mesmo tempo, então não teremos nenhuma delas. É uma relação impossível. Se o desejo, por exemplo, da histerica se constrói sobre uma estrutura fantasmática e se o que está recalcado como o impossível encontro é este objeto a, o objeto causa do desejo, então é certo pensarmos tal como nos

ensinou FREUD, que o desejo é sempre insatisfeito. Do fantasma, então, nada pode ser dito, mas sim, construído e atravessado numa análise.

LACAN segue FREUD quando este afirma ser o ego a sede real da angústia. Em FREUD, devemos entender o *ich*, o ego, como objeto, mas também como sujeito. É no ego, enquanto definido como a projeção da superfície do corpo, onde se dá a manifestação ruidosa da angústia, que põe o sujeito num descompasso, suscetível a tremores, calafrios, taquicardias, sudorese, aperto no peito e tudo o mais que concorre nesta referência fenomenológica. Na angústia, o sujeito fica atordoado pela falta de sentido porque o que ocorre é uma desestabilização no imaginário. O que ocorre é que por causa de um evento traumático, o eu ideal que tinha por função tamponar a emergência do objeto a, sofre um forte abalo e, com isso, há a possibilidade de que o sujeito se confronte com o objeto a sem nenhum anteparo. Ora, esta função imaginizada do i(a), tinha por finalidade instituir uma garantia que impedisse que o sujeito se confrontasse com sua falta. Mas isso já é a constatação da dimensão da falta, apenas encoberta por algum sentido imaginário.

A angústia ocorre quando há a possibilidade desta falta vir a faltar. Se isso ocorre, o sujeito confronta-se com o seu desejo, que é, no fundo, um desejo incestuoso, inscrito em definitivo por ocasião do complexo de castração. Por isso, o sujeito vai a busca de algo que se interponha entre ele e o mundo que o sobressalta. Os sentidos visam obturar a falta.

O procedimento analítico visa, assim, descortinar para o sujeito a função de engano e ilusão através dos quais muitos destes sentidos afetam sua vida, foram construídos. Se o homem sempre esteve em busca de um sentido que norteasse a sua vida, isto não quer dizer de forma nenhuma que o sentido encontrado é o sentido esperado. Ao contrário, na maioria das vezes, o sentido encontrado acaba sendo constituído por ser aquele que:

- 1) por alguma facilidade, foi o primeiro que lhe foi possível capturar em sua dimensão imaginária, e assim, acalmar uma certa dose de estranhamento em relação à realidade que o cercava;
- 2) foi o que lhe trouxe alívio imediato, quer dizer, respostas para seus enigmas e inquietações;
- 3) foi aquele que conseguiu evitar alguma forma o desprazer mais intenso – o que pode tê-lo feito acreditar que a evitação do desprazer seria homólogo ao sentimento de prazer.

Esta última maneira seria aquela através da qual o sujeito acreditaria ter encontrado um grande sentido na sua vida ao saber evitá-la. É possível que se viva muito bem assim. Porém, se algum dia, um evento produzir a retirada desta certeza, toda as suas quotas de referências e garantias sobre a vida desmoronam-se junto com ele.

Em geral, esta queda em precipício, pode precipitar o sujeito para uma análise. A constatação decorrente é a de que, freqüentemente, a evitação da vida, já é a morte anunciada. Em consequência disto, o homem na sociedade moderna tem tentado alucinadamente absorver tudo que lhe é oferecido. Pensa, que ao fazer isso, consiga viver mais intensamente e melhor. A fúria da avalanche de mercadorias e produtos ofertados cria um enorme descompasso entre o investimento feito e o retorno esperado. A impossibilidade de decifrar todos os enigmas advindos do Outro, que concerne evidentemente ao desejo do Outro, leva o sujeito a uma situação de extrema angústia e desespero. Como o objeto do desejo fica velado, o que surge como objeto do desejo humano é o desejo do Outro. Há assim, uma carência de sentido em relação a este desejo do Outro e, portanto, a irrupção da angústia. Então, a angústia é a possibilidade da falta faltar que é correlativa a presentificação absoluta do Outro.

O que surge como o desejo, além da demanda, nunca é uma referência pura a um objeto plenamente satisfatório, adequado: o objeto sempre se apresenta como parcial não só porque o sujeito é um sujeito barrado, sujeito do inconsciente, marcado por uma falta, organizado em torno de um vazio recoberto pela castração, mas também porque a parcialidade do objeto é por só se poder representar parcialmente a função que os reproduz. Se na angústia o sujeito fica atordoado pela falta de sentido – muitas vezes provocada pelo excesso de significações – é porque há uma irrupção do real no imaginário. Que podemos escrever da seguinte maneira: em termos de uma fração o real ocupa o numerador

e o imaginário, o denominador. Já a inibição, que FREUD pontua como sendo uma detenção no movimento, constitui-se como sendo a incidência do imaginário sobre o simbólico: o imaginário no numerador e o simbólico no denominador. Finalmente, o sintoma constitui-se como sendo a incidência do simbólico sobre o real: o simbólico no numerador e o real no denominador.

Assim é que a inibição, o sintoma e a angústia podem ser afetados de diferentes maneiras pelo imaginário, pelo simbólico e pelo real. Não isoladamente, mas sempre na incidência e prevalência de um registro sobre o outro.

Podemos afirmar que o pano de fundo onde se instalaria a angústia se articularia da seguinte maneira: haveria a ocorrência de uma desestabilização no imaginário, que produziria uma quebra, uma fratura no simbólico, fazendo emergir o real.

Um dos melhores exemplos em FREUD, para pensarmos a incidência do real sobre o imaginário, podemos encontrar nas páginas do texto *O estranho*, de 1919. O objetivo que FREUD explicitamente se propõe é tratar um fenômeno que se situa no campo da estética e do qual a literatura especializada parece não haver se preocupado muito: a vivência do sentimento de estranheza a partir da experiência do duplo.

Partindo do estudo da palavra alemã '*unheimlich*', que quer dizer, estranho, sinistro, e do seu oposto, '*heimlich*'; familiar, doméstico, FREUD faz um estudo muito interessante sobre a ocorrência do fenômeno do duplo. Segundo FREUD, "*heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*". (FREUD, [1919], 1974:283).

Para FREUD, "o estranho seria sempre algo que não se sabe como abordar". Porém, isso não é tudo, ou melhor, é apenas a constatação da irrupção de um evento estranho sobre uma pessoa que se encontrava "orientada em seu ambiente". (FREUD, [1919], 1974:283)

O estranho, a irrupção do objeto a, é fenomenologicamente falando, algo que se destaca do corpo, que se descola, e que tem a ver obviamente, com a parcialidade do objeto da pulsão. Os buracos da boca e do ânus, em relação às pulsões orais e anais, mais a voz (pulsão invocante) e o olhar (pulsão escópica), produzem uma esquizo do sujeito em relação a estes objetos devido a impossibilidade de aprisioná-los numa rede imaginária. É próprio inclusive do imaginário, que este contenha também um furo. Esta impossibilidade é devida a relação que estes objetos tem com o falo, que é o significante da falta.

A noção freudiana a respeito do objeto da angústia evoca que ela, a angústia, é "sem objeto" ou que ela é angústia "diante de algo". LACAN vai levar esta noção de objeto na angústia um pouco mais longe no sentido mesmo de, na clínica, forçar o seu aparecimento num mais além do rochedo da castração. Isso quer dizer que LACAN não reduz todos os objetos pulsionais ao falo, como faz FREUD, ao apontar que o objeto a se situa num lugar para além do falo, para além do pai. Este objeto a, situado mais além do rochedo da castração, funciona como causa da entrada do sujeito no gozo fálico. Isso facilita compreender o questionamento de LACAN em relação ao pai freudiano, e aos ideais.

Para LACAN, a angústia é *não sem* objeto. Esta fórmula, este não sem, implica que há o objeto, mas é um objeto destacado, descolado, alucinado de toda possibilidade de se constituir um saber sobre ele. Este é o ponto que podemos articular com o estranho. Este objeto é algo que um dia foi extremamente familiar para o sujeito e que agora lhe retorna como um objeto estranho. A incidência do *unheimlich* opera quando se revela algo que deveria ter permanecido oculto. O oculto não é nem o oposto ao evidente, nem o que está por detrás do que se pode observar. O oculto que aparece sob a forma de um *unheimlich*, é a outra cara, ou a cara interna daquilo que está a vista. O oculto é um gozo do Outro, que o sujeito carrega e lhe constitui a sua cara metade mas, do qual ele nada quer saber. O oculto é, em suma, a posição fantasmática que sustenta o desejo, neste caso do Homem da Areia, no campo escópico. Este giro que faz revelar o oculto, podemos dizer que é a outra metade da parcialidade do objeto que se dá a ver. Não há, portanto, nenhum saber sobre ele que possa aplacar o horror da sua irrupção. Só há a certeza de que, em relação a ele não há como se defender. A incidência do real é

predominante sobre o campo do imaginário. Esta prevalência angustiante vem mostrar que o fantasma não cumpriu a sua função de ser um anteparo para angústia que se revela diante do desejo enigmático do Outro. Não é possível que o desejo se sustente puramente em relação a um objeto. Há que acoplá-lo numa necessária dependência em relação ao Outro. Esta dependência em relação ao desejo do Outro, modula o fantasma como sendo aquilo que dá suporte ao desejo. Quando isso não acontece surge a angústia com a insuportável certeza de que a falta falte.

No conto de HOFFMAN (1986), "O homem da Areia", o tema principal é este homem 'perverso' que joga areia nos olhos das crianças, arrancando-os, quando elas não vão para cama. FREUD a partir deste tema sobre o estranho, correlaciona o medo da perda dos olhos com a angústia de castração que ele faz equivaler à morte do pai da personagem. A castração é o que de si próprio falta para completar a falta no Outro. Os olhos entram aí nesta economia libidinal como aquilo que deve ser extirpado para suprir a falta no Outro. Daí o caráter oblativo e a posição sacrificial que há em toda angústia. O sinal de angústia constitui-se, pois, como o ponto de articulação entre o que se poderia entrever da castração no sujeito em sua estreita e íntima relação com a falta do Outro.

O *unheimlich*, podemos dizer que se equivale com o encontro com a morte do pai. Se é a morte do pai que funda a transmissão de um nome e inscreve o valor retroativo da sua palavra, esta morte não é real, é simbólica. Mas é no encontro com esta morte do pai que algo se evidencia como aquilo que não anda como deveria, provocando uma inquietante estranheza: a antiga face paterna, protetora, agora lhe sobrevém como um rigoroso mandamento superegóico. A passagem de Deus ao Diabo torna-se, então, eminente. Citemos o próprio FREUD [1919], (1974:295):

Quando tudo está dito e feito, a qualidade de estranheza só pode advir do fato de o 'duplo' ser uma criação que data de um estágio mental muito primitivo, há muito superado – incidentalmente, um estágio em que o 'duplo' tinha um aspecto mais amistoso. O 'duplo' converteu-se num objeto de terror, tal como, após o colapso da religião, os deuses se transformaram em demônios.

O sentimento de desamparo frente ao estranho funciona como um enunciador da morte eminente, pois, o pai, já se encontra decaído de sua função de ser a garantia contra os males do mundo. O que amedronta é algo familiar, que fora recalcado, e que agora retorna de maneira gravemente desproporcional, avassaladora. O que é da ordem do real, este estranho, é algo que retorna e insiste quando não se esperava seu retorno, sua insistência. É quando o homem se sente um estrangeiro em sua própria casa, ou como diz LACAN, "quando ele se encontra em sua casa num ponto situado no Outro". (LACAN, 1962/1963) Esta definição está em perfeita consonância com FREUD quando ele se refere ao inconsciente como estando situado "numa outra cena": *eine andere schauplatz*. O Outro é o inconsciente.

LACAN afirma que o real não cessa de não se inscrever. Isto quer dizer que o real surge desta forma abrupta, mas que não há a mínima possibilidade de inscrevê-lo no campo simbólico, na cadeia das associações livres. Daí sua característica de ser desprovido de qualquer sentido, provocando no sujeito uma certa xenofobia em relação a si mesmo:

.....meu desejo entra no Outro aonde é esperado desde a eternidade sob a forma do objeto que sou, de maneira que me exila de minha subjetividade ao resolver em si mesmo todos os significantes aos quais minha subjetividade está afetada. (LACAN, 1962/1963)

5 - Palavras finais

Nosso pensamento afirma justamente que a ciência e mesmo a religião entram aí nesta lacuna para prover de sentido este estado de desamparo que é estrutural no ser humano. Porém, nossa crítica é que ao produzirem esta plethora de objetos-símbolos da completude, acabam por alienar o

sujeito quando não produzem a sua desapareção.

Então, o estranho, que é a realidade da angústia, gira em torno de uma suspensão de todo o sentido previamente estabelecido que precipita o sujeito ao encontro com o nada. Porém, é exatamente este encontro com o nada, este “nada” desprezado pela ciência, que interessa à psicanálise.

O nada não é uma negação, senão suspensão de sentido. Se há uma suspensão de sentido, é porque neste ponto onde a angústia se ancora, não há nenhuma relação possível com o saber. Então, o que ocorre é uma supressão dos significantes que adviriam do campo do Outro, suspendendo assim a referência à cadeia significante. O que se produz com esta falta de saber, é uma certeza sobre esta queda do sujeito diante do nada absoluto. A angústia é um afeto que não engana, é onde se produz a certeza mais apavorante para o sujeito. É uma certeza sem um saber, isso apavora.

Há neste ponto, uma recomendação lacaniana de que se deva desangustiar ao analisando com o cuidado para, ao fazer isso, não desculparizá-lo. A desculparização impediria que o sujeito se responsabilizasse pelo seu desejo. O sentimento de culpabilidade é o atestado da falta de responsabilidade sobre as coisas que concernem ao sujeito.

O sujeito da angústia é um sujeito tocado em sua essência mais íntima, em seu ser mais profundo, que o coloca na dimensão do seu desejo a perguntar-se: o que eu sou para o Outro quando este Outro se apresenta não como um Outro da completude, mas como um Outro do desejo e inclusive do gozo? O que sou na minha particularidade (separação), embora esta particularidade que me singulariza, foi construída no campo do desejo do Outro (alienação).

Não se trata de ruptura ao campo do Outro mas sim de uma suspensão de toda significação para o sujeito. Desconectado da cadeia significante, o afeto, que não é nunca recalcado, é o que vai à deriva, deslocado, louco, invertido, tal como se refere LACAN a respeito da pulsão.

Olímpia, a boneca-autômato do conto de HOFFMAN resplandece todo o horror com seus olhos arrancados. Édipo, igualmente, tem seus olhos arrancados, caídos no chão, como diz LACAN, a olha-lo em seu crime hediondo. (HOFFMAN, 1963) Assim, o objeto cai do sujeito essencialmente em sua relação com o desejo, pois que este desejo tinha a função de encobrir a angústia. Uma vez desvelado o desejo, a relação do sujeito com o objeto fica sem anteparos, totalmente exposta em sua mais cruel e contundente realidade: a posição fantasmática parece não mais preencher com sua moldura uma certa tela protetora contra a angústia de castração. E é exatamente neste ponto fantasmático onde o sujeito é capturado em seu desamparo (*hilflosigkeit*).

O destempero da vida provocado por este desamparo leva o sujeito em sua dor, dor de existir, a invocar um mundo que não seja este no qual ele se encontra imersamente sucumbido. Torna-se, então, bem-vindo um outro, ou um Outro de outro mundo, que possa garantir o paraíso da felicidade. Quem lhe acena com a maior mestria, ou quem for mais convincente na certeza da oferta prometida, possivelmente fará dele um seguidor, mesmo que isso lhe custe uma dose enorme de sacrifícios.

O Outro da angústia não é o Outro onde se encarna uma suposição de saber. Não é – como assinala LACAN (1973/1974) – o Deus dos filósofos (MALEBRANCHE, DESCARTES ou LEIBNIZ), é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, o que solicita o sacrifício de seu bem mais precioso e supremo.

Por isso, parece essencial, como diz a epígrafe deste trabalho, domesticar os deuses no engano para não lhes despertar a angústia.

Referências Bibliográficas

- ASSIS, M. **Papéis avulsos**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- FREUD, S. Carta de 6 de dezembro de 1896. In: MASSON, J. M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. Carta de 10 de março de 1896. In: MASSON, J. M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- _____. (1915). **Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XIV.
- _____. (1919). **O estranho**. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XVII.
- _____. (1920). **Além do princípio do prazer**. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XVII.
- _____. (1937). **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XXIII.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. **Que é a metafísica?** São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HOFFMAN, E. T. **O homem de areia**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- LACAN, J. **A angústia**. (1962/1963). Cópia impressa.
- _____. **Les non-dupes errent**. (1973/1974). Cópia impressa.

Carlos Eduardo Leal Vianna Soares

Doutor em Psicologia pela PUC-RIO, Psicanalista, Professor do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora e das Faculdades Integradas Maria Thereza

Endereço eletrônico: ceal@nitnet.com.br

O CORPO PARA ALÉM DA ANATOMIA

Cristina Monteiro Barbosa

Resumo: Este trabalho pretende mostrar que o sofrimento que se encontra associado ao corpo, através do discurso médico, adquire um novo estatuto com a psicanálise que traz para o campo da discursividade uma nova ética – a ética do desejo. Trata-se de evidenciar a existência de algo que se encontra além do sofrimento físico e dos sintomas orgânicos. Neste sentido, temos a perspectiva de um novo olhar que mostra que o adoecimento, o desconforto do sujeito com o corpo, nem sempre indica um pedido de cura; o sofrimento expresso necessita ser ouvido numa outra dimensão tendo como referência um Outro saber.

Palavras-chaves: corpo, anatomia, linguagem.

Abstract: This article aims to show that the suffering associated to the body, through the medical discourse, acquires a new dimension through psychoanalysis which brings to the field of discourse a new ethic – the ethic of desire. It is a matter of substantiating the existence of something that lies beyond the physical suffering and the organic symptoms. In this way, we confront a new perspective that states that the falling ill, this discomfort of the individual with his own body, does not necessarily beg for a cure; the overt suffering needs to be listened to in another dimension taking as a reference an Other knowledge.

Keywords: body, anatomy, language.

1 - O corpo entre o discurso médico e o discurso psicanalítico

Quando falamos em corpo podemos concebê-lo de duas formas: como um corpo biológico e como um corpo erótico. Em relação ao primeiro, temos, desde o pensamento cartesiano, o corpo pensado como uma “máquina mecânica” cujo funcionamento necessita de uma certa organização interna independente da linguagem. Quanto ao segundo, temos a partir da inovação freudiana um corpo que não poderá mais ser pensado do ponto de vista médico-biológico. Este corpo, considerado natural, biológico, sofre uma desnaturalização, passa a ser visto como submetido à linguagem. Dessa forma, no que tange ao corpo, podemos afirmar a existência de dois discursos que se constituem de modos diferentes.

Entre o discurso médico e o discurso psicanalítico não há complementaridade, trata-se de dois discursos mutuamente opostos. O primeiro se sustenta pela exclusão da subjetividade tanto do paciente quanto do próprio médico evidenciando a impossibilidade de existência da relação médico-paciente.

CLAVREUL (1983), nos mostra que o médico diante do paciente ocupa o lugar de “porta-voz” da instituição médica, na qual ancora seu saber por não ter existência fora desse discurso que o circunscreve enquanto corpo-médico. Ocupando esse lugar, o médico tem a subjetividade apagada face às exigências de objetividade científica de sua própria formação que o destitui como sujeito.

A formação médica é voltada para a cura das doenças, o que interessa não é o sujeito que se encontra doente e sim o sujeito livre da doença. Ou seja, todo o esforço empreendido pelo corpo médico se volta para a erradicação da doença, não havendo lugar para o homem doente. É nesse sentido que CLAVREUL afirma que, no discurso médico, só há lugar para a instituição médica-doença porque em função da destituição da subjetividade do médico e do doente não pode haver relação entre ambos.

O médico é apenas um executante da ordem médica. Quanto a esta, não há como nós escaparmos; estamos submetidos desde o nascimento até a morte. A ordem médica é imperativa, impõe sentenças, prescrições que devemos seguir para o bem de nossa saúde.

O discurso psicanalítico, diferentemente do discurso médico, não tem como ponto de partida um saber prescritivo, que determina o que é bom ou mau para o sujeito. Não há uma ordem a ser imposta uma vez que a relação estabelecida com o saber é de outra natureza.

No discurso psicanalítico o saber é suposto ao analista, pelo paciente, através do contexto transferencial da análise. Neste, o saber circula e opera a partir das construções e elaborações por associação livre do paciente, marcada por uma escuta flutuante do analista, que propiciará a construção de um saber não constituído anteriormente. É esta “posição de não-saber que permite, só ela, a emergência da verdade de um saber Outro, o inconsciente” (JORGE, 2000:14). Assim, a transferência se apresenta na experiência analítica como uma especificação do próprio inconsciente, ou seja, como via de acesso a tudo que podemos elaborar do inconsciente através da experiência analítica.

Segundo GARCIA-ROZA (1988:277), é “a partir do lugar do Outro, dessa ordem simbólica inconsciente” que a subjetividade deve ser pensada. A linguagem se apresenta numa relação de exterioridade em relação ao sujeito, ou seja, como independente do sujeito que fala. LACAN (1985) chama de o *Outro* essa exterioridade da fala, constituinte da ordem do inconsciente, em relação ao sujeito que se enuncia pela palavra.

A fala, na experiência analítica, como via de acesso ao Outro, através dos atos falhos, chistes e sonhos, retira o sujeito de uma posição de exterioridade frente ao que é dito, remetendo-o ao lugar de sujeito implicado frente ao que diz. Neste sentido tudo aquilo que circunscreve o campo do humano, sua complexidade e dor, na esfera da existência, encontram no campo da palavra uma ressonância produtora de novos significados.

A subjetividade entendida à luz do discurso psicanalítico nos remete, a partir da clivagem do sujeito, ao lugar do desejo como inconsciente, lugar opaco ao sujeito do discurso, lugar do Outro¹. Isso implica a constatação de uma diferença fundamental entre o discurso médico e o psicanalítico.

Embora a prática da clínica médica seja, também, empreendida pelo uso da linguagem percebe-se que a especificidade desta é de outra ordem. A função da linguagem para a medicina é a de mapear o corpo com significantes, ou melhor, nomear as devidas regiões deste. Tendo em vista que a medicina trata de um corpo orgânico cujo funcionamento é semelhante ao de uma máquina o uso da linguagem ocorre, essencialmente, em função da aplicação do saber médico que se encontra inscrito numa gramática própria, acompanhada de seu vocabulário específico onde a linguagem irá conferir aos órgãos uma função.

Dessa forma, QUINET (1988) postula que o discurso médico esquadrinha o organismo, caracterizando a doença por seu efeito enunciável. Isto denota que o saber médico sobre a doença aparece sob a forma de um signo lingüístico em que o significante encontra-se amarrado a um significado, como no conceito lingüístico de SAUSSURE, (1985).

A clínica médica, segundo FOUCAULT (1980), é constituída pela anatomia patológica e pela descrição clínica dos sintomas. No discurso médico, a essência lingüística que constitui essa clínica se fez presente, de maneira evidente, no final do século XVIII, em que a observação da doença se deu a partir da compreensão dos sintomas e sinais clínicos a partir do olhar médico. Para cada conjunto de sinais e sintomas, o nome de uma síndrome veio classificá-lo a partir da observação médica das “lesões visíveis” que se instalavam no corpo. Assim “o ato descritivo é, portanto apreensão do visível no âmbito da linguagem” (QUINET, 1980:6). Fato indicativo de que o quadro clínico é traçado a partir do olhar médico como um

....olhar impregnado de linguagem que lê os fenômenos do corpo como sinais de doença. É porque o olho do médico pode ler o que da doença está escrito no corpo como sinal, que ele pode pintar o quadro clínico. As doenças são portanto compostas de letras e a clínica fundamentalmente baseada na nomenclatura. (QUINET, 1988:7).

CLAVREUL (1983) aponta como uma conseqüência notável dessa constituição do discurso médico o fato de que, ao organizar as informações ditas pelo doente, o médico estaria conferindo um lugar a este.

Assim, o corpo, enquanto objeto de investigação do discurso médico encontra-se vinculado a um saber constituído pela clínica dos sintomas, onde a doença será determinada pela linguagem dos sinais e sintomas clínicos a partir de um sofrimento físico e visível no corpo, como é denunciado por FOUCAULT (1980) em seu livro “O nascimento da clínica”.

Dizemos então que tanto o discurso na medicina quanto o psicanalítico se encontram no campo da linguagem. O primeiro tem sua própria existência em função da leitura que realiza sobre o

¹ Ordem simbólica inconsciente.

que ocorre no corpo a partir da classificação dos sintomas, com a reconhecida meta de extinção dos mesmos. Em contrapartida, o discurso psicanalítico é uma *experiência de linguagem*, porque tem sua existência em função da importância dada à fala de alguém que traz um sofrimento que concerne, nem sempre diretamente, ao corpo: a famosa *talking cure*.

Entretanto, o olhar médico cedeu espaço para o fato médico: a partir do olhar anátomopatológico pode-se conhecer as possibilidades de construção de conhecimento científico pela dissecação de cadáveres². Os sintomas das doenças passam a ser investigados, pelos médicos, nos corpos mudos, ou seja, no corpo-cadáver. Tal fato possibilitou a disjunção entre anatomia e clínica. A partir deste momento, a morte passou a ser um instrumento técnico e essencial para o discurso médico científico. Pelo estudo nos cadáveres era possível conhecer as seqüências patológicas que propiciariam a compreensão da anatomia patológica, favorecendo a construção do saber por intermédio das novas produções científicas.

Sem sombra de dúvida, podemos afirmar que o discurso médico se sustenta a partir de um saber constituído sobre o sofrimento que afeta o corpo, enquanto o discurso psicanalítico, diferentemente do saber da medicina, trata de um saber a ser constituído a partir da experiência analítica.

O empreendimento por parte dos sujeitos que se enveredam numa análise aponta para uma ética muito particular, inseparável da prática psicanalítica: a *ética do Bem-dizer* o desejo inconsciente (LACAN, 1993:72). Por isso, a psicanálise não tem como pretensão um saber universal, mas sim um saber particular já que a experiência analítica é singular e individual, fazendo com que um caso jamais seja igual a outro, não existindo uma evolução padrão da doença ou do sintoma.

O inconsciente, objeto da psicanálise, é formado por significantes e não por signos. Na leitura psicanalítica há um rompimento entre o significante e o significado, onde ao primeiro é atribuído maior valor. Através dos significantes, na palavra, o sujeito por associação livre terá acesso a um saber Outro, singular, que lhe é determinante. Dessa forma, podemos dizer que, a linguagem desempenha um papel relevante na psicanálise, uma vez que o inconsciente é a parte essencial de um sistema de traços simbólicos, em que o significante desempenha um papel prioritário. Ao deslizar na palavra, o significante produz significados diferentes como resultado de uma cadeia infinita de significantes que são remetidos a outros. Assim, o significado passa a ser compreendido como efeito de significação através da articulação entre os significantes na palavra, possibilitando a leitura do inconsciente, uma vez que este tem a estrutura de linguagem.

2 - Desejo e demanda

O que marca a diferença entre o discurso na medicina e o discurso na psicanálise é que o primeiro tem o seu ancoramento no registro da demanda e o segundo no registro do desejo. Enquanto o médico é solicitado, demandado a atender, medicar e curar, a psicanálise traz a proposta de mobilizar o desejo, desconhecido pelo próprio sujeito, sempre de ordem inconsciente e caráter sexual.

Para a psicanálise, o desejo, enquanto efeito da falta real e insuperável, ao qual o conceito freudiano de castração nos remete, é marcado pela incompletude. Por que há esta falta inerente ao ser falante, instala-se a procura por um suporte no Outro. Entretanto, esse encontro é fadado ao fracasso. Esse Outro, ser falante, também é incompleto, falta-lhe um significante último que diga o que este é. Em função dessa impossibilidade de dar conta da falta, o sujeito trilha seu caminho, nesta busca constante de algo que nunca encontrará, guiado pelo desejo inconsciente. Neste sentido, a falta própria ao ser humano o marca como um ser desejante, e o objeto que causa o desejo através da falta é designado, no pensamento freudiano, como a Coisa (*das Ding*) e, no ensino lacaniano como objeto "a".

² Embora as possibilidades legais para a dissecação de cadáveres tenham sido permitidas, sem contestações religiosas ou morais, somente no século XIX, FOUCAULT denunciou que no século XVIII já existia este tipo de prática. (FOUCAULT, 1980).

A *Coisa* trata-se de algo que diz respeito a experiência mítica de satisfação originária. Deseja-se reencontrar a *Coisa* que jamais poderá ser encontrada, pois não pode ser assimilada por ser algo que não possui representação, mas promove a articulação das marcas primordiais em decorrência de vivermos em busca deste objeto que jamais será recoberto pela rede significativa, tendo em vista que o que encontramos é o objeto ilusório – *Die sache* – que não possibilita a satisfação plena.

O conceito de objeto *a* surge na teoria lacaniana indicando um lugar de furo em torno do qual os significantes giram. Ou seja, por não haver um objeto pleno, que dê conta da falta, a pulsão não cessa de se movimentar em torno dos objetos que poderiam ocupar esse lugar (de objeto pleno). Neste circuito de repetição, da busca de apropriação do objeto, a satisfação é sempre parcial uma vez que, nenhum objeto é plenamente adequado a ocupar esse lugar. Isso significa que reencontrá-lo seria experimentar uma satisfação equivalente àquela originária, a qual não é possível devido ao caráter mítico dessa experiência originária.

Neste sentido quando falamos em demanda e desejo, entendemos que este último tem a sua existência em função de algo que se encontra para além daquilo que enunciamos. Ou seja, sempre que demandamos algo, o fazemos a partir de um pedido que se dirige a alguém, por que necessitamos de algo que nos falta. Aquilo que é formulado em termos de demanda quando é encontrado não corresponde necessariamente ao que desejamos e isto implica num novo circuito de busca.

Para o sujeito, essa impossibilidade de apreensão do objeto causa de desejo, indica que a necessidade corresponde ao significante na demanda, constituindo a pulsão. FREUD nos afirma que a pulsão sexual se apóia na necessidade para indicar que há uma dissociação entre a pulsão e o instinto. Este último definido, sobretudo, a partir da biologia encontra-se ligado as necessidades do organismo, para as quais há um objeto específico correspondente; ao passo que a pulsão, tem como alvo a satisfação e uma vasta gama de objetos para tentar alcançá-la e, por ser própria do ser vivente diz respeito a função da fala. Por isso sempre demandamos e não há como deixar de demandar já que há algo que sempre nos escapa. (FREUD [1905], 1985). Nesse sentido:

... a demanda é o veículo do desejo inconsciente, se há desejo, diz Lacan, é por haver inconsciente, isto é, linguagem que escapa ao sujeito em sua estrutura e seus efeitos, e que há sempre algo no nível da linguagem que está para além da consciência como o provam a partir de Freud os lapsos e os jogos de palavras – e é aí que pode se situar a função do desejo. (QUINET, 1988:12)

Contudo, convém, mais uma vez, evidenciar que a demanda do sujeito poderá não condizer com o que ele deseja. No texto “Psicoanálisis y Medicina”, LACAN (1966) sinaliza que nem sempre o pedido do paciente ao médico trata-se de um pedido de cura. Constata-se que, muitas vezes, ele não pede ao médico que o cure, pede que seja atestado como doente, pede uma cirurgia para ocupar o lugar de doente, de forma que nem sempre se trata de uma demanda de sarar, mesmo pedindo para ser curado algo poderá indicar que quer apenas ocupar o lugar de doente e seguir “siendo um enfermo bien instalado em su enfermedad³” (LACAN, 1966:91). Perceber algo desta ordem causa uma estranheza ao discurso médico em decorrência da prática clínica se sustentar a partir de um saber estruturado na objetividade científica. Deste modo, algo escapa ao saber médico: por não levar em conta a subjetividade não é possível ler nas entrelinhas o que se encontra para além da demanda do paciente.

Tal fato coloca o médico numa posição difícil uma vez que a prática médica encontra-se voltada para a demanda que lhe é endereçada pelo paciente e, também, para aquela que o mercado veicula. Sendo a primeira sempre entendida como demanda de cura o médico se propõe a respondê-la. Contudo, ao exercer esse trabalho esbarra, muitas vezes, em algo que lhe escapa. O segundo ponto de vista

³ Sendo um enfermo bem instalado em sua enfermidade. Tradução livre.

concerne à própria demanda de bem-estar criada pela ciência, através das indústrias farmacêuticas, que oferece ao médico o lugar "distribuidor de drogas" que visam dar conta dos sofrimentos humanos. Ao colocar à disposição do público esses medicamentos como promessa de alívio rápido para os sintomas de mal-estar, o médico também cria a demanda a partir de sua oferta. Mas, não leva em conta aquilo que se encontra fora do campo de benefício medicamentoso, ou seja, não leva em conta que a causa do mal-estar do paciente poderá apenas estar sendo silenciada, assim como também não atribui importância àquilo que permanece constante e não se modificam com os remédios prescritos. Em relação a demanda criada haveria um limite para a atuação médica ou se trata da posição médica respondê-la sempre?

A questão que se circunscreve é a de que mesmo o médico assumindo a posição de responder as demandas solicitadas, ele esbarra num impedimento que diz respeito a algo da ordem do desejo, algo que ultrapassa o puramente biológico. Sabemos que a formação do médico exige que este assuma a função de cientista e, como tal, todo o seu empenho visa a cura das doenças. Contudo, o ser humano é mais do que um corpo biológico e, como ser falante ele traz no corpo o gozo.

Nessa dimensão desejante, de que existe alguma coisa que ultrapassa na fala do paciente o seu pedido de ser curado podemos identificar uma satisfação pulsional que mantém o sujeito aprisionado ao sintoma como modo de gozar deste.

Cabe novamente enfatizar que o desejo, tal qual a psicanálise coloca, não deve ser entendido como satisfação de uma necessidade. Ele é engendrado pela falta e tem relação com o desejo do Outro, o que lhe permite deslizar de objeto em objeto numa satisfação sempre procurada e nunca atingida. Em consequência disso, o desejo só se extingue com a morte porque se o entendemos como falta, todo movimento do sujeito em busca de um objeto absoluto é considerado como trilha em direção à plenitude, já que em vida este não será alcançado.

Na concepção de QUINET (1988:12):

O objeto do desejo é o próprio objeto da psicanálise e como tal é perdido. Perdido a partir de uma primeira experiência mítica de satisfação, que para Freud é sexual de corpo a corpo entre a mãe e o bebê em que este teria um objeto plenamente satisfatório e daí por diante não mais o encontraria, senão pelas coordenadas simbólicas desse objeto representadas pelos traços mnêmicos, rastros desse gozo. A partir de então tudo no sujeito tende a buscá-lo e a busca dessa Coisa que foi miticamente perdida Freud dá o nome de desejo.

Portanto, desejo não é sinônimo de necessidade. A necessidade se relaciona ao biológico sendo entendida como algo da ordem do instinto, visando à manutenção da vida. Sabemos que sem oxigênio e sem alimentação, por exemplo, o ser humano não vive. Conseqüentemente, existe sempre um objeto que virá a satisfazer a necessidade: para a fome – o alimento, para a sede – a água, para a necessidade de respirar – o oxigênio. Comparativamente, podemos dizer que tanto o homem quanto o animal são movidos por algo da ordem da necessidade. Contudo, pelo fato de o ser humano ser falante, a dimensão da necessidade é transgredida, transpassada pela demanda. Estando incluído na dimensão do simbólico, o que se refere ao ser humano vai além de uma programação instintiva. O desejo subverte o "natural", fazendo com que seja necessário levar em conta movimentos e aspirações que nem sempre são em prol da vida.

Na medicina a demanda se faz presente no pedido, por parte do paciente, de ser curado. A psicanálise considera outras possibilidades, indicando que o desejo do sujeito, dito nas entrelinhas da demanda de cura pode ser, por exemplo, desejo de morte, ou de ser, apenas, reconhecido como doente.

3 - O corpo na psicanálise

A psicanálise aponta que o corpo é marcado pela linguagem; portanto, é mais do que um conjunto de órgãos com funções que regem a vida, como apregoa o discurso médico. Como seres

falantes somos marcados pelas insígnias do simbólico que nos confere um corpo. Desse modo, para adquirirmos um corpo é imprescindível que o organismo seja incorporado pela linguagem. Esta é responsável pela transformação do corpo em corpo humano. Segundo QUINET (1988:15) “o que faz do corpo um corpo humano é a linguagem, mais precisamente o significante”. Constatamos que mesmo antes de nosso nascimento ou após nossa morte, o simbólico presentifica o corpo, pois:

... ao se encontrar os despojos de um ser, sabe-se que se trata do homem, por haver aí significante, no caso um nome, uma frase, uma data. A melhor prova é a sepultura que marca a distinção entre o cadáver e a carcaça. Trata-se do registro simbólico do corpo, onde o que está em questão para o homem enquanto determinado pela linguagem é menos o símbolo [...] do que o significante. (QUINET, 1988:15)

A sepultura seria um modo de marcar simbolicamente a existência de um ser humano morto. Para SOLER (1983) trata-se de uma maneira de recusar que o corpo, que nasceu pelo significante, torna-se carniça e caminha, como toda carne, para a desagregação. GARCIA-ROZA (1970) chama atenção para a função da família que é a de restituir o sentido humano (simbólico) à morte, retirando-a desse lugar naturalizado pela biologia no qual o morto é reduzido à condição de coisa por ser natural que o corpo biológico adoeça e morra.

Como vimos não é apenas do corpo vivo que o simbólico se apropria, antes mesmo do nascimento do sujeito e mesmo após sua morte, o humano tem seu corpo marcado pelo simbólico “porque a linguagem assegura essa margem além da vida que é a antecipação do sujeito e sua perenização na memória” (GARCIA-ROZA, 1990:7).

A disjunção do sujeito com o corpo mostra que o discurso nos atribui um corpo antes mesmo de, ao menos, nos identificarmos: nós dizemos ter um corpo e não ser um corpo. Como sujeito do significante nós somos separados do corpo, tanto que falamos do sujeito antes mesmo dele ter um corpo ou mesmo após ele não mais habitá-lo.

Portanto, a psicanálise quando fala do corpo não se refere ao organismo, corpo biológico, e sim a um corpo erógeno, que possui uma satisfação estranha e, que só se constitui como corpo a partir da incorporação do simbólico no organismo. Desta forma, o corpo enfocado pela psicanálise é um corpo desnaturalizado pelo simbólico uma vez que este se apossa do corpo natural.

GARCIA-ROZA (1990) destaca que além do corpo simbólico temos, também, o corpo pulsional. O primeiro, como já evidenciamos, trata-se do corpo habitado pela linguagem, responsável pela transformação do organismo vivo em corpo. O segundo, refere-se a um corpo situado para além da representação, estando referido a ordem do Real por não haver possibilidade de circunscrevê-lo através da linguagem. Contudo, este corpo pulsional, também, não possui correspondência com o corpo biológico. Deste modo, quando nos referimos ao mesmo, estamos sinalizando um para além da linguagem e da representação que indica o campo das pulsões e, também, do Real.

Neste sentido, cabe evidenciar que, no discurso psicanalítico, quando falamos em corpo é necessário destacarmos o conceito de pulsão e, também, articulá-lo aos conceitos de desejo e gozo.

Definida, no texto freudiano, como “um conceito limite entre o psiquismo e o somático”, a pulsão consiste numa força interna que tem como meta a busca de satisfação pela supressão de tensão que aparece sob a forma de excitação corporal. Isso significa dizer que a pulsão se mantém como uma força constante em busca de objetos (sempre variáveis) para apaziguar a tensão que não pode ser extinta (FREUD [1915], 1985:130).

Pelo intermédio da pulsão, o desejo surge em busca de algo que aplaque a falta inerente a todo ser falante. É através do desejo, nem sempre explícito para o sujeito, que se abre a possibilidade de satisfazer, sempre de forma parcial, a pulsão. Isto inaugura um movimento incessante e inevitável, já que é pelo escoamento de um excesso de tensão que a pulsão busca atingir sua meta.

A consequência dessa falta original, que diz respeito a ausência de um objeto absoluto que poderia possibilitar a satisfação plena, é a desnaturalização do corpo. Em torno desta falta central, desse furo, que é da ordem do Real, os significantes gravitam constituindo o corpo pulsional. Como o objeto absoluto falta, o desejo nos pulsiona em busca de “alguma coisa” já que qualquer “objeto” será objeto da pulsão. Nesta busca, a pulsão é entendida como efeito da linguagem.

Quando o sujeito é capturado pela linguagem, algo lhe escapa, marcando-o para sempre como sujeito faltoso. Nem tudo pode ser dito. Não há uma palavra que diga tudo. O desejo é identificado na busca, que é constante e pode ter efeitos no corpo.

Podemos inferir que a relação que o sujeito estabelece com a falta, encontra-se vinculada, muitas vezes, ao corpo enquanto sintoma. No hospital geral é comum vermos pacientes com obesidade mórbida que empreendem um movimento de tentar dar conta da falta na *com-pulsão* a comer, ou através da cirurgia plástica ou ainda da toxicomania, ou com qualquer “outra coisa”, dependendo da história de vida, da trama que o envolveu e de sua singularidade enquanto sujeito desejante.

Neste sentido, nos perguntamos como explicar certas saídas tão “mórbidas” com as quais o sujeito tenta dar conta da falta? Como entender isso que aparece, não raras vezes, como um querer permanecer doente?

Com relação a esse ponto, pensamos que o sujeito buscará realizar no corpo a plenitude, que só poderá ser encontrada na morte, porque, como vimos, em função da pulsão toda satisfação será parcial. Sobre esta perspectiva, o adoecimento aponta para uma “satisfação estranha”, do sujeito com o seu próprio corpo, que se evidencia através da posição discursiva do mesmo em relação aos sintomas que lhe aflige.

Cabe sublinhar que, para a psicanálise, o sintoma aponta, também, para uma satisfação que se encontra mais além do prazer, do princípio de manutenção da vida, e é deste campo que provêm as neuroses. Ou seja, o corpo é lugar desta satisfação estranha ao próprio sujeito, denominada de gozo. Sob esta ótica, o sujeito é afetado pelo gozo no corpo, apresentando como consequência o afeto da angústia (LACAN, 1985).

Na teoria psicanalítica, o eu é sempre corporal e o sintoma, sinal de padecimento. Ocorre que o que é da ordem de um sofrimento para o eu, pode representar satisfação para o inconsciente. Compreendemos, assim, que o gozo é sempre da ordem da tensão e do dispêndio. Por isso, poderá ser observado na dor, quando, por exemplo, um indivíduo mexe exatamente onde lhe dói, de modo que a sensação ao invés de ser evitada é buscada.

Para o inconsciente o gozo significa o desfrutar de uma satisfação. Fato que demonstra que o sintoma, por esta via, traz alívio, tranqüiliza e liberta, tem um efeito apaziguador. LACAN (1985) irá apontá-lo como uma das imagens do gozo ao sublinhar o efeito, ou o ganho secundário, que um sintoma traz para o sujeito.

O trabalho de análise, interpretação do inconsciente, implica numa perda dessa satisfação paradoxal, perda essa, que, muitas vezes, traz como efeito um alívio dos sintomas físicos. Trata-se do efeito produzido por uma análise. E aí reside o fato de não podermos pensar no corpo simplesmente como corpo natural.

Enquanto objeto, já dissemos que, tanto na psicanálise quanto na medicina, o corpo trilha caminhos diferentes. Constituído entre dois discursos, percebe-se que o corpo não é só um corpo biológico e natural como o discurso médico apregoa, ele é também um corpo simbólico – formado a partir da linguagem, um corpo imaginário formado pelas inscrições maternas e um corpo real.

Para a psicanálise, um corpo não é apenas uma máquina. Para fazer um corpo é preciso um organismo mais uma imagem para que adquira unidade e pertinência, no sentido respectivo de transformação do organismo fragmentado em um corpo unificado e de incorporação do simbólico no organismo através da linguagem. Tal transformação é descrita pelo “estágio do espelho” (LACAN, 1998).

O estágio do espelho é o momento em que a criança, a partir da visão de sua imagem refletida, capta que o organismo vivo adquiriu uma unidade corporal. Isto se dá por intermédio de uma imagem: a imagem do outro, seu semelhante. Devido a esta relação com a exterioridade, nomeação que recebe, a criança compreende a unidade de sua forma no espelho. Este estágio ilustra, então, o momento do ganho da unidade corporal, unidade ilusória e frágil; e, o que pensamos ser o mais importante, a dependência do sujeito em relação ao outro, já que é pela identificação com a imagem do outro que o ego se forma. Sendo assim:

... o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno se precipita da insuficiência à antecipação – e que, para o sujeito, apanhado na armadilha da identificação espacial, maquina os fantasmas que se sucedem de uma imagem retalhada do corpo a uma forma que chamaremos ortopédica da sua totalidade (LACAN, 1998:15).

Convém ressaltar que LACAN afirma que o corpo possui uma armadura, chamada “forma ortopédica”. Esta armadura é como uma imagem, que permite ao sujeito ter a ilusão de possuir um corpo unificado, uma fantasia difícil de ser desfeita. Isto se revela na Clínica Médica através dos fenômenos manifestos de membros-fantasmas em pessoas amputadas. Estas ficam aprisionadas a imagem unificada de seus corpos. Trata-se de um efeito imaginário, efeito de superfície que diz respeito à articulação entre o real e o simbólico.

Na Clínica Médica, o real corresponde ao dado externo, a realidade, a doença em si. Para a psicanálise o Real é de outra ordem: admite-se que o “real” se apresenta no corpo quando a biologia é insuficiente para contê-lo. Em função da impossibilidade de controlar o real do organismo, a medicina avança em pesquisas científicas a fim de que novas descobertas sejam incorporadas ao sistema simbólico do discurso médico gerando progressos e avanços da técnica. CLAVREUL (1983:43) afirma a consequência disto apontando que “a verdadeira dificuldade da medicina – [aparece quando] a doença – adquire um estatuto científico, [e] separa-se cada vez mais do que o interessado sente dela”. E, desta forma, ficamos submetidos à ordem médica.

Enquanto o real é representado pela doença na clínica médica; para a psicanálise este corresponde ao impossível de ser definido pela linguagem, ao que não é passível de simbolizações. Constata-se que o discurso médico trata do real objetivo, do real do corpo, e o discurso psicanalítico trata do real marcado por uma impossibilidade que é inerente a todo ser falante.

Convém assinalar que, para a prática médica, o real se evidencia no corpo. Sabemos que a ciência visa ao real, cernindo-o através de suas construções experimentais e formais. Esse real para a medicina é o “real da doença” que o discurso médico tenta tratar. Contudo, nem sempre consegue dar conta, uma vez que, na clínica médica, testemunhamos haver um desconhecimento sobre a cura de inúmeras doenças, e a necessidade de implementação de novas pesquisas científicas. Tal fato evidencia novos problemas, principalmente quando se constata que existem determinadas doenças nas quais não há a presença de lesão orgânica.

Sabemos que o pensamento freudiano se distancia do discurso médico ao lançar um novo olhar para o corpo, retirando-o deste lugar naturalizado pela biologia, a partir de uma escuta clínica dirigida ao corpo simbólico. Dito de outra forma: foi para o corpo da histeria que o olhar foi dirigido através de uma escuta que ultrapassou os parâmetros do biológico.

Nesta linha de análise, iniciou-se o trabalho psicanalítico instigado pelo o que ocorria na histeria, onde há sintomas no corpo que não estão relacionados com uma lesão orgânica que pudesse ser comprovada cientificamente (FREUD [1983], 1985).

Desse modo, o que o saber médico ignora é que, na histeria, o sintoma exibido no corpo não está vinculado as leis anatomofisiológicas, em função das quais seria possível fazer uma leitura da doença a partir de alterações funcionais. Assim, “o descompasso entre o saber médico e a histeria é a decorrência lógica de que o corpo-cadáver nada informa sobre o corpo-sintoma da histeria” (FARIAS, 1993:159).

No “sintoma hístico”, os efeitos que o inconsciente produz sobre o corpo emergem via somatizações que são decifradas no processo de análise. Cabe ao analista ler o sintoma que lhe é endereçado a partir de uma escuta que se situa para além do que é enunciado.

Podemos notar que, na histeria, a relação do sujeito com o sintoma que o acomete, não é da ordem de uma lesão no corpo; é encontrada pela decifração dos mesmos a partir da rede significante. O sintoma representa uma formação do inconsciente, passível de ser lida através da técnica analítica da associação livre (FREUD [1905], 1985). De palavra em palavra, no deslizar dos significantes, LACAN (1978) nos mostra que se constrói uma trama que contém um saber acerca do inconsciente, do desejo e da forma particular de satisfação de cada sujeito.

4 - Conclusão

Afinal, para que serve um corpo?

Lançamos a hipótese de que, para o discurso médico, o corpo serve em prol da vida uma vez que pode ser pensado metaforicamente como uma máquina composta de órgãos com funções específicas que se integram numa *Gestalt* por intermédio de um mecanismo de *feed back*, ou seja, o corpo seria uma máquina para fazer viver, que num dado momento seria capturado pelas doenças.

No discurso da psicanálise, o corpo serve para gozar. Gozo aqui, compreendido como um conceito que aponta para uma forma parcial e paradoxal de satisfação da pulsão. Quando o corpo é afetado por um sintoma, ocorre que o ser em sofrimento, o doente, obtém uma satisfação, indicando que, não necessariamente, deseja ser curado.

Neste sentido, ocorre que o modo como cada um destes discursos irá se confrontar com a demanda não será o mesmo. A demanda não tem a mesma estrutura. Entre o discurso médico e o discurso psicanalítico há uma antinomia recíproca.

O médico designa um lugar para o doente à medida que o saber é aplicado a partir do que ele vê, a partir de sua intervenção, prescrição e tratamento clínico. Quando é necessário medicar, ele não fornece, apenas, o remédio, ele dá atenção, amor, reconhecimento ao paciente à medida que atesta a “doença”. Como o sujeito busca um significante que dê conta da falta, este poderá não abandonar essa posição de doente.

A prática médica se caracteriza pela cura de patologias e pela exclusão da subjetividade. Em contrapartida, o discurso psicanalítico reconhece a dimensão das implicações psíquicas que aparecem, de alguma forma, no tratamento orgânico, indicando que o doente deverá ser ouvido além de sua queixa física.

Referências Bibliográficas:

- CLAVREUL, J. *A ordem médica*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
FARIAS, F. R. *Histeria e psicanálise: o discurso e o desejo de Freud*. Rio de Janeiro: Revinter, 1993.
FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
FREUD, S. (1893) *Estudos sobre a histeria*. Rio de Janeiro: Imago, 1985, v. II.
_____. (1920). *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1985, v. XVIII.
_____. (1915). *Os instintos e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: Imago, 1985, v. XIV.
GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar 1988.
_____. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
LACAN, J. *Mais ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
_____. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1966.
_____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
QUINET, A. *O corpo e seus fenômenos*. Trabalho apresentado na Conferência do Campo Freudiano, Belo Horizonte, 1988.
SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 1985.
SOLER, C. *O corpo no ensino de Jacques Lacan*. Conferência realizada em Bruxelas. Tradutor: Guy de Villers, 1989.

Cristina Monteiro Barbosa
Doutora pela UFRJ, Professora das Faculdades Integradas Maria Thereza
Endereço eletrônico: cmont@nitnet.com.br

O POSSÍVEL E O IMPOSSÍVEL DA PAIXÃO E ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O AMOR EM REDE¹

Marília Etienne Arreguy

Resumo: Esse trabalho tem base em algumas reflexões acerca de uma certa lógica do amor relacionada aos modos de percepção subjetiva do objeto amoroso na psicanálise, seja em um estado de suposta *integração*, seja em um estado de nítido distanciamento com o outro. Trata-se de uma discussão psicanalítica perene que, neste artigo, pretendo relacionar à proposições de Georges Bataille acerca da experiência interior de *continuidade* à luz da letra literária de Roland Barthes, tomada como forma de representação subjetiva do desejo por uma certa experiência do amor sem limites nem fronteiras, uma espécie de utopia da paixão e seus reflexos hoje.

Palavras-chave: paixão, amor, idealização.

Abstract: This work starts from some reflections about the logic of love related to the way of perception of the love's object in psychoanalysis, either in a state of integration, or in a clear apart state from the self. This is a traditional discussion that, in this paper, I want to relate to some propositions from Georges Bataille about the inside experience of *continuity* seen at the focus of the literary writes of Roland Barthes, taken as a subjective way of experience of a love without limits, a kind of a desire for a passion utopia and their state nowadays.

Key-words: passion, love, idealization.

A discussão presente neste trabalho parte de algumas citações de BARTHES (1977) no texto *Fragmentos de um discurso amoroso* para refletir sobre a lógica das relações amorosas, no que tange uma perspectiva idealizada da relação de objeto. Este autor fala, poetiza e discute sobre o *ethos* do amor ressaltando tanto o prazer, quanto seu caráter 'aprisionador', motor do sofrimento, traçando aspectos contraditórios e inerentes a um certo *amor-paixão*, que se apresenta como herança romântica instituída e revisitada desde a tradição cavaleiresca do trovadorismo (cf. ROUGEMONT, 1972 e FREIRE COSTA, 1999). Nessa forma de descrição do amor se encontram as condições indissociáveis do que BARTHES (1977) parece definir como uma *relação estereotipada*, onde a dor e a incerteza são importantes elementos constituintes do universo da paixão. Há claramente duas vertentes do amor para esse autor: – a relação "estereotipada" que comporta um sentido mais vulgar, isto é, quando se supõe uma norma que regula o amor, e, outra determinada pelo arrebatamento do amor-paixão – um "amor original" –, sentimento que toma o sujeito de assalto e o deixa, por assim dizer: *siderado*, exposto às vicissitudes da paixão em sua singularidade. Em sua opinião:

O que é necessário conquistar é a originalidade da relação. A maior parte dos males vem-me do estereótipo: sinto-me obrigado a me apaixonar, como toda gente: de ser ciumento, de ficar abandonado, frustrado, como toda gente. Mas quando a relação é original, o estereótipo fica enfraquecido, deslocado, evacuado, e o ciúme, por exemplo, deixa de ter lugar nesta relação. (BARTHES, 1977:51).

Existe evidentemente na relação amorosa um *quantum* de regra marcada essencialmente pelo estereótipo e fundada na exigência de determinados moldes sociais para o amor. Mas, BARTHES (1977) questiona até que ponto a exclusividade de determinadas regras sociais asseguradas pelo casamento e pela instituição familiar permitem ou não a expressão da originalidade da relação amorosa. O amor original (ou verdadeiro) está largado, legado ao desperdício, à inutilidade: "perante e contra tudo, o sujeito afirma o amor como valor" (BARTHES, 1977:29), corrompendo a lógica capitalista do valor ancorado no trabalho e na produção. A paixão original apenas gasta, despende energia. Esse "amor original" em

¹ A inspiração primeira desse artigo surgiu das aulas sobre o "Erotismo e transgressão em Bataille" ministradas pelo professor Joel Birman no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARTHES (1977) aponta de alguma maneira para uma certa utopia do laço amoroso. Aspecto bastante polêmico, quanto mais se relacionado à *realidade líquida do amor na pós-modernidade* (BAUMAN, 2003), em que a própria norma da paixão parece ter se transformado num valor de consumo (ARREGUY & GARCIA, 2001). Na atualidade, o valor econômico, assim como a velocidade e a fluidez das relações se sobrepõem à lógica das paixões eternas, ao contrário de qualquer expectativa romântica.

O modelo iluminista do amor no cerne da família nuclear

Retomarei dois conceitos foucaultianos, presentes no livro *História da sexualidade I – a vontade de saber*, sejam estes o *dispositivo de aliança* e o *dispositivo de sexualidade* de modo a compor parte do universo sócio-histórico em que se constitui o modelo de amor na família monogâmica nuclear. Esses dois dispositivos se referem à idéia de como foram formados silenciosamente no decorrer do tempo certos dispositivos de poder no seio da sociedade ocidental burguesa. Para FOUCAULT (1993) uma dupla ingerência social, apoiada no modelo higiênico de saúde coletiva através da higiene familiar (FREIRE COSTA, 1979), estabeleceu os moldes normativos da família nuclear. Por um lado, os laços conjugais foram incentivados e fortalecidos através do *dispositivo de aliança*, determinado pelo modelo de família monogâmica. Esse modelo implica a fidelidade e castidade da mulher, em regras específicas como a hierarquia familiar, o poder patriarcal e os interditos sexuais, a fim de acarretar a prosperidade econômica e moral dos indivíduos e da sociedade burguesa². Por outro lado, houve também outras estratégias menos repressoras e diretivas, sorratamente veiculadas de modo subjacente ao que FOUCAULT (1993) designou como *dispositivo de sexualidade*. Paradoxalmente, esse dispositivo de controle agia, de algum modo, no cerne da família contra os interditos ditos universais, a partir do incentivo aos laços afetivos, de caráter erógeno, através do apoio à proximidade entre os membros da família nuclear e dos preceitos individualistas acerca de um ideal de família amorosa e autocentrada. Conforme postulado por DONZELOT (1980), em seu livro *A política das famílias*, a intimidade na família tornou-se intensificada e deveria se pautar pela relação de cuidado higiênico e no carinho afetivo entre mãe e filhos, de modo que todo o investimento libidinal circulasse dentro da família, por sua vez, objeto de atenção dos profissionais de saúde que deveriam averiguar a adequação das normas familiares aos padrões de saúde coletiva instaurados na Europa e, posteriormente, em colônias como o Brasil em torno do século XVIII.

Para FOUCAULT (1993) o *dispositivo de sexualidade* compunha uma espécie de transgressão velada e sutilmente permissiva ao *tabu do incesto* (FREUD [1913], 1996), que promovia a união e coesão da família, além de apaziguar os desejos reprimidos das mulheres, que deveriam ser castas e veicular sua sexualidade toda para dentro da casa, sobretudo no cuidado com a prole. O *dispositivo de sexualidade* pretendia também controlar a promiscuidade masculina, que deveria ser encoberta e controlada, em função da necessidade de que o homem reservasse suas energias para o trabalho e para a economia doméstica.

A demanda social por um modelo normatizado de amor na família e seu conseqüente estereótipo internalizado apontam para uma exigência superegóica que surge em consonância com os preponderantes modelos identificatórios desse período. Contudo, esse modelo iluminista de família costuma vacilar, haja vista a demanda subjetiva por um amor-paixão que remete à experiência totalizante do trágico nas épocas mais diversas e não cessa de se apresentar enquanto um outro ideal de amor a ser perseguido.

Conforme sugere BARTHES (1977), na paixão verdadeira será forjada uma maneira de se relacionar absolutamente singular, que rompe com as barreiras dos interditos sociais. BARTHES asse-

² Há inúmeros trabalhos sócio-antropológicos sobre a formação da família monogâmica predominante, em países do ocidente, que atrelam o surgimento do Estado e da propriedade privada à formação da família e ao fortalecimento do vínculo amoroso como uma exigência necessária para o sucesso do modelo capitalista nascente. Vide ENGELS, (1991) e SIMMEL, 1993.

vera uma oposição entre uma '*relação amorosa estereotipada*' e uma '*relação amorosa original*', onde o amor se expressaria em sua forma mais plena. Deixando transparecer as influências psicanalíticas em seu discurso amoroso, ele considera a presença do rival como uma forma de *afirmação* do amor: o interesse de um outro sobre o ser amado revela a sua posição de objeto de desejo, confirmando também a idéia de que é na competição e num certo incentivo da transgressão incestuosa que se ancoram os movimentos amorosos mais intensos. Essa expectativa triádica para o amor em que o(a) rival é presença necessária reflete a reedição do triângulo edipiano na lógica do amor adulto. Como forma de controle e consolidação da monogamia, essas tramas amorosas triangulares confluem em certa medida com a descrição foucaultiana dos *dispositivos de aliança e sexualidade* ao corroborar o jogo entre o interdito do incesto e o incentivo à sexualidade íntima, dissimulada e reprimida no seio da família, algo que se reproduz com a entrada na vida sexual adulta.

A paixão amorosa pode ser encarada como uma atualização do amor edipiano que ainda encontra terreno fértil na contemporaneidade de acordo com aos parâmetros competitivos típicos de uma sociedade capitalista de consumo. O rival atíça o desejo e relança o sujeito na busca de desempenho e eficiência pela conquista amorosa. A simples presença de um terceiro desencadeia um jogo de forças em que o outro, objeto de amor, é exaltado e deve ser apropriado em detrimento do(a) rival. Conforme BARTHES (1977:176): "*o ser amado é desejado porque alguém lhe mostrou que ele é desejável: por muito especial que seja, o desejo de amor descobre-se por indução*". A existência de um rival e o desejo deste sobre o ser amado desperta e garante a manutenção do investimento libidinal no outro.

BARTHES (1977:168-169) afirma também que a *imagem* tem o maior poder de "abrir feridas em quem ama", e não obrigatoriamente a *palavra*, que mais faz estimular o desejo: "... as mais vivas feridas provêm mais daquilo que se vê do que daquilo que se sabe." Acentua-se aqui a função do olhar e a sua violência, algo que remete o sujeito ao descontrole de suas atitudes a partir da frustração experiência amorosa. A imagem do ser amado junto a(o) suposto(a) adversário(a) tem, por assim dizer, um aspecto avassalador sobre a afetividade do apaixonado, acendendo a necessidade de posse e a angústia da perda de poder sobre o objeto da paixão. O filme de Stanley Kubric, *De olhos bem fechados*, traz uma ilustração bastante rica sobre esse jogo entre interditos e transgressões, despertadas no contexto imaginário de uma rivalidade que incendeia a passionalidade amorosa e seus movimentos pulsionais mortíferos. Alice (Nicole Kidman) conta ao seu marido Bill (Tom Cruise) sobre um desejo que teve em relação a outro homem no passado, o que deixa Bill completamente transtornado. Ele sai em busca de experiências sexuais extremadas na tentativa de expurgar a imagem mental que faz da mulher com o outro. No entanto, a relação apaixonada só faz se intensificar, num conflito que acaba sendo controlado no retorno à família. Ora, no cinema, as paixões avassaladoras e o modelo de amor romântico parecem ser uma espécie de proposta subliminar para a vida comum.

Rivalidade e ciúme como incrementos do amor-paixão no texto freudiano³

Em suas *Contribuições à Psicologia do Amor I e II*, FREUD [1910], (1996:172-174), considera o ciúme como um elemento essencial na caracterização da relação amorosa. Ao discorrer sobre a especificidade da escolha de objeto nos homens, estabelece como primeira "precondição" para a existência do amor de um homem a presença de uma "terceira pessoa prejudicada", ou seja, a mulher deve ser compromissada para que seja amada apaixonadamente. A segunda precondição é de que a fidelidade e a integridade da amante sejam duvidosas, isto é, a escolha amorosa costuma recair sobre mulheres "de má reputação sexual". Já em relação ao comportamento que o homem dirige ao objeto, existem duas características. Em primeiro lugar, o sujeito desvia-se daquilo que seria nomeado como "amor normal", em que se escolhe a esposa devido a sua integridade, para assumir um amor excessi-

³ Esse trecho é parte da argumentação de minha dissertação de mestrado (ARREGUY, 2001).

vamente apaixonado, de “natureza compulsiva”, por uma mulher que se enquadre nas precondições anteriormente citadas. Em segundo lugar, haveria uma “ânsia de salvar a mulher amada” de uma condição socialmente considerada como indigna. Para FREUD [1910], (1976;172):

... enquanto a primeira precondição fornece a oportunidade para gratificar impulsos de rivalidade e hostilidade em direção ao homem de quem a mulher é arrebatada, a segunda, a da mulher se assemelhar a uma prostituta, se relaciona à experiência do *ciúme*, que parece ser uma necessidade para os amantes desse tipo. Sua paixão só atinge o apogeu e a mulher só adquire pleno valor quando, apenas, conseguem sentir ciúmes e eles nunca deixam de aproveitar a ocasião que lhes permita experimentar essas emoções tão poderosas. O incomum é que se torna alvo desse ciúme não o possuidor legítimo da pessoa amada, mas estranhos que fazem seu aparecimento pela primeira vez, em relação aos quais a amada pode ser induzida sob suspeita. Em casos evidentes, o amante não demonstra qualquer desejo de posse exclusiva da mulher e parece sentir-se perfeitamente à vontade na situação triangular. Grifos do autor.

Ao descrever esse tipo de amor, FREUD [1910], (1976;175) aponta para uma reedição edipiana, assinalando o desejo do homem de repetir uma situação vivida na infância que se manteve fortemente investida, como se o complexo de Édipo não tivesse sido elaborado. O sujeito se compraz ao repetir, sem elaborar, a vivência edipiana, já que algo da ordem do insubstituível o mantém numa busca infundável pelo amor materno perdido.

Na seqüência da análise encontramos algumas justificativas para a fixação nesse tipo de amor ciumento. A partir da clínica, FREUD observou que a libido permanecia fixada na mãe e os objetos que o sujeito amava no decorrer da vida nada mais eram do que substitutos do objeto materno. Assim, a paixão por uma mulher infiel e/ou compromissada está ligada ao desejo edipiano transgressivo, ou seja, um desejo primitivo pela mãe. Uma fixação no objeto ocorre principalmente quando a interdição edipiana não é suficientemente instaurada e/ou elaborada. Assim, os objetos amorosos representam um objeto proibido que é buscado repetidamente na vida amorosa adulta. De certa forma, essa caracterização da escolha típica nos homens, em que é proeminente uma fixação incestuosa do desejo, pode ser aplicada, em maior ou menor grau, a toda sexualidade humana. Porém, para FREUD [1910], (1996:174) a escolha de amor segundo aquelas condições e características especiais depende da manutenção, após a puberdade, de uma sexualidade estritamente ligada à relação de apoio materna, em que os objetos amorosos “se transformam em substitutos facilmente reconhecíveis da mãe”.

No tipo de escolha sexual descrita, por mais que o sujeito busque ‘salvar’ a mulher que ama da falta de integridade, ele permanece sempre sujeito à infidelidade por parte dela, ou seja, a mulher que uma vez foi infiel sempre representará uma ameaça, o que acaba realimentando seu desejo. A infidelidade e o ciúme dela decorrente, portanto, colocam o sujeito no lugar de um terceiro desconsiderado, traído, sinalizando a castração, a impotência subjetiva diante de um objeto idealizado e de um rival que pode destituí-lo a qualquer momento, assim como ocorreu na situação edípica inaugural. Então, apesar do sofrimento causado pelo ciúme, esse sentimento também reafirma o desejo pela mulher/mãe, objeto de desejo proibido. Por outro lado, mesmo que o desejo do ciumento esteja ligado à figura da mãe infiel (FREUD, [1910], 1996:177), algo que o leva a constituir relações amorosas ciumentas, ele também pode desencadear um movimento de desligamento do objeto primário, na medida em que impulsiona a busca por um objeto de amor exclusivamente seu. Então, a rivalidade, elemento indispensável à dissolução do Édipo, é tida como exigência para o amor e não apenas como uma fase preliminar para a identificação com o rival. Na escolha típica descrita por FREUD, o sujeito não supera a rivalidade e o ciúme, mas reedita-os de forma compulsiva. E é nessa reedição que, o ciúme e a rivalidade se caracterizam condições intrínsecas do amor romântico familiar, algo que tem sua forma mais típica no complexo entre irmãos e irmãs.

FREUD [1912], (1996), no texto *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor*, esclarece que o ‘desvio’ na escolha de objeto está ligado à dissociação entre as *correntes afetiva e*

*sensual*⁴, componentes da sexualidade humana. Quando essas correntes não estão unidas “pode acontecer que a totalidade da sensualidade de um jovem se ligue a objetos incestuosos no inconsciente” (FREUD, [1912], 1996:188). A corrente sensual se liga a um objeto depreciado e a corrente afetiva ao objeto supervalorizado, de um modo que o amor não pode ser vivenciado plenamente em relação a uma única pessoa. A infidelidade então se torna uma das características do sujeito segmentado entre as duas correntes, transtornando os preceitos sociais do amor e as regras normativas da família monogâmica.

A condição de ocorrência da divisão entre as correntes afetiva e sensual na vida adulta depende de dois fatores: a fixação no primeiro objeto de amor e a repetição compulsiva da experiência edípiana em que o sujeito é ‘traído’ pela mãe, que ‘prefere’ ficar com o pai (FREUD, [1910], 1996:177). Assim, a manutenção de uma escolha de objeto segmentada entre um ‘amor normal’/idealizado, e um ‘amor apaixonado’/sensual, isto é, a separação entre as correntes afetiva e sensual na escolha amorosa adulta está ligada à forma como a experiência edípiana foi vivida e ultrapassada. As representações edípianas recalçadas, mantendo-se hiperinvestidas, levam a uma espécie de repetição da situação incestuosa original com cada objeto de amor que o sujeito venha a se relacionar.

Em que medida uma divisão entre as correntes afetiva e sensual – com a respectiva escolha ‘típica’ de objeto nos homens – se faz presente nas relações amorosas da atualidade? Talvez fosse melhor formular nossa intenção de investigar como isso se reflete na experiência do sujeito contemporâneo. Bem sabemos que FREUD escreveu no início do século e partiu de um contexto específico, auge do projeto iluminista de controle das normas familiares, como vimos com FOUCAULT (1993). No entanto, apesar de todas as mudanças nas formas de *conjugalidade* no espaço atual, algumas de suas premissas ainda fazem sentido, especialmente, quando se considera o apego ao modelo de amor romântico (FREIRE COSTA, 1999), ilustrado aqui pela utopia amorosa presente no texto de BARTHES. Ele supõe um tipo de relação “original” em que todos os estereótipos ficam esvaziados. Como um amor “original” poderia transtornar essa lógica marcada por mensagens sociais paradoxais, marcada ora por interditos rígidos da normatização higiênica da família e de seus valores, ora por vivências fluidas como a sexualidade infantil? Em que medida sobra condições de *originalidade* para a experiência do amor-paixão na contemporaneidade?

Erotismo e morte na busca utópica de continuidade com o outro

Tendo em consideração as ambigüidades do controle social dos corpos, das famílias e de suas regulações, além da conseqüente ambivalência psíquica da vivência amorosa, é necessário considerar as dicotomias imperativas no projeto do laço amoroso. Com efeito, vemos no texto de BARTHES outra forma de experiência amorosa sendo delineada. Trata-se de uma espécie de amor-paixão que se configura especialmente por uma descrição da experiência subjetiva em contato com a totalidade, ou seja, a sensação erótica de contato ilimitado com o todo através do outro. Arrisco então uma ligação entre aquilo que BARTHES (1977), chamou de “originalidade da relação”, representando uma paixão sem limites no social, com as proposições de BATAILLE (1961), no livro *O erotismo, o proibido e a transgressão*, obra cuja idéia central se situa na conjugação de erotismo e morte na definição da experiência amorosa como uma *experiência interior* de um estado de ser sem fronteiras. BATAILLE (1961) define essa experiência como um estado de continuidade efêmero que seria capaz de transgredir a descontinuidade inerente à existência humana. Segundo seu modo de entender:

⁴ A autora LEJARRAGA (1998, 2002) produziu interessantes textos acerca da diferença entre paixão e ternura na obra freudiana. Nesse sentido, a paixão estaria do lado de uma corrente erótica, sensual, ao passo que o amor estaria ao lado da corrente terna. A literatura psicanalítica faz pensar, de um modo geral, nessa distinção entre paixão e amor, em que a primeira seria mais primitiva, narcísica, diádica, especular, e, o amor, por outro lado, seria triádico, terno, mais elaborado a partir da passagem pelo Édipo. Contudo, apesar de reconhecer a importância dessas distinções, não me deterei nessa conceituação neste artigo justamente por tentar tratar de um amor primário (BALINT, 1968) onde esses aspectos todos estão presentes e misturados, ilustrada tanto na experiência psíquica pré-narcísica da criança, quanto em seus reflexos indiferenciados na paixão amorosa adulta.

Somos seres descontínuos, indivíduos que isoladamente morrem numa aventura ininteligível, mas que tem a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos amarra à individualidade que somos. E, ao mesmo tempo em que conhecemos o angustioso desejo de duração dessa precariedade, temos a obsessão duma continuidade primacial que ao ser geralmente nos una. (BATAILLE, 1961:16).

A busca por um estado de continuidade é alçada por movimentos transgressivos que visam corromper a experiência de isolamento na vida corporal individual através da imersão num etéreo outro. Essencialmente o outro da paixão, do erotismo e da morte. BATAILLE remete à figura de SADE e seus escritos para justificar a relação entre violência e erotismo na definição de uma expressão máxima da continuidade que se daria na proximidade com morte. Seja a morte de si, seja a morte do outro, numa expressão corpórea visceral que mistura a visão do sangue e dos órgãos genitais, típico do que define como *erotismo dos corpos*. Já, o *erotismo do coração* seria uma forma mais livre, ou seja, menos sujeita à necessidade de destruição material do corpo erótico com o fim da experiência de *continuidade*, na medida em que o encontro entre os amantes e, ainda mais, a simples crença na paixão eterna, na posse e na presença onipotente do outro comportaria em si mesma a ilusão desse estado de *continuidade*. Nas suas próprias palavras:

(...) a paixão pode ter um sentido mais violento que o desejo dos corpos. Nunca devemos esquecer que, apesar da felicidade que a acompanhou, a paixão começa por introduzir a perturbação e a desordem. Até a paixão feliz introduz uma tão violenta desordem que a felicidade que comporta, antes de ser uma felicidade desfrutável, é tão grande que é comparável ao seu contrário, ao sofrimento (BATAILLE, 1961:20).

Refletindo sobre o caráter trágico das paixões, BATAILLE afirma por outro lado que a “essência da paixão é a substituição da persistente descontinuidade por uma maravilhosa continuidade entre dois seres”. Mas essa substituição é fugidia e implica em impotência, temor, angústia e sofrimento. A felicidade da paixão é uma promessa contemplativa de novos encontros a partir de um momento gozoso que já se consumou. Para BATAILLE (1961:20), “... há mais possibilidades de gozar de uma desesperada contemplação da íntima continuidade que os uniu [os amantes], do que de poderem duradouramente se encontrar”. Ora, mas algo aconteceu, algo se deu na realidade do encontro de dois que relança a paixão na utopia do laço amoroso pleno.

Nesse sentido, o amor erótico apaixonado é visto como expressão de dispêndio, de *excesso* e de transgressão da norma corporal. Refletindo sobre uma confluência com BATAILLE (1961), lemos em BARTHES (1977:110): “... o sujeito apaixonado aspira e hesita simultaneamente em colocar o amor numa economia do puro gesto, da perda ‘para nada’.” Para BARTHES o excesso do amor leva o apaixonado a viver [o que na letra freudiana seria sempre um reviver] um sentimento de totalidade, de completude, de absorção total, sem distinção com o corpo do outro. Esse amor sem limites almejado pelo narrador dos *Fragmentos de um discurso amoroso* se assemelha, assim, à noção de *continuidade* estabelecida por BATAILLE. Um amor-paixão que estaria fora do campo da organização, do trabalho, enfim, de uma ótica capitalista e burguesa pré-determinada. O amor assumiria aqui, em seu estado de *excesso*, a característica de um abandono completo no encontro com o outro. Um amor auto-suficiente que alimenta o sujeito em todos os sentidos e, através da experiência erótica, dissolve-se de todo significado, de toda ordem, de toda distinção: o apaixonado completa-se no ser amado. A imagem do ser amado se repete constantemente no pensamento à revelia do desejo do amante. O sujeito não pode trabalhar, não pode pensar, pois apenas goza de uma imagem ideal esmaecida que deve ser novamente intensificada pela presença almejada. Uma espécie de mitificação do encontro amoroso perfeito que segue o tipo do ser andrógino a ser resgatado, relatado no discurso de Diotima no *Banquete* de PLATÃO.

A relação se dá pela abolição da percepção das distinções entre eu/objeto num estado de harmonia perfeita, em um gozo pleno com o outro. Espécie de *folie à deux*, uma experiência efêmera

que visa o utópico do gozo conjunto. O que quer que interpele tamanha perfeição idealizada na paixão interrompe uma suposta verdade irrefutável, que só se refaz pela destruição completa, prometedora de um outro estado de *continuidade* na experiência trágica da morte⁵. BATAILLE (1961:20) afirma que: “se aquele que ama não pode possuir o ser amado, pensa, por vezes, em matá-lo, em muitos casos prefere matá-lo a perdê-lo; noutros, deseja a sua própria morte”. Amor erótico imanente alçado na fantasia transcendente da união após a morte.

Para além de um caráter ambivalente, de amor e ódio, desejo e interdito, prazer e dor, falta e desproporção intrusiva com o outro, estaria posta essa perspectiva do amor “original” enquanto excesso que se extravasa no endereçamento ao ser amado. A frase célebre de LACAN, *il n’y a pas de rapport sexuel*⁶, não teria função na utopia amorosa de BARTHES, já que o amor original reflete um encontro pleno e não uma falta, nem também se sustentaria pela idéia de uma efêmera evidência da *continuidade* da paixão no outro, conforme assevera BATAILLE. A relação sexual, resultado do erotismo dos corpos é um dos avatares do encontro total com o outro e, mais além, com o mundo. É, pois, na experiência erótica que vai ser fundamentada a originalidade da relação amorosa de que fala BARTHES (1977). Estado em que o eu e o objeto amado esfacelam as diferenças, onde seria possível romper as barreiras entre o eu e o outro amoroso, seja através do erotismo violento, seja de uma paixão utópica. O gozo erótico dado no enlace sexual asseguraria, portanto, o sentimento de amor ‘original’. Assim, o erotismo dos corpos seria uma forma transgressiva de manter e retomar um estado de coisas ‘perfeito’ e totalizado, algo que pode ser associado a uma *primeira experiência de satisfação*, definida por FREUD [1895], (1996) no *Projeto para uma psicologia científica*, ainda que as exigências sociais tentem delimitar a expressão da sexualidade com inúmeras regras interditórias, salientando a *descontinuidade* entre os corpos e entre os sujeitos, e isso de fato se dê com a constituição do eu, via narcisismo.

Sentimento oceânico, busca do objeto perdido e sua reedição na paixão

A oposição entre o *sentimento oceânico*, representante das pulsões, e da *cultura*, representante dos interditos, que FREUD [1929], (1996) menciona no “O mal-estar na civilização” está alinhada de alguma maneira à oposição entre os conceitos de *continuidade* e *descontinuidade* de BATAILLE (1961). A *continuidade* seria um estado do ser dado pelo paradoxo entre vida e morte, onde a violência do erotismo faz intervir uma anterioridade do sujeito: morte da individualidade, dissolução da dualidade cartesiana, onde ser e mundo passariam a ser percebidos como integrados. A noção de violência é essencial para se compreender a *continuidade*, na medida em que a partir dela se atinge, de modo incisivo, pela via da transgressão erótica, um suposto invólucro que jaz persistente entre os seres pela sua marca culturalmente construída, rompendo, mesmo que por um átimo de segundo, a nitidez da diferença eu/outro.

Com efeito, na perspectiva freudiana, a relação erótica é investida pela *pulsão de morte* que estimula a agressividade, a violência e a destruição. FREUD [1921], (1996) estabelece uma semelhança entre os sentimentos encontrados na paixão amorosa, na relação mãe-bebê, no êxtase mortífero dado pelo uso de substâncias psicoativas e na experiência religiosa. Todas manifestações de uma sensação de integração com o outro e com o meio que representam formas similares àquelas tratadas por BATAILLE (1961) ao descrever a experiência interior do *erotismo dos corpos*, do erotismo do *coração*⁷ e na *experiência do sagrado* através da visão do instante da morte da vítima sacrificial nas religiões antigas e pagãs. Para BATAILLE (1961) é a *experiência interior* expressa pela transgressão erótica que faz intervir este estado de continuidade, onde o *eu* perde suas barreiras e cede lugar a uma completude total, ao encontro com o

⁵ BATAILLE (1961) relaciona o espetáculo sacrificial de virgens em cerimônias religiosas pagãs como uma das formas de experimentar esse estado de continuidade com o todo, ainda que num instante fugidio.

⁶ Não há relação sexual. Tradução livre.

⁷ Considero essa paixão utópica.

todo pela negação dos limites entre os seres e as coisas: uma espécie de encontro com a morte. Nesse sentido, pode-se fazer alusão ao gozo como *pequena morte*, presente na tradição literária francesa.

A *originalidade do amor* vista por BARTHES (1977) também parece se descobrir por essas definições. Assim, há uma certa que considero aqui como essa paixão utópica confluência entre as idéias oriundas de autores que partem de campos de saber distintos ao falar de um aspecto fenomenológico do amor-paixão.

Ao associar esse estado amoroso '*original*' descrito por BARTHES e a *experiência interior de continuidade* de BATAILLE, chegamos ao que FREUD [1929], (1996:74) propõe em *O mal-estar na civilização* como o 'sentimento oceânico': um "sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo". FREUD recorre às características do *eu* e de seus limites como um exato oposto ao sentimento 'oceânico'. A presença do rival, o modelo nuclear de família e a divisão das correntes sexual e terna, que retomamos anteriormente, seriam opostas à sensação de plenitude da paixão atrelada ao sentimento oceânico. Mais que opostas, seriam ameaças.

FREUD [1929], (1996:74) utiliza a descrição de um tal amor perfeito como forma de aproximação do que procura definir como sentimento oceânico: "no auge do sentimento de amor, a fronteira entre o ego e objeto ameaça desaparecer. Contra todas as provas de seus sentidos, um homem que se ache enamorado declara que 'eu' e 'tu' são um só, e está preparado para se conduzir como se isso fosse um fato." Porém FREUD pensa neste rompimento da barreira do eu, dado pela paixão amorosa, como uma situação de ordem psicopatológica, o que implica toda uma leitura psicanalítica sobre o amor enquanto falta e nos mecanismos de defesa que advém da luta contra o excesso pulsional. Assemelha também o sentimento oceânico à experiência de não-diferenciação dado nos primórdios da constituição do eu no bebê.

O conceito de *objeto transicional* de WINNICOTT (1973) vem nesse mesmo sentido, cuja definição remonta a um campo onde não há fronteiras nítidas, onde o eu e o outro fazem conjunto, se entrelaçam, numa espécie de ponte dada pela experiência cultural, pela brincadeira infantil, caracterizando uma peculiaridade da criança em estender nos objetos do ambiente suas fantasias criativas de modo a aplacar as angústias e manter a certeza da presença ou retorno materno, portanto, dos investimentos libidinais que garantem sua existência. Ora, com o conceito de espaço transicional, a problemática da experiência passional co-extensiva ao outro e ao mundo não se limita à patologia ou ao trágico. Se por um lado, a distinção eu-mundo, a capacidade objetiva de perceber minimamente a diferença, a alteridade é estruturante de relações de objeto que venham a possuir um sentido ético pré-formulado na própria ação, por outro lado, resgatando WINNICOTT (1971, 1999), em sua visão psicanalítica *dualista* das origens da vida infantil, demonstrou como é importante o sentido de continuidade dado na experiência cultural de indiferenciação através dos cuidados – *holding* – de uma mãe *suficientemente boa*. Sua teoria do desenvolvimento mostra como a partir de um *objeto transicional* o bebê vai criando condições para se afastar da mãe e perceber o mundo objetivamente distinto, sendo capaz de aplacar as angústias e de estabelecer verdadeiras relações de objeto, ainda que com uma certa dependência inicial (VERTZMAN e GUTMAN, 2001:66-67). O rumo à independência e à capacidade plena de amar, por sua vez, seria dado na possibilidade do *uso de objeto*, na medida em que o sujeito é capaz de fruir do corpo próprio e do corpo do outro, perceber-se como objeto, sem que isso implique em demasiado conflito, lançando-se na vida através da preservação do espaço potencial que, certamente, determina a capacidade de aceitação da dependência do outro e também de suportar a solidão, importante a qualquer ser humano. Conforme WINNICOTT, em indicação de VERTZMAN e GUTMAN (2001:66-67):

... depois que o 'sujeito relaciona-se com o objeto', temos 'o sujeito que destrói o objeto' (quando o objeto torna-se externo), e, então podemos ter 'o objeto que sobrevive à destruição pelo sujeito' ... O sujeito pode usar agora o objeto que sobreviveu.

Assim, de acordo com VERTZMAN e GUTMAN, (2001:67) "a sobrevivência à destruição ... reitera a existência ao eu e lhe dá substância" para que venha a ser capaz do *uso de objeto*, ou seja, da

fruição e do distanciamento do outro, condição absolutamente precária nas psicoses. É preciso de algum modo, para ser capaz de se prescindir do outro, poder depender do outro, o que permite estar só, consciente da possibilidade de encontro e de fruição futuras, num espaço cultural de troca e enriquecimento subjetivo. Ao penetrar nesse espaço contínuo, o sujeito pode ser ao mesmo tempo capaz de misturar-se e separar-se do objeto da paixão, a partir de um uso criativo da experiência amorosa.

Espaço transicional, cultura virtual e a capacidade de amar

A descrição lançada no início deste ensaio sobre a família nuclear como *locus* da experiência erótica afetiva e amorosa, conduzida por estratégias disciplinares compostas nesse contexto pelos *dispositivos de aliança* e de *sexualidade*, conforme descritos por FOUCAULT (1993), bem como os modelos de amor neurótico propostos por FREUD [1910 e 1912] (1996), apesar de ainda bastante presentes, já não dão mais conta de explicar a diversidade das vicissitudes (patológicas ou não) dos encontros amorosos da atualidade. Pensando a cultura de consumo contemporânea, em que se pode falar de um certo “consumo de amor” (ARREGUY, 2001), é interessante notar as oscilações nesse *continuum* entre aproximação e afastamento do objeto, que ora aponta para uma *hipocondria do laço amoroso* sinal da melancolia (RACAMIER, 1968 e ARREGUY 2002), ora para uma tendência perversa em descartar o outro sumariamente, impossibilitando a formação vínculos duradouros (ARREGUY, 2001), numa espécie *assassinato virtual* do outro, logo, da própria relação. Num mundo virtual crescente, do mesmo modo que a subjetividade se enlaça com o outro, estendendo-se no espaço contínuo, fluido e imediato proporcionado pelas tecnologias de rede, basta um “toque” ou um “clique” para “deletar” o(a) parceiro(a). Ao mesmo tempo em que a cultura de consumo torna as relações amorosas vulneráveis à proporção que as pessoas as concebem de modo cada vez mais descartável, ou seja, facilmente substituível, num *ethos* virtual globalizado é possível um importante incremento na capacidade de se criar novas configurações e espaços para o laço amoroso. A paixão distante e inatingível, torna-se próxima e possível via internet. As pessoas se encontram em redes, em *softwares* de conversação instantânea, em salas de *chat* erótico, misturando o espaço de trabalho do computador com o espaço de prazer do erotismo virtual. A rede, nesse sentido, propiciaria essa sensação de continuidade passional, em que o encontro constante com o outro tangencia a barreira dialética entre a impossibilidade espacial e a possibilidade temporal de estar junto, de estar com o outro continuamente.

Não se pode negar que o ser humano é um ser descontínuo, separado do outro, diferenciado, que contraditoriamente estaria em busca incessante por este estado primário de *continuidade* (BATAILLE, 1961), visto em FREUD como *sentimento oceânico* e em BARTHES como um amor perfeito e *original*. A retomada feita por LAPLANCHE (1992) da teoria da sedução em FREUD, revela não obstante, uma “desproporção” inextrincável da relação entre o eu e o outro desde o nascimento e essa distinção é perene, mas corruptível. Conforme BATAILLE (1961:14): “a reprodução faz intervir seres descontínuos... Entre um ser e outros seres, há um abismo, há uma descontinuidade”.

Há, assim, um paradoxo entre os interditos instaurados pelas tradições e o desejo nostálgico de *continuidade* que torna premente o imperativo da transgressão. A cultura prega a passagem da animalidade à humanidade, fortalecendo a sensação ontologicamente construída de prevalência da *descontinuidade*, em que prevalece a cobertura da linguagem, as regras sociais dada a necessidade de trabalho, de produção e reprodução de estereótipos, enfim, de uma vida que se estabelece por negação à morte, de exacerbação interior individualista do eu tão típica na atualidade. A transgressão não abole o interdito, mas o ultrapassa. O prazer transgressivo só existe na medida em que o corte da castração é inalienável, mas se abre para o estado de *continuidade* pela via erótica.

O erotismo humano levaria o sujeito a atingir esse estado de continuidade, pela quebra da descontinuidade no encontro com o outro ser, conduzindo ao apagamento do próprio eu num estado amoroso, mais ainda, no gozo sexual dos corpos e dos corações. Assim, a nostalgia por uma certa “continuidade perdida” na infância levaria os seres humanos à transgressão dos interditos sexuais

buscando no proibido, no trágico, na intersecção entre prazer e morte a reafirmação de uma integração amorosa com o outro. Por outro lado, não se pode acreditar que a transgressão violenta seja o único rumo na percepção da continuidade. O erotismo tomado como sagrado, no estilo do sexo tântrico preconizado pelos vedas indianos, além da própria utopia imaginária dos apaixonados também tangenciaria esse estado contínuo.

Entretanto, o erotismo dos corpos e do coração, sob o qual a relação amorosa original é pensada, mostra-se contrário ao modelo de amor que se nos impõe historicamente (FREIRE COSTA, 1999). O amor é idealizado e o erotismo dos corações fica cada vez mais distante do que realmente se apresenta nas relações amorosas reguladas pelas normas tradicionais para o amor, ao passo que novas formas de amor se apresentam congruentes com a fluidez das sociedades de consumo típicas do espaço cultural contemporâneo. Formas apaixonadas que podem reconduzir o trágico de um modo criativo, mesmo que não se saiba ainda compreendê-las plenamente. As relações virtuais (que venham ou não a se tornar concretas) ampliam o leque de encontros amorosos, além de permitirem a “destruição” imaginária do outro, reconduzindo a um estado onipotente de continuidade. Basta deletar o contato eletrônico. Hipoteticamente, a rede leva ao apagamento de fronteiras rígidas das relações e cria a presença contínua de um encontro ao mesmo tempo possível e impossível.

A atenção que BATAILLE (1961) chama para a idéia de erotismo leva, pois, essencialmente, à percepção da contradição existente entre o modelo de amor estipulado e corroborado pelas convenções sociais e um amor erótico, idealizado, perfeito em sua interação passional com o outro, revelando em si a experiência transgressiva, a violência, o gozo e a destruição em seu aspecto factual trágico. Mas, na experiência amorosa criativa que vemos se delinear via *www*, parece que este estado contínuo se potencializa na capacidade do *uso de objeto* definida por WINNICOTT (1973). A possibilidade de destruir o outro, entendida como deletar o outro, é condição importante para que possa advir o novo ou, até mesmo, um retorno do mesmo num encontro mais pleno.

É evidente que falamos de contextos contraditórios. De um lado, um amor tradicional, ligado à esfera da propriedade e da busca de acumulação de capital, objeto de um contrato formal e social instituído, sobretudo, nos parâmetros do casamento, que reafirma a experiência do sujeito enquanto um ser isolado, descontínuo. De outro lado, o amor da cultura de consumo, fluido, em que o outro pode ser deletado, destruído a qualquer momento porque a própria rede virtual é capaz de prover a ligação com inúmeros outros, numa velocidade, intensidade e multiplicidade jamais imaginadas.

O amor se expressa de formas múltiplas, com avanços evidentes a respeito da liberdade feminina e da aceitação das novas formas de *conjugalidade*. Contudo, a dissolução da família tradicional, o declínio da ordem patriarcal, a quebra de tabus e o esgarçamento dos interditos não só não se desfez de todo, como não apresenta ainda modelos identitários substitutivos sólidos em que o sujeito possa se assegurar a fim de amar sem medo. Talvez a rede seja esse provável novo paradigma da paixão. É inegável também que um grande sofrimento subjetivo se esboça nas representações discursivas e artísticas de nossa cultura devido às intensas transformações das relações amorosas, a intensificação da busca por sensações cada vez mais imperativas e o recrudescimento de um mundo narcísico, do ponto de vista subjetivo e, individualista, do ponto de vista sócio-histórico.

Ora, o conjunto de crenças fundado pelas tradições ainda produz seus efeitos inconscientes, levando aos mais inusitados encontros e desencontros entre homens e mulheres, pares de homossexuais, tribos de parceiros vicariantes, casais em *swings*, *ménages à trois*, sem que as pessoas ainda se situem bem nesses jogos amorosos que vêm se consolidando como uma nova lógica amorosa na contemporaneidade. Nesses embates, a utopia de uma continuidade, de um encontro original, de uma paixão perfeita e um amor eterno, parece trazer mais desencontro do que uma real possibilidade de se perceber a ligação inerente com o outro numa visão holística de mundo. Seria possível conjugar lógicas tão distintas? Ora, a efemeridade da paixão amorosa parece depender justamente desse jogo ilógico, ao mesmo tempo patológico e salutar, singular e indiviso do amor...

Referências Bibliográficas

- ARMONY, N. **Transformações das relações amorosas na passagem do milênio**. Tempo Psicanalítico. v. 31, Rio de Janeiro, 1999.
- ARREGUY, M. E. **Entre o excesso e a ausência – o ciúme amoroso nas narrativas psicanalítica e literária**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Departamento de Psicologia, PUC-Rio, 2001.
- ARREGUY, M. E. & GARCIA, C. A. **A ausência de ciúme: notas sobre consumo de amor**. *Revista Estudos de Psicanálise*. 3437, 2001. *in*: www.cprs.com.br/VIFORUM/diversos/marilia_etienne_arreguy.rtf
- _____. **Algumas aproximações sobre o ciúme, a melancolia e o masquismo** *Psicologia em Revista*, v. VIII, no. 11, pp.111-122. Belo Horizonte, 2002.
- BALINT, M. **A falha básica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- BATAILLE, G. **O erotismo: o proibido e a transgressão**. Lisboa: Moraes 1961.
- BARTHES, R. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Lisboa: Edições 70. 1977.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DONZELOT, J. **A política das famílias**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- _____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FREIRE COSTA, J. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- _____. **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco. 1999
- FREUD, S. (1908). **Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI.
- _____. (1910). **Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI.
- _____. (1912). **Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI.
- _____. (1913). **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIII.
- _____. (1914). **Sobre o narcisismo: uma introdução**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV.
- _____. (1921). **Psicologia de Grupo e análise do ego**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVIII.
- _____. (1929). **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXI.
- GARCIA, C. A. **Sublimação e cultura do consumo: notas sobre o mal-estar civilizatório** *in*: CASTRO, L. R. (org.) **A infância na cultura do consumo**. Rio de Janeiro: Nau. 1998.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo, Unesp, 1993.
- LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas. 1985.
- _____. **Novos fundamentos para a Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEJARRAGA, A. L. (). **Paixão e desamparo**. *Cadernos de Psicanálise*. Ano 20. Rio de Janeiro: 1998, pp.161-172.
- _____. **Paixão e ternura: um estudo sobre a noção de amor na obra freudiana**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- RACAMIER, P.-C. (1968). **Agression et jalousie: deux singuliers visages de la dépression**. *L'évolution psychiatrique*. Paris: Privat, II, pp. 291-307.
- ROUGEMONT, D. **O amor e o ocidente**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- VERTZMAN, J. e GUTMAN, G. **A clínica dos espaços coletivos e as psicoses**. *Saúde mental – campos, saberes e discursos*. Rio de Janeiro: IPUB, 2001, pp.39-72.
- WINNICOTT, D. W. **Os bebês e suas mães**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

Marília Etienne Arreguy

Psicóloga pela UFMG, mestre em Psicologia Clínica pela PUC-RIO, doutoranda em Saúde Coletiva no IMS - UERJ
Endereço eletrônico: metienne@uol.com.br

DO INÍCIO AO FIM: A HISTÓRIA DE UM CASAL

Anna Costa Pinto Ribeiro Riani

Resumo: O presente artigo trata dos processos psíquicos envolvidos na instituição casamento, desde a escolha do parceiro, passando pelo ato em si de se casar até uma análise dos possíveis fatores que culminam no divórcio. A começar pela escolha do parceiro, discute-se como as experiências fundamentais constitutivas do primeiro ano de vida – a relação mãe-bebê –, e a maneira como foram introjetadas, interferem, de forma inconsciente, na eleição do cônjuge. Continuando pelo viés das experiências infantis, trata-se da relação entre a qualidade dos vínculos estabelecidos na primeira infância com a qualidade e estruturação das relações de amor nas fases posteriores à de latência. Por fim, trabalha-se a vinculação da dissolução do matrimônio ao psiquismo de cada um dos cônjuges e ao conjugal, bem como as dificuldades psíquicas deflagradas ao se tentar colocar um fim à relação.

Palavras-chave: Casal, divórcio, vínculo.

Abstract: The present article deals with the psychic processes involved in the institution marriage, since the choice of the partner, passing for the act in itself of marrying until an analysis of the possible factors that culminate in the divorce. Starting from the choice of the partner, it is argued how the constituent basic experiences of the first year of life – the relation mother-baby –, and the way they had been introjected, interfere, of unconscious form, in the election of the spouse. Continuing by the bias of the infantile experiences, it deals with the relation between the quality of the established bonds in the first infancy with the quality and structuralization of the relations of love in the posterior phases to the one of latency. Finally, it works the entailing of the dissolution of matrimony to the psychism of each one of the spouses and to the conjugal, as well as the deflagrated psychic difficulties while trying to put an end to the relation.

Keywords: Couple, divorce, link.

“Casamento. A vivência de algo novo” (LAMANNO, 1990:39). Para muitos é o indicativo social de que dois indivíduos cresceram o suficiente para se tornarem responsáveis por um novo grupo familiar, por uma nova casa, por outro sobrenome e, principalmente, para assumirem novos papéis. É com o casamento que se adquire socialmente o status de adulto, malgrado a existência daqueles que estão longe de realmente fazerem a escolha por todas essas mudanças.

Este estudo tem por tentativa o de esclarecer teoricamente os processos psíquicos a que as pessoas se submetem desde a escolha do parceiro, passando pelas formações de vínculos que estruturarão o casamento e a relação até chegar a uma análise do divórcio.

Ao longo de suas linhas tais assuntos serão discutidos, um a um, numa ordem cronológica e didática, muito embora isso não ocorrera na vida de maneira tão hermética. Ressalta-se, também, que o assunto não é de tal forma determinista como possa parecer, visto que o psiquismo e tudo aquilo que o acompanha são dinâmicos.

A decisão de viver com um outro surge, via de regra, após um tempo de convivência, de um período de namoro e enamoramento. Tenta-se perceber, neste tempo, do que o outro gosta, o que faz, quais são seus hábitos, seus valores, enfim, se há espaço para uma relação.

Entretanto, a escolha desse outro com quem conviver não acontece ao acaso, não é um simples encontro entre duas pessoas solteiras ou descompromissadas. A eleição de um homem para marido ou de uma mulher para esposa passa por questões regressivas do psiquismo humano, estando relacionada às experiências vivenciadas principalmente na primeira infância e desfrutadas ao longo da vida de cada um dos indivíduos desse possível casal.

Nesse sentido, acredita LAMANNO (1990) que o casamento possibilita a realização do amor genital que não pôde ter sido realizado na infância com os pais, dado que se espera que tenham sido eles os primeiros objetos de amor da criança – e aí devemos entender principalmente a mãe – e que se configura, então, numa incessante busca após a fase edípica.

Assim, tendo em vista a particularidade de ser espaço de realização de amor outrora interrompido, proibido, porque não “barrado”, num relacionamento há de se esperar que ocorra uma repetição ou inversão dos modelos de relacionamento experienciados com os pais, como se fossem “transferências ... de sentimentos e fantasias em relação a pessoas importantes do passado” (LAMANNO, 1990:39-40). Segundo esta autora, a atração sentida pelos cônjuges não se fundamenta somente na percepção

consciente dos aspectos “bons” de cada um, naquilo em que se vê e agrada, mas também numa percepção inconsciente, sendo a escolha geralmente feita a partir de uma complementariedade das personalidades dos indivíduos, complementariedade esta que não significa completude, nem mesmo garante qualidade positiva ao relacionamento.

A escolha se dá, então, já que estão em jogo aspectos conscientes e inconscientes, através de mecanismos de identificações projetivas, nos quais se tira do Eu uma parte e esta é projetada no outro, como se fosse ele a possuí-la. Porém, como de fato isso interfere na hora de escolher alguém para casar? Na verdade, isso ajuda ou atrapalha?

A questão é que essas porções projetadas têm a ver com as questões vivenciadas na infância e que, de alguma forma, ficaram em aberto, necessitando de serem completadas, reocupadas, reelaboradas, posto que ao longo do desenvolvimento sadio espera-se que os pais não estejam mais o lugar de “todo-poderoso” na vida dos filhos já crescidos.

É no relacionamento de casal que existirá o espaço psíquico para que os fenômenos simbólicos operem, entendendo-se aí de maneira regressiva.

No entanto, não são somente esses mecanismos que garantirão uma vida a dois, ou seja, não é somente a maneira como as figuras parentais foram internalizadas que contribuirão para a formação de um relacionamento. Faz-se também importante a forma como a criança absorveu os papéis parentais na relação, por exemplo, como o pai foi absorvido enquanto marido e a mãe enquanto esposa e mulher, sendo esta última questão de grande importância quando tratamos do Édipo na menina.

Essas internalizações podem levar o adulto a se relacionar a partir da repetição dos modelos vistos e aprendidos, ou pelo seu contrário, caso estes lhes forem, porventura, desagradáveis e falhos.

Podemos dispor como hipótese uma pessoa que apreendeu de seu pai um sujeito pouco prestativo, quase nada afetivo e por vezes ausente, tanto na função paterna como na posição de homem da mãe. Então, de acordo com o que psicologicamente for possível, suas escolhas estarão direcionadas a homens disponíveis, carinhosos e presentes, num movimento de oposição, ou sua busca será por aqueles que se mostrarão “cópia” de seu pai, provavelmente repetindo, até mesmo, aspectos de forma do relacionamento das figuras parentais com o parceiro escolhido.

Em 1914, no texto intitulado “Sobre o narcisismo: uma introdução” FREUD (1976) fez uma distinção acerca da escolha do parceiro, qualificando-as em anaclítica, narcísica e edípica, algumas patológicas em suas constituições a partir da patologia constituinte dos indivíduos implicados.

A primeira seria aquela em que se busca alguém capaz de proporcionar um suporte para algo que fora perdido na infância. Tendo em vista que o que foi perdido atravessa a relação com os pais esta escolha se encontra atrelada à pulsão de conservação, demonstrando-se regressiva em relação à etapa de dissolução do Complexo de Édipo. Assim, “ela propõe uma relação complementar infantilizante para um e acentua ... o papel parental para o outro” (EIGUER, 1985:33).

Em contrapartida, na escolha narcísica, há uma busca por um objeto de amor que se assemelhe ao que se é agora enquanto percepção do Eu, ao que se percebeu de si em experiências pregressas, ao que se gostaria de ser enquanto desejo e tudo isso somado à procura por alguém que preencha o que um dia foi parte de si próprio (díade materna) – ressaltando aqui a grandiosa importância deste momento relacional na vida de uma criança e que terá repercussão ao longo da existência da pessoa.

A escolha edípica, por último, se constitui como uma escolha mais elaborada psicologicamente, própria das estruturas neuróticas, podendo, inclusive, se fazer de maneira defensiva, na qual o parceiro em nada se assemelha à figura parental objeto de amor do sexo oposto. É pressuposto para que esse tipo de escolha, seja feita a vivência do Complexo de Édipo e, obviamente, é por tal razão que FREUD [1914], (1976) a coloca com esta denominação.

Anterior a tais escolhas, todavia, estão as motivações destas, motivações que se encontram, segundo ANZIEU (1975) em indicação de EIGUER (1985), no Édipo e suas transformações. Aquelas

que tiverem suas motivações precedentes a tal momento tem sua fundamentação teórica nas duas primeiras propostas freudianas.

Entretanto, para se alcançar o Édipo, diversas situações hão de ocorrer, partindo do nascimento e estabelecimento das primeiras relações objetais do bebê. Tem-se na teoria psicanalítica o suporte teórico para o desenvolvimento de tais aspectos, com enfoque na teoria das relações objetais, que apresenta seu guia na necessidade do sujeito de se relacionar com o objeto na posição central e assim comportar-se durante sua formação, sua constituição.

Assim, o desenvolvimento da personalidade envolve estágios nos quais necessidades e interesses da criança estão voltadas para zonas erógenas do corpo, cujos órgãos correspondentes são o veículo por onde a relação com os pais é mediada.

Ao nascer, o bebê não faz idéia de que há um mundo externo, de que suas necessidades, que neste momento estão erogeneizadas na boca, são supridas por alguém que vem de fora. Para acalmar seu aparelho psíquico, desorganizado, usa de mecanismos alucinatórios numa tentativa de auto-suprir-se e repetir a primeira experiência de satisfação, da qual deriva o objeto perdido para sempre, e quem sabe também procurado para sempre.

Na verdade, isso que vem de fora e que possibilita a sobrevivência do bebê, insuficiente na tarefa de manter-se vivo é a mãe, ou função-materna, que possibilitará ao filho, ou não, conhecer e reconhecer o mundo para além dele.

Esse reconhecimento para além vem com o passar do tempo, com seqüências de momentos de frustração que começam a fazer algum sentido nos momentos em que a demanda, já instalada, não é correspondida a tempo e a hora. Interrompe-se aqui, ou melhor, começa aqui um despertar para a inverdade real acerca da relação dual entre mãe-bebê, na qual este reconhece aquele como complemento de si para depois haver um reconhecimento mais abrangente que a dualidade.

A fase oral, então, não é somente a que o bebê procura satisfação oral, mas também a fase em que estabelece sua primeira relação objetal: a mãe, que se torna o centro de sua sensação de existência, e que começa o reconhecimento do mundo e de si mesmo.

Durante esse percurso oral, e anterior à compreensão de mundo externo, o bebê passa por um momento de uma percepção rude, porém mais ampla, acerca de seu objeto de amor, qualificando-o em objeto bom e objeto mal de acordo com as satisfações e frustrações que proporcionar. As marcas mnêmicas desse processo de experimentações, a priori advindas do primeiro objeto de amor – a mãe – são projetados posteriormente, até na vida adulta, em qualquer outro objeto e em qualquer outra relação.

Isto quer dizer que se houver frustração no relacionamento com um parceiro e isso fizer regredir à infância, e caso os traços mnêmicos acerca da frustração levem a uma sensação de que o primeiro objeto de amor foi introjetado como objeto mal, pode ser que, num processo de identificação projetiva, o outro seja insuportável ao ego e o relacionamento inviável.

Pode ocorrer também que as frustrações infantis não foram maiores que as satisfações e o objeto de amor tenha sido introjetado como objeto bom e a mesma causa de frustração para um não opere nada de insuportável no psiquismo de outro.

Voltando ao desenvolvimento e suas fases, quando o bebê começa a se descobrir como um todo diferente e individual em relação à mãe – separação-individação, (MALHER, PINE e BERGMAN, 1977) –, há preponderância das experiências boas em relação às ruins ou vice-versa, como foi abordado acima, de acordo com a segurança do vínculo estabelecido durante todo este processo.

A psicose, a título de enriquecimento e posterior abordagem enquanto forma de vínculo de casal reside sua estruturação nesta falha de separação da díade (complementariedade) mãe-bebê e, portanto, fixando-se aí, pode vir a ser ou ter relações psicóticas com os parceiros de escolha.

A seguir nos deparamos com a fase anal na qual, mais do que sentir prazer no controle do esfínter, a criança está aprendendo a lidar com seu corpo e a experimentar comportamentos social-

mente aceitáveis e reprováveis, principalmente dos pais e pessoas próximas. É nesta fase também que o limite, o não, se faz de grande valia para a internalização do certo e do errado, do “meu” espaço e do outro.

O não entra, ou deveria entrar na verdade, anteriormente, quando a criança começa seu treino de locomoção, mas é nesta fase de controle anal que se apresenta de fundamental importância para formação de referenciais.

A fase fálica e edípica, subseqüentes, caracterizam-se pelo desejo incestuoso barrado pelo medo da castração e lei paterna, ciúmes e disputa com o parental do mesmo sexo e pseudoconsciência da imaturidade física para a vivência de uma relação a dois, sendo isto postergado para dado momento com um outro parceiro à escolha futura, quando já em condições de satisfação sexual. Este postergar introduz a criança na fase de latência, duradoura até o início da adolescência, começo da fase genital.

A teoria das relações objetais, então, coloca os objetos de amor e as experiências com as zonas erógenas não somente como fonte de satisfação, prazer e descarga pulsional, mas como capazes de enriquecer e estabelecer modelos de relacionamentos. Isto, certamente, se encarmos o desenvolvimento infantil e suas marcas mnêmicas como laboratório para as escolhas e decisões do advir, especialmente no que tange ao casamento, paternidade ou maternidade.

Assim, de maneira prática, aqueles que não forem capazes de introjetar na infância o “objeto bom”, sentindo-se com o interior ruim, tendem a fazer escolhas de parceiros com características semelhantes às suas. Os que não conseguem facilmente existirem como realizados e individuais procuram parceiros igualmente ameaçados e ansiosos no que tange à angústia de separação. Aderem-se como se um só fossem, numa atração inconsciente, gerada pela imaturidade emocional mútua.

Alguns se unem pela angústia de castração, vivenciando uma situação na qual a todo o momento, fantasiosamente, um parceiro faz o papel de interditor, de castrador, enquanto o outro é o submetido, numa necessidade de se manterem em reivindicação constante de seus lugares na relação, para que assim se sintam “saudáveis”.

Influenciam, portanto, na escolha do parceiro, assim como na percepção e comportamento com relação àquele, a natureza das fantasias e a qualidade das relações com os objetos de amor na infância (pai, mãe, irmãos e outras figuras centrais).

As conseqüências psíquicas provindas dessas experiências – especialmente as questões que não foram resolvidas e que possivelmente são geradoras de conflito – refletem nas exigências de cada cônjuge, na busca de novas identidades e são externalizadas (testadas, vivenciadas) e reelaboradas com a vivência do casamento, e, portanto, com a formação do casal.

Duas questões são colocadas pela autora da citação as quais deve este texto responder: a) Que forças estão em jogo na escolha do parceiro para o casamento? E, b) O que impele ou impede um sujeito de se unir ao outro com o intuito de se casar? (LAMANNO, 1993:11).

As forças impulsionadoras acerca dos movimentos psíquicos envolvidos na escolha do parceiro já passaram por reflexão, sendo agora o enfoque estabelecido no segundo questionamento, nos vínculos estabelecidos para que se haja um relacionamento, assim como estes se iniciam e se sustentam.

É preciso, no entanto, esclarecer que nem todos os relacionamentos se baseiam numa vontade de chegar ao matrimônio, podendo, inclusive, acontecer das relações se estruturarem de maneira insuportável ao ego de um dos parceiros, ocasionando fatalmente o rompimento.

Retomando a autora da última citação, essa propõe termos para articular as questões da escolha do parceiro com a possibilidade de relacionamento que seriam o de “vivência virtual” e o de “vivência atual” (LAMANNO, 1993:12-13).

O primeiro diz respeito às representações internas das figuras parentais, aquilo que foi internalizado das experiências infantis, tratados anteriormente no texto.

Essas representações podem ser inibidas e dissimuladas por processos psíquicos de mecanismos de defesa ou sublimadas sob as formas de trabalho e criação (artística ou intelectual).

O segundo termo – vivência atual – seria aquilo que acontece com o sujeito no agora, no campo do real, e que ele precisa significar.

Assim, a vivência virtual fica à espera de um outro que se encaixe naquilo em que ela se realizará, tanto no mecanismo de repetição quanto nos de oposição.

Quando acontece uma interseção entre a vivência atual e a virtual há, então, a possibilidade de um enamoramento, uma “reciprocidade harmoniosa de desejos” (LAMANNO, 1990:12), seja por conteúdos narcísicos, seja por edípicos, formando um núcleo de “vivência mútua” (LAMANNO, 1993:14), dessa forma intitulada por acontecer os dois primeiros conceitos nos dois parceiros da relação.

A vivência mútua de LAMANNO (1987) é por ela mesma transformada em analogia com o que HERMANN (1993:15) chama de “campo”, que seria tudo aquilo que delimita e determina qualquer relação humana. São as regras de organização estabelecidas a partir da convivência e ao longo da intimidade adquirida.

Estas regras tendem à constância e trazem, conseqüentemente, uma estabilidade para a relação, estabilidade essa que não a isenta de possíveis rupturas e transformações – por vezes as transformações são necessárias para manutenção da relação.

A título de enriquecimento, o campo, a que estamos nos referindo analogamente, também poderia ser compreendido como fronteiras e pactos, terminologia e conceitos da teoria sistêmica.

Acontece, então, que, as regras estabelecidas, o núcleo mútuo, campo ou pactos, são preservados pelo psiquismo conjugal, que tenta combater qualquer comportamento ou atitude que as ameacem, ainda que este combate ocorra de maneira inconsciente. Há situações em que os cônjuges se prestam a atuar como personagens para manterem o padrão relacional estabelecido nos estágios anteriores e iniciais do relacionamento.

Esta propriedade do psiquismo conjugal de preservação da vivência mútua exige características de tolerância e flexibilidade egóica para que o casal não seja desfeito, nem tampouco os indivíduos que o formam vivenciem conflitos intoleráveis ao próprio eu.

Aqueles que apresentam aspectos narcísicos patológicos ou conflitos edípicos pouco elaborados, e até mesmo psicóticos, terão, possivelmente, inúmeras dificuldades em atenderem a tais exigências de preservação.

O vínculo, ou o núcleo da vivência mútua, abrange diversas variáveis advindas das relações internalizadas, das relações familiares de cada um e seus modelos, das relações de amizade e da maneira de atuar nas relações sociais. Assim, qualquer situação, principalmente as que são carregadas de ódio ou indiferença, que coloque em “xeque” alguma dessas variáveis pode desequilibrar o vínculo, proposição que reafirma a proposta do parágrafo anterior.

Admite-se que no vínculo haja o pacto secreto (CIGOLI, 2002) e o pacto expresso, sendo o primeiro aquele mais complexo, caracterizado por ser um pacto inconsciente, e por isso, não dito, secreto, permeado pelas necessidades, desejos, temores e demais conteúdos “desconhecidos” do sujeito.

É nesse pacto que assentam as questões quanto à escolha do parceiro, pois é nele que estão as impressões internalizadas das experiências infantis. Entretanto, ele não diz respeito somente ao que é passado, uma vez que quem o afirma se dispõe, ainda que de maneira inconsciente, a: “cuidar de feridas antigas, renovar o vínculo com o outro, sentir-se capaz de ligar o outro a si, definir-se através da aquisição de novas potencialidades...” (CIGOLI, in: ANDOLFI, 2002:173).

O pacto expresso introduz um limite na relação, pois ele delimita espaços, funções práticas, deveres, e se apresenta de forma rígida, como algo a ser cumprido até que se reafirme o mesmo de outra maneira. Este pacto não necessariamente deva ser testemunhado, pode ser privado, mas precisa ser dito e aceito, ainda que vá de encontro ao desejo do cônjuge, posto que desejo faz parte do cabedal do pacto secreto.

Não sendo, portanto, tarefa fácil a formação de um casal, há mais complicadores que merecem reflexão a partir da colocação de LAMANNO (1983:20), ao afirmar que “sem desordem não há possibilidade de se desenvolver uma relação; sem ordem, porém, tampouco é possível. Delicado equilíbrio”.

É nesse equilíbrio que deveria estar situada a vivência mútua, apesar de nem sempre isto ocorrer. No início de uma relação conjugal vêem-se dois mundos em formação: um psicótico, povoado pelas relações objetais da infância, recalçados e dissociados, ilusoriamente elaborados no primeiro estágio de enamoramento e causando conflitos quando no estágio de rompimento da vivência mútua; outro neurótico, mais adequado com as exigências do real, provindo das camadas mais amadurecidas do psiquismo do casal, estruturação na qual é possível reelaborar o núcleo da vivência mútua quando sofrer sua primeira ruptura.

Tocando na questão psicótica, essas formações assim o são pelo fato dos parceiros não terem vivenciado de maneira satisfatória os fenômenos transicionais (WINNICOTT, 2000). Por isso, sentem-se como se não houvesse contato direto com a realidade externa, sendo constantemente ameaçados pela possibilidade de perda da capacidade de se relacionar, retraindo-se ao isolamento.

O mundo externo, nesses casos, é visto como ameaçador e o casamento se coloca numa posição para o sujeito de fuga dessa ameaça, encarado como ilusoriamente harmonioso e cheio de amor. Na verdade, o vínculo estabelecido, entre os cônjuges, é ameaçador a cada um deles.

Há, ainda, aqueles aos quais o mundo externo foi apresentado de maneira confusa, quase impossível de se ter uma percepção “correta” do que se passa e quando isto acontece é de tal maneira frágil que se perde num momento de grande frustração, retornando a um estágio primitivo do desenvolvimento infantil, no qual o relacionamento com o outro ainda não existe.

A partir de tais conceitos trabalhados, percebe-se que o apaixonamento (primeiro estágio do relacionamento), enquanto mecanismo de reviver a experiência transicional – pois é ela a primeira vivência de fato com o mundo externo – será tão saudável quanto tenha sido este primeiro relacionamento na infância, estando o outro no lugar de objeto transicional e, portanto, passível de reexperimentações da onipotência criativa (WINNICOTT, 2000).

O apaixonamento é comparado, em termos de desenvolvimento infantil, ao momento ilusório do bebê porque assim também ocorre quando da formação do casal. Porém, há a ressalva de que esta ilusão formada acerca dos cônjuges não nega, nem mesmo anula o real, que fica encoberto e somente pode ser desvelado num estágio posterior do relacionamento, no qual se funda o amor.

Para que o casal saia do estágio de enamoramento e passe para o de surgimento do amor precisa haver uma ruptura do primeiro núcleo da vivência mútua. Quando isto ocorre pode causar nos cônjuges um grande sentimento de angústia de aniquilamento (primitivo) que precisa ser superado para que não coloque fim ao relacionamento – tais questões foram tratadas anteriormente.

Mesmo causando angústia, a ruptura é necessária na medida em que proporciona uma desilusão do parceiro com relação ao cônjuge e conseqüente amadurecimento dos vínculos, uma vez que não há mais uma projeção ilusória no outro, um se enganar que o outro é tudo aquilo que se sempre sonhou, mas a possibilidade de um encontro de duas individualidades a partir de uma reintegração do Eu.

É verdade que alguns casais se vêem impossibilitados de tolerar esta angústia de aniquilamento pela ruptura do núcleo da vivência mútua, e mais ainda dos sentimentos advindos da ruptura do relacionamento, produzindo um “congelamento” do psiquismo conjugal, organizando o casamento de maneira psicótica.

Pode acontecer até mesmo que haja uma impossibilidade de reintegração do Eu e conseqüente comportamento contrário em relação ao crescimento individual, impossibilitando, pois, o casamento em si, proporcionando o retorno e a repetição das atitudes e mecanismos de defesa da infância como cisão, negação, idealização e outros.

O casamento psicótico, retomando então, foi dividido por LAMANNO, (1993) em três estruturas básicas: casamento compulsivo-perverso, narcísico-perverso e o casamento desafetado.

O casamento compulsivo-perverso tem sua base numa atividade sexual rígida, propriamente perversa, cuja busca dos cônjuges é o de se libertarem de conteúdos mentais indesejáveis, provindos de diferentes camadas psíquicas e de diferentes momentos de estruturação, utilizando-se, para isso, o mecanismo da compulsão nos comportamentos.

No narcísico-perverso, não menos patológico, percebe-se uma busca por uma unidade, ilusoriamente vivenciada, na qual os cônjuges se sintam completos, e que isso seja eterno e poderoso, caracteristicamente a serviço do narcisismo primário.

O desafetado, por sua vez, merece, primeiramente, uma explicação acerca do termo que o define, qual seja, foi criado por MC DOUGALL (1991) para designar aqueles indivíduos que se encontram desconectados de suas emoções e impossibilitados de entrarem em contato com elas. Tais condições frente à realidade revelam a incapacidade do indivíduo para nomear, reconhecer, conter e operacionalizar os próprios estados afetivos e dos outros, chegando a destruir qualquer manifestação de afeto na tentativa ilusória de zerar o desejo que o angustia.

Neurótico ou psicótico o fato é que qualquer deles pode ocorrer, e nenhuma relação está isenta, assim como já foi dito, de uma ruptura entre a vivência atual e a vivência virtual, com o vínculo, finalizando a relação nos que muitos temem: o divórcio, "... se a dois se firma o pacto, são a dois para dissolvê-lo. O aspecto paradoxal do divórcio é o fato de ele ser uma tarefa conjunta e nunca uma tarefa apenas individual" (CIGOLI, in: ANDOLFI, 2002:178).

Considerando o conteúdo da citação percebe-se que o divórcio se encontra diretamente relacionado, e assim não poderia ser diferente, ao rompimento de algo que foi estabelecido pelos parceiros quando do início da relação e subsequente manutenção com o casamento. Se nos remetermos a conteúdos trabalhados anteriormente iremos encontrar o termo vivência mútua e sua definição, além da analogia feita à terminologia vínculo, proposta pela teoria sistêmica, e é isso o que interessa no estudo do divórcio.

O fim do vínculo se faz por uma dupla ruptura, qual seja, a do fim do pacto expresso e a do fim do pacto secreto, não sendo possível pôr fim a um relacionamento somente declarando sua finitude, visto que há diversas situações em que os cônjuges desfazem o compromisso na esfera expressa, mas não o fazem na secreta. A isto CIGOLI (1997) chamou vínculo desesperador.

Este vínculo se manifesta de duas formas, primeiramente podendo ser percebido na incapacidade de um dos cônjuges, ou ambos, deixarem de alimentar esperança na relação que está sendo "desfeita", e, por mais que voltem às suas famílias de origem, constituam outras posteriormente ou estreitem laços afetivos, será sempre aquela relação que predominará enquanto pacto secreto como mecanismo de defesa contra a dor do fim, da ruptura.

A segunda forma deste vínculo mostra uma faceta psicologicamente mais primitiva, pois o cônjuge, numa tentativa de salvaguardar sua capacidade de vincular-se, projeta esta incapacidade no outro tentando eliminá-lo e destruí-lo enquanto presença, rompendo e pondo fim, na verdade, ao vínculo de casal.

O vínculo desesperador, então, propõe o rompimento como sendo da ordem individual, posto que não há o divórcio psíquico e elaboração do luto (este não ocorre de fato), e sim um teste à manutenção do vínculo.

Há, na vivência do vínculo desesperador, uma incapacidade de rompimento psíquico, deixando aquele que o vivencia sempre remetido às experiências do relacionamento "desfeito", seja lembrando aspectos positivos ou negativos, causando grande sofrimento por limitar, e até mesmo incapacitar, o espaço de possibilidades de novas reelaborações psíquicas.

Em termos de vivência mútua, admite-se que quando a relação ocorre há uma interseção entre vivência atual e vivência virtual. O divórcio acontece, então, quando esta interseção deixa de existir, de fazer sentido e trazer possibilidades de resignificações aos conteúdos inconscientes envolvidos.

A ruptura entre o atual e o virtual, em verdade, traz à tona as falhas da pessoa desejada e também a falha do contexto que permitia elaborar os conteúdos mnêmicos inconscientes, possibilitando

ao sujeito enxergar que o outro não se encaixa mais na posição que outrora havia se disponibilizado a estar.

EIGUER (1985:34) esclarece muito bem essa questão quando coloca que: “o conflito está ligado ... à defasagem entre a expectativa relativa ao objeto (o que é projetado sobre ele) e sua realidade, suas reações (papel esperado e papel cumprido)” .

Neste aspecto, pode-se pensar que a relação, quando a vivência mútua se faz de tal forma ilusória e fantasiosa, admita um casamento dele e um casamento dela, não existindo um casamento único, visto que:

... cada cônjuge, de todas as maneiras, procura impor suas necessidades ao outro, além de usá-lo e assimilá-lo para satisfazer essas necessidades. O companheiro-conjuge é considerado como tal somente quando corresponde e satisfaz essas necessidades afetivas. (CIGOLI, in: ANDOLFI, 2002:181).

Sendo assim, em tais condições, ao divórcio não é difícil de se chegar, uma vez que falta reciprocidade e sobra fragilidade na articulação entre pacto exposto e pacto secreto.

Todavia, o fim do vínculo não se dá de uma só vez, sendo um processo de elaboração progressivo, confrontado todas as vezes que surge uma possibilidade de novo relacionamento e reestruturação da vivência mútua, se assim podemos articular teorias.

Os vínculos não são, então, de toda forma abolidos com o divórcio; eles são transformados e assumem outras formas e significações, posto que o outro a cumprir as exigências do pacto secreto será uma nova pessoa.

... não há o fim-desaparecimento; há, isto sim, o fim-passagem. Não é possível sair do vínculo anulando-o, apesar de muitos continuarem a buscar e a desejar desesperadamente isso; é possível, porém, separar-se dele, no sentido de reconhecê-lo pelo que foi e é ... (CIGOLI, in: ANDOLFI, 2002:178).

Acredita-se que o trauma atribuído ao divórcio não é de todo ruim quando elaborado de maneira saudável, pois ele possibilita à pessoa que o enfrentou abrir novos espaços afetivos e ampliar sua capacidade de produzir transformações na própria identidade, bem como a provocar reestruturações relacionais.

O fato é que do início ao fim de um relacionamento o que se pode perceber é a todo instante a subjetividade permeando as escolhas, decisões e comportamentos dos parceiros. Essa subjetividade, recapitulando por já ter sido tratada, é fruto da maneira como foram introjetadas as experiências infantis de cada sujeito, assim como receberam e deram significações ao longo da vida.

As escolhas, acerca de quem estará ao lado do indivíduo, têm, portanto, suas delimitações nas figuras parentais, seja como mecanismo de repetição ou contrariedade, também sendo a partir daí e desta forma o estruturar da relação.

Conteúdos psíquicos primitivos, aqueles relacionados à primeira infância, vêm à tona nesse momento de escolha e permanecem durante o relacionamento, de forma patológica ou saudável ao ego, “determinando” o tipo de vínculo a ser estabelecido e os mecanismos de defesa utilizados pelos cônjuges, isto também abrangendo a flexibilidade do Eu para resolver questões e produzir elaborações psicologicamente.

Claramente nos coloca MINUCHIN (1995:53):

A capacidade de resolver questões pequenas e visíveis depende da boa-vontade e flexibilidade, invisíveis, mas essenciais. A maneira pela qual um dos cônjuges sente a necessidade do outro e está pronto a ceder, a capacidade do casal de perceber o absurdo de sua briga e rir junto, sua disposição em colocar a lealdade ao outro acima

das exigências concorrentes, o prazer dos pequenos momentos e o interesse por conversas acerca das questões que são neutras e pertencem ao mundo dos outros.

A colocação deste autor não parece ter por objetivo ser receita ou determinar as regras para uma boa conduta dentro de um casamento. Porém, discursa a favor de uma disponibilidade que concorre com a característica de espaço de elaborações psíquicas individuais e construção de um psiquismo conjugal a que se presta o matrimônio.

Caso contrário, a relação pode atingir uma área trágica na qual os pactos fundadores do vínculo entrarão em prova podendo acarretar num rompimento, fatalmente culminando num divórcio.

O terapeuta de casal, então, tem sua função residindo na tentativa de ir além dos núcleos conflituosos explícitos que o casal traz em análise, buscando quilo que se encontra no pacto secreto, sempre consciente e alerta de que a terapia é do casal e não individual de um dos cônjuges. Há que se trabalhar aquilo que funda a relação e não somente os conteúdos psíquicos individuais que motivaram a relação.

Ele deve ser, como propõe (CIGOLI, in: ANDOLFI, 2002:179) um “guardião do cordão umbilical” quando se tratar de questões parentais, numa tentativa de diminuição da angústia de aniquilamento, além de sustentar uma esperança no vínculo de casal fundado pelos cônjuges na fase de pré-separação, fase esta crucial para enfrentar a perda ou renovar o vínculo.

É preciso ter em mente que casamento é espaço e tentativa de crescimento e cura pessoal; e ainda: por mais que uma dada experiência tenha culminado em fracasso, sempre há a chance de alguém corresponder de fato à vivência virtual de cada um.

Referências Bibliográficas

- ANZIEU, D. *Le groupe et l'iconscent*. Paris: Dunod, 1975.
- CIGOLI, V. *O Rompimento do Pacto. Tipologias do divórcio e rituais de passagem*. In: ANDOLFI, M. *A crise do casal*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.
- EIGUER, A. *Um divã para a família*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.
- FREUD, S. (1914) *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV.
- HERMANN, F. *Clínica psicanalítica e arte de interpretar*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- LAMANNO, V. L. C. *Relacionamento conjugal*. São Paulo: Summus, 1990
- _____. *Repetição e Transformação na vida conjugal*. São Paulo: Summus, 1993.
- _____. *Terapia familiar e de casal*. 4ª edição, São Paulo: Summus, 1987.
- MC DOUGALL, J. *Teatros do corpo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MAHLER, M. S.; PINE, F.; BERGMAN, A. *O nascimento psicológico da criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- MINUCHIN, S. *A cura da família*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- SKYNNER, A. C. R. *Pessoas separadas: um só corpo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Anna Costa Pinto Ribeiro Riani
Sociedade de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora
Endereço eletrônico: annacosta13@yahoo.com.br

O SABER CIENTÍFICO E A EXISTÊNCIA DE DEUS

Francisco Ramos de Farias¹

Resumo: Aborda-se, neste ensaio, ciência e religião, tentando rastrear os pontos de intersecção, bem como delimitar os aspectos que conferem a tais campos da experiência humana suas singularidades. Em se tratando do saber científico, estamos diante de questões vinculadas ao emprego da técnica autônoma em produzir objetos e disponibilizá-los ao sujeito. No que tange à doutrina religiosa, temos o recurso do qual o homem se vale no encaminhamento das inquietações de cunho escatológico. Traçam-se os marcos históricos do diálogo entre a ciência e a religião tendo como eixo a suposição da existência de Deus.
Palavras-chave: saber científico, doutrina religiosa, técnica.

Abstract: This work deals with the science-religion and attempts to trace points of intersection, as well as to delimit the aspects which confer singularity to these fields of human experience. When dealing with scientific knowledge, one is faced with questions which are related to the use of an autonomous technique in the production of objects and in making these available to the individual. As for religious doctrine, mankind possess a resource through which feelings of eschatological unease can be channelled. The historical moments, where there emerged a dialogue between science and religion based on the supposition of the existence of God, are outlined.

Key words: scientific knowledge, religious doctrine, technique.

1 - Saxa Loquuntur!²

“Os deuses não declinam e nem morrem. Ao saírem de cena, como os oceanos se movimentam, deixam o homem no abandono”

O momento de grande destaque e de maior impacto para a humanidade foi, certamente, aquele em que o homem, num ato verdadeiramente revolucionário, imbuíu-se da árdua tarefa de reverter o cenário das coisas ditas naturais e, contrariando as leis da própria natureza, ascendeu à posição ereta. Com isso fez valer uma posição claramente contrária ao estado em que viera ao mundo. Produz-se uma diferença! Da relação de horizontalidade à terra agora põe-se em posição vertical. Assim ocorreu o advento do sujeito face às conseqüências dessa nova modalidade de relação com o mundo. Em principio, fez-se presente um insondável enigma diante daquilo que a visão pôde captar. Mas, se a natureza mostra-se ser um enigma, o advento do sujeito também o é a medida que a preocupação em saber qual o sentido do ser insistiu erigir-se como a mais incessante indagação.

O acontecimento de mudança de posição fez o homem cair sob o *logos* quando lhe foi imposta a enigmática questão: qual o sentido que pode ser extraído do próprio sentido? Eis o interrogante para o qual converge tudo o que concerne ao ser falante formulado em termos da indagação acerca daquilo que o homem é, da razão de existir e da serventia da morte que, entre outras, remetem certamente ao discurso científico e a Deus. Ao lado da dúvida sobre o sentido da vida, somam-se nuances da dúvida escatológica enunciada em termos da origem e do fim. De onde viemos? Para onde vamos? Eis as mais difíceis questões com as quais o homem se depara, visto serem o motor da implacável angústia enunciada nos seguintes termos: se agora sou um existente que penso, continuarei a sê-lo após a morte? Em caso afirmativo, o quê e como pensarei depois de deixar de viver? Em tais circunstâncias, em desamparo quase pleno, o homem quer ter um sustentáculo que lhe sirva de bálsamo para a angustiante travessia formulada como percurso existencial. Com poucas alternativas, postula a existência de um ser sobrenatural a quem o encarrega da responsabilidade de dar um sentido transcendente à vida. Qualquer trilha percorrida pelo homem na tentativa de produção de respostas para complexas questões, o faz “construir a grande ilusão, perante a qual não se consegue obter qualquer certeza, ou seja, saber objetivamente se lhe corresponde alguma realidade e qual” (SEMINÉRIO, 1998:164). A

¹ O autor agradece a presteza e a colaboração do Doutor Giovanni Semeraro pela atenção e também pelas ricas colaborações nas sugestões apresentadas.

² Expressão latina que significa: as pedras falam.

imposição que leva o homem a construir a grande ilusão deve-se à tentativa de preenchimento das ambigüidades que assolam o seu ser. Mas convém ressaltar que construir ilusão não quer dizer cometer enganos, visto que a ilusão não tem de ser, necessariamente, falsa ou contrária à realidade. Podemos pois admitir que construir ilusões, passar por desilusões superando as ilusões para construir novas ilusões é, como o fluxo e refluxo das marés, o que garante sentido à vida.

Não teria sido a empreitada de GILORDANO BRUNO construir aquilo que, na sua época, foi considerado a ilusão atormentadora que fez declinar a proposta de COPÉRNICO mas que só tomaria corpo com GALILEU? A ousadia de GILORDANO BRUNO em afirmar que o sol não era o centro do universo mas apenas uma das infinitas estrelas (KOYRÉ, 1991), custou-lhe a vida, mas tornou-se verdade, dois séculos depois, com o avançado progresso técnico aplicado no campo da astronomia. Certamente estamos diante de uma ilusão que os tempos mostraram haver um correlato na realidade. O mesmo não pode ser pensado em relação à ilusão que concerne ao destino dado em razão de nossa finitude. Sobre o que ocorrerá ao homem depois do último ato de sua vida, não há como ter provas de realidade nem superação por meio de desilusões. Terreno intocável e que por isso mesmo verte-se numa fonte incessante de angústia e temor. Se o homem obteve êxito em sondar o desconhecido ainda continua engatinhando nas ilusões de cunho escatológico: muitas são as afirmações sem que haja nelas nenhuma certeza, a não ser para os crédulos convictos!

Desde as priscas eras, o homem, na sua inquietude frente a tudo o que lhe fascina, muito fez em termos de sondar o desconhecido, ou numa alusão quixotesca, pisar o inacessível chão. No entanto, diante do pórtico que lhe apontava para obscuridades e sombras, ocupou-se de abrir portas no sentido de transformar suas inquietações em questões, mas certamente ficou num beco sem saída: cada porta aberta encerrava uma dimensão enigmática. Além do mais, cientificou-se da necessidade de um destinatário para endereçar suas questões. Se, por um lado, teve um grande êxito em abrir portas, o mesmo não pode ser dito em termos de fechá-las, seja pelo recurso ao saber científico, à arte, à filosofia, à literatura e à religião; seja por qualquer outro meio. Produziu ciência; valeu-se da arte; recorreu à mitologia; sugestionou-se pelos fenômenos da natureza e, enfim, utilizou-se dos mais variados recursos na tentativa vã de encontrar uma resposta para o enigma que porta, como também não se inquietou diante das sombras e obscuridades que são apresentadas pela natureza, esta sempre indiferente às agruras que lhe acometem. Como se viu diante da mais difícil tarefa, não restou ao homem outra saída senão recorrer à entidades sobrenaturais e imbuí-las de produzir soluções ao enigmas com que se defrontou. Disso então resultou o encontro com Deus, situado num *topos* supremo, lugar da perfeição e de respostas a tudo que se oculta nas sombrias e tenebrosas obscuridades! Certamente Deus é formulado como o lugar divino "onde se sabe a verdade do homem e onde está escrito seu destino" (JIMENEZ, 1998:22). Pelo fato de ser perfeito, Deus é tomado pelo homem como o que é acabado, completo, absoluto, infinito, eterno, ou seja, uma aspiração idílica daquilo que se traduz na perfeição do número Um.

A idéia de Deus, tão cara ao animal simbólico, esteve presente desde os tempos mais remotos e ainda é a questão mais crucial com a qual o homem se defronta, especialmente quando não tem meios para evitar o confronto com a tensão que se afigura em termos da busca de uma razão para o nascer, um sentido para a vida e uma utilidade para a morte. Frente a complexidades dessa ordem, acreditamos ter-se erguido a poderosa pilastra à qual o homem se lança na busca de soluções. Provavelmente, eis a razão da universalidade da religião que se deve à "possibilidade de dar uma resposta a eterna pergunta do homem: de onde vim e para onde vou? Não aceitando a finitude de sua existência, o homem procura essa resposta. Não a encontrando na ciência recorre à religião" (KUCHARSKI, 1997:209). Mesmo porque no seio da experiência humana não há qualquer esteio de explicação para tais questões. Então alguém deve encarregar-se de tal empreitada. Nada melhor que deixá-la ao encargo de Deus. Além do mais, não é confortável ao homem especular sobre: o que é aquilo que é? bem como o que faz quando fala de si na intenção de deixar rastros de sua existência? Se

o homem tenta traçar as sinuosas trilhas de sua experiência para torná-la dizível, o mesmo não ocorre em relação a Deus que tem de ser pensado como surgido de um lugar não habitado pela linguagem. Sem dúvida, tudo o que concerne à experiência humana está circunscrito no chamado muro da linguagem. No entanto, Deus deve existir num além daquilo que tal muro comporta, de modo que, no interstício que se prolonga quando começam as sombras, conforma o insondável onde possivelmente se encontra o reino divino e conseqüentemente Deus. Até o alcance daquilo que se encobre pelas sombras, a ciência se autoriza a operar no sentido de oferecer ao homem elementos que sejam provas de realidades às ilusões esfumaçadas nesse terreno de areia movediça. Mas, de que recursos o homem dispõe para lançar-se no insondável lançado ao infinito, no além do recorte produzido pelas bordas do muro da linguagem? Como habitar esse solo inacessível, senão pelos sonhos, mitos e construções ideais? Apenas sabemos que, seja no tocante àquilo que a ciência pode desvendar, seja em relação à existência de Deus, estamos diante da mais crucial tarefa a qual o homem se encarregou desde que fez sua aparição no universo!

A temática de tamanha complexidade mostra-se assentada numa dicotomia entre dois modos de pensar: a ciência e a religião. Que são campos heterogêneos em termos de suas finalidades, disso, não temos dúvida, como também não duvidamos que somos atravessados por esses dois campos discursivos em intensidades bem diferentes. Não que um comece onde o outro termine, nem que um se sobreponha ao outro! Certamente, o que pode ocorrer é, no máximo, um diálogo entre esses campos. Mas o que queremos dizer quando utilizamos a palavra ciência? Iguamente, o que tentamos expressar ao nos valer da palavra religião? Tem-se no uso corrente desses termos a ilusão de que seus sentidos já são do conhecimento de todos. Será que podemos sustentar tal posição de ingenuidade? Acreditamos que não. Em primeiro lugar, sabemos que esses dois campos da experiência humana têm origens diferentes: a ciência é produto do pensamento humano enquanto que a religião, no entendimento kantiano, somente poderia ter-se "originado do mal radical, sendo essa a sua estrutura" (BAAS, 2001:39). Não podemos deixar de seguir essa indicação, principalmente se indagarmos: se não houvesse o Mal, a finitude, a falta de sentido, o desamparo e a solidão, qual seria então a serventia de Deus para o homem?

Ciência e religião querem dizer coisas distintas dependendo de quem faz uso de tais termos, ou seja, um agricultor dificilmente tem o entendimento das órbitas dos corpos celestes que tem um astrônomo. Da mesma forma, um cético faz uso do que seja religião muito diferente do que o faz um cientista. Mas cabe uma advertência: o sentido desses termos não depende apenas de quem os utiliza. Muito pelo contrário: tais termos têm, no campo das idéias, definições precisas. Em princípio, para prosseguir o encaminhamento da questão acerca do diálogo possível entre ciência e religião, faz-se necessário tomar como ponto de partida alguma definição do que sejam esses dois campos discursivos.

Sobre a franja em que esses dois campos se tocam, sabemos tratar-se de uma zona de esfumaçamento, onde pairam as opiniões mais divergentes. Uns bradam quando advogam em favor da ciência, outros não são menos tímidos quando defendem o que é a religião. As discussões acirram-se a tal ponto de chegarem à construções extremistas e muitas vezes infrutíferas para qualquer deles.

Se quisermos compreender a história da humanidade, não podemos, em nenhum momento, desprezar o que foi elaborado em termos do saber científico e no âmbito das doutrinas religiosas. Podemos, assim, invocar a história do homem em estágios que se apresentam bem demarcados nas relações que o homem mantém com aquilo que as fundamenta. Em princípio, encontramos a chamada fase animista³ que, referida às remotas eras, caracteriza o momento em que o homem, na sua grande inocência, atribuía onipotência aos seus pensamentos. Em seguida, teríamos a fase religiosa

³ Momento de crença no poder onipotente do pensamento na determinação das ações, ou seja, para o homem bastava pensar em uma dada coisa para que a mesma ocorresse.

que corresponde ao momento em que o homem teve de atribuir a onipotência aos deuses, sem renunciá-la, o que configurou então uma relação de marcada ambigüidade. Uma terceira fase pode ser caracterizada como científica, com a introdução da ordem ditada pelo saber na ordenação das coisas do mundo, indicando o momento em que o homem chegou a reconhecer sua onipotência pelo uso da técnica instrumental e sua fragilidade, resignando-se à morte e se submetendo às necessidades naturais. Enfim, poderíamos situar a fase do desamparo como o momento em que o homem vive com a constante sensação de ter perdido alguma coisa e de estar perdido em si mesmo, além de sentir-se num abandono incalculável, seja por formular que teria sido esquecido por Deus, seja por que a ciência não oferece meios de eternidade para a vida. Caso fosse possível ao homem, não hesitaria em pronunciar: desapareçam, gênios maus! Calem-se deuses obscuros!

Insatisfeito com a ciência pelo fato de a mesma não evitar a morte e atormentado pelo que virá ocorrer no futuro, o homem caminha à procura de esteios que lhe sirvam de bálsamos para suportar o viver. A partir do momento em que questionou a perfeição de Deus, quando se viu ante a necessidade de postular um Deus que quer o bem do homem, deu-se então o que podemos denominar o homem diante do grande impasse: Deus tem de ser perfeito e também querer o bem do homem. Mas se um ser é perfeito, não se pode concebê-lo querendo alguma coisa, visto que isso denotaria um estado de incompletude, impensável a Deus. Assim o homem vive, num desamparo quase absoluto, a perda irremediável de sua humanidade. Nesse caminhar, no intuito de encontrar saídas para o emaranhado de suas questões, recorre a Deus, mas recorre igualmente à técnica, na esperança de que um dia as coisas poderão ter outro rumo.

Cada vez em que pôde constatar a eficácia da técnica, um impasse emergiu: Deus foi sendo gradativamente dessacralizado. Eis a penosa renúncia que o homem teve de fazer. Iniciando por retirar o próprio universo do lugar sagrado, seguiu-se o contínuo processo de dessacralização dos mitos cósmicos mas não, necessariamente, da religião.

Não poucos pensadores defendem que a própria dessacralização ou a secularização são modalidades de resgate para a religião. Durante milênios, conviveu-se com a idéia intocável de que a terra seria o centro do universo, o que conferia ao homem o grande privilégio de habitar o âmago desse núcleo cósmico. Mas essa intocada idéia sofreu um grande estremecimento a ponto de ser desmoronada com o alerta de Copérnico (KOYRÉ, 1991) entendido com a mais perigosa heresia aos católicos e não menos a Lutero que não poupou palavras ao afirmar que as pessoas não deveriam, de nenhum modo, dar ouvidos a esse "astrólogo estrangeiro que tentou demonstrar que a terra gira" (SABATO, 1985:26). Certamente a posição das doutrinas religiosas, era apresentada como rocha que, na condição de grande preconceito, mostrava-se inabalada! Aliás não é desconhecido o fato da condenação de GALILEU pela perplexidade causada ante a inovação de suas descobertas, como também sabemos que a afirmação de GIORDANO BRUNO que sequer o sol seria o centro do universo, concorreu para que fosse condenado a pagar seu "pecado", por tamanha heresia, numa fogueira no século XVI. Mas isso não quer dizer que, nos dias atuais, todos os pensantes estejam de acordo com as indicações dessas grandes descobertas! Existem ainda opositores que seguem a teoria da explosão cósmica primordial como confirmação do milagre inicial. Certamente enveredar pelas trilhas construídas por GIORDANO BRUNO e GALILEU nos coloca diante da "terrível desilusão dessa descoberta, mas podemos tentar entender o vazio que se cria" (SEMINÉRIO, 1998:167). Se optarmos por caminhar nos escombros produzidos pela revolução galileana, não temos como evitar o desamparo que se afigura num terreno sombrio e muito próximo. Talvez diante das pressões causadas por esmagador desamparo, recorramos à ilusão alentadora de Deus.

Mas não foi esse o único abalo que fez desmoronar por completo a ilusão da terra como centro do universo. De igual modo, o empreendimento darwiniano não poupou o homem ao retirá-lo da condição de rei da natureza. Doravante passou a ser simplesmente um animal entre outros em constante ascensão evolutiva. Assim estavam desbancados, por completo, todos os mitos que se encerram em torno de sua criação. Ainda houve outros grandes abalos, especialmente no início do século XX,

quando foi admitida, no pensamento freudiano, a hipótese de uma instância psíquica inconsciente que desobriga o homem de ter a maior parte de sua responsabilidade moral, ou seja, há todo um questionamento sobre a questão do livre arbítrio.

Certamente, esses abalos repercutiram tanto no campo do saber científico quanto no âmbito das doutrinas religiosas. Sem dúvida, novas questões são colocadas e esses domínios da experiência humana têm de avir-se no tratamento delas.

2 - Ciência e religião

Faz-se mister considerar, em princípio, os vários significados que a palavra ciência comporta. A sua acepção clássica de origem latina *scientia*, procedente de *scire*, conheceu a tradução, no ocidente, de saber ou, pelo menos, de um termo que se aproxima ao conhecimento. A raiz etimológica fez coincidir, em certo sentido, ciência e saber, de modo que o pensamento ocidental encarregou-se da difusão de tal equivalência em razão dessa peculiaridade etimológica. Sendo assim, conhecemos desde eras remotas a aproximação, nem sempre sustentável, entre o campo da ciência do domínio do saber. Porém não devemos tomar essa equivalência como um ponto indiscutível, pois “existem saberes que não são científicos, como o saber comum, ordinário ou vulgar” (FERRATER MORA, 1994:545). Também não devemos esquecer que, ao adentrarmos o âmbito da ciência, deparamo-nos, inequivocamente, com uma modalidade de saber! Não obstante, a recíproca não é verdadeira, visto que é certo que a ciência habita um saber, de modo que legitimamente podemos utilizar a expressão: saber científico, o que quer dizer que onde há ciência há conseqüentemente um saber. A relação da ciência com o saber remonta aos primórdios, visto encontrarmos no pensamento platônico uma alusão acerca dessa questão quando nos deparamos com a dualidade referida pelos termos *doxa* e *episteme*.

Já é muito conhecida a classificação platônica entre opinião (*doxa*) e saber (*episteme*). No que tange a *doxa*, temos um sistema de representações elaborado por uma sociedade, num dado momento histórico, na suposição de tratar-se de uma verdade ou de uma evidência natural. Não obstante, em nada difere de uma crença ingênua a ser superada em termos da obtenção do conhecimento verdadeiro. Assim, temos a opinião como um aspecto da experiência humana situada entre a perfeita ciência e a absoluta ignorância. O termo *episteme* expressa um tipo de conhecimento contrário àquele que se obtém por uma opinião infundada ou irrefletida, sendo o equivalente mais próximo de saber, desdobrado em filosófico e científico.

A ciência seria o modo de conhecimento que pretende alcançar a formulação de leis mediante uma linguagem rigorosa com objetivo de explicar como tais leis regem os fenômenos e como também são descritos. Nesse sentido, a ciência é uma certa forma privilegiada de racionalidade, que pela operatividade técnica, não comporta um *locus* que integre o sujeito na sua dimensão desejante, pelo fato de o desejo ser singularidade e a ciência opera com conceitos que são universais. Mesmo diante dessa operação em que a ciência deixa de fora o desejo, o homem precisa de uma forma operativa, mediante o emprego de representações, para lidar com o real (MILNER, 1996:31). Isso quer dizer que em razão da necessidade de demonstrações, o edifício da ciência repousa sobre um ideal de racionalização impossível de ser evitado, o que inviabiliza a criação de um espaço de interpretação das nuances subjetivas⁴ daquele que se ocupa de produzir o discurso da ciência. Desse modo, pode ser sustentado que a ciência tem certamente por seu objeto o conjunto circunscrito por tudo aquilo que tem conotação empírica, mas não exclusivamente, o que entendemos pela materialidade denominada de universo, pois: “a noção de universo e a noção de ciência se co-pertencem; nenhuma das duas opera sem a outra; a teoria do universo só pode ser a ciência; o objeto da ciência só pode ser o universo” (MILNER, 1996:64).

⁴ Atualmente existem pensadores que advogam por uma subjetividade na ciência.

O saber científico então se propõe a tratar o universo com esmerada precisão de modo que o observador converta-se, antes de tudo, no idealizador e produtor do discurso científico. Tal nuança do observador excede aos limites próprios do tratamento pela ciência. Sendo assim, a ciência opera em um campo que não comporta a dimensão desejante na sua singularidade, razão pela qual os cientistas, tentando atender a prerrogativa de universalidade, esvaziam a ciência de seus próprios operadores quando se desinteressam pelas ocorrências que têm lugar no âmbito da subjetividade.

Poderíamos, a esta altura do desenvolvimento de nossas indagações, trazer a lume um interrogante: por que o homem faz ciência? Aventuraríamos a pensar que a necessidade de representações da natureza, do entorno em que vive, do destino e da própria subjetividade, forçaram-no a produzir um discurso que tivesse uma certa eficácia no sentido da produção de caminhos para os solos inabitados. Daí encarregou-se da formulação de ideais que, conforme a época, variam propiciando representações oriundas das distintas correntes de pensamento vigentes em função de valores morais e também do que é sinalizado como progresso devido à entrada em cena do que conhecemos como operatividade técnica.

O mesmo raciocínio não seria válido para pensarmos a religião, pois o ideal que serve de suporte numa época ao discurso científico, já não serve em outra, em razão das rupturas decorrentes das descobertas que refletem diretamente o modo de pensar do homem. Com a religião, constata-se que a natureza do ideal é de ser imutável e inquestionável, dependendo obviamente do tipo de doutrina religiosa em questão. Talvez seja essa a sutileza que se afigura como a pilastra indestrutível da religião, especialmente pelo fato de proporcionar ao homem ter idéias de questões como a origem do universo e também a proteção oferecida contra as possíveis intempéries às quais está constantemente exposto. Além do mais, a religião serve para o homem no sentido de orientar suas ações em “satisfazer a ânsia de saber enquanto mitiga o medo dos homens aos perigos, formulando prescrições, restrições e proibições” (DELLOSI, 1989:25). Mas sabemos que a religião serve apenas para o homem enfrentar seus fantasmas em razão de seu caráter estruturante em termos da produção de um sentido para a dimensão trágica da existência.

Atentando a essas peculiaridades, constatamos haver entre a ciência e a religião, até certo ponto, um abismo insondável, pois a religião, ao oferecer ao homem meios de satisfação da ânsia frente aos campos sombrios do saber, mostra-se ser a mais poderosa rival da ciência. Isso quer dizer que a competição consistente seria entre ciência e religião, mesmo porque a arte, por se difundir como uma ilusão, é inofensiva à ciência. De igual maneira, o campo filosófico parece, ao que tudo indica, contribuir com o saber científico e com a doutrina religiosa. Mas, em se tratando do medo que a religião impõe ao homem, a ciência é completamente impotente para disputar terreno, pois na medida em que a ciência se ocupa de investigar os fatos e estabelecer regras a serem aplicadas, visando à melhoria das condições de vida, a religião, pela difusão de fundamentos, formula princípios e restrições a serem seguidas como a única via possível de o homem firmar seu encontro com as divindades. Certamente existem nuanças a serem trazidas à baila para melhor traçar tal paralelo.

No tocante à palavra religião, pode-se evocar duas etimologias. Em princípio, a palavra deriva de *religio* ou *religatio* que é a substantivação de *religare*, expressão traduzida por religar, atar e vincular (BRELIICH, 1994). Nesse sentido, a religião tem como característica a subordinação e a vinculação do homem a uma divindade, de modo que ser religioso é, antes de tudo, estar ligado a Deus. Com isso fica então demarcada a dependência às divindades, seja na união do homem com Deus, seja na união dos homens entre si, na celebração dos pactos para o cumprimento de rituais.

A idéia de religião como religação pode ser entendida de diversas maneiras: por um lado, como vinculação produzida pelo sentimento de dependência que se evidencia pelo temor, terror e fascinação. Por outro, como intuição de valores considerados supremos que são os valores da santidade. E ainda, como o reconhecimento racional da relação fundamental entre o sujeito, a divindade e outros seres.

A concepção do que seja religião traz consigo aspectos distintos no que concerne ao modo de conceber a realidade em relação à qual o homem encontra-se religiosamente vinculado. Há nisso duas possibilidades: a) a realidade encontra-se, de alguma maneira, no próprio homem. É isso o que se entende por religião imanente e, b) a realidade encontra-se num além da vivência humana, correspondendo então àquilo que se denomina de religião transcendente. Essas duas modalidades de vinculação do homem com a religião, levadas às suas últimas conseqüências, acabariam por fazer desaparecer a própria idéia de vinculação, pois em se tratando da religião imanente, a negação da vinculação deve-se ao fato de não se dispor de um operador conveniente para diferenciar aquilo que o sujeito sente, pensa ou vivencia. O mesmo ocorre com a religião transcendente na medida em que temos, como matriz fundamental, a distância inalcançável, o que de certo modo, inviabiliza qualquer tipo de ligação.

Outra vertente etimológica, apoiada numa passagem de Cícero (FERRATER MORA, 1994), postula que o termo é *religiosus*, derivado de *relegere* que significa reler com cuidado. Dessa acepção surgiu o termo *religen*, (cuidadoso) entendido como o contrário de *negligens* (negligente). Depreende-se então dessa acepção que ser religioso é ser escrupuloso no cumprimento dos deveres que são impostos ao cidadão no culto aos deuses. Desse modo, o que está em jogo é o caráter ético-jurídico, o qual enfatiza muito mais uma nuance jurídica do que propriamente religiosa, visto que o relevo recai quase que exclusivamente sobre o aspecto moral de obrigatoriedade por imposição. Destaca-se nessa formulação a conotação de algo que é esperado no homem: a prudência, o cuidado e o escrupulo na redobrada atenção para levar a cabo os deveres relativos à aprovação e à aceitação divinas. Aliás, o empenho do homem no cumprimento das proibições e no seguir as prescrições da religião, deve-se ao fato de que “as religiões são os sonhos daqueles que estão acordados” (ALVES, 1984:59).

Traçados esses balizamentos entre o discurso científico e a doutrina religiosa cabe-nos nesse momento indagar: a) existem relações entre a ciência e a religião? b) quais problemáticas são abordadas nesses dois campos discursivos? c) qual a natureza de suas relações? Tomaremos esses interrogantes para guiarmo-nos no tratamento dos pontos complexos que tangenciam essas duas esferas da experiência humana. Em princípio, faz-se necessário partir da seguinte advertência: a ciência progride no sentido de oferecer um entendimento da realidade, enquanto que, a religião não se prende à idéia de progresso, mesmo que pretenda oferecer também um entendimento da realidade, mas na ótica de que, em suas formulações, tem como suporte retornar sempre ao ponto de partida. Além do mais, se considerarmos a ciência um modo de conhecimento referido ao ser, no sentido do bem-estar presente, temos de considerar a religião como uma modalidade de vivência referida ao destino do ser, em termos de uma realização plena no futuro. Com isso, não estamos afirmando que a religião seria um estado arcaico da atividade científica e tampouco uma modernização constante para a ciência. Sem sombra de dúvida, a relação entre ciência e religião é histórica, ou seja, cada época tem um tipo de cruzamento entre o saber científico e a existência de Deus. É isso o que vamos traçar evocando aquilo que, ocidentalmente, conforma um esquema disposto em três grandes momentos: o mundo antigo, o mundo moderno e o mundo atual, também conhecido como era tecnológica. Como se tratam de momentos estanques em função de ocorrências que desmoronaram pilastras solidamente edificadas, podemos encontrar particularidades no mapeamento dos pontos que aludem a uma possível intersecção entre essas duas modalidades discursivas.

3 - Momentos históricos da relação ciência-religião

Entre o que denominamos de mundo antigo, com a idéia de totalidade, e o mundo moderno, há uma grande ruptura produzida, no âmbito da ontologia por DESCARTES e no âmbito da física com GALILEU, conhecendo o seu zênite com NEWTON. A idéia de ruptura somente pode ser pensada como a conseqüência de um processo de destruição. DESCARTES desmorona todas as pilastras da certeza em relação ao saber para ficar no campo da dúvida. Desse modo, ao invés de uma certeza, tem-se tão somente a sombra de uma certeza e um vazio. Tal ato revolucionário deu-se pela produção de um sujeito

reflexivo, ao invés de contemplativo, e com a física matematizada, o que concorreu para que o objeto fosse despojado de todas as suas qualidades sensíveis. A consequência imediata desse novo modo de entendimento, atingiu diretamente o campo do saber, ou seja: doravante o homem encarregou-se da tarefa de produzir o saber, estabelecendo-se assim uma nova dimensão ética uma vez que foi trazida à baila a questão da responsabilidade. No cenário da ciência moderna, o sujeito em questão não se confunde mais com qualquer individualidade empírica. Isso quer dizer que a ciência moderna determina, por seu turno, o modo de constituição do sujeito, este agora concebido como ser capaz de reflexão e ação.

O saber uma vez formulado tem suas consequências e delas o homem será convocado a ser responsável, visto ser em função de sua condição desejante que se ocupa em desvendar, pelo saber, as obscuridades das trevas!

No tocante ao binômio ciência-religião, essa ruptura também fez ressonâncias, de modo que poderíamos traçar, na história desse diálogo, as consequências para ambos os campos. Se, por um lado, o saber decorrente de tal ruptura fez ruir os alicerces que sustentavam a relação do homem com o mundo, de igual modo, por outro lado, produziu-se um questionamento da relação com as divindades sobrenaturais. Podemos assim estabelecer os parâmetros do diálogo ciência-religião em três grandes momentos relacionados a grandes acontecimentos na história das idéias. Certamente cada momento revela a concepção que o homem dispunha do mundo em razão dos operadores conceituais com os quais manejava.

3.1 - Primeiro momento: a existência inquestionável de Deus

Em princípio, focalizemos o mundo antigo, onde encontramos o que se aproximaria do que seja ciência, aquilo que recebeu de PLATÃO o termo *episteme* que era concebido desvinculado da técnica. Sendo assim, operando a partir da existência de Deus como um fato inquestionável, o trabalho do cientista consistia em interpretar o mundo segundo uma linha de pensamento que lhe era própria, pois não tinha lugar a experimentação como procedimento de produção do saber. Por esta razão, temos, nessa modalidade de interpretação do mundo, um procedimento que consistia em estabelecer qualidades sensíveis para as coisas, de modo que o sábio se ocupava de indagar sobre o destino delas, no sentido de encontrar uma causa que explicasse a existência das mesmas. Obviamente, não havia qualquer questionamento de que as coisas existentes fossem obras de criação divina. Isso era considerado uma verdade inquestionável. Eis porque se afirma ser próprio do modo de pensar do mundo antigo, sustentar a alteridade de Deus, como garantia de verdade, para qualquer modalidade de saber, inclusive o científico, sem que houvesse, para tanto, a necessidade de provar a existência da verdade como dedutível do saber.

No mundo antigo, a convicção, no processo de criação divina, mostrava-se como uma rocha inabalável, a ponto de ninguém questionar a vontade nem a existência de Deus. Em certo sentido, podemos considerar a *episteme* platônica como um momento de ruptura com a religião. Sendo assim, os dogmas que se ocupavam em explicar o aparecimento, o desaparecimento e a dinâmica das coisas deviam ser seguidos sem qualquer espécie de questionamento ou mesmo de desconfiança, de modo que “o fenômeno da fé e da crença em Deus deveria bastar para a não-explicação de todos os mistérios que envolvem o ser humano” (LEAL, 1998:43). Assim, o homem tinha em Deus a fonte e resposta para todas as suas inquietações e dúvidas? Em seu modo de entender, se algo permanecia sem explicação, assim o era pela vontade de Deus. Como também o próprio Deus seria a entidade primeira a ser inexplicável, concebido como um mistério incomunicável. Nisso reside então a concepção de uma finalidade divina, a qual permitia no pensamento aristotélico, por quase dois milênios, elaborar tanto uma física quanto uma ética como sistemas hierarquizados, partindo da imagem de um mundo totalizado, como um espaço fechado. A matriz para explicar todas as ocorrências e inclusive as ações humanas era uma entidade divina perfeita e imutável.

Deus seria o grande relógio, uma espécie de mônada suprema leibniziana, encarregado de fixar e controlar os rumos da harmonia universal. Cabe salientar que o Deus proposto no pensamento aristotélico é considerado como um ser bem diferente das aproximações do campo religioso. Mas, qualquer forma de

entendimento do que seja Deus, de certa forma, aponta para o testemunho da fé, fundado em algum tipo de revelação pautada na convicção de sua existência. Esta seria, para o homem, a *conditio sine qua non* no sentido de guiar as suas ações. Bastava só isso: nada de questionamento, apenas deveria seguir as prescrições dadas como verdades inabaláveis e intocáveis. Em certo sentido, tudo o que era atribuído a Deus não se colocava em qualquer tipo de suspeita.

3.2 - Segundo momento: a suposição cartesiana da dúvida da existência de Deus

Podemos admitir que DESCARTES, ao fazer a opção em trazer para o campo de indagação e preocupação científicas a idéia de equivocidade, num certo sentido, colocou em xeque a existência de Deus quando concebeu a possibilidade da presença da entidade denominada de *genie malin*, postulado como o argumento necessário para formular a seguinte questão: e se Deus não existir? Desse modo, introduziu a figura do infiel, ou seja, a figura “daquele que não crê, daquele que carece de provas fundadas” (CABAS, 1998:36). Admitindo a possibilidade de Deus não existir, estrutura-se um argumento robusto para provar a sua existência pela utilização da dúvida como método de investigação e de argumentação. A dúvida como método inaugura um campo de saber onde é propriamente um argumento de sistematização o qual deve ser seguido em passos metódicos, iniciando-se pelo ato de duvidar de tudo, desde os fundamentos básicos, para com isso produzir condições no intuito de estabelecer a certeza como algo firme e constante.

Advoga DESCARTES que o caminho indicado pelos sentidos é infrutífero visto que os dados sensoriais se prestam ao engano, além de serem ilusórios. Não obstante se há algo que pode conduzir ao engano, tem-se nesse campo uma espécie de ardid, de modo que o poder de passar do falso ao verdadeiro somente poderia ocorrer em razão da existência de um ser que tudo pode. Sem dúvida que este ser é “um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele” (DESCARTES, 1973:111). Mas temos de advertir que a dúvida ou a negação de Deus, no pensamento cartesiano, é correlata com a sua subjetivação, pelo homem, por intermédio da intuição íntima e a certeza que é dada ao sujeito pelo exercício reflexivo a partir da *res cogitum*, substância que pode levá-lo a isso.

Ao trazer para o campo da indagação a presença do gênio maligno, DESCARTES põe o Deus da tradição, em xeque. Em princípio, por supor que há um Deus que pode desejar o engano, ou seja, um ser capaz de induzir o homem ao equivoco. Também pela possibilidade de negar a sua existência. Eis o caminho através do qual DESCARTES introduziu, no campo da especulação filosófica, um grande vácuo. Somente podemos compreender esse vácuo se considerarmos o advento do sujeito, visto ser, no exato momento em que o saber científico se apresenta, que a presença de Deus é abalada naquilo que servia, para o homem, de referência. Com isso, demoliram-se as pilastras que sustentavam a consciência moral bem como o modo de compreender o mundo. Sem dúvida, o homem foi frontalmente atingido por tal desmoração.

Com sutil e contundente modalidade de argumentação, mediante a postulação do engano, DESCARTES produziu a descontinuidade entre o saber humano, que questiona a existência de Deus, e o princípio divino inquestionável, compreendido em termos da garantia muda e exterior a qualquer racionalidade produzida pelo homem. Inaugura-se, desse modo, um interstício onde assentam as balizas que delimitam o campo da doutrina religiosa e o espaço do saber científico. Doravante cabe à ciência deter-se na tarefa de oferecer ao homem as soluções exigidas quando se depara com o regime de sua falta ôntica. Para tanto, tem como fundamento operar sobre o que permanece indeterminado. À medida que a ciência se ocupa de produzir saber, sendo essa tarefa interminável, organiza-se pelo fundamento assentado na matriz forjada em torno de algo a ser procurado.

A diferença fundamental reside em se conceber para Deus uma vontade livre, manifestando-se constantemente na ordem do mundo. A formulação mecanicista de Deus tem um equivalente numa espécie de ajustador de um relógio sempre imperfeito que seria o mundo. A necessidade desse Deus

na função de ajuste de sua criação parte do pressuposto de se conceber o mundo como uma obra inacabada. Isso nos faz pensar em um mundo infinito mas não como uma totalidade fechada. E mais: o mundo é infinito em função de sua própria infinitude e, desse modo, não há mais necessidade de Deus para impulsionar o andamento das coisas nele e nem mesmo para ordená-las.

É nesse esteio que a ciência moderna determinou uma nova realidade no exato momento em que produziu uma profunda transformação no âmbito da experiência humana: não somente pelo fato de significar a emergência de um novo discurso, mas principalmente quando fundou um novo tipo de relação do sujeito com o saber. Podemos mesmo admitir que assim temos redesenhado o horizonte da experiência humana, pois a partir de então o homem valeu-se da técnica e alterou significativamente o predomínio das forças naturais, mas ao custo de ver-se desalojado das certezas e garantias que tinha em sua morada.

A ciência newtoniana, que sustentava uma crença razoável em Deus, tal como a metafísica cartesiana, chegam, a partir da exposição de um conjunto de argumentos, a liquidar, por completo, tal crença, de modo que para o "Divino Arquiteto tinha, portanto, cada vez menos a fazer no mundo. Nem sequer necessitava de o conservar no ser: o mundo, cada vez mais, dispensaria mesmo os seus serviços" (KOYRÉ, s/d:268). Resta-lhe então se encarregar, tão somente, de manter a simples força conservadora do universo, como se as coisas funcionassem por si próprias regidas por um simples mecanismo. Desse modo, Deus nada mais produziria no universo, de modo que sua tarefa seria a de garantir o funcionamento da máquina corpórea naquilo que a mesma poderia produzir por leis mecânicas, uma vez que foi posta em movimento. Assim, o mundo encontra-se doravante esvaziado de Deus, sendo as leis matemáticas construídas ante a necessidade de interpretar os objetos à luz da quantificação. Com isso, sai de cena o processo de atribuição, pela via sensorial, de qualidades dos objetos. Pode-se dizer que Deus se cala definitivamente deixando no seu lugar o silêncio eterno dos espaços infinitos, de modo que a estrutura do saber científico repousa sobre a contingência. A realidade do conjunto das coisas do universo não é mais objeto de um saber teológico, mas sim de regras matemáticas que consideram a realidade material.

Assim, num só movimento ocorre a derrocada dos sólidos esteios intocáveis sobre Deus e a alma. Quando se questiona que o campo sensorial é dubio, existe a possibilidade de um engano e até mesmo de fazer passar o falso pelo verdadeiro. Eis o vácuo no qual Descartes lançou o homem contemplativo, marcando assim o advento do sujeito reflexivo, o que encontrou suas bases no âmbito da ciência. Sendo assim, a presença de Deus é projetada para fora pelo saber científico, pelo menos, como suporte de referência do discurso. Disso podemos concluir que as pedras que serviram para erguer os muros da consciência moral procederam da demolição do cosmo aristotélico, desmoronamento que implicou também a demolição da fidelidade à palavra de Deus. Com isso muda o cenário que então era construído a partir de uma referência exterior à experiência humana, pois nesse novo modo de relação do sujeito com o saber interessam os resultados obtidos a partir das coisas que interagem e não mais na aceitação de uma causa suprema.

3.3 - Terceiro momento: a exortação nietzschiana "Deus está morto"

Desde que GALILEU e DESCARTES assinaram a derrocada do cosmo aristotélico, já enunciada, em certo sentido, pelo pensamento de MONTAIGNE, três séculos terão a marca da ciência moderna com a matematização newtoniana, até que NIETZSCHE erguesse a bandeira para anunciar o impossível da ética do mundo atual quando enunciou que "Deus está morto" (NIETZSCHE, 1983), fundamentando-se na revolução kantiana, e ao mesmo tempo negando teses kantianas, sobre o deslocamento da fonte de conhecimento. Da mesma forma que a grande descentração copérnica deslocou o centro do mundo substituindo o geocentrismo pelo heliocentrismo, a revolução kantiana assentou-se em situar a fonte do conhecimento no sujeito que conhece e não mais nas coisas conhecidas. Se em KANT o acento recai no sujeito que conhece, esse sujeito é negado por NIETZSCHE. Mas seu

empreendimento revolucionário, possibilitou uma espécie de objetividade científica formulada nas formas "a priori" do conhecimento, expressas por meio de conceitos aos quais todos os objetos devem se acomodar. (KANT, 1983). São estas as bases pelas quais KANT edifica a consciência moral, o que representou o ponto de partida para o questionamento de que Deus não existe ou, caso exista, não mais se ocupa de garantir a relação do homem com o saber. De resto, a suposição da existência de Deus vincularia-o a uma outra vertente da experiência humana e não mais na que concerne à produção de saber.

A partir da emergência do saber científico e da produção de bens por meio da técnica, que se mostra eficaz e praticamente autônoma, a vontade de Deus é quase nula, ficando reduzida ao terreno dos acidentes e do inesperado, quase sempre limitada ao terreno da reflexão especulativa. Mas, sabemos também que esse novo cenário assentou-se sobre um vácuo da consciência crítica que, doravante, se mostra como o vetor que possibilita o acesso ao entendimento e ao saber como o encontramos no fundamento necessário ao homem para a organização e a ordenação de sua experiência. A consciência crítica sanciona o ato do homem indicando-lhe não poder mais fugir à responsabilidade, pois tal ato é puramente humano. Sendo assim, onde Deus teria sido, surge uma injunção na figura de um imperativo: responsabilidade! Obviamente a responsabilidade em questão é a responsabilidade do homem pelos seus atos. Diante da condição de responder pelos atos praticados, o sujeito não pode mais se esquivar, nem pode mais contar com o recurso de atribuir a Deus a razão de suas ações.

Queremos ressaltar que tomar ciência daquilo que NIETZSCHE anuncia, não deixa o homem numa posição cômoda, pois assim são demolidos os últimos tapumes que serviam de suporte à crença de existir um ser que se ocupasse de amparar o homem, sendo também o ancoradouro para o qual o homem se lança na busca de socorro para tudo o que lhe aflige e que ultrapassa o domínio do saber científico. Ainda assim, temos de reconhecer que a iconoclastia encontrada, no pensamento nietzschiano, pode ser tomada no sentido de um resgate e produção de outros sentidos de religião. Não obstante, o estado de abandono pela queda dos ídolos concorreu para que o homem se deparasse, de forma contundente, com o seu desamparo, não podendo fugir do desespero que esta conscientização produziu. Sem muitas alternativas para suplantar o abandono em que se viu, o homem cometeu a grande contradição de forçar a criação de um Deus perfeito que desejasse ampará-lo. Sustentar a idéia de um Deus desejanter é, para o homem, carregar a pesada sombra negra de sua carência advinda da certeza de sua finitude. Mas como pode Deus desejar, ser perfeito e ser, ao mesmo tempo, completo? Questão espinhosa essa que lançou o homem num profundo impasse insolúvel.

Nesse caminhar, subsumido pelo terror vivido em termos de sua condição de abandono, o homem encontrou uma via que poderia ser uma saída e assim apostou no progresso da ciência que, paulatinamente, concorreu para a eliminação da suposição da existência de Deus. Daí então a ciência revestir-se da função de um operador imbuído da tarefa de oferecer ao homem soluções para as agruras que fazem parte do seu cotidiano como as intempéries que são evocadas enquanto produtoras das maiores devastações da humanidade. Sendo assim, o homem teve seu lugar no mundo, após o advento da ciência moderna, reduzido a uma pequena coisa perdida.

Entre o discurso da ciência e o discurso religioso abriu-se um espaço insondável, para o homem, de incertezas e trevas. Igualmente nada pôde fazer no sentido de evitar passar pelo desencantamento do mundo que teve na ciência moderna a sua origem. Em certo sentido, a ciência moderna revelou um processo de desumanização do cosmo em virtude do qual o homem perdeu irremediavelmente seu lugar ali.

Diferentemente do mundo antigo em que o destino era atribuído a cada um como algo regulado pela disposição da ordem cósmica, a dissolução do cosmo, significou a destruição de uma idéia muito cara à sobrevivência do homem: a idéia de um mundo de estrutura finita e hierarquicamente ordenado. Ao cosmo hierarquizado se substituiu um universo no qual todas as coisas pertencem ao

mesmo nível do Ser, ou seja, ao mundo de qualidade e de percepções sensoriais tem-se a perspectiva de quantidade; ao espaço diferenciado da cosmologia aristotélica tem-se a extensão homogênea do espaço euclidiano. Em certo sentido, a qualidade de ser considerado um aspecto da natureza passa a fazer parte do espírito de quem a percebe. Desse modo, o objeto de investigação científica, antes localizado num lugar natural, passa então a fazer parte de um espaço abstrato não qualitativo.

4 - Conclusão

Em primeiro lugar, seria pertinente advertir que extrair conclusões de assunto tão complexo é uma tarefa bastante árdua e quiçá impossível! Por isso, é prudente esboçar pontos para reflexão. Começando pela relação entre pensamento e adoração, podemos traçar uma linha demarcatória entre o campo do saber científico e a existência de Deus, na medida que quando intervem a adoração, tem lugar à relação do sujeito com a divindade, o que faz cessar o pensamento. Este somente retorna quando a adoração é suspensa. Desse modo, podemos afirmar que o espaço que separa a adoração do pensamento é o que marca a irredutibilidade entre ciência e religião.

Tanto o saber científico quanto à doutrina religiosa, apesar de irredutíveis, fundamentam-se numa mesma premissa: a de que o homem é um ser que sabe de sua incompletude; que sabe que porta um estado estrutural de carência e que sabe que não tem como evitar o desamparo que lhe é peculiar. Isso quer dizer que tanto a ciência quanto a religião têm seus operadores no vazio em razão do fato de conceber no sujeito este vazio como matriz ontológica. Nisso, encontramos entre esses dois campos um ponto comum. No entanto, o modo como operam em relação a esse vazio no ser é que confere a cada campo a sua singularidade.

A ciência, sabedora da existência desse vazio, vale-se da técnica no sentido de produzir uma série interminável de objetos e dispô-los ao homem como meios de solução imediata para a falta. Mas sabemos que o ideal de ciência é sustentar que jamais será produzido o último objeto da série, de modo que quando um objeto é colocado ao alcance do sujeito, já é anunciada a vinda de um outro, o que lhe faz conhecer a efemeridade, como também se advertir de que não foi desta vez que o desamparo conheceu seu fim. Pode-se mesmo formular que embora a ciência parta desse vazio, o seu intuito é recusá-lo, tanto na promessa de satisfação imediata quanto no lançamento da experiência de morte para o infinito. Aliás, é o que se entende no slogan da ciência: o que hoje é mistério, o que hoje é impossível, amanhã será conhecido, pois haverá uma nova descoberta, sendo somente uma questão de tempo e de espera. Desse modo, a ciência promete ao homem que nada ficará sem solução: basta ser paciente, pois existe uma técnica operante encarregada de produzir meios para desvendar os enigmas que cobrem, com um manto de escuridão, o existir.

No que concerne à religião, sabemos também que ao admitir suas divindades como perfeitas, isso concorre para a assunção de que recai sobre o homem a falta, a falha, o desespero e enfim, o vazio, já que Deus é pleno. Embora suas doutrinas sejam erigidas a partir da assunção da existência de um vazio no sujeito, o discurso religioso opera com um ideal bastante consistente que é o de um fim alcançável no futuro, mas com muita dedicação e renúncias. Quanto mais distante e sombrio for o ideal, mais sólido será o discurso que promete a satisfação plena no amanhã. Se a religião reconhece no presente a falta no homem, somente o faz para formular-lhe a oferta de uma plenitude quando se encaminhar ao encontro com Deus, sendo preciso fazer muito para merecer tal dádiva. Assim a religião tem seu suporte no evitar o vazio, pois o concebe como algo temporário, visto que amanhã, para os cumpridores do dever e aqueles que aceitam bem as renúncias necessárias ao viver religioso, nada faltará. É esse, talvez, o entendimento que temos da exortação espinosiana: *amor intellectualis Dei*⁵: é preciso amar a Deus com o coração mas nunca devemos esquecer de amá-lo também com o intelecto.

⁵ Expressão latina que quer dizer amor a Deus assentado numa forma de racionalidade.

Referências Bibliográficas

- ALVES, R. Bosques escuros e lanternas claras. **Religião e sociedade**. 11/2, 1984.
- BAAS, B. **O desejo puro**. Rio de Janeiro: Revinter, 2001.
- BRELICH, A. **Prelégomènes à une histoire des religions**. Paris: Gallimard, 1974.
- CABAS, A. G. Da queda dos deuses e do advento do sujeito na filosofia política. **Latusa**. 2, 1998.
- DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DELLOSI, M. E. Lacan com Freud: o campo analítico. In: HISGAIL, F. (org.). **14 Conferências sobre Jacques Lacan**. São Paulo: Escuta, 1989.
- FERRATER MORA, J. **Dicionário de filosofia**. Barcelona: Ariel, 1994.
- JIMENEZ, S. Algumas provas da ex-sistência de Deus. **Latusa**. 2, 1998.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Lisboa: Gradiva, s/d.
- KUCHARSKI, S. Religião e suas implicações na formação do homem. In: CASTANHEIRA, M. e FERNANDES, S. (org). **Tópicos em psicologia social**. Rio de Janeiro: Editoria Central, 1997.
- LEAL, C. E. A estrutura do sacrifício e o objeto a. **Latusa**. 2, 1998.
- MILNER, J-C. **A obra clara**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- NIETZSCHE, F. **O crepúsculo dos deuses**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SABATO, E. **Nós e o universo**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1985.
- SEMINÉRIO, F. P. A religião como fenômeno psicológico. **Temas de Psicologia**. 2, v. 6, 1998.

Francisco Ramos de Farias

Psicanalista, Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense e Membro da Sociedade de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora

Endereço eletrônico: ffarias@uol.com.br

O PODER, AS RESISTÊNCIAS E A SUBJETIVIDADE EM MICHEL FOUCAULT

Maria de Fátima de Paula

Resumo: O texto trata das concepções de poder, resistência e subjetividade na obra de Michel Foucault. Analisa os poderes como relações de forças que circulam e atravessam a sociedade, as instituições e os indivíduos. Traz o conceito de resistência como contraponto do poder, como o seu outro, como possibilidade de invertê-lo, de transformá-lo. E remete à questão da subjetividade no seu duplo sentido: como forma de internalização do controle social e como alternativa de resistência às normas e disciplinas impostas pelo poder.

Palavras-chave: poder, resistência, subjetividade.

Abstract: The article treat of the conceptions of power, resistance and subjectivity in Michel Foucault. Analyse the powers as force relations that move and cross the society, the institutions and the persons. Take the concept of resisitance as counterpoint of power, as possibility of transformation of the power. Treat the subjectivity on the double sense: as form of social control and as alternative of resistance against the norms and disciplines imposed to power.

Keywords: power, resistance, subjectivity.

1 - A microfísica do poder

Não existe em FOUCAULT uma teoria geral do poder, ou, em outras palavras, o poder não é visto como algo unitário e global, possuindo características universais. O poder é compreendido, por outro lado, como uma prática social e, como tal, constituída historicamente, estando, portanto, em constante transformação. Esta concepção foucaultiana do poder como algo heterogêneo e mutável tem relação com o seu pensamento como um todo, que não pretende ser universalizante nem globalizante, mas sim localizado, histórico.

Foi partindo de objetos de estudo bem específicos, tais como a loucura, a prisão, a sexualidade, considerados até por alguns autores mais ortodoxos como menores, que FOUCAULT descobriu a grandeza e a importância do que denominou de micropoderes ou sub-poderes: esses poderes locais, que investem as instituições sociais, penetram no cotidiano dos indivíduos, chegando até seus *corpos* (gestos, comportamentos, discursos, etc).

Atendo-se ao estudo desses poderes que atuam numa escala micro, demarca nitidamente a existência de formas de exercício do poder diferentes do Estado, a ele articuladas de maneiras variadas, porém mantendo em relação ao aparelho de Estado uma certa autonomia. Esta foi uma das grandes inovações inauguradas por FOUCAULT, no que diz respeito às concepções teóricas existentes acerca do poder.

Assim, faz uma nítida distinção entre o que poderíamos chamar de *macropoder*, que corresponde ao poder de Estado ou poder central, e os *micropoderes* ou poderes locais, específicos, periféricos, embora não deixe de relacioná-los, articulá-los.

Segundo ROBERTO MACHADO (1981:14), essa separação,

...visa a distinguir as grandes transformações do sistema estatal, as mudanças de regime político ao nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e a mecânica de poder que se expande por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação. Poder este que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana, e por isso podendo ser caracterizado como micropoder ou subpoder.

O que FOUCAULT pretende assinalar é que os poderes periféricos possuem uma certa autonomia e independência em relação ao poder central (de Estado), ou seja, que os micropoderes não são necessariamente criados pelo Estado ou representam um prolongamento deste. Como consequência disto, as transformações que ocorrem ao nível molecular do poder não estão necessariamente ligadas às mudanças ocorridas no âmbito do aparelho de Estado e vice-versa.

Temos percebido cada vez mais nitidamente que nem o controle, nem a destruição do apare-

lho de Estado, como freqüentemente se pensa, são suficientes para transformar, em suas características fundamentais, a rede de poderes existentes em uma sociedade.

Isso não quer dizer que o poder central, representado pelo aparelho de Estado, não seja importante e que, portanto, as lutas para a sua transformação e/ou destruição não sejam fundamentais. Porém, para que as mudanças ocorridas no poder tenham a amplitude desejada e representem modificações profundas e radicais, elas devem atingir o corpo social por inteiro, chegando até suas extremidades mais tênues e concretas – os indivíduos – devendo, inclusive, partir de baixo, de níveis mais moleculares e microscópicos.

Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que, entre todas as condições que se deve reunir para não recomençar a experiência soviética, para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados. (FOUCAULT, 1981:149-150).

FOUCAULT realiza uma análise ascendente do poder e não descendente, como se costuma fazer com freqüência. Parte do estudo dos micropoderes, que têm tecnologia e história específicas, para relacioná-los com o nível mais global do poder constituído pelo aparelho de Estado. Na análise descendente do poder, por outro lado, parte-se do Estado e procura-se ver até que ponto este poder central vai se diluindo pelo corpo social e atingindo os níveis mais moleculares da sociedade. Nesse tipo de análise, os micropoderes ficam totalmente subordinados ao poder de Estado e são vistos sempre como um prolongamento e consequência deste. O que FOUCAULT pretende com a sua análise ascendente é exatamente preservar a especificidade e relativa independência que os micropoderes têm em relação ao poder central. O Estado, nessa ótica, não é o ponto de partida único e foco absoluto que estaria na origem de todo o tipo de poder social.

Ou seja, freqüentemente os micropoderes existentes numa sociedade são investidos e utilizados por formas mais gerais de dominação concentradas no aparelho de Estado. Assim, se o poder estatal, ao longo de nossas formações históricas, capturou tantas relações de poder, não é porque estas derivam daquele; ao contrário, é porque uma operação de estatização continua produziu-se na ordem pedagógica, judiciária, econômica, familiar, sexual etc, visando a uma integração global.

O importante não é fazer uma espécie de dedução do poder que, partindo do centro, procurar ver até onde se prolonga para baixo, em que medida se reproduz, até chegar aos elementos moleculares da sociedade. Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados etc, por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. (FOUCAULT, 1981:184).

Mas, afinal, o que é o poder para FOUCAULT? O poder é uma relação de forças, ou, em outros termos, toda relação de forças é uma relação de poder. Poder é luta, situação estratégica. Então, o poder em si não existe, o que existe são práticas ou relações de poder.

Este caráter relacional do poder implica em basicamente duas consequências:

a) Se o poder não é um objeto, mas sim uma relação, ele não é propriedade exclusiva de ninguém: nem de determinados indivíduos, nem de determinadas classes sociais, nem do Estado; e, por outro lado, deve ser compreendido como algo que permeia e constitui as relações entre indivíduos, entre classes sociais, sendo alguma coisa que se exerce, que se efetua, e não algo que se possui;

b) A outra consequência do caráter relacional do poder, que está intimamente ligada à anterior,

é que o poder está em toda parte da sociedade e ao mesmo tempo não pode ser localizado em nenhum lugar específico desta, pois sendo móvel, pode circular, abranger e investir muitos pontos do corpo social, sofrendo múltiplos deslocamentos.

O termo *microfísica do poder* traduz bem esta concepção do poder como algo mutável, não localizável em nenhum ponto específico e determinado da sociedade, uma vez que esta forma de compreender o espaço social pode ser relacionada à maneira pela qual a Física e a Química da atualidade concebem os espaços físico-químicos. Como exemplo disso, podemos fazer uma analogia entre o conceito físico-químico de orbitais – regiões do espaço onde os elétrons de um átomo se movem com grande velocidade ao redor do seu núcleo atômico – e o conceito de poder em FOUCAULT. Nesse sentido, assim como os elétrons de um átomo não podem ser localizados num ponto fixo e determinado do espaço físico devido à sua grande mobilidade, existindo regiões prováveis onde podem ser encontrados (orbitais), o poder, devido ao seu caráter móvel e relacional, também não pode ser localizado num ponto único e específico da sociedade, situando-se em múltiplos lugares desta.

Não se deve tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona ou se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. (FOUCAULT, 1981:183).

As relações de poder representam relações de forças que passam tanto pelos dominados quanto pelos dominantes, investindo-os de múltiplas formas. Por isso, muitas vezes, podemos observar uma verdadeira relação de cumplicidade entre dominadores e dominados, na qual estes consentem ser submetidos por aqueles. Assim, deve existir em alguma medida uma relação de sustentação, apoio e condicionamento recíprocos entre dominados e dominadores para que o poder se exerça efetivamente, pois “o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados...” (FOUCAULT, 1982:90).

Porém, isso não significa que o poder seja apenas da ordem do consentimento; a relação de poder pode ser o efeito de um consentimento, mas não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso, recorrendo freqüentemente ao uso da violência (no seu sentido amplo) para se exercer.

O jogo de relações de poder não é, evidentemente, mais compatível com a obtenção de consentimento do que com o uso da violência. Nenhum exercício de poder pode passar sem uma coisa ou outra, recorrendo freqüentemente, a ambas de uma só vez. (FOUCAULT, 1984:311)

Portanto, embora dinâmicas, mutáveis e, num certo sentido, recíprocas, as relações de força que atravessam dominadores e dominados são assimétricas. Isso significa que toda relação de poder porta em si uma desigualdade, uma hierarquia, ou seja, uma diferença de potencial, o que implica na existência de alguém que domina e de alguém que é dominado.

O poder para FOUCAULT não se passa fundamentalmente ao nível do direito, nem da violência, nem tampouco ao nível contratual ou repressivo. Ao contrário, em suas análises pretende demonstrar que o poder não pode ser definido unicamente como algo que diz não, que impõe limites, daí sua grande eficácia social. O poder, na concepção foucaultiana, é algo produtivo, positivo (não no sentido moral do termo, mas no sentido de ser produtor de saber, de subjetividades, de verdades etc).

Temos que deixar de descrever os efeitos de poder em termos negativos: ele exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, esconde. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade, produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 1988:172).

Isso quer dizer que se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, ele dificilmente seria obedecido. O que faz com que o poder se mantenha e que ele seja aceito é que ele não pesa somente como uma força que diz não, mas, por outro lado, ele produz discursos, induz ao prazer, forma saber etc.

Nesse sentido, o poder disciplinar possui uma enorme eficácia produtiva e social, que não poderia ser compreendida nem explicada se o mesmo fosse visto apenas sob o ângulo da violência e da repressão. O que FOUCAULT pretende mostrar é que a dominação capitalista não conseguiria se manter tão solidamente se fosse exclusivamente baseada na repressão e na violência. O que interessa a esse poder típico das sociedades burguesas não é mutilar os homens, puni-los ou castigá-los fisicamente, mas gerir e controlar suas vidas de uma forma muito mais sutil: trabalhando seus corpos, domesticando-os, aprimorando-os, no sentido de obter o máximo em termos de eficácia econômica e força produtiva e o mínimo em termos de resistência política.

2 - As resistências ao poder

Para FOUCAULT, o indivíduo, nas sociedades modernas, denominadas por ele de disciplinares, é produzido pelo poder disciplinar ou pelas disciplinas, é um efeito deste poder, ou seja, "a disciplina fabrica indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício". (FOUCAULT, 1988:153).

Parece, à primeira vista, não haver lugar, na filosofia foucaultiana, para um sujeito produtor de realidade, elemento de transformação social, uma vez que o poder disciplinar, atuando em toda a parte e em todos os lugares, estaria na base, inclusive, da produção de subjetividades. Seria, então, o indivíduo apenas um efeito do poder disciplinar, uma mera produção da sociedade disciplinar, sem qualquer autonomia em relação a esta? Como escapar dessa rede de poderes que, atingindo o corpo social por inteiro, exerce um controle detalhado sobre tudo e todos?

Haveria no pensamento foucaultiano lugar para um sujeito potencialmente forte e criativo para se livrar, transformar ou mesmo destruir as relações de poder que constituem a sociedade disciplinar?

Por enfatizar, em determinado momento de sua obra, o sujeito como sendo um objeto ou produto do poder disciplinar e por colocar as relações de poder como estratégias anônimas, sem sujeito, retirando delas uma intencionalidade subjetiva, foi chamado por muitos autores de estruturalista, embora ele mesmo tenha negado vínculos com o estruturalismo. "Eu não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu". (FOUCAULT, 1981:5) De qualquer forma, a identificação que se faz de FOUCAULT com o pensamento estruturalista deve-se ao fato de que, para este, vivemos numa sociedade anônima, sem sujeito, onde preponderam os arranjos e combinações estruturais do sistema. "O eu explodiu, é a descoberta do há". (PRADO, 1982:31)

Seguindo esta linha de raciocínio, FOUCAULT é classificado por outros autores como um pensador niilista, na medida em que, na sua filosofia, aparentemente o sujeito estaria como que aprisionado pela rede de poderes que atinge a sociedade como um todo, sendo, inclusive, um produto desta. Segundo esse ponto de vista, FOUCAULT não forneceria saídas nem alternativas para a transformação dessa poderosa malha de poderes que recobre o corpo social por inteiro.

Mas, analisando com maior atenção a obra foucaultiana como um todo, chegaremos à conclusão de que ela não é tão niilista assim, pois também aponta saídas e alternativas para essas relações de forças que controlam, modelam e adestram os indivíduos. Ao afirmar que, *onde há poder, há resistência*, sugere possibilidades de luta.

A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa. (FOUCAULT, 1981:241).

A resistência ou contrapoder, para ser eficaz, deve possuir a mesma força e amplitude do poder. Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de baixo e se distribua estrategicamente. (FOUCAULT, 1981:241).

Portanto, para que as forças de resistência possam se contrapor efetivamente às forças do poder, aquelas devem possuir as mesmas características destas; têm de ser igualmente criativas, potentes, e devem partir de um nível micro, molecular, para, em seguida, distribuir-se e ampliar-se, tomando proporções mais globais.

A possibilidade de resistência ao poder é decorrente do seu caráter fluido, móvel e relacional. Se o poder fosse algo estratificado, fixo e pertencesse exclusivamente a determinados indivíduos ou classes sociais, seria muito difícil reagir contra ele, no sentido de modificar as relações de forças ou até mesmo de enfraquecê-las.

Ao mesmo tempo locais, instáveis e difusas, as relações de poder vão a cada instante de um ponto a outro no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retornos, mudanças de direção, resistências. Assim, existem no tecido social inúmeros pontos de enfrentamento e focos de instabilidade, cada um apresentando seus riscos de conflitos, de lutas e de inversão pelo menos transitória das relações de poder.

Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe com respeito ao poder, **um** lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos. (grifo do autor) (FOUCAULT, 1982:91)

Para FOUCAULT, portanto, não existe **um** local privilegiado de resistência e sim múltiplos pontos de confronto, que devem ser valorizados como possibilidades alternativas ao poder disciplinar exercido pelas sociedades modernas. Daí apostar nas lutas locais, específicas, microscópicas, mais do que nas *grandes revoluções* que se caracterizam, via de regra, por mudanças no poder central, no aparelho de Estado.

As lutas locais, específicas, tendo uma autonomia própria, representam focos de resistência que ajudam a minar ou inverter a rede de poderes existentes na sociedade como um todo, atingindo e enfraquecendo, inclusive, o poder central representado pelo aparelho de Estado, sua mecânica de poder, seu aparelhamento.

Nesse sentido, desde que as lutas específicas desenvolvidas em nossa sociedade – das mulheres, dos negros, dos homossexuais, enfim, de todas as ditas *minorias* oprimidas, discriminadas e excluídas socialmente – sejam lutas autênticas, e não reproduzam nas bases as mesmas técnicas e mecanismos de poder existentes na sociedade disciplinar, elas representarão múltiplos focos de resistência contra o poder de Estado, estando irremediavelmente ligadas às lutas mais globais contra o poder central. Ou seja, todas essas lutas específicas estão relacionadas, de alguma forma, à luta das classes oprimidas por uma mudança de regime político, na medida em que devem combater todos os controles e coerções que reproduzem o mesmo poder em todos os lugares.

Contra a acusação feita por determinados autores a respeito do ceticismo e do niilismo de FOUCAULT, é preciso opor a sua idéia de resistência. As descrições foucaultianas das práticas disciplinares que se impuseram aos delinquentes, aos loucos, aos doentes, aos presos, aos estudantes, às *minorias*, informam que tais indivíduos e grupos não são alvo do poder sem que a ele

oponham resistência. A sujeição dos indivíduos e grupos, a imposição de valores e de certos modos de vida, o controle do corpo, do tempo e do espaço, nada é efetivado tranquilamente, como se o poder pressupusesse a passividade subjetiva. Ao contrário, tudo isso se dá na perspectiva da luta entre forças.

A questão da liberdade em FOUCAULT, estando intimamente ligada à possibilidade de resistência ao poder, advém da capacidade humana da rejeição das diversas práticas disciplinares, criando alternativas que as superem. A liberdade, como a resistência, não é exterior nem oposta ao poder, só podendo existir no campo estratégico das relações de força.

A relação de poder e a reação da liberdade não podem ser separadas. O problema central do poder não é a 'servidão voluntária' (como poderíamos desejar ser escravos?): no seu âmago, 'provocando' sem cessar a relação de poder, encontra-se a renitência do querer e a intransigência da liberdade. (FOUCAULT, 1982:91).

FOUCAULT deposita no sujeito humano as potencialidades e possibilidades de resistência contra um poder disciplinar que "compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui, em uma palavra, normaliza". (FOUCAULT, 1988:163). É necessário que o homem procure dentro de si próprio as forças para resistir às diversas formas de dominação e sujeição impostas pelo poder.

Porém, quando o autor refere-se aos indivíduos, o faz, em geral, de uma maneira genérica, abstrata, sem localizá-los ou situá-los em suas respectivas posições de classe.

Numa sociedade dividida em classes como a nossa, onde a situação social marca profundamente o corpo e a alma das pessoas de forma bastante diferenciada, de acordo com a posição que ocupam na escala social, as relações de poder não podem ser reduzidas a relações de forças entre indivíduos genéricos, abstratos. Será que todos os indivíduos, independente da classe social a que pertençam, ou seja, independente da posição que ocupam na hierarquia existente numa sociedade desigual, dividida em classes, têm o mesmo potencial de resistência para combater um poder ao qual interessa, inclusive, a manutenção dessa desigualdade social? Talvez não, sobretudo se considerarmos que os indivíduos pertencentes às classes oprimidas tendem a internalizar uma postura de submissão e sujeição, ao passo que aqueles que pertencem às classes dominantes tendem a introjetar um sentimento de dominação e superioridade.

Assim como FOUCAULT deixa de enfatizar o problema das classes sociais quando teoriza sobre o poder, ao priorizar a importância das lutas locais e específicas, também deixa de privilegiar em suas análises as lutas coletivas mais globais, que visam a atingir o poder central ou o aparelho de Estado, no sentido de uma mudança de regime político.

É importante ressaltar, porém, que o privilégio dispensado por FOUCAULT às lutas locais, periféricas, que partem de baixo, deve-se à sua preocupação em transformar radicalmente as relações de dominação existentes nas sociedades industriais ocidentais, por considerá-las disseminadas através de todo o corpo social. Segundo ele, nada mudará de fato na sociedade se estes micropoderes não forem alterados.

Convivendo com mudanças de regimes políticos que reproduziram as mesmas relações de forças, os mesmos mecanismos de disciplina, as mesmas hierarquias e os mesmos vícios dos regimes anteriores, FOUCAULT percebeu que as "*revoluções*" que se constituem em simples mudanças de partidos no poder ou de regimes políticos, sem alterar o jogo e a estrutura de poder do sistema, sem penetrar no corpo e na alma dos indivíduos, não passam de revoluções parciais ou de pseudo-revoluções.

3 - A questão da subjetividade

Na realidade, o projeto maior de FOUCAULT é analisar a problemática de constituição do sujeito e não repensar primordialmente a questão do poder.

Não é o poder, mas sim o sujeito, que constitui o tema principal de minhas pesquisas. Na verdade logo fui levado a me interessar mais de perto pela questão do poder – quando me dei conta de que se um sujeito humano está inserido em relações de produção e de sentido, ele também está inserido em relações de poder de enorme complexidade. (FOUCAULT, 1984:298).

Sujeito, na concepção foucaultiana, tem duplo sentido: sujeito submisso a outrem por controle e dependência, e sujeito atrelado à *própria identidade*, devido à consciência ou conhecimento de si. Em ambos os casos, a palavra *sujeito* sugere uma forma de poder que subjuga e submete. (FOUCAULT, 1984:302). O indivíduo é submetido, de um lado, pelo outro e pela sociedade da qual faz parte e, de outro lado, por si próprio, devido aos valores que internaliza.

FOUCAULT rejeita a idéia de um sujeito universal e deixa de privilegiar o sujeito como fundamento do saber, distanciando-se, assim, da epistemologia clássica, pois pretende afastar do mundo ocidental a ilusão do sujeito como produtor de *verdades*. Para ele, o sujeito é fundado e refundado historicamente, sendo produto das práticas sociais.

As práticas sociais podem engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento.

A partir de suas regras de observação e de registro, as práticas disciplinares são as responsáveis pela individualização e submissão do homem e, conseqüentemente, por sua constituição como sujeito.

Na maior parte de suas obras, FOUCAULT assume uma postura declaradamente anti-humanista, na medida em que, colocando o indivíduo como produto da sociedade disciplinar, decreta a "*morte do homem*" em prol do sistema e das relações de poder. O homem é autor de sua vida, de seu trabalho e de sua linguagem; no entanto, tudo isto lhe escapa ao controle: a vida lhe é anterior, as relações de produção nas quais se insere antecedem o seu nascimento, o sistema lingüístico que lhe dá as condições da fala situa-se também aquém dele e se constitui à sua revelia.

A noção de "*morte do homem*" introduzida em *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 1966) remete à crítica do humanismo como metafísica da subjetividade, tal como foi elaborada em NIETZSCHE e em HEIDEGGER, e rompe com o pensamento humanista e dialético de HEGEL e MARX. Assim, falando da "*morte do homem*", FOUCAULT invoca explicitamente o testemunho desta cultura não-dialética, portanto não-humanista, que começou com NIETZSCHE e que aparece igualmente em HEIDEGGER, antes de encontrar um eco na corrente estruturalista dos lingüistas e sociólogos como LÉVY-STRAUSS, que também, por sua vez, praticaram a "*morte do sujeito*" no advento das estruturas.

O nascimento do sujeito, tal como o concebe FOUCAULT, coincide com a difusão do cristianismo. Com o advento do cristianismo, o indivíduo vai ser submetido, portanto subjetivado, a regras de vida universais. Será subordinado ao poder pastoral, detentor da *verdade* sobre todos.

A Idade Moderna, contudo, laiciza pouco a pouco o poder pastoral do cristianismo sob a forma de uma multiplicidade de poderes (família, medicina, psiquiatria, escola, padrões etc.), que também submetem a individualidade a normas pré-estabelecidas, através de um discurso exterior ao indivíduo. Passamos simplesmente da "*preocupação em conduzir as pessoas para o caminho da salvação no outro mundo à idéia de que é preciso salvá-las aqui mesmo*". (FOUCAULT, 1984:307).

A prática da confissão, de caráter originalmente religioso, desempenha importante papel na sujeição ou subjetivação dos indivíduos e na produção de *verdades* nas sociedades ocidentais. Difundindo amplamente seus efeitos (na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas etc.), a confissão coloca os homens no seio de relações de dominação.

... a confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade (...) confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as

próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se – ou se é forçado a confessar. Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencavam-na na alma ou arrancam-na ao corpo (...) O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente. (FOUCAULT, 1982:59).

A obrigação da confissão é imposta ou sugerida a partir de tantos locais diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós, que não é mais percebida como efeito de um poder que sujeita.

A confissão é um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de alguém, que se não impõe a confissão, avalia-a e intervém para julgá-la, puni-la, perdoá-la. A instância de dominação, portanto, se encontra do lado de quem escuta e julga, seja o educador, o médico, o juiz, o patrão etc. e não do lado do que fala e responde, seja o estudante, o paciente, o delinqüente, o empregado etc.

Segundo FOUCAULT, desde a penitência cristã até os nossos dias, o sexo tem sido a matéria privilegiada de confissão. A sociedade capitalista instaurou todo um aparelho para produzir discursos sobre sexo. Não somente falou muito e forçou todo mundo a falar dele, como também empreendeu a formulação de sua *verdade regulada*. Dessa forma, o sexo tornou-se o *objeto da grande suspeita*, um *segredo capital*.

Nas sociedades industriais capitalistas o sexo é considerado o lugar privilegiado em que a *verdade* profunda é lida e dita. A partir do cristianismo, "o Ocidente não parou de dizer para quem és, conheças teu sexo. O sexo sempre foi núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa 'verdade' de sujeito humano". (FOUCAULT, 1981:229).

O sexo passou a ser tratado como uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, administrar e regular para o bem de todos. Isso porque o sexo, de um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças; de outro, pertence à regulação das populações, pois dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente (higienização e moralização das classes populares, por exemplo).

É por isso que a partir do século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes... tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la. (FOUCAULT, 1982:137)

Daí o fato de que, para estudar a questão do sujeito, FOUCAULT tenha se detido detalhadamente na questão da sexualidade humana ao longo dos diferentes estratos históricos, elaborando a sua história da sexualidade.

Na *História da Sexualidade I* o sujeito ainda aparece como produto e efeito das relações de poder, embora surja mais profunda e nitidamente uma discussão sobre a problemática da resistência ou resistências ao poder.

Por outro lado, os dois últimos volumes de *História da Sexualidade* (respectivamente *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*) operam um deslocamento em relação às demais obras foucaultianas, no que diz respeito ao enfoque dado ao sujeito.

Até então, FOUCAULT havia analisado o sujeito a partir de mecanismos de objetivação, que subjetivavam o indivíduo do exterior. O indivíduo era alcançado por práticas sociais e políticas definidoras de seu comportamento e de seus gestos.

Nos seus últimos livros publicados em vida, entretanto, as análises remetem o sujeito a códigos e a procedimentos de subjetivação que revelam a presença da reflexão sobre si próprio. A problemática foucaultiana de investigação da constituição da subjetividade se redimensiona, integrando questão política e questão ética, com ênfase nesta última.

O *Uso dos Prazeres* representa uma nova etapa na trajetória foucaultiana, na medida em que nele aparece a relação do indivíduo consigo próprio como uma nova dimensão, irreduzível às relações de poder e saber. Nesse sentido, haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes, relação esta que é uma das origens, inclusive, dos pontos de resistência mencionados anteriormente.

Em suas últimas obras, portanto, FOUCAULT nos coloca em contacto com um sujeito constituído, não por práticas de poder, mas por práticas de si. Aqui o poder não é mais representado por uma rede que engloba e produz indivíduos, mas trata-se de um poder exercido por um sujeito sobre si mesmo: a *encrateia*, o auto-controle.

Assim, estamos longe do teórico do poder para quem os sujeitos eram constituídos basicamente por práticas de dominação e os saberes sobre o corpo, a sexualidade etc., eram sobretudo armas a serviço do poder.

Nos seus últimos livros e entrevistas, referindo-se à sexualidade e ao estilo de vida dos gregos, faz freqüentemente um paralelo entre a idade clássica e as idades moderna e contemporânea. Para ele, a ética clássica, passando pelo cultivo da individualidade, não tem como referência básica normas e modelos impostos pelo sistema, como as éticas moderna e contemporânea.

A força dos gregos, na concepção foucaultiana, é a de ter esboçado o projeto de uma ética sem subjetividade (no sentido de sujeição), ou seja, os gregos colocaram em prática uma ética do indivíduo e não do sujeito. Nesse sentido, a história da sexualidade, interpretada como história do sujeito, vai manifestar, da época clássica até a moderna, um deslocamento da ética da liberdade para a ética da lei ou da disciplina.

FOUCAULT, que havia decretado a *morte do homem*, o ressuscita ou o redimensiona nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*, na medida em que aí aparece a idéia de um sujeito potencialmente forte e autônomo para se liberar das malhas envolventes tecidas pelo poder.

Será em suas últimas obras e entrevistas, portanto, que ele apontará mais claramente algumas alternativas às diversas formas de sujeição impostas pelo poder disciplinar aos indivíduos.

FOUCAULT propõe que o sujeito se desprenda de si mesmo, de uma identidade catalogada e fabricada, das práticas prescritas, dos lugares demarcados, dos saberes instituídos. Propõe, enfim, a produção/construção de novas formas de subjetividade.

A luta pela construção de subjetividades alternativas passa por resistências às formas atuais de sujeição, que consistem em nos individualizar de acordo com as exigências do poder e em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, classificando os mesmos segundo categorias e modelos padronizados, no sentido de enquadrá-los, normalizá-los, corrigi-los, enfim, controlá-los e dominá-los. Desse ponto de vista, a luta pela afirmação de novas formas de subjetividade se apresenta, então, como uma luta pelo direito à diferença, à variação, que não devem ser encaradas como desvios em relação a uma norma pré-estabelecida e sim como singularidades.

Referências Bibliográficas

- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Rio de Janeiro: Graal, 1966.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- _____. **História da sexualidade I; a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FOUCAULT, Michel. Dois ensaios sobre o sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. **Michel Foucault: um parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. **História da sexualidade II; o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **História da sexualidade III; o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- _____. **Vigiar e punir; história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: PUC/Depto de Letras: Nau Editora, 1999.
- _____. **Os anormais; curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Ditos & escritos I; problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. **Ditos & escritos IV; estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. **Ditos & escritos V; ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal. 1981. p. IX-XXV.
- PAULA, Maria de Fátima. **O poder disciplinar da escola sobre o corpo**. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Educação. Universidade Federal Fluminense, Niterói: 1991.
- PRADO, Eduardo Coelho (org.). **Estruturalismo, antologia de textos teóricos**. Rio de Janeiro: Livraria Martins Fontes Editora, 1982.
- RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

Maria de Fátima de Paula

Professora da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense

Endereço eletrônico: mfatimadepaula@aol.com

O OBJETO-QUASE DE ARISTÓTELES

Márcia Nahu da Rocha

Resumo: Este ensaio coloca a questão do domínio da Phantasie “quase” apresentada por Aristóteles e, algumas circunstâncias que contribuíram para a sua exclusão e/ou apaziguamento.

Palavras-chave: Phantasie, imaginação, pulsão.

Abstract: This essay intends to put subject of Phantasie “almost” Aristotle and also some circumstances that contributed to her exclusion an / or appeasement.

Keywords: Phantasie, imagination, Trieb.

I

Aristóteles:

A alma jamais pensa sem fantasia. [De Anima]

Assim se inicia a Poética:

Falemos da poesia em si e das suas espécies, da potência própria de cada uma, e de como é preciso construir os mitos, se queremos que a composição poética resulte perfeita, e, ainda, do número e da natureza de suas partes, e igualmente das demais coisas pertencentes à mesma investigação, começando, primeiro, como é natural, pelas coisas primeiras [Poética: 1447,8] (ARISTÓTELES, 1992:127-127).

Ao contrário de PLATÃO, ARISTÓTELES não ‘barra’ nem os poetas nem as paixões, administra-os e, se pode empreender tal tarefa, é mesmo porque ARISTÓTELES dessacraliza a *poiesis*. Uma obra considerada ‘bela’ não é mais a que testemunha a existência originária (as Idéias), que tende à *representação* da realidade primigênia ou uma concessão dos deuses como queria PLATÃO [Les Lois, II, 665 a] (PLATÃO, 1994:691). Para ARISTÓTELES, não há comunicação possível entre o humano e o divino – todas as outras produções se nomeiam realizações [poiesis]. “Todas as realizações provêm da arte, do poder e do pensamento. Certamente que contribuem o acaso e a fortuna” [Métaphysique, Z, 7, 1032 a 28] (ARISTÓTELES, 1991:260), transformando-se pois, a obra de arte em expressão e descoberta dos aspectos possíveis da experiência humana. Apontando nessa direção, a arte perde o seu caráter empenhativo desde que não lhe compete representar o belo no seu sentido metafísico, mas o possível, a aparência. O mito abandona o lugar funcional de revelar a verdade, para manifestar as possibilidades humanas: “não corresponde ao poeta dizer o que aconteceu, e sim o que podia acontecer, isto é, o possível segundo a verossimilhança ou a necessidade”. [Poética: 1451 a] (ARISTÓTELES, 1992:157). ARISTÓTELES fixa regras e dá ao receptor da obra de arte um tipo de reconhecimento que em PLATÃO estava ausente. Sem dúvida a tarefa de ‘reconhecer’ o que é uma boa ou má produção artística é exercida pelos filósofos e atrelada ao *ethos*, mas reconheço nisso uma espécie de tarefa ‘mortal’ (além de moral), isto é, pode-se falar de tal ou qual arte segundo critérios não mais essencialistas. A arte deixa de estar voltada para a verdade e para a representação da perfeição humana e passa a revelar as possibilidades desse homem. Com esta mudança *mimese* e *mimeisthai* passam a significar não mais *imagem enganadora, ilusão* segundo estabelece a raiz indo-européia [mei, mai, mi= enganar, iludir], e assume o de revelar, tornar evidente. Para ERNESTE GRASSI (1975:128), nesse momento, a arte se separa incondicionalmente da ontologia para se tornar fábula. E o mito, desqualificado por PLATÃO, retorna com força pelas mãos de ARISTÓTELES, pois de outra coisa não nos falam os elementos que caracterizam a tragédia: 1º) o *kósmos ópheos*, uma espécie de *mise en scène*, isto é, a disposição daquilo que se vê; 2º) a *melopéia*, os elementos musicais; 3º) a expressão oral [léxis]; 4º) os caracteres [ethos]; 5º) as idéias [dianóia] e 6º) o mito [Cf. Poética: 1449 b 49]. Dois desses elementos (expressão oral e composição musical) fazem parte dos *melos* da tragédia e um, a *mise en scène*, do modo da *mimese*, enquanto os outros três (mito, caracteres e idéias) fazem parte do *objeto* da própria *mimese* [Cf. Poética: 1450 a 10 e ss.]. Esta disposição é o primeiro

projeto particularizado da *Poética* com a clara intenção de estabelecer o *eidos* da obra de arte considerando para isso *os meios, o objeto e o modo da representação* [Cf. *Poética*: 1447 a 17]. ARISTÓTELES afirma que, de todos os elementos citados, o mais importante é o mito – *O mito é, ainda, o princípio e a alma da tragédia* [*Poética*: 1450 a 22; a 39] (ARISTÓTELES, 1992:148). Mas como o significado de *mythos* é vasto e ambíguo, por onde ARISTÓTELES começa a recortá-lo?

O filósofo afirma que:

... a imitação da ação é o mito, pois chamo aqui mito a composição dos atos e por caracteres, aquilo, segundo o qual, dizemos dos que atuam que têm tais ou quais qualidades e por pensamento, tudo aquilo quanto dizem as personagens para demonstrar o que quer que seja ou para manifestar sua decisão [*Poética*: 1450 a].

Mais adiante, declara: *e chamo épico o que consta de muitos mitos* [1456 a 10]. 'Aceitando' que o poeta possa se inspirar nos mitos tradicionais sobre os quais versam as tragédias (Édipo, Tiestes, Alcmeón etc.) ou sendo um "artífice fictício", o que está enfaticamente sublinhado é que, cabe ao poeta, como *imitador* que é, para ser bem sucedido na composição de suas obras, compreender que a tragédia (gênero privilegiado pelo estagirita) "*é imitação, não de homens, mas de uma ação e de uma vida, e a felicidade e infelicidade estão na ação e o fim [télos] é uma ação, não uma qualidade*" [*Poética*: 1450 a 15]. Penso que aqui se justifica a dessacralização da *poiesis* que mencionei acima. É no *télos* humano que o filósofo aposta. É no jogo da tensão entre forças contrárias que o mito, extrapolando a fábula literária, vai se dar. É o mito que vai possibilitar ao homem, fazendo cintilar, através de sua função, aspectos e valores, enfim, 'realidade'. Ao contrário da experiência existencial, a tensão na criação artística não é realidade e sim *imaginação [phantasme]*. Portanto, ela é objeto de uma interpretação possível. Sem o mito as ações, os pensamentos e as palavras (tudo isso trabalhado exaustivamente na *Poética*) não seriam identificáveis em seu significado humano e permaneceriam despojadas de referências e de objetivos. Idéias e caracteres não bastam para construir uma tragédia.

Na arte, o mito é a concepção de uma tensão que interessa ao homem como intérprete e como espectador:

Ademais, os meios principais com que a tragédia seduz a alma são partes do mito ; me refiro a peripécias e reconhecimentos. Outra prova [da superioridade dos mitos] é que os principiantes em poesia chegam a dominar a elocução e caracteres mais que a estruturação das ações; é o que se nota em todos os poetas antigos [*Poética*: 1450 a 35].

O abandono da perspectiva metafísica abre a possibilidade de enlaçamento entre arte e vida, principalmente, porque para ARISTÓTELES, o objeto da arte se dá na *práxis*, isto é, numa ação completa, com *fim* em si mesma, não sendo *meio* para outra coisa. Arte é *mimesis téis práxeos* no momento em que se refere não a qualquer ação – "produzir [*poiesis*] e agir [*práxis*] são duas coisas diferentes. Agir não é produzir e produzir não é agir" [*Ética a Nicômaco*: 1140 a 2: a 6] (ARISTÓTELES, 1973:343) – mas exclusivamente à *práxis* humana no sentido que o *ethos* lhe confere:

Assim como para um tocador de flauta, para um escultor e para todo o artista, e para todo o homem em geral que desempenha um trabalho ou profissão, seu bem [agathon] e sua perfeição [eu] constam de sua obra, assim também ocorre para o homem como tal, se ele se dedica à própria obra [*ti ergon autou*] [*Ética a Nicômaco*: 1097 b 25]. (ARISTÓTELES, 1973:255).

Nesta elaboração, ARISTÓTELES não só 'resgata' o mito, como mantém o seu significado original:

Mythos não é só, como em Homero, a expressão mais antiga, mas corresponde a

um conceito mais remoto sobre a essência da palavra, é a palavra como testemunho imediato do que é e será verdadeiro, como auto-revelação do ser, no sentido antigo e venerando que não faz distinção entre palavra e ser [Walter F. Otto: 1952-5:25 e ss] (OTTO, 1975:124).

II

Seria precipitado apontar a trajetória aristotélica como um movimento radicalmente identitário, principalmente porque nos textos platônicos isto é muito mais explícito. Uma advertência se faz necessária: se na *Poética*, a trajetória da *techné poiétiké* busca restringir o papel do *phantasme*, em favor de uma imaginação imitativa, isso não encerra a discussão, porque há ainda um último tratado a considerar. Dito isso, penso ser importante sublinhar que na *Poética* (versão trilingüe: grego, latim e espanhol), por exemplo, só uma vez é citada a palavra *Phantasie*¹ [*phantasme, imaginum, imaginero*: 1460 b 25], o que se revelou de uma absoluta coerência em se tratando de Aristóteles. Por que digo isso? Porque mesmo uma familiaridade mínima com o autor indica que este procurou estruturar o seu *corpus* filosófico de modo a não deixar margem para que aí ela se infiltrasse, talvez prevendo, como demonstrou em uma de suas últimas obras, *De Anima* [*Péri psychès*], a problematização que a instância *Phantasie*, provoca.

Neste livro a questão da *Phantasie* é capital, seja pelo viés escolhido e privilegiado pela tradição – “a representação [*phantasme*] será o movimento que se produz sobre o efeito dos sentidos em atividade” [429 a 1-2] – seja pelo paradoxo que irrompe ao final do mesmo tratado e que foi, contrariamente, desprezado pela tradição – “Assim a alma não pensa – ela jamais pensa sem representação (*Aussi l’âme ne pense-t-elle jamais sans représentation [phantasme]*)” [III, 7] (ARISTÓTELES, 1993:221-235).

A alma jamais pensa sem fantasia... Em linguagem ‘moderna’ a fantasia de ARISTÓTELES não é um dado empírico ou condição para se entrar no humano, como em FREUD, mas uma espécie de ‘condição transcendental’. Embora não seja um nada, não se sabe o que ela é – “A representação [*phantasme*], com efeito, se distingue da sensação e da reflexão” [427 b 14-15] (ARISTÓTELES, 1993:215). Com certeza, não é representação, imagem:

Traduzir essa palavra [*phantasma*], como se costuma fazer, por imagem, representação, ora por outra coisa ao seu bel-prazer ou de acordo com que ele [o tradutor] decidiu ser um “sentido” indicado pelo contexto, e sem que o leitor possa sequer suspeitar de que haveria aí um problema, é infiel e fortemente interpretativo, nos adverte Castoriadis. (CASTORIADIS, 1987:339).

Mas então que *Phantasie* é esta que irrompe na última obra terminada de ARISTÓTELES, mas que nem de longe se encontra concluída?

A alma jamais pensa sem fantasia e não há desejante sem imaginação [*Mais il n’est pas capable d’appétit sans représentation [phantasme]*] (433 b 29). (ARISTÓTELES, 1993::248). É claro que parece que o ato de imaginar escapa ao nosso controle, e tampouco parece ser a imaginação um movimento engendrado pela sensação em ato, como está dito na primeira parte do tratado. Se soubermos que pensar é uma atividade ligada ao *nous* [intelecto], é evidente que o *phantasme* a ele se liga indissolavelmente. Ora, essa afirmação aristotélica é não só ousada, como contraria até mesmo os avanços kantianos na ‘redescoberta’ da imaginação na sua *Crítica da razão pura* [Kritik der Reinen Vernunft :1781] – “Mas, visto que toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade” [24, B 151] (KANT, 1989:151).

Ao contrário do que postularam KANT e FREUD, é impossível não reconhecer que

¹ Phantasie: optei por grafar a palavra como aparece nos originais dos primeiros documentos gregos.

essa imaginação (sem continuidade e sem maior elaboração) esboçada por ARISTÓTELES, enlaça-se ao pensamento ou mesmo precede o pensamento. Ela 'aparece' solidária ao termo diretamente derivado de *phantasme* = *phainomai*, apareço, pareço. Mas porque essa concepção não logrou ir adiante, não se tornou o viés privilegiado pelos seus críticos? Novamente é a filosofia que mostra o caminho.

É creditado a PAEMÊNIDES, através da história da filosofia, a responsabilidade pela entrada em cena do chamado pensamento racional. Ainda que utilize um mito para contar de seu fabuloso encontro com a deusa *Diké*, um novo paradigma está em vias de se estabelecer, quando esta mesma deusa aponta ao filósofo que só há dois caminhos a percorrer: o da *doxa* [onde o ser não-é] e o de *alétheia* [o ser-é]. *Logos* e *anti-logos*. O fragmento deixa claro o caminho escolhido:

Escuta as minhas palavras e guarde-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade [alétheia]. [...] Jamais se conseguirá provar que o não-ser é; afasta, portanto, o teu pensamento desta via de investigação. [...] Resta-nos um único caminho: o ser é. Neste caminho há grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e sem meta; jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo [...], é presença e verdade. (BORNHEIM, 1993:55-56).

Quando a tradição ou a religião se enfraquece como fontes indiscutíveis frente a necessidade de uma formulação mais categórica da lei e de novas exigências para responder à significação do mundo, a filosofia ocupa o seu lugar. Ao devir e à contingência preconizada por HERÁCLITO, contra-põe-se o *logos* ou o *nous*: razão, intelecto; à criação, a invenção, ao modelo, a *mimesis*. O resto é *doxa*, ou coisa do sensível. O *phantasme* não tem escolha. Se não pode habitar ao lado de *alétheia*, só lhe resta agir 'por procuração': faculdade da percepção, qualidade do sensível, faculdade imaginativa, funcionalizada, termo médio entre as categorias e o dado empírico etc etc. ARISTÓTELES arriscou, mas a sua *Phantasie* só pôde ser recuperada quase dois mil e quinhentos anos após, e não por acaso, por CORNELIUS CASTORIADIS, filósofo e psicanalista grego, que teimou em vasculhar tão paradoxal instância.

CASTORIADIS credita a ARISTÓTELES a sua própria descoberta que se elabora a partir do que ela não é e que ele chama *imaginação radical*². A *imaginação radical* não é combinatória, não é *a posteriori*, não é reprodutiva, não é representação, não é uma atividade compensatória; qualidades que pertencem ao que ele denomina *imaginação segunda* – esta que aparece no autor da *Poética* e na primeira parte do tratado *De Anima*. O que afinal chama CASTORIADIS de *imaginação radical*, conceito-chave na sua obra?

1975:

- a) *Denomino imaginação radical o fantasiar originário.* (CASTORIADIS, 1975:329).
- b) *Denominamos imaginação radical o que, na psique/soma, é posição, criação, fazer ser para a psique/soma.* (CASTORIADIS, 1975:414). *Como o inconsciente, a imaginação radical se faz existir, faz existir o que não existe em lugar algum fora daí, o que não existe, e que é para nós condição para o que quer que seja possa existir.* (CASTORIADIS, 1975:334).

² Cf. *A instituição imaginária da sociedade* (1975): Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 3ª ed. 1995; *As encruzilhadas do labirinto/2, os domínios do homem* (1978): Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; *Feito e a ser feito, as encruzilhadas do labirinto/5* (1997): Trad. Lillian do Valle. Rio de Janeiro, DP & A, 1999.

1982:

- c) A imaginação radical não é efeito, mas condição de desejo. (CASTORIADIS, 1978:336).
- d) Imaginação radical: puro surgimento através do qual, no qual, pelo qual e para o qual a *subjetividade ineliminável é*. (CASTORIADIS, 1978:14).
- e) *Estando bem entendido que o que assim se faz surgir não pode, por definição e por hipótese, ser “aquilo que a coisa é”, mas sempre um phantasma, uma representação, representação ab ovo, Vorstellung, que nos casos decisivos não re-presenta (vertritt) nada.* (CASTORIADIS, 1978:14-15).

1997:

- f) *Há, se quisermos chamar assim, uma physis do homem, no sentido da efetividade universal. Essa physis é, nuclearmente, e como physis, própria do homem, imaginário radical: imaginação radical da psique e, no plano coletivo, imaginário social instituinte.* (CASTORIADIS, 1978:31).
- g) *A imaginação radical é disfuncionalizada e perpetuamente criadora no ser humano.* (CASTORIADIS, 1978:97).
- h) *A imaginação radical é a capacidade de fazer surgir algo que não é o real, é, portanto, toda a criação de um mundo para-si do sujeito.* (CASTORIADIS, 1978:101).

Ainda que assuma o seu débito para com ARISTÓTELES³, principalmente através da enunciação (mais enigmática que esclarecedora) – *a alma jamais pensa sem fantasia* – é a colocação freudiana, presente desde o Projeto [1895] e melhor trabalhada em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* [Formulierungen über die zwei Prinzipien des Psychischen Geschehens:1911] e no *Além do princípio do prazer* [Jenseits des Lustprinzips: 1920] (embora Castoriadis não referencie este último) que, sem dúvida, segundo penso, instiga e serve de leitmotiv ao constructo de sua imaginação radical. Vejamos, novamente, o que nos diz FREUDem 1911:

Uma tendência geral de nosso aparelho mental, que pode ser remontada ao princípio econômico de poupar consumo [de energia], parece encontrar expressão na tenacidade com que nos apegamos às fontes de prazer à nossa disposição e na dificuldade com que a ela renunciamos. Com a introdução do princípio de realidade, uma das espécies de atividade de pensamento foi separada: ela foi liberada do teste de realidade [Realitätsprüfung] e permaneceu subordinada somente ao princípio de prazer. Esta atividade é o fantasiar [phantasieren]. (FREUD, [1911], 1969:281).

No texto de 1920, a tônica é deslocada para o princípio de prazer e a “atividade” fantasiar está ausente: O princípio de prazer é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível. (FREUD, [1911], 1969:242).

Indo ao sexto capítulo do livro *A instituição imaginária da sociedade* [1975:1982], vemos que ao trabalhar o inconsciente como colocado por FREUD – sem lugar, fora de toda a ordem, inclusive a temporal – CASTORIADIS começa a dar consistência a sua *imaginação radical*. Algo já enunciado por uma virtualidade, algo que pode ser pensado e buscado na representação que *“só pode formar-se na e pela psique”* (CASTORIADIS, 1995:324), e não buscado fora, na interpretação, por exemplo, porque esta já o seria a partir de alguma coisa (linguagem, símbolos etc). Este primeiro núcleo representativo, a *psique* [é] *“um formante que só existe em e por aquilo que ele forma e como aquilo que ele forma, ela*

³ É essa que denominei imaginação primeira [referindo-se à phantasia aristotélica]; ela corresponde, mais ou menos, à minha imaginação radical. (FREUD, [1911], 1976:83).

é *Bildung* e *Einbildung* – formação e imaginação radical que faz surgir já uma primeira representação a partir de um nada de representação, isto é, a partir do nada'. (CASTORIADIS, 1995:325). CASTORIADIS parte do conceito de *princípio de prazer* para nos recontar que a *Phantasie* é tudo o que sobrou a este princípio, funcionalmente organizado pelo *princípio de realidade*. É este *fantasiar originário* [*Urphantasier*] que ele denomina *imaginação radical* que, como a pulsão, é anterior a toda a forma de organização, delegação, ligação [*Bildung*] ou relação – inimaginável e não interpretável. Essa imaginação já habitaria o corpo do não-humano, ela precede o vivente, enquanto a imaginação freudiana estaria dada de uma vez por todas.

Assim como para a filosofia clássica não foi possível romper com a topologia e a prevalência do *logos* em detrimento do *phantasme* (Aristóteles quase o fez!), assim para FREUD não foi possível recolocar a *Phantasie*, embora ele pudesse criar, a partir de *considerações especulativas*⁴ o seu conceito de pulsão⁵ [*Trieb*], especialmente a pulsão que se contrapõe à conservação e reprodução (*pulsão de vida/pulsão sexual/Eros*): a *pulsão de morte* [*Todestriebe*], justamente, o para-além. A única pulsão não ligada. O que isto diz? Diz que, se a meta da *pulsão de vida* é definida como princípio de coesão, agregar cada vez unidades maiores, conservar, perpetuar a espécie, portanto, ligar-se [*gebundene Energie*], a *pulsão de morte* é dissolução dos agregados, leva cada organismo celular a um lugar 'anterior', à homeostase mais perfeita, à imobilidade absoluta, à estabilidade anorgânica. Se a *pulsão de vida* é ligada, isto é, precisa do simbólico [a linguagem] para se fazer representar, a *pulsão de morte* não se liga a nada, ela *tende* a recuperar um 'primeiro princípio': o da imobilidade absoluta, o grau zero de excitação. Se ainda não podemos observar no conceito de pulsão uma qualidade que diz que ela precede o humano, ao contrário, ela é condição para se entrar no humano, a *pulsão de morte* sendo a única das energias livres [*freie Energie*], se assemelha ao que quer CASTORIADIS, ainda que a *imaginação radical* precise de um 'representante', no caso, o simbólico, pois o "*imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para "exprimir-se" o que é óbvio, mas para "existir", para passar do virtual a qualquer coisa mais*". CASTORIADIS, 1975:154). – em termos castoridianos: para sair da *psique* e, no plano coletivo, se transformar no *imaginário social instituinte*, pois para o autor, a sociedade além do seu aspecto conídico [conjuntista-identitário], é uma imensa manifestação da imaginação – "*é porque há imaginação radical e imaginário instituinte que há para nós "realidade", e esta realidade* (CASTORIADIS, 1999:242) *é: "posição, criação, fazer ser"*. (CASTORIADIS, 1975:414)

III

Não sobram muitas coisas sobre as quais ARISTÓTELES não tenha querido exercer conhecimento; o filósofo, porque não se 'socorre'⁶ dos intercâmbios divinos, talvez tenha sentido necessidade de precisar os limites possíveis do saber. Na *Poética*, a questão da *Phantasie* sequer é levantada. Todos os procedimentos para se pôr em ação uma modalidade de arte estão organizados rigorosamente. Tanto faz quer trate da dança, do canto coral ou da poesia. Os seus elementos estão dispostos desde

⁴ De início, apresentei essas concepções apenas na intenção de ver até onde elas levavam, mas, no decorrer dos anos, adquiriram tal domínio sobre mim que já não posso pensar de outro modo. (FREUD, [1920], 1976 :55).

⁵ Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo FREUD, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta. (LAPLANCHE e PONTALIS, 1997:394). A pulsão não é psíquica, ela encontra-se entre o psíquico e o somático; ela também não diz, só pode manifestar-se por meio de seus representantes-representativos, entendendo-se por isso, o representante-representação – conteúdos do inconsciente, recalque originário; quantum de afeto – soma de excitação, energia de investimento subjetivo, libído.

⁶ Na verdade, ARISTÓTELES não abandona o 'espaço metafísico'. O deus aristotélico ou Primeiro Motor Imóvel apenas não se deixa alcançar pelos mortais. Não há liberdade para o homem. O verdadeiro amigo da sabedoria, o filósofo, mais que todos os homens, pode ser capaz de inferir Deus através de um estado eudemônico, mas a centelha divina entrevista pelo filósofo se perde após a sua morte. Nem encarnação, nem redenção.

a partícula mínima, a sílaba, até a unidade maior, o poema épico. Como ele mesmo diz ao final da obra: “Falamos, pois, da tragédia e da epopéia, delas mesmas e de suas espécies e partes, das causas pelas quais resulta boa ou má qualidade, e acerca das críticas e das soluções, basta o que está dito!” [1462 b 16] – os cânones propostos dão conta da *mimesis*. Não há fraturas por onde um dom divino ou a *mania* possam se infiltrar; por esse aspecto, ARISTÓTELES rompe com a tradição ao não considerá-las, ao mesmo tempo mantém uma escrita obediente ao princípio grego de que *criar é imitar*, representar.⁷ Mas não tenho dúvidas quanto às exigências ontológica e metafísica em relação a uma *Phantasie* que estou predicando de identitária, quando lido com textos platônicos e aristotélicos. Trata-se de determiná-la. Configurar os seus limites. Ordenar, classificar, pedagogizar, hierarquizar. Processos esses que uma vez abertos, foram se constituindo através da história, lentamente, com maior ou menor êxito, recuos e avanços, mas, sobretudo, sempre objeto de uma reflexão que visou barrá-la. Acentuo que o que me interessa rastrear é justamente a ‘passagem’ que estes processos tiveram, pois foram ao encontro de um outro sistema tão grande quanto, mas muito mais eficaz, o cristianismo. Exemplifico.

Já nos textos epistolares de PAULO, a recorrência ao imaginário mitológico do *Velho Testamento* está praticamente ausente, enquanto a prédica e o preceito se fazem presentes. A Igreja tomará a si a salvaguarda de um Deus contra todas as formas pluralistas, até porque quanto mais os teólogos se empenhavam em formular uma unidade que negava e eliminava os símbolos, tanto mais se tornava o perigo de um contra-ataque a favor de um Deus-vivo. A história da constituição dos movimentos gnósticos orientais é a história da tensão entre os pólos de rigor exegético (Igreja de Roma) e a realidade viva de Deus, apregoada pelos gnósticos, por meio das várias remitologizações, principalmente da *Gênesis*. Uma longa e laboriosa doutrina religiosa, fundamentada, entre outros, nos filósofos pagãos PLATÃO, via AGOSTINHO e ARISTÓTELES, via TOMÁS de AQUINO, orquestrará ‘destinos estéticos’ (e morais) para que a *Phantasie* seja barrada a favor da *imitatio* ou seja, dentro dos limites canônicos dos inúmeros *organons* que traçarão os seus limites, poder de influência e fidelidade ao modelo, leia-se, Igreja. MICHAEL BAXANDAL, (1991), no interessante *O Olhar Renascente*, chama-nos a atenção para o controle que os teólogos exerciam sobre os pintores, sobre a maneira como os quadros deveriam ser pintados e como os fiéis deveriam apreciá-los, tudo isso devidamente amparado nas premissas aristotélicas.

Tão pouco simples é a tese do controle do imaginário que, no século VII, para anatematizar e absolver o culto das imagens, imagens que criavam uma série de dificuldades desde o menor ao maior dos templos entre clero, artistas-artesãos e fiéis, a Igreja reuniu três concílios, elaborando, habilmente, no 2º Concílio de Niceia, em 787, a justificativa de que a adoração das imagens, proibida pela lei mosaica, era uma questão de *dulia*, culto que se presta aos santos e anjos e não de *latria*, culto de adoração que se deve somente a Deus. A querela resolve-se ‘metonimicamente’, tomando-se por semântica o que sequer era uma questão estética e, sim, fundamentalmente, teológica.

⁷ Há um texto de ARISTÓTELES, pouco conhecido, chamado *O problema XXX, 1*, no qual o filósofo incursiona pela criação a partir do estado de melancolia. (ARISTÓTELES, 1998).

Referências Bibliográficas

- ARISTOTÉLES. *Poética de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- _____. *Métaphysique*. Tradução J. Tricot. Paris: J. Vrin, v. I, 1991.
- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *De l'âme*. Paris: J. Vrin, 1969.
- _____. *O homem de gênio e a melancolia*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.
- AUBENQUE, P. *El problema del ser em Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1976.
- AUERBACH, E. *Mimesis*. 2a. edição. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- BAXANDAL, M. *O olhar renascente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- BERNIS, J. *A imaginação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- BÍBLIA. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.
- BORNHEIM, G. (org.): *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- _____. *As encruzilhadas do labirinto/2. Os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Feito a se feito. As encruzilhadas do labirinto/5*. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer (1920)*: Rio de Janeiro: Imago, v. XXVIII, 1976.
- _____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911)*: v. XII, 1969.RJ, Imago
- LAPLANCHE e PONTALIS. *Dicionário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GRASSI, E. *Arte como antiarte*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- ISER, W. *O fictício e o imaginário*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- KANT, E. *Crítica da razão pura (1781)*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LACAN, R. S. I. *Le Seminaire (1974/75)*.
- OTTO, F. W. *Arte como antiarte*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- PLATÃO. *Les lois*. Paris: Gallimard, v. II, 1994.
- _____. *La Republique*. Paris: Gallimard, v. II, 1994.

Márcia Nahu da Rocha

Doutora em Literatura Comparada pela UERJ, Pesquisadora FAPERJ/UERJ e professora da Faculdades Bennett (UniBennett).

CONFERÊNCIAS

MELANCOLIA, HIPOCONDRIA E PARANÓIA¹

Contardo Calligaris

Começando sobre a questão da melancolia, e sobre uma observação que me foi feita de que o livro *Introdução a uma clínica das psicoses*², trata muito pouco da psicose maniaco-depressiva e mais da esquizofrenia e paranóia. Geralmente falando de melancolia é o que se espera com razão, porque o que se espera, é, fundamentalmente, quer dizer, inicialmente, dar ao sujeito uma significação sexual de homem ou mulher.

Num primeiro momento, tinha a idéia de que a melancolia seria uma psicose sem delírio, no sentido técnico é específico do termo e do conceito de delírio; ou seja, se considerarmos o delírio como a tentativa exitosa ou não, particularmente exitosa numa paranóia lograda, a tentativa de construir uma metáfora paterna que, evidentemente sempre vai ser uma parametáfora paterna, com a diferença que a instância paterna continuaria se situando no registro do Real. Se chamarmos isso de delírio, continuo pensando como Freud, que a melancolia entra no quando da psicose maniaco-depressiva. Digo que penso como Freud porque vocês se lembram de que nas últimas páginas de *Luto e melancolia*, quando Freud aborda a relação entre mania e melancolia situa francamente a melancolia como sendo a misteriosa não aparição de momentos maníacos no quadro de uma psicose maniaco-depressiva. Não faço até agora da melancolia uma entidade separada do que seria uma psicose clínica, como a psicose maniaco-depressiva.

Por que sem delírio?

Sem me ligar a razões de verossimilhança do discurso produzido pelo paciente, mas parecia-me que a fala melancólica não testemunhava a estrutura mesma de um delírio, ou seja, qualquer delírio seria um delírio de filiação.

De modo particular mais específico, apareceu-me que, e é certamente verdadeiro, a partir da paranóia e também das tentativas de constituição do delírio no caso de uma esquizofrenia. O que aparece nestas tentativas logradas e exitosas, eventualmente do lado da paranóia e fracassadas do lado da esquizofrenia?

Em princípio, qualquer delírio seria redutível à questão da sexuação do sujeito, ou seja, se o que se espera de uma metáfora paterna neurótica, parece-me que o núcleo da significação que o delírio deve produzir para um sujeito delirante é uma significação sexuada (homem ou mulher). Isso explica a importância de tema da sexuação, da mudança de sexo, em qualquer delírio paranóico. O que é também a interpretação lacaniana de que FREUD aponta como desejo inconsciente homossexual em Schreber.

Desse ponto de vista, me parecia que no discurso melancólico, não havia nada dessa ordem, de uma questão sobre a sexuação. Era bem por essa razão que eu me dizia, que a escolha melancólica era a de uma psicose, cuja solução não era do lado da criança. Por que? Eu achava uma explicação de ordem analógica. No citado livro, eu fiz uma espécie de analogia. De fato eu defendi a idéia de que uma clínica diferencial das psicoses podia ser considerada relativamente à clínica diferencial das neuroses, pela razão seguinte: o tipo de instância paterna que volta no Real para o psicótico não é uma instância paterna qualquer, é algo que faz parte de sua história. Por consequência, a psicose ia se organizar depois da crise, diferencialmente, segundo o tipo de instância paterna com a qual o psicótico

¹ Conferência proferida em Recife no dia 26 de setembro de 1989, sem revisão do autor.

² O referido livro foi publicado pela Editora Artes Médicas de Porto Alegre no ano de 1989.

lidaria com o Real. E no caso da psicose maníaco-depressiva se tratava da volta, do Real, de um funcionamento ou uma constelação paterna da fobia. Por que da fobia? Porque a minha interpretação da fobia é ligada a uma oscilação do sujeito em dois pólos. Acredito que o sujeito fóbico está sabendo de uma fraqueza constitutiva e não imaginária da metáfora paterna, enquanto tal. Por esta razão, fica oscilando entre uma tentativa de fazer valer o Pai, do lado da dita fobia de objeto ou mais precisamente fobia de brasão paterno (de animais, de significantes, de objetos cortantes, que precisa encontrar na idéia de que se o Pai me amedrontasse, pelo menos, desse jeito poderia valer), e por outro lado, um abandono objetual relativo justamente ao fato inicial de que a metáfora paterna enquanto tal seria constitucionalmente insuficiente (isto é verdade, e o fóbico sabe). A prova é que a neurose se desenvolve toda para fortificar esse lugar. Abandono objetual do lado das manifestações fóbicas como, por exemplo: fobias relativas ao espaço (de espaços abertos, fechados, das janelas abertas, de falar em público etc.), e também de uma posição que é muito freqüentemente relativa à fobia, uma posição depressiva.

Parecia-me a partir disso que o maníaco-depressivo lida com o mesmo tipo de insuficiência, embora ela apareça para ele no Real, da função paterna convocada no Real e a partir disso, ele repete o mesmo tipo de oscilação entre um excesso de significação do lado da mania e uma posição depressiva identificatória ao objeto do lado da depressão. Eu trabalhava com essa idéia. De uma certa forma, essa oscilação era a escolha ou a solução melancólica, sensivelmente não era e não podia dar acesso a forma nenhuma de constituição de um delírio por uma razão simples: a função paterna presentificada no Real seria constitucionalmente sabida como insuficiente. Desse ponto de vista, a idéia de compor com esta função de filiação propriamente delirante, seria impraticável.

Apesar disso, quando FREUD, neste texto absolutamente magistral que é *Luto e melancolia*, coloca essa analogia inicial entre luto e melancolia para notar o que faz uma diferença específica em termos do discurso da pessoa enlutada e do melancólico. A diferença está do lado do discurso autodepreciativo do melancólico. FREUD aponta também na direção de uma divisão tópica de sujeito melancólico, pois se há autodepreciação ela tem que se enunciar de algum lugar. Um a problemática que seria a relação em termos tópicos, a relação entre Eu Ideal e o Ideal do Eu. Essa depreciação tem que vir de algum lugar no sujeito. Quer dizer, essa autodepreciação “eu não sou nada, eu sou uma merda”, tudo isso lhe parece necessitar uma forma de divisão que permita essa medida, cujo resultado é sempre extremamente negativo para o Eu Ideal, mas essa medida entre Ideal do Eu e Eu Ideal.

Como poderíamos traduzir essa *gestalter*? É certo que não vamos falar de Ideal do Eu no quadro de uma psicose, a não ser entender o esquema de Schreber nos escritos de Lacan: que o lugar desse ideal é no Real.

O Real se estende até “pegar” no seu espaço, a faixa central que produz essas duas “alças”: em cima, embaixo, à esquerda, à esquerda, para recuperar esse lugar³. Então é certo que essa instância ideal se colocaria no Real, mas apesar disso, FREUD nos lembra que o discurso autodepreciativo teria um valor, desse ponto de vista, delirante no sentido próprio, porque esse discurso só se explicaria como a medida que o sujeito tomaria entre a função com a qual ele lida no Real e a sua posição de objeto. Então, haveria um discurso que deveria ser qualificado propriamente de delirante na melancolia que é o discurso autodepreciativo, que por sinal FREUD qualifica de delirante, e é muito interessante que não nos esqueçamos de em que contexto de fantástica dificuldade FREUD podia inventar, pensar e escrever. Consagra uma página inteira para sustentar o fato de que, mesmo que a pessoa seja efetivamente, uma merda, não é por isso que não seria delirante. Não tem muita importância que isso seja verdade ou não, que não é a correção no enunciado da pessoa que acarreta uma consequência, mas essa diferença, a idéia de que a autodepreciação implicaria uma separação entre uma instância ideal e uma narcísica (como Eu Ideal), nos deixa pensar que teria aí, algo de delirante, porque se a autodepreciação implica

³ Alusão a um esquema traçado no momento da conferência e não reproduzido.

uma medida tomada relativamente a uma função ideal (mesmo que essa função se coloque no Real), isso implica que exista no discurso autodepreciativo uma construção delirante, um tipo de filiação com uma instância do tipo paterno, mesmo que essa instância esteja no Real, como é esperado no caso da psicose. Em outras palavras, não seria possível deduzir, pelo menos explicar, o discurso autodepreciativo do melancólico só a partir de sua simples identificação com o objeto, quer dizer, essa posição de depressão, de identificação completa com o objeto, não seria suficiente para explicar algo do lado da parada de qualquer atividade, da posição depressiva enquanto tal, da inércia, da falta de apetite, da imobilidade na cama durante dias seguidos etc. Então essa identificação ao objeto não seria suficiente para justificar a produção de um discurso autodepreciativo (posição esta que seria a marca da posição melancólica), que implica de certa forma, uma estrutura delirante.

Mas como um delírio de filiação poderia ser só e nada mais do que uma autodepreciação, mesmo que esta possa atingir níveis que concernem à imagem do próprio corpo? Pois na minha experiência e na dos outros como me foi transmitida, não aparece no delírio melancólico, nada que eu conheça que seja redutível a uma problemática da sexualização. Como não falamos antes, no fundo de qualquer empresa delirante deveria a uma questão de sexualização com sendo a questão sobre a qual em primeiro lugar se espera que a instância paterna corte, decida.

FREUD também nos diz algo de grande interesse desse ponto de vista, em *Luto e melancolia*, quando aponta a importância, imediatamente reconhecível, da questão do dinheiro no discurso autodepreciativo do melancólico, da pobreza. É uma questão central no delírio melancólico. É raro encontrar um delírio melancólico no qual a ameaça da pobreza ou de miséria não esteja presente para o sujeito. A certeza de um destino miserável é algo constante. Dinheiro é um significante capital.

Isso me levou a pensar que FREUD, muito frequentemente na sua obra, nos lembra que existem duas faces da valência fálica: uma do lado sexual e outra do lado social. Quer dizer que, o valor fálico é o seu sucesso em amor ou na vida, por sinal, culturalmente não há outros valores fálicos além desse. A partir dessa constatação de FREUD em *Luto e melancolia*, a ideia que me surge é: não será que o melancólico organizaria ou teria essa coisa extremamente original de organizar seu discurso delirante a partir de uma forma de instância paterna no Real, cujo efeito esperado de filiação não seja em absoluto do lado do reconhecimento da valência social do sujeito? Como se a instância paterna no Real com a qual o melancólico lidasse não fosse a potência fálica que cuida especificamente do desejo materno. A potência relativamente a qual, vai se decidir a sexualização através da feminização do sujeito, mas se fosse a potência fálica social paterna (a que se expressa do ponto de vista de valência social, econômico, do pai).

De repente, nos pareceria que a autodepreciação melancólica seria o equivalente estrito no delírio da feminização do paranóico. Nós pensamos que o que se espera de um pai, do ponto de vista da significação que a filiação produz em primeiro lugar no campo da neurose, é a sexualização. Para qualquer um, homem ou mulher, é uma certa forma embora distinta de feminização relativamente à potência fálica paterna. Isso se confirma no fato de que qualquer delírio paranóico (que é uma constituição de parafiliação) seria redutível à questão de sexualização do sujeito. O que se espera de um Pai, mesmo no caso de delírio paranóico, (mas esquizofrênico também, embora fracassado), é que ele produza para o filho uma significação sexual (homem ou mulher). Só que FREUD nos fala do valor fálico sempre duplo: sexual e social. Então, não será que o melancólico lida só com esse aspecto social, do valor fálico como se o que se esperasse da metáfora paterna (ou então da parametáfora que ele tenta construir) seria uma significação sexualizada, mas uma significação social? É relativamente ao pai, convocado do lado de uma expressão social e não sexual da sua potência, essa feminização seria a autodepreciação.

Questão: E isso quer dizer que, do ponto de vista da sexualização, o melancólico, na psicose maniaco-depressiva, já estaria suficientemente suprido, e isso dá aquela impressão de que na psicose maniaco-depressiva, a psicose não é do tipo desagregadora ou destrutiva? O melancólico e o maniaco

saem da crise numa boa, igual ao neurótico? E isso me impressiona muito, até chego a pensar: isso é mesmo uma psicose? Será que esse aspecto da sexualização já está definido ou dessa “significatização” sexual ter tido um lugar, daí ele partir somente para o aspecto da significação fálica em termos do social?

Calligaris: Embora concordando com o que você diz, do mistério da saída da crise depressiva em perfeita normalidade, aliás perfeita normalidade talvez seja um exagero, já que o carbolíio ajuda bastante!

A direção que eu tomaria seria a de uma foraclusão parcial. Como se do lado da sexualização não tivesse foraclusão da função paterna e tivesse sim do lado da valência social do falo. Por um princípio de economia, não acredito na idéia de foraclusão parcial.

Questão: Me parece que você admite graus de metaforização, em relação à foraclusão do Nome-do-Pai na psicose e a sua relação com o recalque (que tipo de recalque não ocorre?) Que tipo de elemento é foracluído? E que relação há entre essa colocação e os graus de metaforização do Nome-do-Pai na neurose e nos diferentes tipos de psicose?

Calligaris: Gostaria muito de poder responder a essa pergunta. Talvez tivesse algo a considerar a partir do tipo de organização da função paterna. Daria para entender melhor que a foraclusão do nome não altera as posições dos nomes. Talvez por esse lado se encontrasse uma resposta à sua questão. No caso específico da melancolia, o importante não é que eu esteja pensando que haveria uma milagrosa escolha do sujeito em se confrontar com uma instância paterna do lado da sua significação social e não da significação sexual. A identificação do melancólico ao objeto é tal (a ponto de Freud chamá-la de incorporativa), que não dá para entender como a questão da sexualização se colocaria para ele. Por que? Se considerarmos uma série de traços próprios da depressão melancólica (por exemplo, posições retentivas e mesmo no quadro de um delírio das negações) neste quadro um discurso sobre o corpo do sujeito que nega a existência de orifícios corporais, isso nos testemunharia uma identificação ao objeto, que estaria aquém da questão possível de uma sexualização do sujeito.

Existe um texto de MARCEL CZERMAK que se intitula Paixões de objeto: estudo psicanalítico das psicoses⁴. Existem três capítulos relativos à síndrome de Cotard (delírio das negações). CZERMAK faz uma observação extremamente interessante sobre esse assunto, dizendo que o delírio das negações de fato é um delírio afirmativo, embora se anuncie como uma série de negações, ou seja, “eu não tenho uma série de órgãos corporais, não tenho orifícios: boca anus, uretra”. Essa negação dos orifícios só se configura como uma afirmação de ser objeto maciço.

Eu acho interessante nessa anotação é justamente que nos deixaria pensar que a partir do momento no qual a identificação do sujeito com o objeto (identificação do tipo incorporativo) é maciça na crise a partir desse momento, lidar com a instância paterna que decida da sexualização do sujeito, é muito problemático.

É muito mais fácil lidar com uma instância paterna no real, que decida da valência social do sujeito. Quer dizer, lidar com essa instância paterna seria construir um delírio no qual a autodepreciação me garantiria alguma significação. Pois, apesar de tudo “eu sou uma merda”, é alguma coisa.

Tanto que, num dos casos do meu livro, o que me impressionou foi uma forma de “desmorfofobia”, ou seja, uma espécie de fobia do próprio corpo e do próprio cheiro. Uma forma de discurso autodepreciativo do sujeito sobre o seu próprio corpo. Desse ponto de vista, pareceu-me tanto mais preencher as condições que são os requisitos de uma metáfora delirante, que me é difícil não pensar numa interpretação que pode parecer boba. Mas que essa autodepreciação, assegura uma certa função de defesa ao sujeito. É como se relativamente algo que seria normalmente esse delírio objetual (quando ele se identifica ao objeto no momento depressivo dessa oscilação cíclica), qual seria seu destino? Seria a segunda morte de certa forma, desvinculada da morte física. Seria algo como sacrifício

⁴ Livro foi publicado pela Editora Artes Médicas de Porto Alegre no ano de 1991.

à demanda do Outro. O destino de uma identificação maciça ao objeto seria ser comido.

Nesta posição, deve-se notar, que o discurso produzido poderia ser ouvido como algo que diz: "por ser objeto, eu não sou comestível porque cheiro mal". É como se o discurso autodepreciativo assegurasse uma função de defesa: uma função de significação subjetiva, propriamente parametafórica porque essa autodepreciação defende o sujeito do destino objetual esperado, relativo à sua posição de objeto. Ele é algo que não seria apetitivo para o Outro, porque "ninguém quer disso que eu sou". Quando na realidade, uma identificação ao objeto deveria nos prometer que é exatamente isso que o Outro quer de nós.

É como se o delírio autodepreciativo preenchesse a mesma função que um delírio que tenta se organizar na esquizofrenia, ou seja, nos proteger de um destino objetual que seria sacrificial.

Desse ponto de vista, o suicídio melancólico aparece bem diferente de um suicídio esquizofrênico. O suicídio esquizofrênico é propriamente sacrificar o Outro, quer dizer, testemunha de um fracasso da tentativa da constituição de um delírio, à medida na qual "eu não consegui constituir uma paramatáfora paterna que me desse significação, me sacrifico como objeto, propriamente ao gozo do Outro".

Na melancolia, o suicídio seria uma tentativa de realizar a primeira morte. Seria uma parte integrante do delírio. Ou seja, "eu vou morrer enquanto objeto para continuar sub-existindo enquanto significante". Na esquizofrenia, o suicídio está como um fracasso do delírio, enquanto que na psicose maníaco-depressiva está como um sucesso do delírio. No primeiro caso se trataria de um sacrifício ao Outro e no segundo, de uma realização da primeira morte no Real. De certa forma, o suicídio na melancolia seria algo estruturalmente homólogo à mudança de sexo, quer dizer, o preço real para poder ser significante; uma atuação no real do que seria a primeira morte como sendo uma operação simbólica.

Questão: O Nome-do-Pai em relação ao psicótico, seja melancólico ou esquizofrênico. E a relação disso com a forclusão e o recalque. O que recalca e o que se foraclui no psicótico?

Calligaris: O que eu chamo de falta de maior precisão de constelação paterna voltando no Real, merecia ser articulado do seguinte modo: o que está foracluído seria o que podemos chamar de função paterna: o Nome-do-Pai.

O que reúne os nomes do Pai? Os nomes do Pai (pai afetivo, pai da horda, pai da potência fálica, pai imaginário), fazem parte da história do sujeito psicótico. O que falta é o Nome-do-Pai como sub-sumido. O que volta no Real vai ser essa constelação de nomes com a qual o psicótico vai lidar no real, porque falta esse Nome-do-Pai.

Com a ajuda que IVAN CORREA me deu ontem, me fez pensar a coisa de forma diferente, o que seria muito proveitoso se tivesse acontecido à época da feitura do livro e o que talvez fique para uma segunda edição, mas se eu pudesse articular essa constelação de nomes do Pai, eu poderia a partir de uma constelação dessa bateria, tentar ver a tipologia do que volta no Real para o sujeito psicótico relativamente a esses nomes que nos daria algum resultado sobre como a escolha da psicose vai se organizar. É compatível com a explicação que você me deu?

Resposta de Ivan Correa: Sim, é. Eu colocaria algo um pouco preliminar que justificaria um trabalho por esse viés, que seria uma modificação da figura lógica clássica em relação às lógicas atuais, porque o que eu acho que atrapalha muito a gente nessa questão do Nome-do-Pai e da função paterna, é um pouco e esquema mental a que fomos habituados (pensar em função da lógica clássica: a substância é um predicado, ou seja a substância faz cópula com um predicado). Se agente deixasse um pouco de considerar isso para examinar a questão das relações e não das substâncias de predicados, então o Nome-do-Pai ficaria não sendo uma substância nem um predicado, mas ficaria sendo uma relação, ou seja, estaria ligado à relação de todos esses nomes do pai: o pai da horda, o pai edipiano entre outros. O Nome-do-Pai seria a forma como essas relações se fazem e não uma substância qualquer aí do pai, nem pai físico. Então seria por aí que a gente poderia então pensar essa questão da forclusão.

Calligaris: Certamente, até eventualmente pensar não só uma lógica de presença-ausência, mas uma lógica de “enlaçamentos” diferentes.

Ivan Correa: E mesmo polivalentes.

Calligaris: Certamente.

Questão: Não sei se nessa colocação que Ivan está fazendo pudesse ajudar um pouco a pensar a quarta consistência, como também o nó por fora e nó dentro do nó. Então, há uma referência do real, do imaginário e do simbólico, então o Nome-do-Pai sendo o nó dentro de nó, “amarrando”, como ele estava falando, formas diferentes de enlaçamentos.

Questão: Outra questão que eu registrei foi quando você falou que o melancólico, em relação à sexualização, situa-se além dela. Ma minha experiência clínica eu tenho notado isso em relação às psicoses esquizofrênicas, mas também em relação à melancolia eu tive uma experiência não de um alguém em relação à sexualização, pois em plena crise melancólica um analisante me trouxe um *flash* de sonho, ele sonhava com um caso que ele teve interditado na vida conjugal dele com uma terceira pessoa, e que essa terceira pessoa estaria morrendo, no leito de morte. E a mulher legal deste analisante estaria masturbando essa pessoa, e dizendo para essa terceira pessoa que ela sabia que tinha sido uma rival em potencial, dizendo “olhe, é assim, a sexualidade não pode morrer nem com a morte”.

Essa pessoa que levava esse *flash* de sonho numa fase de depressão melancólica, e que me deu a pensar assim, ela tinha nenhum sinal de sexualidade viva ativa nessa fase de vida, mas trazia esse *flash* de sonho. E eu pergunto: é um alguém?

Calligaris: Não, é um sonho por sinal muito bonito. Mas tem três coisas. A primeira em relação à pergunta que você fez antes e me esqueci de dizer, mas a partir de um pensamento nessa direção que você não precisou, talvez aí, seja possível no “enlaçamento” do nó (esses nomes do pai embora não enlaçados, ou seja, não amarrados, propriamente no Nome-do-Pai, poderiam estar numa relação tal que nos permitiria falar, por exemplo, de recalque no sentido bem próximo). Poderíamos introduzir relações nas quais falar de recalque faça sentido. Anterior a uma forclusão do Nome-do-Pai seria possível falar de recalque, de um dos nomes do pai e não de outro. Isso poderia responder à questão da sexualização. Mas o que o sonho tem de bonito, ou seja, “a sexualidade não morre nunca”, faz sentido pelo lado do suicídio, já que a morte na melancolia faz parte integrante do delírio como sendo o que o lograria, e não é por acaso que se trata de sonho! Como se essa dimensão da potência fálica enquanto relativa ao que da ordem da significação do lado sexual, apareça num quadro que é da ordem do retorno da recalcado.

Questão: Certo. E como é o momento psicótico do depressivo dentro dela? Isso me parece contradizer como a hipótese de uma forclusão...

Calligaris: A forclusão da qual se trata na psicose é a do Nome-do-Pai. Não é a forclusão do que “amarra” no Nome-do-Pai. Então, por que não teria uma dimensão de recalque? O que volta, volta no Real por falta de Nome-do-Pai (e a forclusão aí se situa), mas o que volta no Real, não foi simbolizado, e porque nesse quadro, não teria uma dimensão comparável ao que a gente chama de recalque?

Questão: O sintoma no psicótico.

Calligaris: Nesse sentido psicótico, o sintoma se destrói com a crise, sustenta-se até a crise.

Questão: Mas a partir dessas escolhas de nomes do pai alguma coisa se recalca e daí surge o sintoma.

Calligaris: O problema é que o delírio não é constituição de um sintoma, mas é a constituição de um *synthome*. A síndrome de Cotard, a qual leitura me refiro, é um quadro muito particular, no qual teria um delírio (no quadro da melancolia) onde prevalece uma série de negações enunciadas relativamente ao corpo do sujeito. Uma série de negações que podem ir até o sentimento de não-existir, de uma expansão cósmica do próprio corpo, que CZERMAK nota que são afirmações da posição *objetal* do sujeito.

Neste texto de COTARD, ele observa que sua paciente se queixa do fato que ela não tem cegueira nenhuma, ela está vendo, mas ela não está olhando para as coisas, ou seja, ela tem visão, mas não tem olhar.

De acordo com o ensino lacaniano, isso é algo bonito de entender, porque para nós isso dá uma volta no sentido que não tenha olhar no sujeito, só testemunha do fato que não tem mais olhar para ele na realidade. Não está mais sendo olhado pelo que ele vê, justamente porque o objeto olhar está nele. Alguém que fosse olhar, não poderia ser olhado, e por consequência olhar-só-ver. Isso confirma o caráter maciço da sua identificação com o objeto.

Falando ainda da síndrome de Cotard, Czermak faz ainda uma analogia entre a questão psicótica (paranóico) sobre o sexo do sujeito (algo como sou mulher, sou homem, questão relativa à feminização, ou a sexuação esperada pela instância paterna no Real), e uma outra questão, do sentimento da imortalidade (sentimento de ser imortal, expressado no quadro de Cotard). São duas expressões equivalentes. Não nos diz porquê.

A paciente se queixa de ser imortal, por sinal, é um projeto neurótico comum como, por exemplo, as indicações testamentárias "que quero ser cremado"; "ter minhas cinzas jogadas em tal lugar"; "que não haja tumulto etc.", o projeto da segunda morte é sempre presente, se entende porque o neurótico tenha uma certa paixão pela segunda morte na medida que a sua neurose é relativa ao seu estatuto significante. O neurótico sabe com razão que a sua neurose vai lhe sobreviver. A morte não vai curar ninguém. É certamente por isso que a Associação Freudiana tem no seu estatuto que a qualidade de membro se perde com a morte.

Mas essa paixão neurótica pela segunda morte, LACAN evoca no texto de SADEe em outro de KAFKA, em casos nada exitosos. A neurose de KAFKA é absolutamente imortal, mas esse sentimento de imortalidade num neurótico me parece bem diferente da queixa de imortalidade da paciente da qual se trata. É uma queixa de imortalidade relativa a seu corpo, não relativa ao significante. Morrer, para ela, seria ter acesso à primeira morte, a uma ordem do significante que pudesse "matar" o corpo dela. Sua morte no real lhe daria finalmente um estatuto de significante.

A idéia de se colocar em analogia a queixa da imortalidade relativa à questão "será que sou um homem ou uma mulher?" Me parece confirmar a direção na qual estou indo. É como se a problemática do melancólico fosse uma problemática relativa, e é por isso que eu falo de um alguém de sexuação.

Por isso mais uma vez, eu confirmo uma correspondência entre a fobia e a melancolia. É como se a sua problemática, relativamente a ser sujeito, fosse diretamente relativa à questão mesma da tomada do sujeito na linguagem: o que a castração teria de mais radical e primeiro. No sentimento de ser imortal, é como se ele estivesse se queixando de não ter passado por essa perda, independente de alguém e de como essa perda vai ser "ressignificada" na dimensão fálica. A partir disso, a questão da sexuação ficando entre parênteses, o discurso delirante autodepreciativo vai tocar sobre um aspecto da tradução fálica dessa perda que não é mais da sexuação, mas o aspecto da valência fálica social.

Questão: Parece que você faz referência a uma feminização do paranóico. Como ficaria isso?

Calligaris: Aí ele está já lidando com um projeto delirante que não concerne diretamente a essa perda primeira, mas à questão da significação adquirida relativamente à potência fálica paterna. Qual a diferença entre estrutura fóbica e estrutura histérica? Eu falei antes que o fóbico lida com uma insuficiência constitucional da metáfora paterna, mas no fundo a histérica também lida com a castração imaginária paterna continuamente. Não é do mesmo "prato" que se trata. Parece que a insuficiência da metáfora com a qual lida o fóbico é formal mesmo, que a questão esta alguém de saber qual é a impotência do pai ou como ela pode ser expressa no registro do imaginário. A questão do fóbico é de um saber do fato de que a operação formal da metáfora paterna é insuficiente para a defesa (no sentido freudiano do termo). Ele está numa dimensão bem mais próxima da verdade formal do que o histérico. Da mesma forma o depressivo lida com uma perda, como uma identificação com o objeto, que é relativa ao que tem de fundamental na ordem da perda, na entrada do sujeito à ordem do significante. O sujeito paranóico está lidando com a significação na qual essa perda se traduz: "será que eu sou homem ou mulher?"; "será que vou encontrar um pai no real que me diga se eu sou homem ou mulher?"; ou seja, que me faça homem ou mulher.

Não há dúvida que o paranóico esta lidando com a mesma coisa, mas em níveis diferentes. Numa direção, a qual não queria seguir, e como de certa forma, o paranóico e o esquizofrênico estivessem lidando com nomes do pai no real e o melancólico como o Nome-do-Pai no real. Embora essa perspectiva seja substancialista. É como se a identificação objetal maciça do melancólico testemunharia o fato de que, ele está lidando com algo propriamente da função. O seu discurso autodepreciativo que é ligado à expressão social, principalmente a da potência paterna, aí é um discurso propriamente delirante porque é um discurso que o protege dessa identificação objetal. Ou seja, quando ele fala “eu sou uma merda”, está se protegendo de ser nada.

A questão é a seguinte: quando CZERMAK fala dessa paciente cotardiana, ele fala que esta paciente passa de momentos paranóicos para momentos melancólicos. Ele insere o quadro cotardiano aparentemente do lado dos momentos melancólicos. Mas essa paciente conhece também momentos paranóicos.

O que fica para mim, clinicamente, não parece problemático. É evidente, que as estruturas clínicas com as quais trabalhamos, são estruturas conceituais de orientação. Não há um problema puro formal para o qual o paciente ou seria melancólico ou seria paranóico. A vertente de estrutura se situa num nível mais radical, ou é neurótico ou psicótico. O que me interessa imediatamente é o seguinte: as alucinações cenestésicas que aparecem num quadro de Cotard⁵ que poderiam ser consideradas como hipocondríacas, será que estão no registro melancólico ou paranóico?

É um debate clássico na psiquiatria a questão de saber se a hipocondria tem que ser considerada no registro da paranóia ou da melancolia. Há uma solução também clássica que tem inicialmente a minha simpatia. Geralmente as alucinações cenestésicas são, num quadro paranóico, relativas ou redutíveis à questão de mudança de sexo do sujeito. Num quadro paranóico constituído, são as únicas alucinações não-auditivas que se constata. As alucinações auditivas, sendo de origem, digamos, paterna. O delírio paranóico consolida o sujeito para que não se encontre na paranóia alucinações visuais, por exemplo. Mas encontramos alucinações cenestésicas, que sempre me pareceram, e em Schreber isso é sensível, alucinações relativas à mudança progressiva do seu corpo na direção da feminilidade, e mesmo em casos que sejam menos evidentes do que no caso Schreber, sempre me pareceu que uma larga parte das alucinações cenestésicas eram relativas à mudança de sexo do sujeito no quadro de uma paranóia.

Se pegarmos o assunto de modo diferente, a partir da vasta fenomenologia hipocondríaca (operando uma distinção primeira que chamamos fenomenologicamente, hipocondríaco numa posição histórica). A hipocondria na histeria se apresenta num quadro transferencial. De uma forma bem próxima à realidade da clínica, parece possível fazer uma diferença entre um pedido hipocondríaco (é um pouco mais que um de erotização do sujeito, enfim, que encontra no quadro de uma erotização do corpo do sujeito, ou seja, “por favor mexa comigo”) a uma posição muito diferente que releva muito mais rapidamente de uma estrutura psicótica e algo que confronta o discurso interpelado a uma certa impossibilidade de dizer algo sobre o corpo do sujeito.

Quer dizer, o discurso hipocondríaco propriamente não-histórico não é um discurso que confrontaria o terapeuta à sua impotência, mesmo que seja à sua impotência em localizar ou em falar o que seria da ordem do aspecto moral no paciente. É um discurso que confronta a linguagem a algo da dimensão de impossibilidade. A posição do sujeito é parecida com a da melancolia. Mas a minha impressão é que o hipocondríaco, neste sentido específico e não-histórico, é como se o objeto incorporado tivesse essa propriedade de não ir pelo lado de uma identificação maciça como na melancolia, mas de ser um objeto que passeia no interior do corpo do sujeito, se propondo no discurso do sujeito como lugar de perda irremediável que a linguagem implica.

⁵ Em um quadro clínico que Cotard apresenta, se não me engano em 1880, como sendo exemplar da síndrome que ele está não sei inventando ou descobrindo.

Efetivamente há algo que nos deixa pensar pelo lado da histeria porque, aparentemente o hipocondríaco, parece confrontar-nos alguma forma de impotência específica de nosso discurso. Na verdade, ele nos confronta alguma forma de impossibilidade e não de impotência, relativa ao nosso discurso. Ele se situa como o objeto que é a perda do nosso discurso e inclusive do discurso dele.

Comentário: Não se trata de um desejo insatisfeito...

Calligaris: Não exatamente. É importante notar que fenômeno logicamente, é algo que nos pode atrapalhar. Nesse ponto de vista, há um cálculo explícito no discurso hipocondríaco. MOREL, um psiquiatra francês escreveu um livro muito bonito publicado pela Editora Masson em 1974 ou 1975, que se chama Atualidades da hipocondria. No momento em que ele estava escrevendo esse livro, recebe uma paciente, porque aparentemente era ele que mais sabia sobre a questão da hipocondria, e a paciente lhe disse: "doutor, eu tenho um problema, eu sou hipocondríaca". Eu acho maravilhoso!

Apesar desse efeito que nos levaria a pensar imediatamente pelo lado da histeria, como agradar melhor MOREL vindo lhe dizer que era hipocondríaca, não está certo de antemão que a paciente venha de uma certa forma se assegurar que o desejo dele fique insatisfeito, pode ser confrontado com a sua impotência. Pode perfeitamente se tratar da apresentação para ele do que vai ser a perda necessária do seu discurso. Desse ponto de vista, alguma coisa que situaria a hipocondria propriamente dita mais do lado da melancolia do que, necessariamente da paranóia, embora mantendo a idéia de que uma larga parte de fenômenos hipocondríacos são alucinações cenestésicas relativas à mudança de sexo. Mas aparentemente isso não é o "tudo" da hipocondria. Parece-me hoje que, há uma parte consistente da posição hipocondríaca que revelaria de certa forma, de posição melancólica. Com essa diferença, a incorporação do objeto não seria necessariamente, uma maciça identidade com o objeto.

Quando comecei a me ocupar da hipocondria, tentei vê-la como um transtorno topológico, que até foi publicado. Foi a propósito de um caso da Escola Freudiana de Paris, num congresso sobre transmissão da psicanálise, apresentei um caso de hipocondria. Por sinal, é o mesmo caso no qual falo muito rapidamente no meu livro Introdução a uma clínica diferencial das psicoses. Mas na época, o paciente do qual se trata, que por sinal virou radiologista, tinha acabado de sair para voltar ao seu país natal. Não tinha acontecido o que de na sua cura.

Apresentei esse caso porque tinha entendido o que acontecia com ele, embora a cura tivesse sido completamente sem efeito. Servindo-me para dar conta dessa presença no seu corpo, da reversão do toro com o seu complementar. A idéia era trabalhar com isso mesmo. Vocês sabem que se você tem um toro e seu complementar, e reverte o toro, vai acontecer que o toro complementar vai ficar por dentro do toro revertido.

Questão: A função do falo social, como aparece no processo do luto normal. FREUD coloca a melancolia como sendo o luto patológico. Se no luto, vai necessariamente aparecer algo ligado à essa função do falo social?

E complementando essa questão parece que o tempo todo você coloca a questão da estrutura em relação ao discurso nos pacientes que você traz, e eu gostaria de saber um pouco também dessa posição depressiva no neurótico que em determinado momento, apresenta todos os traços ou as linhas gerais de uma depressão da psicose maniaco-depressiva, quer dizer, como seria a questão da estrutura, porque me parece também que volta um pouco a questão da função paterna, essa outra questão da sexualização, isso no neurótico.

Calligaris: Duas coisas. A primeira relativamente a questão do luto, o único ponto no qual eu tenho relativa implicância com o texto freudiano Luto e melancolia, porque se a gente olha de perto o que FREUD fala na questão da diferença entre luto e melancolia ao redor do investimento libidinal, narcísico e tudo isso, as coisas acabam aparecendo bem próximas de um entendimento lacaniano do que acontece, mas o que me parece fundamentalmente é que sensivelmente, quando FREUD fala de luto e de melancolia, dá uma grande importância etiológica que eu não constato: algo que seria um luto (no sentido de uma perda de objeto externo) no desencadeamento da melancolia. Eu não constato isso. Não constato o fato

de que o desencadeamento de uma melancolia seja necessariamente a perda de um objeto no sentido de ser um objeto de amor externo, seja qual for FREUD vai nessa direção de que o que produziria o efeito específico da melancolia, seria a ambivalência do laço com esse objeto externo.

O que faz uma diferença estrutural é que o objeto do qual se trata no luto e do qual se trata na melancolia, dito numa primeira aproximação, é que não se trata do mesmo objeto. O objeto do qual vai se tratar na melancolia como incorporado não vai ser, necessariamente um objeto de amor (a minha mulher, a minha mãe, o meu pai que morreu). Não vai ser dessa ordem, o objeto do qual vai se tratar vai ser o objeto propriamente no sentido psicanalítico. Entretanto, é evidente que o objeto da nossa escolha amorosa ou mesmo de amor participam desse objeto aí. Mas a identificação parcial, com a qual normalmente nós saímos de um luto, o caminho do luto preserva do lado do objeto de um amor perdido, uma dimensão mesmo que seja imaginária, de alteridade; tanto que a solução clássica do luto clássico é do lado de uma identificação unária.

A partir do momento no qual a solução estaria do lado de uma incorporação, o problema é que não se trataria mais do mesmo objeto: a identificação ao objeto seria ao objeto perdido e perdido não porque morreu, mas o objeto perdido, quer dizer, o objeto a.

Questão: No luto normal encontra também o desinteresse e essa questão com o dinheiro, que foi o que você ligou à função fálica social.

Calligaris: Você acha facilmente, no luto normal, uma predominância de uma autodepreciação do tipo melancólico?

Resposta: Não nesse nível, mas pelo menos o desinteresse, por um tempo, e um certo tempo também de uma fase que não seria maníaca, patológica, mas de exacerbação e geralmente ligada também a dinheiro, essa valorização social. O que eu estava querendo saber é se, no luto normal, a função social do falo obrigatoriamente está comprometida, já que o luto é um processo normal.

Calligaris: Parece que a gente poderia distinguir, apesar de tudo, o que um luto normal implica eventualmente de problemas financeiros. Porque se você é uma mulher que não trabalha, que morre o marido, que é a única fonte de sustentação da família, reacar de ficar miserável talvez não seja delirante, talvez seja um problema mesmo.

E fora disso, tenho algumas questões, uma em particular: parece-me que há lutos que são propriamente impossíveis e eu não sei porquê. Por exemplo: o luto de uma criança é um luto de certa forma impossível. No momento de uma inversão na ordem temporal de gerações, o luto é como se fosse impossível. Existem lutos que acabam produzindo efeitos do tipo melancólico (numa direção freudiana), mesmo num sujeito que não seja psicótico.

Lembro-me que estranhei o fato de que pacientes neuróticos pudessem produzir verdadeira crise de aparência melancólica com um discurso autodepreciativo explícito, a partir de um aborto.

Questão: A depressão numa neurose, sem que haja perda do objeto no Real ou na realidade, mas se trata exatamente desse outro objeto. Porque seriam quadros onde a questão do dinheiro, da posição social, pessoas que produzem e de repente se acham numa crise sem ser psicótica.

Calligaris: Uma depressão típica se produz especialmente num quadro histérico, mais do que no obsessivo, o que não quer dizer que o obsessivo seja maníaco, mas apresenta dificilmente um quadro que seja propriamente depressivo. Uma depressão histérica, assim como a encontramos numa certa frequência, é algo que a análise mesmo pode acabar produzindo relativo ao seguinte: a partir do momento no qual a histérica não estivesse confrontada, ou não conseguisse estar confrontada com o que certamente é o que lhe interessa mais e mesmo o que é para ela insubstituível, ou seja, a dimensão do desejo do Outro, o seu recurso último e definitivo para suscitar algo da ordem do desejo no Outro é confrontá-la com a dimensão da impotência desse desejo. Que por um lado, a escolha da histérica seja propriamente reivindicativa, faz com que ela possa produzir um discurso muito parecido com o discurso autodepreciativo, mas que e ao mesmo tempo uma queixa reivindicativa, quer dizer “eu não tenho nada, eu não sou nada, ninguém se interessa por mim, ninguém me convida, ninguém quer me dar trabalho”. É como se ela fosse pelo lado de

uma identificação objetual que é completamente mostrativa. Tanto que, se há uma saúde a esse tipo de posição histórica, ela está quase sempre no encontro desse sujeito com uma dimensão de sujeito do lado do analista, como se precisasse que o analista lhe oferecesse um certo encontro com uma dimensão do desejo no Outro, que possa não ser sob forma de impotência.

Na depressão fóbica, na qual lhe falei antes, me parece a equivalente ao que seriam as fobias, por exemplo, do espaço, agorafobia, claustrofobia, fobia de janelas abertas, então toda uma posição subjetiva num quadro neurótico, ligada a uma ameaça extrema de identificação com o objeto. A marca é uma extraordinária angústia como sinal de alarme, freudianamente falando. Não acho que o melancólico seja um angustiado, o que não quer dizer que ele não esteja sofrendo, mas não sei se a gente poderia falar de angústia melancólica. Por que, pelo contrário, o seu discurso preenche as condições de sua salvação, o seu discurso autodepreciativo preenche de certa forma a mesma função que a angústia preenche numa depressão fóbica (de salvaguarda do eu). A mesma função que preenche o discurso autodepreciativo, na identificação objetual do melancólico. Não sei se faz sentido para vocês dizer que o melancólico não é um angustiado.

Questão: Com relação à proximidade do objeto...

Calligaris: Mais próximo não poderia ser, porque de sofrimento melancólico seja de uma ordem distinta da ordem da angústia.

Questão: Ele é talvez a posição do objeto a, ou a função desse objeto a. Ele mudaria de função.

Calligaris: Certamente, é isso que faz a diferença que é expressiva fenomenologicamente também, que tem conseqüências constatáveis.

Questão: Porque até a questão do suicídio entra aí nesse quadro. Falando nisso, eu gostaria que você articulasse um pouco o suicídio do esquizofrênico, do depressivo, do histérico, e eu gostaria que você tentasse relacionar a escolha do tipo de suicídio através também da posição do objeto a, ou a escolha do instrumento, porque para mim vai dar também na questão da sexualização.

Calligaris: Meu princípio geral em matéria de suicídios, é catalogá-los na ordem da primeira ou da segunda morte. Se eu tivesse que dar uma tipologia dos suicídios, a minha primeira questão seria suicídios que tentam realizar a primeira morte (qualquer suicídio cujo alvo é a imortalidade do significante). Ex: a criança dizendo que quer morrer para ver todos chorando no cemitério (clássico do suicídio infantil e do da primeira morte). Existem muitas tentativas de suicídios neuróticos, às vezes, imprevistamente logrados e exitosos, que são da ordem da primeira morte. E existem os suicídios – do lado da segunda morte – do lado do que poderia realizar “o meu apagamento como significante”. No quadro neurótico, conheci dois desse tipo, de suicídio: um que não deu certo (era um dos meus pacientes que chegou depois dessa tentativa de suicídio) o outro, de um caso famoso porque é público (de alguém que conseguiu, mas não conseguiu a segunda morte porque não dependeu dele, a prova é que estamos falando dele, suicidou-se na idéia de, finalmente acabar com sua neurose). A história, brevemente contada, é a seguinte: alguém que era um psicanalista latino-americano, filho de um grande ortopedista. Esse menino, que acabou sendo psicanalista, nasceu com uma má formação da articulação do fêmur. O pai foi quem o operou. A operação não deu certo como o pai teria querido, e o menino foi operado muitas vezes, até mais ou menos os vinte anos de idade. Era algo insustentável para o pai que, ele enquanto ortopedista tivesse um filho mancando. Quando ele chegou à maioridade recusou qualquer tipo de operação. Ele foi médico e psicanalista. Nunca casou. Aconteceu que por volta do 45 anos, ele sumiu. Depois de dez dias foi aberto um inquérito policial para a procura dessa pessoa desaparecida. precisaram de vários meses para que fosse identificado o seu corpo, pois ele tinha viajado para outro país (do jeito que foi previsto que não podia ser reconstruído: viajou de carro, depois de ônibus, abandonou seu carro, o queimou e tirou as placas; viajou de um jeito tal que fosse quase impossível reconstruir o caminho. Tinha se matado em La Paz, que não foi escolha qualquer. Queimou e jogou fora qualquer documento de identidade. Recortou todas as etiquetas das roupas, com as quais ele suicidou-se. Jogou-se do nono andar de um grande hotel onde estava em La Paz).

Parece exemplar do que seria uma tentativa de realizar uma segunda morte (um tipo de pagamento). Tratava-se aí de querer, pelo menos com a morte física, ter a paz. Tentar colocar um fim à própria neurose com a morte física tentar se apagar como significante também (como se fosse possível).

Entre essas duas categorias de suicídios relativos à primeira e à segunda morte, aí me parece possível entender um suicídio melancólico do lado da primeira morte. Mas num sentido de tentar, morrendo, fazer viver a posição significante e entender que a grande parte de suicídios neuróticos é do lado da primeira morte. Mas ha também suicídios neuróticos, do lado da segunda morte. O que é um sacrifício esquizofrênico a demanda do Outro é do lado da segunda morte, mas é como se fosse uma consequência disso, que o sujeito, já estaria na segunda morte. Porque o suicídio esquizofrênico é da ordem da entrega a algo que já nos pegou. É bem por que o esquizofrênico tem acesso à forma incrivelmente fisiologicamente dolorosa de automutilação, ou de auto-queimação, que lhe parece atravessar sem dor. E como se já o seu corpo pertencesse ao Outro tal forma, que a experiência dessa morte não fosse possível para o sujeito. Então, eu organizaria as coisas a partir dessa distinção laciana.

Questão: O que você poderia dizer sobre a transferência em relação à melancolia ?

Calligaris: O que tentei trazer hoje nos dá uma certa indicação. Assim como eu pensava as coisas num primeiro momento, do lado da idéia que o discurso melancólico não fosse um delírio, de repente ficava extremamente difícil pensar o que fazia o melancólico se ligar com o analista e falar com ele, porque se o discurso melancólico não fosse um delírio, e então a melancolia consistisse numa identificação com o objeto, não imediatamente sacrificial ficava muito difícil pensar uma posição do Outro, com o qual o sujeito pudesse se ligar.

Se respeitarmos essa idéia freudiana de uma divisão, uma tópica do sujeito melancólico, essa idéia que a autodepreciação é um delírio (então, implica uma certa instancia ideal no real, relativamente a qual é possível na autodepreciação se construir uma significação medindo próprio Eu ideal ao Ideal do eu no real), isso nos designa uma certa forma de relação transferencial. Por sinal não sei se me lembro direito.

Eu tenho vagamente a idéia que FREUD mesmo fala dessa coisa extremamente inteligente que deveria parecer. Essa coisa "seria igualmente infrutífero de um ponto de vista científico e terapêutico contradizer um paciente que faz tais acusações contra o seu ego"⁶. Isso é genial, e incrível. FREUD deve ter falado isso num meio no qual todo mundo pensava que o que se podia num meio no qual todo mundo pensava que o que se podia fazer num caso desses era dizer: "Não o senhor não é uma merda", coisas assim.

É certo que, se as coisas estão como ele não se permite pensá-las, dessa posição transferencial consolar o melancólico é jogá-lo pela janela. Porque é evidente que seu discurso autodepreciativo é que lhe permite viver.

Questão: E como fica a transferência?

Calligaris: A organização transferencial que se organiza é exata mente calcada sobre o que acabamos de viver, digo, de dizer (risos). Por sinal, e um lapsus que é indicativo disso, porque a transferência a gente não escolhe, não precisa saber qual e a transferência em jogo para estar na posição que o discurso do paciente nos impõe.

É uma certa presentificação pelo analista de uma instância que podemos considerar como paterna, mas especificamente no registro do ideal. Trata-se de presentificação no real como sempre e com a qual o paciente lida, assim como se ele estivesse constituindo e mantendo uma posição delirante (uma posição de filiação relativa a essa instância). Uma expressão delirante que é autodepreciativa mas desse ponto de vista (estruturalmente), não é diferente do que fazemos por exemplo, com um paciente paranóico quando acompanha a constituição do seu delírio. Maciçamente, o que fazemos

⁶ FREUD, S. Luto e melancolia.

transferencialmente, é lhe oferecer a possibilidade de lidar com a presença real da instância paterna, com a qual ele tem que organizar o seu delírio.

E na produção de seu discurso autodepreciativo, na cura, oferecemos ao melancólico exatamente a mesma coisa, aí nós poderíamos pensar de que jeito nós teríamos imposição de poder, pelo menos, reduzir ou controlar a cobrança desse ideal, reduzir ou controlar o que é para o paciente necessário para se sustentar do lado da autodepreciação relativamente a essa posição ideal. E mesmo de uma forma otimista, o que nós poderíamos produzir dessa posição, que eventualmente lhe permita se sustentar fora dessa posição? Mas, desse ponto de vista, não é diferente estruturalmente da posição transferencial com um paciente paranóico, mesmo um paciente esquizofrênico nos momentos nos quais ele tenta a constituição do delírio.

Questão: Mas na melancolia, há a questão do objeto, do investimento como você falou antes, de uma proximidade que mais próximo impossível com ele mesmo. Onde arranjar algo de investimento para investir em outro objeto, no caso, transferencial?

Calligaris: Sim, mas além das dificuldades eu diria quase materiais de um tratamento no qual alguém pode estar numa posição na qual é impossível que essa pessoa saia da cama, que ele está numa posição de imobilidade física, que é uma dificuldade em si. Mas, apesar disso, há duas coisas: tem essa identidade ao objeto, mas tem discurso autodepreciativo.

A idéia de FREUD é pensar que esse discurso autodepreciativo, que seria mesmo a assinatura da posição melancólica, necessariamente se endereça (é produzido para alguma instância). Isso oferece um espaço transferencial, pelo menos o espaço de lugar que essa autodepreciação se endereça e é esperado que seja reconhecida. Esse lugar é um lugar transferencial por si.

Questão: E com relação aos nomes do pai, será que haveria alguma passagem em relação a transferência? Quando você colocou a questão da melancolia. Se a gente poderia pensar que na relação transferencial seria o analista colocado nesses lugares?

Calligaris: Certamente. O analista é colocado nessa constelação, mas numa ordem que continua sendo a ordem do Real. Se conseguíssemos achar uma resposta a essa questão, conseguiríamos entender como e que se passa de uma fase depressiva a uma fase maníaca. O que acontece do lado dessa instância interpelada, que de repente pode acontecer que a solução de uma posição autodepreciativa se verifique do lado de um excesso esperado de significação. Quando aí estamos numa situação em que, a única e última salvaguarda da significação seria a própria autodepreciação, de repente, isso vira como um excesso de significação. Por sinal, esse excesso de significação é sempre bem caracterizado.

Eu me lembro de um paciente que apresentei num hospital psiquiátrico em Salvador, que era maníaco. Um sonho da vida dele era ser guarda-costa de Antonio Carlos Magalhães. Ele saiu do serviço comigo, caminhando atrás de mim de costas, dizendo: "o doutor pode ficar tranquilo que eu cuido bem desses loucos". Ele era cíclico e bastante divertido.

FREUD fala em "Luto e Melancolia", que o suicídio do melancólico, é um suicídio interessante. Esse paciente, durante as três horas e meia da apresentação, atravessou momentos profundamente depressivos.

RESENHAS

CAÇADA AO MANÍACO DO PARQUE. L. Alcade e L. C. Santos. Escrituras Editora, São Paulo, 1999.

José Francisco Fernandes Júnior – CES/JF

No dia 04 de Julho de 1998, os corpos de duas mulheres foram encontrados nas matas do Parque do Estado de São Paulo, na capital. Um dos corpos estava em adiantado estado de decomposição, e a vítima vestia apenas a calcinha, enquanto o outro havia sido abandonado ali há pelo menos 24 horas, numa posição humilhante, de quatro, com as pernas e os braços flexionados junto ao chão. O assassino, aparentemente, havia abusado sexualmente dessa vítima, devido a marcas de mordidas nos seios, na parte interna das coxas, no abdômen e na vagina.

Uma cena semelhante se repetiu no dia 06 de Julho: numa trilha próxima a de onde foram encontrados esses dois corpos, outros dois cadáveres foram descobertos. Nesse momento, os investigadores da polícia passaram a se questionar se tais crimes não teriam sido cometidos pelo mesmo indivíduo. Um maníaco – jargão pelo qual os policiais referem-se aos serial killers – estaria a solta?

Na manhã do dia seguinte, a notícia dos crimes amanheceu estampada em todos os jornais. O assassino já tinha até um apelido: “Maníaco do Parque”. Mas, infelizmente, ele ainda não tinha um nome, uma identidade. Dessa forma, as investigações começaram pela tentativa de se descobrir a identidade das vítimas, ou seja, quem eram tais mulheres e qual o motivo – se é que o ato de matar pode ser justificável – para elas terem sido mortas, pois, nesses momentos, a filosofia investigativa é: “se for descoberto o motivo, descobre-se o assassino”.

Porém, logo os policiais perceberam que tal lógica não se aplica ao tipo de criminoso com o qual estavam lidando. Isso porque o serial killer é um assassino que não tem uma motivação aparente, que possa ser deduzida a partir de uma investigação. Ele geralmente não conhece suas vítimas e sua ação independe da ação das vítimas. Ou seja, ele teria que deixar uma pista, cometer um erro fatal, para que pudesse ser encontrado.

Enquanto esse desliz não ocorria, a investigação tornou-se cada vez mais intensa: casos de assassinatos antigos foram desenterrados, ligações com crimes anteriores foram descobertas e novos cadáveres surgiram. No total, dez corpos foram encontrados nas matas, sendo que oito foram reconhecidos, e dois permaneceram sem identidade.

Com o tempo, o caso passou a despertar intensa atenção da mídia de todo o país, inclusive do exterior. Jornais, revistas e programas de TV se dedicavam a noticiar o caso e a fazer perguntas do tipo “que tipo de homem seria capaz de matar tantas mulheres, e agir de forma tão hedionda?”. Esse era o mesmo assunto nas rodas de conversa na capital paulista.

Com a intensa atenção da mídia e do público, a polícia estava sob grande pressão, pois, mesmo já tendo um retrato falado do suspeito, feito por mulheres que conseguiram escapar de suas garras, não havia nem sinal dele. Nesse sentido, justifica-se o nome do livro como referindo-se a uma “caçada”: uma caçada humana, uma caçada necessária para que a segurança e a tranquilidade fossem recuperadas, e as cobranças sobre as autoridades cessassem.

No meio policial, há a crença de que “o crime perfeito não existe”. Aqui, tal crença foi reforçada. Na ânsia de matar, o Maníaco deixou seu telefone com uma mulher que, ciente da ampla repercussão do caso e sabendo das investigações, entrou em contato com a polícia. Logo as autoridades chegaram a uma empresa que prestava serviços de entrega com motos e, após o retrato falado ser mostrado aos donos da firma, finalmente chegou-se a um nome: Francisco de Assis Pereira. Um motoboy. “Bom moço, rapaz namorador, que nunca trouxe problemas e sempre cumpriu suas tarefas”, disseram eles.

Disseram ainda que o bom rapaz havia abandonado o emprego sem se despedir, dois dias antes, não sem antes deixar um bilhete de despedida. Na opinião dos investigadores, tratava-se, sem

dúvidas, de um comportamento suspeito. Nada que confirmasse que seria ele o homem mais procurado do Brasil, mas o suficiente para que esse indivíduo já fosse colocado como o “número 1” da lista de suspeitos a serem investigados.

As suspeitas sobre Francisco começaram a se tornar mais fortes quando, ao investigarem o seu passado, os policiais descobriram que ele já fora indiciado por estelionato, e era suspeito de ter cometido um assassinato. E se tornaram incontestáveis quando os donos da empresa de motoboys ligaram para as autoridades, notificando-as de que restos de um documento de identidade de uma mulher haviam sido encontrados no encanamento da empresa, após o vaso sanitário apresentar problemas de entupimento. O documento era de uma das mulheres encontradas mortas nas matas do Parque do Estado.

Com essa prova conclusiva, que ligava Francisco aos crimes, o seu passado ia sendo cada vez mais exposto, e sua fama de bom moço começava a ruir. Mas, como ele permanecia foragido, a caçada tornava-se ainda mais intensa e urgente, pois novos crimes poderiam ocorrer, e um clima de paranóia coletiva se instalava entre a população.

Enfim, esse é o ritmo do livro “Caçada ao Maníaco do Parque”. Desde que o primeiro corpo foi descoberto, passando pelos depoimentos de vítimas que conseguiram escapar com vida, até o momento em que Francisco foi preso e enviado para São Paulo, sendo interrogado e chegando finalmente a confessar os crimes, cada dia de terror é retratado com detalhes aterrorizantes.

Nesse sentido, o livro possui algumas passagens marcantes da crônica policial brasileira, como quando Francisco é finalmente preso em Itaquí, cidade do Rio Grande do Sul, após ser reconhecido por um pescador, e é levado de avião para São Paulo, permanecendo no prédio do Departamento de Homicídios e Proteção à Pessoa.

Ainda, possui também passagens que nos expõe aspectos sombrios e assustadores da personalidade de Francisco, como no trecho do depoimento em que ele descreve os momentos em que achava suas vítimas. “Meu instinto assassino aflorou”. “Eu já não via nem pensava em mais nada a não ser levá-la para a mata do Parque do Estado”, disse ele. O mesmo ocorre sobre seu relato quanto a abordagem e a forma de aproximação: “Você tem muito jeito. Sou representante de uma grande empresa de cosméticos e, se você quiser, pode submeter-se a uma sessão de fotografias”. “Observei você e notei que preenche o perfil que a empresa procura. Não quer participar de um desfile? Se aprovada, passará a integrar nossa equipe de manequins”.

Francisco oferecia a elas o sonho de qualquer jovem. Ser modelo, tirar fotos, ganhar dinheiro. Tinha a capacidade de seduzir e conquistar suas vítimas, tanto que, aos policiais, disse: “Elas vieram porque quiseram, eu não as obrigava”.

Outras revelações que marcaram o depoimento e que estão presentes no livro se referem ao momento em que Francisco e a vítima desavisada chegam ao Parque e ele revelava seu intento assassino. “Pode gritar à vontade, ninguém vai ouvi-la mesmo... se eu te matar aqui, ninguém vai te encontrar”. “Você tá pensando que eu sou um bandidinho qualquer. Eu sou louco, sou um psicopata. Já matei muitas mulheres neste parque. Não te matei porque você foi boazinha, não deu muito trabalho. Nunca mais aceite convite de desconhecidos, porque da próxima vez você poderá ser morta”. Tais palavras nos fazem pensar nos momentos de terror que as mulheres passaram, assim como a vontade de Francisco de destruí-las, de horrorizá-las, dominá-las e humilhá-las.

Igualmente assustadora é a passagem em que Francisco revela aos policiais que amarrou uma de suas vítimas e que sentiu um “enorme prazer” ao vê-la apavorada, “o suficiente para não querer ter relações sexuais”. Ele não queria que ela ficasse com algo dele e, nesse sentido, ejacular seria deixar algo de si. “Eu só queria dominar, tirar tudo dela”, revelou.

Discutir e estudar crimes terríveis como o de Francisco e de outros assassinos em série seria de alguma importância para o nosso conhecimento e entendimento acerca do homem, de seu psiquismo e seu processo de subjetivação? Enfim, a psicanálise pode se valer desse estudo? Se sim,

de qual forma? Com pesquisadores que são meros gozadores de tais perversidades, ou com uma postura analítica, investigativa e compreensiva?

Porque o homem apela à destruição em série de seu semelhante? O ato de matar pode se constituir em uma modalidade de gozo? Porque alguns sujeitos são capazes de domar sua agressividade, enquanto outros a expressam de forma desmedida e desenfreada? Essas são algumas das questões que nos atingem depois da leitura, e que nos levam a outros questionamentos, que vão contra toda uma tradição humanística acerca do homem: nós somos bons em essência? Ou a natureza humana é má?

Portanto, "Caçada ao Maníaco do Parque" é um livro para se ler com um só fôlego. Principalmente para aqueles curiosos quanto aos abismos da mente humana.

Ao contarem a história de crimes cometidos por Francisco de Assis Pereira, o Maníaco do Parque, bem como a intensa investigação e a incansável busca pelo facinora, Luísa Alcade, repórter responsável pela cobertura jornalística do caso para a Revista Istoé, e Luís Carlos dos Santos, bacharel em direito e investigador de polícia, encarregado da equipe que investigou os crimes, nos fazem um convite irrecusável para embarcarmos em uma jornada intrigante e fascinante, mas ao mesmo tempo árdua e sangrenta.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1 - Informações Gerais

A Revista *ACTAS FREUDIANAS* é uma publicação semestral de trabalhos originais na área temática da Psicanálise. Está aberta aos seguintes tipos de produção científica: artigos, resenhas críticas sobre obras publicadas na atualidade, discussão de pesquisas, comentários sobre debates e entrevistas, estudos de casos clínicos e outros que se alinhem ao estudo da Psicanálise.

As contribuições devem ser originais, isto é, não podem ter sido já publicadas, mesmo com pequenas reformulações ou acréscimos, em outro veículo de divulgação científica do país.

Os trabalhos recebidos serão objeto de avaliação preliminar pela Comissão Editorial no que tange ao enquadramento às normas de publicação da revista de acordo com os seguintes critérios: originalidade, clareza na apresentação, concatenação lógica das idéias e estrutura ortográfica e gramatical. O passo seguinte consiste na retirada do nome do autor ou autores para que o texto seja enviado a três membros pareceristas do Conselho Editorial e quando se fizer necessário será apreciado por consultores *Ad hoc*.

A Comissão Editorial comunicará ao autor os três pareceres sobre o seu trabalho. Serão devolvidos aos autores apenas os trabalhos indicados para publicação que requeiram pequenas ou significativas modificações.

A aprovação dos textos pelo Conselho Editorial implica a cessão imediata dos direitos autorais, sem qualquer ônus dos direitos de publicação neste periódico, que terá exclusividade de publicá-lo. Não obstante, o autor detém os direitos autorais para publicações posteriores.

2 - Condições para o envio dos originais

O autor deve enviar o trabalho, em três cópias impressas e uma em disquete, digitado no formato seguinte: fonte Times New Roman, corpo de letra tamanho 12, papel A4, margem de 3 cm e espaço duplo.

Os originais (cópias impressas e disquete), devem ser acompanhados de uma carta de encaminhamento, em que o autor, ou autores, ateste(m) que não vai de encontro às normas éticas da profissão. Haverá comunicação de recebimento dos originais.

Solicitamos que os originais devem ser apresentados na seguinte disposição:

Folha de rosto contendo:

- a) Título em português e em inglês com, no máximo, quinze palavras.
- b) Sub-título (se necessário) de, no máximo, cinco palavras.
- c) Nome do autor ou dos autores e filiação institucional.
- d) Endereço eletrônico e completo para correspondência.

Folha de rosto não identificada contendo:

- a) Título em português e em inglês.
- b) Sub-título em português e inglês.

Resumos:

- a) Resumo, em português, com, no máximo, 150 palavras.
- b) Palavras-chave, em português, (três).
- c) *Abstract* (versão inglesa do resumo).
- d) *Keywords* (versão inglesa das palavras-chave).

3 - Sobre a estrutura do texto

O texto, iniciado numa nova página tendo apenas o título em português, deve conter de 20 a 25 laudas. As notas de esclarecimento, quando necessárias, deverão constar no pé de página, por algarismos arábicos, ao longo do texto e constarem em página separada, numa sessão que antecede as referências bibliográficas. Evitar, sempre que for possível, a utilização de citações secundárias, principalmente, quando se tiver acesso à fonte original.

4 - Referências Bibliográficas

No corpo do texto indicar o nome do autor e o ano de publicação da obra. Exemplo: (ECO, 2000).

Quando se tratar de obras cujo ano da publicação original é relevante indicá-lo acrescido do ano da publicação em pauta.

Exemplo: (FREUD, [1924], 1976).

No caso de haver coincidência de datas de publicação, diferenciá-las pela utilização de letras. Exemplo: (FREUD, [1915]a, FREUD, [1915]b...)

As referências bibliográficas, em espaço duplo, deverão constar em uma nova página, dispostas em ordem alfabética pelo último nome do autor em letras maiúsculas. Cada referência abre um parágrafo.

5 - Citações

As citações textuais, com menos de três linhas, deverão vir entre aspas ou em intálico e serem mantidas no corpo do texto com a indicação do autor, ano de publicação e página. Exemplo: "O Supereu não se reduz à voz interior da consciência, mas à grande voz insensata e inaudível" (RABANEL, 1999:21). Quando o nome do autor fizer parte da sentença, grafar apenas a primeira letra maiúscula. Ex: Cf indica Freud (1905/1976) a sexualidade...

Quando o(s) nome(s) do(s) autor(es) estiver(em) entre parênteses, todas as letras são grafadas em maiúscula. Ex: Valemo-nos da seguinte exortação: "As histéricas sofrem de reminescências" (FREUD e BREUER, 1893/1976:37). Finalmente, quando os autores fizerem parte do texto numa citação literal segue-se a primeira regra. Ex: Freud e Breuer (1893/1976:37) admitem que "as histéricas sofrem de reminescências".

Citações textuais com mais de três linhas deverão aparecer em destaque, fora do corpo do trabalho, em margens diferenciadas a esquerda apenas.

As citações devem ser indicadas pelo autor, ou autores, ano de publicação da obra que se refere, seguido de dois pontos e o número da página. Exemplo: (ASSOUN, 1998:251); (PRIGOGINE e STENGERS, 1984:21). As citações de livros de outros idiomas devem ser traduzidas para a língua portuguesa, com a nota indicativa de ser uma tradução do autor do trabalho.

Os artigos com mais de três autores, devem constar, na citação, o sobrenome do primeiro autor seguido da expressão *et al.* e data. Na sessão "referências bibliográficas", todos os nomes dos autores deverão estar relacionados.

6 - Exemplos de referências bibliográficas

Utilizar as normas da ABNT para indicação de livros, artigos de livro, artigos de periódicos e capítulos de livro conforme a ilustração seguinte:

Livros:

BAAS, B. **O desejo puro**. Rio de Janeiro: Revinter, 2001.

DERRIDA, J. e ROUDINESCO, E. **De que amanhã... diálogo?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

Capítulos de livro:

LINS, M. I. O saber psicanalítico: uma questão também de ética. In: FRANÇA, M. I. (org). **Ética, psicanálise e sua transmissão**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

Artigo de revista científica:

BARROS, R. R. A pequena diferença entre pele e espinho. **Ágora**. 1,1,1998.

Trabalho apresentado em congresso com publicação em anais:

BARROS, R. M. M. Psicopatologia da educação e o retorno à barbárie. **V**

Colóquio do LEPSI. (p. 26). São Paulo: USP, 2004.

Monografias, dissertações ou teses:

CRUZ, A. B. L. **Amok: feminilidade e clínica**. Tese de Doutorado. Curso de Pós-graduação em Saúde Coletiva. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2002.

7 - Endereço para encaminhamento de trabalhos:

Os originais para publicação deverão ser enviados para o seguinte endereço:

Revista Actas Freudianas
Rua Oswaldo Cruz, 68 - Santa Helena
36015-430 - Juiz de Fora - Minas Gerais
Telefone: (32) 3218-3263
sepjf@acessa.com