



PUC
RIO

RUTH MARIA SOARES RODRIGUES

**O CONCEITO DE MAL NA OBRA DE
FREUD E LACAN E SEU LUGAR NA ÉTICA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, 08 de janeiro de 2002.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO**

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

N.Cham. 150 R696c TESE UC

Autor Rodrigues, Ruth Maria Soares

Titulo O conceito de mal na obra de Freud e Lacan e seu Luga



Ex.1 PUC-Rio - PUCB

117651

00234158

Ruth Maria Soares Rodrigues

RUTH MARIA SOARES RODRIGUES

**O CONCEITO DE MAL NA OBRA DE
FREUD E LACAN E SEU LUGAR NA ÉTICA**

Dissertação apresentada ao
Departamento de Psicologia da PUC-
Rio, como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em
Psicologia Clínica.

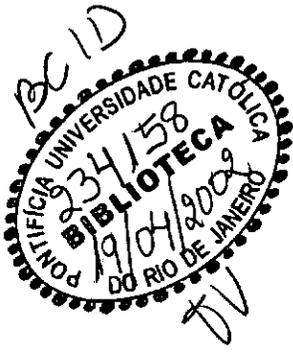
Orientadora: Terezinha Feres-Carneiro

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, 08 de janeiro de 2002.

117651



150

R 696C

TESE UC

ex. 1

“Cada um de nós é como um homem que vê as coisas em um sonho e acredita conhecê-las perfeitamente, e então desperta para descobrir que não sabe nada.”

(Platão, Político)

AGRADECIMENTOS

A meus pais e à minha irmã pela compreensão e carinho durante a fase de elaboração da Dissertação.

À professora Ana Maria Coutinho, que acolheu meu trabalho e sem a qual este talvez não teria se realizado.

Agradeço a Fernanda da Costa Moura, cuja amizade, dedicação e profissionalismo tornaram esse trabalho possível.

Agradeço à professora Terezinha Féres Carneiro, pela ajuda na concretização da Dissertação.

A Nelson Voigt, pela amizade e paciência quase inacreditável nas várias etapas da elaboração e conclusão deste trabalho.

A meus amigos que colaboraram e entenderam meus momentos de recolhimento.

ABSTRACT

This work proposes a conceptual analysis of the dark side of a man from a psychoanalytic approach, pursuing the issue of culture and the discontents in culture, but going beyond it to investigate the question of evil in itself as one of the fundamental issues in Freud's and Lacan's works. The idea is to attempt an in-depth analysis of man's dark side as fundamental issue rather than a peripheral question in the study of the subject, its constitution, its self-poiesis and its insertion in a specific culture. The recurrence of aggression, cruelty, destructiveness and sadism as the subject's usual alternatives is analyzed. An attempt is made to show the subject's implication both in its choices and in its constructions on the level of psychological reality. To do this, various modes of insertion in existence are analyzed, such as neurosis, perversion, psychosis and their dramatic consequences for the subject. The purpose of this work is to recast the ethical question in relation to the subject's desire, its choice of itself, and also in relation to such fundamental values as good and evil. Evil is conceived in its full complexity as conferring density and color upon human experience, as inherent to the contact with the desire of the Other, with the Other as a desiring subject, emphasizing alterity as the privileged place of experience of and reflection on human becoming.

RESUMO

Este trabalho propõe-se a fazer uma análise conceitual da parte sombria do homem, segundo uma abordagem psicanalítica, aprofundando a questão do mal estar na cultura, porém indo além ao investigar o tema do mal em si, como uma das questões fundamentais no trabalho de Freud e de Lacan. Este trabalho visa ao aprofundamento do estudo da parte sombria do ser humano, como questão fundamental e não periférica à abordagem do sujeito, sua constituição, sua auto-poiésis e sua inserção numa determinada cultura. Para tanto procura-se analisar a recorrência da agressividade, da crueldade, da destrutividade e do sadismo como alternativas usuais do sujeito. Procura-se mostrar a implicação do sujeito tanto em suas escolhas como em suas construções em nível de realidade psíquica. Para isso são discutidos diversos modos de inserção na existência tais como a neurose, a perversão, a psicose e suas conseqüências dramáticas para o sujeito. Este estudo tem como perspectiva redimensionar a questão ética, sendo esta recolocada em relação ao desejo do sujeito, sua escolha de si e também em relação aos valores fundamentais tais como o bem e o mal. Pretende-se pensar o mal em toda sua complexidade como conferindo densidade e coloração à experiência humana, como inerente ao encontro com o desejo do Outro, com o outro como desejante, enfatizando a alteridade como lugar privilegiado da experiência e da reflexão sobre o devir humano.

SUMÁRIO

Introdução:	1
Capítulo I - OS ANTECEDENTES DE FREUD NA LITERATURA E NA FILOSOFIA: O LADO SOMBRIO DO HOMEM PENSADO ANTES DE FREUD	7
Capítulo II – O ESTRANGEIRO NO INTERIOR DE SI MESMO	17
Capítulo III – EROS E THANATOS	27
Capítulo IV – O MAL ESTAR NA CULTURA	40
Capítulo V – O DESCENTRAMENTO DO SUJEITO	49
Capítulo VI – ESQUIZE E TRAUMA	58
Capítulo VIII – PERVERSÃO A OUTRA FACE DA SUBLIMAÇÃO	67
Capítulo VIII - UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA DA PARTE SOMBRIA DA CULTURA CONTEMPORÂNEA	76
Conclusão –	90
Referências Bibliográficas	95

INTRODUÇÃO

Neste trabalho pretendo analisar a problemática relativa ao mal na abordagem do sujeito realizada por Freud e Lacan. Essa problemática aparece de diversas formas, em vários conceitos, com diversos tipos de enfoque.

A questão do mal faz parte da história da humanidade e de alguma forma sempre apareceu na história da cultura como um ponto privilegiado, quer sob a forma de mitos, lendas ou sob a forma mais tardia da reflexão filosófica. A partir do século XIX essa discussão passa a ser feita de forma mais incisiva, radical, crítica e contundente.

Freud não desconhecia a teoria da evolução das espécies de Darwin e o evolucionismo de um modo geral, estando sintonizado com os vários aspectos da ciência de seu tempo. Na verdade Freud dialogou com as principais correntes de pensamento da sua época e isso no domínio tanto da física, quanto da biologia e da neurofisiologia, assim como com as ciências humanas e sociais. Não obstante, Freud assimilou alguns conceitos em voga na época e os reelaborou, em outros termos e num outro nível de complexidade. A presença de um estrangeiro dentro de si próprio e a idéia de um inconsciente como um sistema complexo podem ser citados como mudando radicalmente a forma de se pensar o normal e o patológico, a cultura, o bem e o mal.

Aqui não se trata, em Freud, tanto de uma ruptura com o pensamento da época como de uma reformulação de idéias e conceitos, mas essa reformulação de idéias e conceitos apontam para uma leitura radicalmente outra da subjetividade e é nessa leitura da subjetividade e do seu suporte desejante e fantasmático que constitui-se a novidade do pensamento de Freud.

Dessa forma podemos assinalar que o diálogo de Freud com os cientistas e escritores, em diversas áreas, incluía o contato com o elemento destrutivo e o abismo na alma humana; e

que portanto podemos considerar esses escritores como antecedentes do lado sombrio, desconhecido e perturbador da teoria de Freud.

Referimo-nos aqui a uma certa tradição literária e filosófica que oriunda da Antigüidade se manifestou plenamente a partir do Renascimento. A partir do Renascimento a questão ética foi interrogada em profundidade e a natureza humana surgiu sob uma luz muito diferente e mais inquietante. A afirmação ‘penso, logo existo’ de Descartes se levada às últimas conseqüências conduziria ao niilismo. Por outro lado Pascal se confrontava com a infinitude do Cosmos, indiferente à existência e ao projeto humanos. Assim, antes de buscar mapear a questão do mal, da parte sombria do homem, em Freud—veremos que essa questão se coloca de forma particular nos grandes autores humanistas a partir da Renascença e ao longo de toda modernidade. Podemos citar Maquiavel, na ciência política, Pascal e Nietzsche na filosofia e Shakespeare, Goethe e Edgar Allan Poe na literatura. Esses autores radicalizaram a questão ética ao revelar a crueldade, a destrutividade, a precariedade do sentido e valor atribuíveis à existência.

No primeiro capítulo deste trabalho pretendo pensar em como esses escritores anteciparam a problemática do mal, considerados portanto antecedentes de como essa questão será desdobrada em termos psicanalíticos, principalmente por Freud e em seguida por Lacan.

Nos segundo, terceiro e quarto capítulos irei discutir como a questão do mal atravessa a teoria e a clínica de Freud. Primeiramente podemos apontar que a redefinição da sexualidade deslocou as formas habituais de se pensar o sujeito.

A centralidade da problemática do mal estar e da alienação de si em Freud demonstra não ser acessório que a contribuição de Freud incidisse sobre o aspecto sob o qual, o assim chamado homem civilizado, veio a refletir e ter acesso à parte sombria de si mesmo.

A partir do enigma colocado pela clínica da histeria, Freud revelou a divisão no cerne do sujeito, revelando a sexualidade polimorfa e perversa da criança, o recalque e o retorno do recalçado como condição de acesso à cultura, passando pela criação de conceitos

tais como princípio de prazer e princípio de realidade, o narcisismo e a partir daí o engendramento de toda a dinâmica pulsional, a partir da descoberta da compulsão à repetição, conceito seminal que traria em seu rastro a descoberta da pulsão de morte, que entre outras coisas levava a supor a destrutividade e a crueldade como inerentes ao ser humano.

Assim, para Freud o conceito de pulsão de morte introduz uma reflexão inédita sobre o sujeito, o bem e o mal, o estranho e o familiar. Vemos aparecer a compulsão à repetição como algo que está para além de qualquer busca de prazer, mas que, neste contexto não se confunde com o trágico, mas que apareceria como a faticidade e estranheza no seio mesmo do cotidiano, do hábito.

Por outro lado o conceito de pulsão de morte teria afinidade com os conceitos de agressividade, destrutividade, crueldade e sadismo. Ao postular a sexualidade como ao mesmo tempo perversa, polimorfa e narcísica, pode-se pensar a sexualidade como algo que atravessa as escolhas do sujeito, algo que não se refere somente à escolha ética, mas exige o comprometimento da intencionalidade total do sujeito enquanto sujeito desejante.

Assim, em Freud, a compulsão à repetição com seu poder de inércia e de subversão do sentido é identificada ao mesmo tempo com um poder radicalmente maligno, o qual seria aqui precisamente identificado com a sujeição pura e simples ao sentido do outro, onde o desejo do sujeito pode vir a se alienar.

O mal poderia emergir também como encontro não mediado com o desejo do outro, de onde surge a incidência do traumático para o sujeito e esta seria uma primeira delimitação do conceito de mal.

Podemos assinalar que Freud em sua última elaboração da teoria do trauma, identificaria este trauma ao excesso de energia que ficaria disperso no psiquismo. A violência da cena traumática se manifestaria na compulsão a repetir. Esta entraria em jogo logo que a energia na esfera intra-psíquica irrompesse com tal violência que o conflito passaria sem transição ao primeiro plano enquanto repetição da cena traumática.

Portanto podemos dizer que, neste momento, em Freud, a dominância do princípio do prazer fica ameaçada. Há aqui um mais além do princípio do prazer que faz da irrupção da violência a causa da clivagem no psiquismo. É o excesso pulsional que está na origem da divisão do sujeito.

A compulsão à repetição articulada à pulsão de morte é o que atravessa de ponta a ponta a noção de mal estar na civilização. No entanto a noção de mal estar e a noção de mal são evidentemente diferentes.

Nos quinto, sexto e sétimo capítulos deste trabalho irei focar o modo como Lacan ao vincular a pulsão de morte a um encontro faltoso com o real, faz surgir em primeiro plano, a noção de encontro em continuidade com o conceito de repetição.

Em Lacan, a repetição produziria um esgarçamento do sentido, revelando a precariedade do sentido construído pelo sujeito, laboriosamente, ao longo de suas escolhas. Este sentido é questionado de duas formas: enquanto encontro factício com o real, onde a incidência do traumático se dá enquanto repetição, ou ainda quando a essa repetição corresponde uma estranha sincronicidade, uma repetição que teria um caráter demoníaco e que Freud denominava de neurose de destino.

Para Lacan, é neste âmbito que se conjugam o próximo e o estranho, o bem e o mal, a ambivalência e a ambigüidade, que produzem para o ser humano uma ilusão de sentido, uma ilusão de coerência na trama do vivido.

A pulsão de morte nos coloca a sua questão por ser a pulsão silenciosa, não detectável no sujeito senão por seus efeitos. Pode-se pensar, entretanto, a pulsão de morte como ruptura e essa disrupção implica a possibilidade da emergência do novo, da criação do novo.

Mas também é possível pensar a pulsão de morte como estando presente na compulsão a repetir, pensá-la como uma necessidade primordial de ligar os estímulos, de tornar os estímulos compossíveis, vinculando-os a representações conectadas entre si. No entanto, o sentido que emergiria destas conexões seria um sentido alienado, se assemelharia mais à

repetição do anódino, do indiferente, do neutro e que foi construído para que pudesse ser levado a cabo o esquecimento do trauma.

O esquecimento do trauma só se dá ao preço de uma subjetividade alienada. Essa alienação também fornece um primeiro balizamento ao redor do qual o sujeito constrói o primeiro núcleo identificatório. Algo se separa do id para o sujeito poder advir. Mas este processo não se dá de forma uniforme para qualquer sujeito.

Pensaremos, em particular como esse processo de auto-póiesis, de individuação se dá no neurótico, no psicótico, no melancólico, no perverso e no herói trágico.

O sujeito só pode advir no interior da dialética entre o bem e o mal e só pode ser nomeado a partir do cultural, da linguagem, da interdição.

Lacan irá acentuar o caráter radicalmente mau da relação que o homem entretém com o homem, ressaltando que o engendramento do mundo humano não supõe uma harmonia pré-estabelecida, adaptativa, onde haveria uma cooptação entre o macrocosmo e o microcosmo. O mundo humano supõe pelo contrário a perplexidade e o despedaçamento “a investigação freudiana fez entrar o mundo inteiro em nós, recolocou-o definitivamente em seu lugar, ou seja, em nosso corpo, e não alhures”(LACAN, 1960, p.117).

Lacan ao pensar o conceito de *Das Ding*, a função do belo, e a função do bem irá construir um solo teórico para se pensar o mal, o mal como escolha do sujeito e que não se restringe a ser uma interpretação do sujeito.

Portanto o mal é uma escolha ética do sujeito, não é um desconhecimento. O sujeito está implicado, seja no nível da memória e do esquecimento como na neurose, seja no nível da denegação de um saber como na perversão, seja no nível da forclusão do significante primordial onde se trata da interpretação delirante, que a todo instante coloca a questão do seu engajamento no real.

Haverá toda uma análise do desejo, do desejo trágico e do gozo. Por outro lado será preciso procurar no sujeito os indícios de sua implicação.

Não é o sujeito que deve ser salvo: o que Lacan quer preservar é o campo do Outro, preservar no sentido de garantir que o sujeito tenha meios de se fazer sujeito. E é impossível conseguir pensar essa questão sem pensar o conceito de mal.

No oitavo e último capítulo irei estudar o modo como a psicanálise modificou a forma de se pensar o sujeito, o cultural, o valor e o sentido da existência, em especial sob o enfoque do lado sombrio da problemática subjetiva enquanto situada numa dada cultura.

Irei analisar o conceito de perversão do social e o conceito de anomia em contraste com o conceito de pulsão de morte e o esgarçamento e a precariedade do sentido. Pensar também a perversão do social vinculada à geração de ambigüidade no contexto pós-moderno e também a noção de banalidade do mal. Eventualmente serão usados textos literários tais como 'Os Irmãos Karamazovi' e 'Crime e Castigo' de F.M. Dostoievski e 'O Processo de Kafka'. Estes textos literários serão utilizados para aprofundar a articulação destes conceitos e a construção do conceito de mal propriamente dito.

Capítulo 1

OS ANTECEDENTES DE FREUD NA LITERATURA E NA FILOSOFIA: O LADO SOMBRIO DO HOMEM PENSADO ANTES DE FREUD

Foi sobretudo a partir do Renascimento, que toda uma cultura centrada no homem reapropriou-se da cultura clássica, retratando o ser humano, não apenas como um ser fruto da criação divina, mas como ser humano sujeito às forças do acaso e ao desamparo, sendo a precariedade de significado e a incerteza de sua condição assinalados por autores tão diferentes como Maquiavel, na política, Pascal e Nietzsche na filosofia e finalmente na literatura podemos citar Shakespeare, Goethe, Dostoiévski e Edgar Allan Poe. Esses autores podem ser considerados representativos de uma tendência de reflexão, a qual se inseriu num processo de reflexão mais amplo, que abrangeu praticamente todas as áreas do conhecimento e das artes em geral e que diz respeito ao retrato impiedoso que eles fazem do ser humano. A mudança de paradigma representada pelo Renascimento é correlata à emergência do sujeito enquanto sujeito do conhecimento. Este sujeito descentrado em relação ao Cosmos constitui-se como sujeito epistemológico. O pensamento torna-se capaz de falar sobre o bem e o mal num contexto não necessariamente teológico ou metafísico. Podemos ressaltar que alguns autores podem ser entendidos como antecessores de Freud, principalmente no aspecto que diz respeito ao privilégio concedido à parte sombria do homem. Em tais escritores não se trata do mal como acidente, como circunstância, mas do mal como um ingrediente necessário à trajetória e à interioridade do ser humano.

Em Maquiavel, a arte de governar torna-se um exercício frio e calculista do poder que só secundariamente visa ao bem estar dos cidadãos. Ao escrever 'O Príncipe', dedicado ao Magnífico Lorenzo de Médicis, pretende ensinar a este técnicas e estratégias que ignoram a mais elementar honradez. O poder é descrito como um alvo em si mesmo e, para obtê-lo,

justificam-se quaisquer meios. Ainda que a prudência e a coragem sejam consideradas virtudes, elas apenas o são por servirem à dominação e à manutenção do poder. Porém o avesso do poder é, em Maquiavel, não o altruísmo, mas a passividade, a necessidade de segurança e a alienação do cidadão comum. Porém não é nem mesmo o cidadão comum que permanece subjacente à crítica de Maquiavel, mas ele faz referência à noção de povo, de uma forma inusitadamente atual.

Em Shakespeare, o homem é artífice do seu próprio destino e, ao mesmo tempo joguete, sujeito a forças sobrenaturais e arquetípicas.

Para Hamlet, personagem homônimo da tragédia de Shakespeare, a existência no mundo equivale ao aprisionamento num cárcere. Não se trata de um cárcere para o qual a libertação através da religião e da fé seria uma saída conseqüente. A existência humana é um cárcere na medida que coincide com essa existência específica, perdida no Cosmos, ilhada num planeta que adquire uma dimensão de insignificância em comparação à vastidão do Universo. Hamlet sente nojo por este aprisionamento, justamente por ser esta vida uma ocorrência aleatória, que permanece trágica porque única, irrepetível e ao mesmo tempo degradada.

A qualidade de única, irrepetível e degradada se transmite à espécie humana e se acentua pelas ênfases da vaidade. Assim deste cárcere só seria possível escapar na morte, no aniquilamento

Hamlet exclama em uma de suas falas:

“Que obra-prima, o homem! Quão nobre pela razão! Quão infinito pelas faculdades! Como é significativo e admirável na forma e nos movimentos! Nos atos quão semelhante aos anjos! Na apreensão como se aproxima dos deuses, adorno do mundo, modelo das criaturas! No entanto, que é para mim essa quintessência de pó?”

A ambigüidade da posição de Hamlet, seu luto excessivo, sua melancolia reflete-se também no fato de que se por um lado Hamlet simula desrazão, existe, ao mesmo tempo, algo profundamente perturbado em si, algo excessivo, contraditório e impiedoso.

Assim quando Hamlet simula desrazão, loucura, esta pode ser explicada pelo rompimento com Ofélia, mas a motivação da simulação de loucura é o adiamento de uma escolha, ou seja, da tarefa de matar o tio que usurpou o trono e assassinou seu pai tomando sua mãe como esposa. A condição de Hamlet é tanto mais trágica porque o que corrói sua existência não são seus limites usuais, mas uma corrupção monstruosa de algo até então colocado no lugar do sagrado para ele: a dinastia e o amor filial.

Nisto Shakespeare antecede ao que assinala Nietzsche com respeito ao Édipo rei: quando algo inusitado, monstruoso corrompe as nascentes da vida, então o ser humano como medida de todas as coisas se dilui, não restando mesmo nada além do seu esvanecimento.

Uma outra tragédia de Shakespeare, Ricardo III, nos mostra claramente a que ponto pode chegar a reivindicação de ser tomado e considerado como exceção, quando esta provém da consciência de ter sido privado de algo fundamental e que, portanto o destino lhe deve uma reparação. Deste modo no ato I, cena I, Gloster, que virá a se tornar Ricardo III se exprime num monólogo particularmente interessante:

“E agora o inverno de nosso desgosto, fez-se verão glorioso ao sol de York; E as nuvens que cobriam nossa casa ‘Estão todas enterradas no oceano. Nossas fronteiras ostentam as coroas Da glória; os braços erguem-se em estátua; O alarma foi mudado em bons encontros... Mas, eu, sem jeito para o jogo erótico, Nem para cortejar o próprio espelho, Que sou rude, e a quem falta a majestade Do amor para mostrar-me ante uma ninfa; Eu, que não tenho belas proporções, Errado de feições, pela malícia Da vida; inacabado, vindo ao mundo Antes do tempo, quase pelo meio, E tão fora de moda, meio coxo, que os cães ladram se deles me aproximo...eu que nesses fraquíssimos momentos Da paz não tenho um doce passatempo Senão ver minha própria sombra ao sol, E cantar minha própria enfermidade; Já que não sirvo como doce amante, Para entreter esses felizes dias, Determinei-me tornar-me malfeitor, E odiar os prazeres destes tempos...” (SHAKESPEARE, Ricardo III, Ato I, Cena I.).

Freud irá detectar em Ricardo III, a opção consciente pelo mal. É a profundidade dessa escolha, posto que refletida longamente, que irá nos enfeitiçar nesta peça, podendo mesmo sobrevir um estremecimento por sermos, segundo Freud, semelhantes a Ricardo III, ainda que em pequena escala.

Ricardo III, cuja enfermidade física se traduz em egoísmo doentio, em intenção mesquinha de praticar o mal pelo mal e a quem a ambição mais desenfreada segue-se a algo sentido como uma privação radical; julga-se, portanto, privado de algo que ele acredita lhe pertencer por direito. É este raciocínio que o torna a seus próprios olhos uma exceção.

À medida que Ricardo III realiza suas intenções criminosas não é o remorso que advém, mas a sensação de solidão, de isolamento: Ricardo III tal como Macbeth presente a futilidade de seus atos criminosos, na medida em que suas conseqüências não lhe trouxeram o poder almejado, mas antes o decepcionaram.

Em Goethe, o pacto fáustico só pode se realizar no aprofundamento do conhecimento de si até o limite da malignidade e da crueldade. A ambigüidade inicial da situação do Fausto se manterá até o limite. Quando Fausto não pode mais culpar Mefistófeles pela desmedida de sua ação intolerável em sua gratuidade, ao assassinar Filemon e Baucis, em nome do progresso, emerge pela primeira vez a questão sobre a indesculpável cegueira de quem exerce o poder, sem outra limitação do que um ponto arbitrário que Fausto chama de bem--aquilo que Freud designará como o reinado do bem superegótico alçado à condição de ideal.

Poderemos no entanto adiantar que é Pascal que inaugura a filosofia trágica, onde o infinitamente grande e o infinitamente pequeno são igualmente inacessíveis e onde o sujeito conta apenas com a frágil luz de sua consciência e com a aposta num poder supremo. A fragilidade da crença em Deus se mostra, aqui, em toda a sua extensão.

O tema da não existência de Deus será abordado por Dostoievski de forma patética e paradoxal. A crença na existência de Deus é o único alívio para a angústia, único limite para o desespero humano. Este tema será abordado também por Nietzsche, onde o destino trágico e o

conflito entre o apolíneo e o dionisiaco, o bem e o mal são tematizados de dentro de um pensamento nômade, no qual o sujeito já não tem duas almas em conflito, mas sim, múltiplos devires, sendo modos intensivos de experimentar os conflitos, os ideais e as máscaras.

Em Dostoiévski os temas do crime, da culpa, do castigo são abordados através de personagens complexas, freqüentemente torturados, ao mesmo tempo vítimas e algozes, vivendo no limite da insanidade, habitados por sentimentos tão intensos que, neles, a máxima lucidez quase se confunde com a loucura.

Podemos citar uma frase de Dostoiévski como demonstrativa do que este autor pensa sobre o criminoso: ‘o assassino é sempre um doente na hora de cometer o crime.’ Isso não pretende estabelecer uma identidade entre a doença, o mal e o crime. O que visamos ressaltar nesta frase de Dostoiévski é a anterioridade do sofrimento na identificação com o outro como pecador, como criminoso, doente, excluído... Julia Kristeva interpretando Dostoiévski diz:

“...que da mesma forma, no cristão Dostoiévski, o sofrimento—indício maior da humanidade—é a marca da dependência do homem frente a uma Lei divina. A simultaneidade do laço e da falta e da fidelidade e da transgressão encontram-se na própria ordem ética, em que o homem dostoiévskiano é idiota por santidade, revelador por criminalidade” (KRISTEVA, 1987,p.170).

Dostoiévski coloca o ser humano diante de si mesmo através de um duplo desconhecimento: o desconhecimento do acontecimento por vir ou seja, o acaso e o desconhecimento de si próprio. Este duplo desconhecimento tem a função de mitigar o sofrimento, de tornar possível a compaixão e o perdão. Por outro lado, a consciência é, em Dostoiévski, uma espécie de doença, de fenômeno mórbido. Ser consciente é um risco, a consciência é um fenômeno de segundo grau, cujo valor é altamente discutível.

Em Nietzsche, a questão do mal adquire novos desdobramentos e é articulada a questão da verdade. Para Nietzsche o bem e o mal não podem ser pensados em si como categorias que se opõem, mas estão profundamente enraizados na suprema necessidade de justificar, aprimorar e enriquecer a existência.

Ao traduzir seu pensamento e ao materializá-lo, quer sob a forma poética ou sob a forma de aforismas, Nietzsche rejeitava a metafísica clássica ao colocar em primeiro plano as ficções construídas pela civilização, com o objetivo de legitimar a servidão—seja a princípios morais inquestionáveis, seja ao poder de reificação que o conhecimento verdadeiro traria ao condenar simultaneamente a má cópia, ou seja, o simulacro, a aparência e a ilusão.

Assim parece que, em Nietzsche, a transfiguração da dor e do sofrimento na tragédia somente poderia se dar na harmonização dos aspectos apolíneos e dionisiacos, ou seja, à fruição paradoxal do dilaceramento e do frêmito de embriaguez dionisiacos, o impulso apolíneo de individuação obriga a obra de arte ao discurso imagístico.

Para Nietzsche, o pensamento filosófico seria inseparável da dimensão metafórica da linguagem. Em Nietzsche, o conhecimento é inseparável de um pensamento fragmentário, errático, nômade. Nietzsche diviniza a perda de si, a multiplicidade das máscaras, o dilaceramento que seria a essência da arte grega. A felicidade de existir e a visão aniquiladora da existência coexistem a tal ponto que é justamente na visão trágica da existência que é atingido o enigma da sereno-jovialidade grega.

A coragem de olhar a existência de forma profunda e terrível, a coragem de percrustar tais abismos e, sobretudo, após tal enfrentamento, a coragem de afirmar a existência, de se inserir novamente em sua trama, de lançar os dados novamente reafirmando o acaso contra qualquer valor previamente dado, esta para Nietzsche é a coragem necessária à permanente recriação do devir.

Desse modo, Nietzsche reintroduz o valor metafórico, poético e retórico da linguagem, a dimensão esquecida da linguagem, sua capacidade de incluir no discurso a intensidade, a tonalidade, a coloração e o estilo no seio mesmo dos nós, dos laços, dos procedimentos onde a escrita teria por tarefa tornar transparente o encadeamento do raciocínio.

Apenas a linguagem poderia condensar em si própria as significações pertinentes a uma tradição preservada seletivamente no ato da escrita. Assim, já em Nietzsche, a

temporalidade se torna intensiva e descontínua e não mais linear e cronológica. A linguagem é uma convenção, ela não designa a essência última das coisas, mas inclui uma dimensão esquecida e denegrida de evocar, de aludir, de “se apropriar de uma tradição em ruínas”, ao quebrar os hábitos mentais até o limite da incompreensão.

Assim, em Nietzsche, lemos a respeito do Édipo de Sófocles que:

“...lá onde, por meio das forças divinatórias e mágicas, foi quebrado o sortilégio do presente e do futuro, a rígida lei de individuação e mesmo o encanto próprio da natureza, lá deve ter-se antecipado como causa primordial uma monstruosa transgressão da natureza”(NIETZSCHE, 1871, p.65).

No caso de Édipo, a perdição e a ruína convive lado a lado quando, ao longo do desenrolar da tragédia, a violência dionisíaca é trazida à superfície e as palavras ampliam musicalmente as ressonâncias transfiguradoras do mito.

Podemos dizer que Nietzsche como crítico da cultura e da visão metafísica, como crítico desse engodo, esse fingimento e susceptibilidade dos filósofos que desejariam demonstrar a infalibilidade da consciência lógica e do encadeamento coerente das idéias, trouxe-nos de volta ao mundo originário da palavra, onde a indeterminação do pensamento julga e escolhe o momento presente em sua temporalidade intensiva.

Nietzsche apropria o conhecimento ao trágico, a busca do conhecimento se dá no terreno da superação de si. Os deuses gregos representavam para Nietzsche as imagens plásticas, não só da superação de si, mas da valorização e interpretação do que há de problemático e inquietante na existência.

No entanto, Nietzsche somente conseguiria interrogar a questão do bem e do mal ao demonstrar a afinidade desta questão com a problemática da verdade: o substrato último da verdade, fonte e origem de todos os valores. Nietzsche descobre que a origem de todos os valores, conhecimentos e reflexões pretensamente superiores é impura. A genealogia da moral é inseparável da má consciência e do sentimento de culpa.

Deste modo, neste trabalho, poderíamos indicar a questão crucial para Nietzsche que separa a moral de uma ética. Enquanto a ética cultivaria as virtudes da vontade de potência, da afirmação da vida, e sobretudo da superabundância de inspiração, que não recua diante do horrível, do irracional mas o transforma em maya, em ilusão e em divino acaso, o transforma, portanto, em afirmação da vida; por outro lado, no âmbito da moral, a má consciência e o ressentimento dão provas de um monstruoso atavismo: têm medo, inveja, rancor e culpa.

O mais curioso, em Nietzsche é que as palavras bem e mal podem vir a ter significações diferentes, conforme se materialize em contextos diferentes. Neste ponto Nietzsche se encontra com a ficção de Dostoiévski, ao analisar de forma complexa a crueldade, a culpa e as conseqüências da punição autoinfligida e da má consciência temerária que não recua diante de nada, seja uma violência, uma traição ou uma covardia.

No entanto é Edgar Allan Poe que penetrará, de forma mais terrível na fenomenologia da consciência mórbida, transfigurando motivações e criando ficções de horrores sobrenaturais, ficções que se caracterizam por equilibrar o patológico e o surreal. Edgar Allan Poe é mestre em fazer diluir os limites entre a imaginação e a loucura, introduzindo uma hábil distorção insidiosa, à qual corresponde uma mutação sutil e muitas vezes indefinível na realidade interior do personagem. Os personagens de Edgar Allan Poe se sentem ameaçados em sua integridade física, e tudo em seus contos colabora com a emergência do mal como o sentido e valor supremos, mas este sentido tem a peculiaridade de aniquilar a possibilidade de qualquer significado.

Em Edgar Allan Poe o cotidiano enquanto tal jamais aparece. Os indícios da vida cotidiana, habitual, costumeira e familiar são diluídos numa estranha atmosfera. Podemos notar ao estabelecermos um paralelismo entre Edgar Allan Poe e Dostoiévski que enquanto em Dostoiévski há uma espécie de coalescência entre o ambiente externo e a vida interior, em Edgar Allan Poe, o outro, a alteridade não está presente senão como uma espécie de duplo,

onde qualquer indício de existência real desaparece. E o que resta são os demônios, as efigies, as máscaras, os rastros de tempos e lugares fantásticos habitados pelo bem e pelo mal.

Por outro lado em Dostoievski o significado é preservado. Há em Dostoievski um sentido metafísico no sofrimento, onde o crime, a culpa e o castigo são ressignificados através do perdão. O sofrimento comporta uma violência exorbitante e se apresenta no limiar entre sujeito e objeto. Nos personagens de Dostoievski, a ambivalência, o sofrimento procurado e provocado tornam-se sintomáticos da anterioridade do mal com relação a qualquer reparação, contaminando desta forma a construção primordial da referência identitária do sujeito.

Em sua obra “ O crepúsculo dos ídolos” onde trata, em parte, do problema da sua formação cultural e na qual separa o joio do trigo, segundo seus próprios critérios, Nietzsche designa Dostoievski como o único psicólogo com o qual tem algo a aprender (NIETZSCHE, 1888, p. 97).

Posteriormente Nietzsche irá falar da moral reativa, do ressentimento, e da necessidade paradoxal da ilusão. A multiplicidade, o teatro, as múltiplas máscaras, a poesia e a autopoiesis irão reorganizar os valores tradicionais e irão gerar toda uma reflexão para além do bem e do mal. Esta reflexão irá preservar seletivamente a tradição, invertendo as relações entre bem e mal, verdade e falsidade, feio e belo.

Nietzsche será o primeiro a divinizar a perda de si, o desconhecimento de si, a máscara e a vocação metafórica do conhecimento como fatores que desequilibram nossa visão de mundo e nossa auto-imagem. Contrariamente a Nietzsche, nos personagens de Dostoievski há um gozo do sofrimento enquanto beleza e é na escrita que o perdão é consumado. Podemos dizer que nos personagens de Dostoievski o elemento transgressor, a auto-ironia e o peso excepcional dos valores, do bem e do mal podem tornar-se determinantes sobretudo quando a palavra do autor se encontra na fronteira entre a tradição e a transmutações dos valores, ao se encontrar a expressividade lírica em contraste com a polissemia e o valor dramático potencial, o que confere profundidade e desconcertante ambigüidade aos seus personagens.

Assim, toda uma dimensão de profundidade é acrescentada ao retrato tosco, inacabado e unidimensional desse ser chamado de humano. O homem é tomado como medida de todas as coisas no momento mesmo em que já não habita o centro do universo e, ao mesmo tempo há a separação entre o espaço externo e o espaço interno, onde esse último sofre uma complexificação, sendo o destino, as paixões e o valor e sentido da existência problematizados de forma inédita até este momento por autores tão diferentes como Shakespeare, Goethe, Maquiavel, Pascal, Nietzsche, Dostoiévski e Edgar Allan Poe.

Veremos no decorrer deste trabalho, que a enunciação desta questão por Freud não passa somente pelo mal estar na cultura e pela culpa, mesmo admitidos como estruturais em qualquer cultura digna deste nome. O caráter radical das paixões humanas e o narcisismo, a divisão do sujeito como condição de acesso à cultura faz-nos supor que Freud não ignorou a questão do mal, problematizando-a sempre que possível, ainda que de forma indireta.

Capítulo II

O ESTRANGEIRO NO INTERIOR DE SI MESMO

Para Freud os sonhos, sintomas, atos-falhos, lapsos e esquecimentos mostram inequivocamente a subversão da lógica do eu consciente, por uma outra lógica atemporal e desejante que é aquela do Inconsciente. O método de Freud de construção conceitual e de interpretação leva em conta cada um dos matizes de expressão lingüística: sua plasticidade formal, suas variantes formais e semânticas, criando uma ordem interna sobredeterminada, que Freud assimilava, no neurótico, ao simbolismo secreto do sintoma.

“O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais” (FREUD, 1900, p.554).

Assim o sujeito que se exprime em sintomas, lapsos, chistes e sonhos está em posição de reconhecer, ainda que por um instante, a divisão em si próprio.

Entre as demais formações de compromisso o sonho é privilegiado por ser a “via real de acesso ao Inconsciente”, isto é, o sonho é sobredeterminado. Os elementos do sonho se entrecruzam de tal modo que escapa ao acaso e num determinado ponto de sua trama o sonho pode despertar porque nos diz mais do que poderíamos suportar. Se de fato o sujeito não pode suportar tanta realidade é porque existe a impossibilidade, na vigília, de acesso ao desejo; desejo que mergulha o sujeito em um ponto abissal, desconhecido, “o umbigo do sonho”, segundo Freud, onde se oculta a identificação primordial, onde assumimos a interdição dentro de nós próprios. O que se encontra em suspenso nesse caso é a pontuação e escansão reflexiva do eu consciente.

A encenação do sonho pode ainda lembrar a encenação de um drama no teatro, em que a cena psíquica em questão é uma outra cena, ou seja, a cena onírica se passa num lugar psíquico diferente daquele da vigília. Esta cena se caracteriza, antes de tudo, por uma estranha temporalidade, onde o sonho se expressa em sua vestimenta insignificante, absurda e por vezes falsamente coerente. Este outro lugar, esta outra cena, indiferente ao tempo pode veicular o caráter indestrutível do desejo inconsciente, que subjaz nas profundezas.

No sonho, a dúvida que incide em determinado elemento ou associação nos conduz a pontos nodais onde existe uma desconcertante dissonância do sujeito em relação a si próprio, já que as linhas de fuga, as linhas de construção do sujeito são profundamente deformadas no texto onírico. Isto revela o fracasso da captura de si próprio como identidade pois pode-se presumir que o núcleo dos sonhos são pensamentos não só perturbadores, mas impossíveis de se realizar em determinada seqüência, de acordo com uma determinada atualização no pensamento e na fala.

Uma das funções do sonho seria, segundo Freud, manter o sono. “O que caracteriza o estado de sono não é a desintegração dos vínculos anímicos, mas o fato de que o sistema psíquico que detém o comando durante o dia se concentra no desejo de dormir”(FREUD, 1900, p.536). No sono, a distribuição dos investimentos nas representações é diferente daquela da vigília.

Assim, pode-se dizer que a expressão de um desejo proscrito pela consciência encontra lugar no sonho. São os pensamentos oníricos, arrancados ao esquecimento do recalque, que permitem ao sujeito se aproximar da terrível realidade da existência de um estrangeiro no interior de si próprio. O inconsciente, cuja lógica é tão elaborada quanto a lógica dos processos conscientes, é complexo e situa-se em diversos níveis. A súbita revelação, caracterizada como suspensão ainda que parcial da censura, em todos os níveis das formações conciliatórias, ou seja, das formações de compromisso--quer se trate dos chistes, dos lapsos, dos sonhos, dos esquecimentos, quer se trate dos sintomas ou das formações de

reação-- permitem ao sujeito alguma independência, com relação à sobredeterminação inconsciente.

O inconsciente é feito de pensamentos recusados pelo recalque. A condição para a emergência de um sujeito é, portanto, o recalque. O sujeito atravessa o decorrer de sua vida de vigília imerso em pensamentos dos quais dificilmente se dá conta por inteiro. O duplo desconhecimento do acontecimento por vir e o desconhecimento de si próprio não absolvem o sujeito de suas más escolhas, as que implicam uma má vontade, uma inércia, uma resistência à elaboração pois, quer queira quer não queira, o que ele escolheu o ultrapassa, no sentido de sua significância e de seu desdobramento infinitesimal.

Por outro lado, pode-se dizer que, em Freud, as modalidades de experiência sexual na infância organizam as preferências, as escolhas e os acasos de uma forma única para cada sujeito. Dito de outra forma: é a partir das experiências sexuais do indivíduo que se organiza sua subjetividade. A sexualidade é, para Freud, uma experiência privilegiada porque permite o acesso do sujeito à sua modalidade específica de inserção na existência.

O narcisismo do sujeito é correlacionado, na primeira infância, à própria estruturação do eu.

“Uma unidade comparável ao eu não pode existir no indivíduo desde o começo; o eu tem de ser desenvolvido. Os instintos auto-eróticos, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo—uma nova ação psíquica—a fim de provocar o narcisismo”(FREUD,1914, p.93).

Esta nova ação psíquica é a própria diferenciação de um eu, que na origem, seria literalmente real, abrangendo, de forma indiferenciada, todas as fontes de excitação, quer sejam provenientes do mundo externo, quer sejam provenientes de seus próprios órgãos internos. Gradativamente ocorre uma diferenciação em relação à massa geral de sensações. Certos sofrimentos mostram-se inseparáveis do eu, devido à sua origem interna e aquilo que proporciona prazer pode se originar no objeto e não no eu.

Quando Freud introduz o conceito de narcisismo—ele se indaga logo de saída se não seria o narcisismo uma perversão, o que colocaria a sexualidade humana inteira sob o signo da perversão. Freud sabia que, mesmo rejeitando essa hipótese, chegaria contudo à evidência do caráter perverso na sexualidade humana. A perversão é para Freud um território privilegiado cujo mapeamento causa perplexidade e principalmente uma certa reflexão sobre a realidade psíquica. Freud irá recolocar a questão da perversão situando-a fora do território restrito do inato e do adquirido e também irá se afastar da noção de degeneração e rediscutir o recurso à bissexualidade. Freud define as perversões como “transgressões anatômicas quanto às regiões do corpo destinadas à união sexual ou demoras nas relações intermediárias com o objeto sexual, que normalmente seriam atravessadas com rapidez a caminho do alvo sexual normal”. (FREUD, 1905, p.140)

Contudo esta definição por si só não basta para definir desvios tais como o masoquismo-sadismo ou o exibicionismo-voyerismo, ou mesmo o fetichismo. Acontece que como corolário da perversão pode haver, em muitos casos, uma supervalorização do objeto sexual, que se irradia para detalhes da vestimenta, ou um artigo do vestuário, uma peça íntima que mantém uma relação demonstrável com a sexualidade da pessoa a quem substitui. “Comparou-se esse substituto, não injustificadamente, com o fetiche em que o selvagem vê seu deus incorporado”.(FREUD, 1905, p.144).

Ora, tal supervalorização do objeto sexual implica um excedente de trabalho anímico onde é exigida uma elaboração a partir da coerência narcísica e onde a onipotência do sujeito transgride as limitações vigentes, expondo ao máximo os pontos cegos da cultura à qual pertence. Diz Freud que: “Talvez justamente nas pulsões mais abjetas é que devemos reconhecer a mais abundante participação psíquica na transformação da pulsão sexual”.(FREUD, 1905, p.151).

Embora o caráter de aberração possa ser atribuído às inversões, à pedofilia, ao bestialismo, ao fetichismo, ao sadismo-masoquismo, ao voyerismo-exibicionismo, Freud se

recusa a estabelecer fronteiras nítidas entre o normal e o patológico alegando, por um lado que a sexualidade normal sempre comporta algo de perverso e, por outro, que nos valem de normas puramente culturais para avaliar em que medida uma perversão se afasta mais ou menos do objeto e do alvo considerados normais.

Veremos que, qualquer que seja a modalidade de escolha realizada pelo indivíduo, esta escolha abrange componentes arcaicos e na base da escolha anaclítica encontra-se o narcisismo. Por ser a experiência sexual intransitiva como tal, por não se poder falar dela como de uma experiência indiferente, essa experiência é portadora do acesso privilegiado a si mesmo.

A sexualidade é primeiramente auto-erótica, narcísica e somente depois do desenlace do Édipo emerge para o sujeito a possibilidade de situar a si próprio frente ao medo, a angústia, o horror que podem ser conseqüências de experiências sexuais prematuras, as quais só recebem sua significação plena *a posteriori*.

Assim pode-se dizer que a escolha de objeto se encontra entre as tarefas mais difíceis com as quais o indivíduo tem de lidar. A precocidade da escolha objetal irá determinar o grau de independência ou sujeição do indivíduo, em relação aos que dele cuidam, e mais tarde, em relação às pessoas significativas para esse indivíduo. No entanto, pode-se perceber que qualquer que seja a modalidade de escolha de objeto deste sujeito, existe sempre o modelo arcaico, narcísico e mesmo perverso subjacente à sua escolha.

Desde o início praticamente tudo o que ocorre no organismo fornece seus componentes para a excitação sexual e, se o indivíduo tiver sorte essas vivências são reformuladas e se organizam em torno do Édipo. A pulsão de saber que poderá levar o indivíduo para além de suas fronteiras edípicas antes ainda da internalização rígida de um ideal, na maioria dos casos, termina na desilusão que corresponde na criança ao fracasso da investigação sexual precoce.

A fabulação infantil toma emprestados fatos da sexualidade adulta e gira em torno da gravidez, do parto, do orifício sexual feminino, sendo que :

“...esta investigação desses primeiros anos da infância é sempre feita na solidão e se bem sucedida significa um primeiro passo para a orientação autônoma no mundo e estabelece um intenso alheamento da criança frente às pessoas de seu meio que antes gozavam de sua total confiança”(FREUD, 1905,p.184/185).

Isto acentua o caráter intransitivo da experiência sexual, sendo que o prazer derivado da satisfação das pulsões parciais, ressalta entre suas conseqüências desconcertantes a descoberta da exclusão do outro no prazer sentido pelo eu.

A sexualidade infantil é portanto perverso-polimorfa e “nasce apoiando-se numa das funções somáticas vitais” (FREUD,1905, p.171). Assim, as variações quanto ao objeto e ao alvo na perversão acentuam que entre a pulsão sexual e o objeto existe apenas uma solda, ou seja: uma conexão instável cuja flutuação e variação pode abranger comportamentos que pareciam culturalmente inadmissíveis.

“Devemos admitir que também a vida sexual infantil, apesar da dominação preponderante das zonas erógenas, exhibe comportamentos que desde o início envolvem outras pessoas como objetos sexuais. Dessa natureza são as pulsões do prazer de olhar e de exhibir bem como a da crueldade, que aparecem com certa independência das zonas erógenas, e só mais tarde entram em relação estreita com a vida genital, mas que já na infância se fazem notar como aspirações autônomas, inicialmente separadas da atividade sexual erógena” (FREUD, 1905, p.179).

Deste modo as pulsões sádicas e as pulsões voyeristas-exibicionistas podem ter se originado numa vinculação entre uma determinada fantasia e uma satisfação auto-erótica. Essas pulsões exibem uma característica notável que é a de se apresentar sob um duplo aspecto, ativo e passivo.

Freud destaca no sadismo que o mero intuito de causar dor não ocorre de forma preponderante ressaltando a importância da humilhação e da dor anímica, ou seja, a necessidade de subjugar seu objeto, a tal ponto que fique claro para o sádico que este objeto lhe pertence inteiramente, ao lhe ser submetido inteiramente. No entanto o sádico é de alguma forma um masoquista. “Quem sente prazer em provocar dor no outro na relação sexual é também capaz de gozar, como prazer, de qualquer dor que possa extrair das relações sexuais” (FREUD, 1905, p.149). A fixação na tendência passiva masoquista e na tendência ativa sádica ainda comporta uma outra alternativa: a do torturar-se a si próprio. No caso do obsessivo poderíamos pensar atuando neste último uma ambivalência em relação ao objeto.

Deste modo Freud ressalta que as neuroses são o negativo das perversões e isto quer dizer que as neuroses ao formarem seus sintomas, não o fazem simplesmente às expensas da sexualidade normal, mas tomam emprestado como matéria prima para fabricação do sintoma uma tendência incomum à perversão pré-existente no neurótico. Em relação à sexualidade no neurótico Freud afirma que: “as psiconeuroses até onde chegam minhas experiências, baseiam-se em forças pulsionais de cunho sexual”. Freud acrescenta:

“Não quero dizer com isso apenas que a energia da pulsão sexual faz uma contribuição para as forças que sustentam os fenômenos patológicos (os sintomas) e sim asseverar expressamente que essa contribuição é a única força energética constante da neurose e a mais importante de todas, de tal sorte que a vida sexual das pessoas em pauta expressa-se de maneira exclusiva, ou predominante, ou apenas parcial, nesses sintomas. Como expressei em outro lugar, os sintomas são a atividade sexual dos doentes” (FREUD, 1905,p.153).

No sintoma haveria uma formação de compromisso entre a fantasia perversa envolvida e o simbolismo secreto, ou seja, o sintoma é o substituto do recalcado que retorna na forma de um gozo que escotomiza uma parte da realidade psíquica envolvida neste sintoma. Assim o perverso realiza aquilo que o neurótico recalca.

Ao mesmo tempo, como já mencionamos, um estranho vínculo pode determinar o prazer sexual que se possa obter a partir de uma experiência de dor ou de crueldade. Freud afirma a possibilidade de que esse “vínculo estabelecido na infância entre as pulsões cruéis e as erógenas torne-se depois indissolúvel na vida” (FREUD,1905,181).

Entretanto as perversões tiram sua força, no adulto, como dissemos, por um acréscimo de trabalho anímico e a fantasia do perverso ao ser transposta para a realidade produz um gozo que de fato regula a existência mesma desse sujeito cujo desvio necessário pelo narcisismo, de fato elude o sujeito, deixando-o submisso frente a seu precário parceiro. Este parceiro tão precário no sadismo-masiquismo não é menos instável no exibicionismo-voyerismo. O tocar e o olhar constituem-se etapas quase que inevitáveis como prelúdio à relação heterossexual dita normal. O exibicionista-voyerista não está apenas ampliando a pulsão escopofílica, ele está construindo uma nova gramática onde olhar-se, olhar o outro e se oferecer como objeto do olhar do outro cria uma nova realidade psíquica.

Deste modo podemos dizer que, sob o modelo das pulsões parciais, as tendências são fundamentalmente discordantes no sujeito. Nada há no cerne da natureza que implique a harmonia entre o microcosmo, identificado com o logos, e com a sublimação dos instintos animais no ser humano e o macrocosmo onde a perfeição inalcançável do bem supremo reencontraria o ser no cerne da criação.

Que o cosmos seja indiferente ao destino humano, que sua felicidade não se encontre no programa da criação, que a mera sobrevivência do ser humano seja aleatória e que não haja garantia alguma ou cooptação possível entre o microcosmo e o macrocosmo, é justamente a sexualidade humana que fornece a prova mais cabal dessa dissonância. As pulsões se satisfazendo de maneira anárquica, o prazer letal de comer nada no aneurético ou a constipação do pequeno sádico— qualquer composição de forças pulsionais que resultem quer na sublimação, quer no sintoma neurótico, ou mesmo psicótico, só pode ser chamada de escolha depois de ter se estabelecido a barreira do recalque primário, mas este só se consuma

ao se dirigir através da demanda ao desejo suposto no outro. Não há domínio completo de si, sequer no primeiro narcisismo, onde o eu se toma pelo ideal, pois o sujeito de que se trata encontra sempre alguma decepção entre o eu projetado e o eu vivenciado. É através da percepção dessa dissonância que o eu projetado se constitui como um ideal inalcançável, como um modelo erigido dentro de si e para si, em nome de alguma garantia de coerência narcísica, como ideal do eu. Quando o sujeito ao se dirigir ao outro esquece, tropeça, falha, é neste lugar que devemos procurar o desejo, que se interdita de se dizer plenamente como desejo propriamente sexual.

É portanto implicada para o neurótico, no sintoma toda a sua vida sexual, ou seja, há uma introversão da libido para objetos provenientes do mundo da fantasia, objetos imaginários. Desde que não se aproxime demasiado da realização do seu desejo, o sujeito encontra alguma satisfação no sintoma, pois este sintoma lhe permite a evitação de determinadas escolhas, ao mesmo tempo como inibição de tendências inequivocamente perversas e a encenação destas na fantasia, e mais além das aquisições culturais do sujeito, a fantasia quase se confunde com a totalidade da realidade psíquica neste sujeito.

É pela função da alternância do sonho e da vigília que há certeza da realidade psíquica, dentro da qual se especifica a função do despertar que concerne à reintegração em torno do eu de suas representações familiares e que contém a marca de um acesso específico a este eu e que não permite a simples enunciação: 'A vida é um sonho'. Entre a percepção e a consciência situa-se o Inconsciente, que permite o laço cultural e é neste sentido estrito que ao erigir a barreira do esquecimento, uma exigência ética é estabelecida. Portanto, os desvios do sujeito em relação ao seu desejo, não permitem simplesmente um adiamento, mas evocam a transformação do amor em ódio que permitiu a identificação, esta primeira metáfora, esta alusão ao desconhecimento de si e que é primordial com relação a qualquer consciência que se suponha transparente a si mesma.

Deste modo, o eu consciente que era o motivo das indagações dos filósofos se converte num simples mediador das diversas tendências do psiquismo, onde a intencionalidade total do sujeito é descentrada em relação ao seu eu consciente, à apreensão ilusória de si.

Capítulo III

EROS E THANATOS

Este capítulo permite analisar como Freud incluiu em sua teoria a evidência de uma destrutividade, que operaria de forma silenciosa e que, sob a influência externa, apenas se dissimulou numa conformidade aparente à cultura. Parte desta destrutividade seria introjetada, ao longo da história do sujeito, na forma de pontos de fixação masoquista onde haveria um vínculo indiscernível entre prazer e dor.

Ao articular sua teoria das pulsões, Freud apontaria a violência subjacente ao psiquismo, onde o conflito é a norma e não a exceção. O psiquismo nasce de um conflito, de um contra-investimento que separa um núcleo recalçado, excluindo-o do saber do sujeito. Assim, podemos dizer que nos primórdios da vida do sujeito ocorre a repressão primeva que consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico da pulsão. O primeiro recalque estabelece uma fixação entre o representante psíquico da pulsão e a cota de energia que permanece ligada a ele (FREUD,1915).

Deste modo vemos que o sujeito tem acesso apenas ao representante psíquico da pulsão onde incide o esquecimento advindo do recalque e que permite a este sujeito funcionar alienado de si próprio e esta alienação corresponde a um processo complexo de recalçamento, projeção, introjeção. No entanto podemos falar que o mecanismo de cisão é primordial em relação ao mecanismo do recalque. O recalque só pode surgir “quando tiver ocorrido uma cisão marcante entre a atividade mental consciente e inconsciente” (FREUD,1915,p.170).

O lado sombrio do ser humano identifica-se em parte com este lado recalçado, recusado, denegado, onde o eu emerge num primeiro momento como uma formação de reação à natureza cruel e violenta destas pulsões.

Em Freud o conceito de pulsão aparece pela primeira vez nos ‘Três ensaios sobre a teoria da sexualidade’. Neste contexto o conflito colocado em cena era a confrontação das pulsões sexuais com a instância recalcadora, que na forma de um eu admitiria o desvio das pulsões, sendo as pulsões inibidas em sua finalidade, ou defletidas ou recalcadas. As pulsões sofreriam diversas vicissitudes ou destinações que sempre se caracterizariam como arranjos provisórios que não esgotariam as possibilidades combinatórias ou a complexidade das forças em jogo.

A admissão da existência das pulsões parciais evoluiria para a constatação de que as pulsões são sempre parciais. A existência de pulsões sexuais tais como o sadismo-masochismo ou tais como o exibicionismo-voyerismo nos impressiona por seu caráter perverso e também pelo fato de imprimir a dominância da característica narcísica na relação com o objeto.

Quanto à possibilidade de ambivalência em relação a um objeto poderíamos assinalar que o amor e o ódio têm origens distintas. No começo da vida mental o amor e o ódio não existem como tais, sendo que a primeira relação com o objeto seguiria o modelo da incorporação, onde o eu introjeta tudo o que vem a ser uma fonte de prazer, “estabelece-se uma ânsia motora que procura trazer o objeto para mais perto do eu” (FREUD, 1915,p.158).

O amor envolve por um lado a realização de uma determinada síntese das pulsões componentes da sexualidade sob a primazia do genital e ao mesmo tempo o amor envolve a supervalorização do objeto que, neste caso evidentemente, se trata de um objeto unificado. Já o sentimento de ódio exclui o prazer sexual.

“A relação de desprazer parece ser a única decisiva. O eu odeia, abomina e persegue, com intenção de destruir, todos os objetos que constituem uma fonte de sensação desagradável para ele, sem levar em conta que significam uma frustração quer da satisfação sexual, quer das necessidades auto-preservativas. Realmente, pôde se asseverar que os verdadeiros protótipos da relação do ódio se originam não da vida sexual, mas da luta do eu para preservar-se e manter-se” (FREUD, 1915, p.159).

Em conseqüência ao que vimos acima, haveria uma forte tendência na direção do princípio do prazer sendo o princípio de realidade complementar ao princípio do prazer constituindo-se, para Freud, apenas numa modificação deste, modificação que consiste em levar em conta os adiamentos e as atividades do sujeito face à realidade, a fim de que por caminhos indiretos se atinja o prazer.

No entanto Freud começa a perceber a inquietante presença da compulsão à repetição como se constituindo numa tendência, que coexiste com o princípio do prazer e que pode atuar independentemente deste último. A compulsão à repetição estaria, segundo Freud, presente nos sonhos de pacientes neuróticos, na brincadeira das crianças e poderia ser observada, inclusive, no comportamento transferencial de pacientes neuróticos em análise.

O interessante a notar é que aquilo que se repete sob o efeito da compulsão à repetição está quase sempre relacionado com o desprazer, colocada a ressalva que se trata de um desprazer absoluto. Aqui não se trataria de adiar a satisfação tomando em consideração a realidade e efetuando nela as modificações necessárias para permitir enfim a diminuição da tensão provocada pela retenção da descarga; tampouco se trata do desprazer relativo à uma das instâncias, por exemplo, nos sonhos de punição em que se trata de um desprazer meramente perceptivo, e que gratifica a instância repressora. Com relação a este desprazer absoluto diz Freud:

“que chegamos agora a um fato novo e digno de nota, a saber, que a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo a longo tempo, trouxeram satisfação mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos”(FREUD, 1920, p.27).

Essa compulsão à repetição estaria presente, como já afirmamos, nos sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e no impulso que leva as crianças a brincar. Neste âmbito Freud ressalta a importante aquisição cultural de uma criança, cuja brincadeira predileta consiste em encenar o afastamento e o retorno da mãe. Freud diz expressamente que “a

criança não pode ter sentido a partida da mãe como algo agradável ou mesmo indiferente. Como, então, a repetição desta experiência aflitiva, enquanto jogo, harmonizava-se com o princípio de prazer?" (FREUD, 1920, p.27).

Contudo, apesar da aparente incoerência, a compulsão à repetição nada aprendeu da realidade, sendo totalmente incapaz, mesmo para a tarefa hipotética e provisória de proteger o aparelho psíquico contra a estimulação excessiva sendo que a compulsão à repetição somente realiza seu trabalho a custo de imenso sofrimento e dispêndio incalculável de energia psíquica. Tratar-se-ia de uma tarefa preliminar que conduziria à proteção do aparelho psíquico, através do domínio das quantidades excessivas de estimulação. Tratar-se-ia de uma espécie de escolha, de assentimento em repetir e de operar segundo uma modalidade arcaica, onde há defusão parcial das pulsões.

Esta tendência perturbadora de repetir um estado inicial de coisas que nunca foi gerador de prazer, este poder de inércia do psiquismo, este assentimento, esta concordância a uma modalidade arcaica de elaboração seria vista então como uma etapa preparatória que dominaria previamente as excitações e as vincularia a um modo de funcionamento compatível com o princípio do prazer. Diz Freud (1920) que:

"Descobrimos que uma das mais antigas e importantes funções do aparelho mental é sujeitar os impulsos instintuais que com ele se chocam, substituir o processo primário que nele predomina pelo processo secundário, e converter sua energia catéxica livremente móvel numa catexia principalmente quiescente (tônica)" (p.83).

Enquanto essa transformação está se realizando,

"...nenhuma atenção pode ser concedida ao desenvolvimento do desprazer, mas isso não implica na suspensão do princípio do prazer. Pelo contrário, a transformação ocorre em favor dele: a sujeição constitui o ato preparatório que introduz e assegura a dominância do princípio de prazer" (p.83).

No entanto, como afirma Freud, “o princípio de prazer é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações...”(p.83). Só que nisso há um movimento regressivo em direção à morte, movimento que pode tomar a si próprio como destinação última e inelutável, que almeja somente o retorno à quietude do mundo inorgânico.

A pulsão de morte seria então identificada à tendência ao retorno a um estado anterior, regressivo, a um estado inexoravelmente anterior, ao estado inanimado, ou seja ao repouso do inorgânico. A pulsão de morte estaria presente desde sempre, mas de forma silenciosa, que somente se denuncia na compulsão à repetição, porque apesar desta última servir de escudo à disrupção traumática, e de sujeitar a violência da irrupção traumática ao nível do modelamento pelo princípio de realidade, a compulsão à repetição se situa no nível mais primário, onde a defesa é o próprio movimento de repetir.

Assim podemos dizer que o sujeito é neurótico porque repete e não o contrário. No entanto verificamos construções em que a energia da pulsão de morte não se exaure em repetir, e pode criar possibilidade da emergência do novo, mas mesmos nestes casos trata-se de um desvio conforme ao narcisismo do sujeito. É, no entanto, mais freqüente, encontrar manifestações menos sublimadas derivadas de uma defusão parcial das pulsões de vida e de morte. Pois, Freud, no mesmo passo que desvela a pulsão de morte revela, também, o seu outro pólo pulsional, Eros, a pulsão de vida.

Portanto podemos dizer que a tendência predominante do aparelho psíquico não leva preferencialmente ao prazer, pois a maioria dos processos psíquicos não se fazem acompanhar de prazer, sendo este uma exceção, antes que um estado de coisas. Mas podemos dizer também que a destrutividade, a crueldade, a agressividade e o sadismo, enquanto alternativas aos modos de expressão das pulsões, não são manifestações episódicas, mas que, ao contrário são freqüentemente integradas à própria civilização. As manifestações perversas têm neste sentido a prioridade, pois o exibicionismo-voyerismo, o sadismo-masoquismo são

manifestações defletidas de uma crueldade, de uma incidência malévola que vincula o gozo ao sofrimento, que vincula principalmente o gozo a uma servidão em relação ao outro.

No entanto haveria expressões da pulsão de morte que estariam relacionadas diretamente à crueldade, destrutividade e sadismo. Para Freud, o sadismo se revelou ser a forma exemplar da manifestação da pulsão de morte, contudo Freud iria dizer que no sadismo a presença de Eros ainda se faria notar, ou seja, ainda haveria no sadismo uma coloração erótica, o que não aconteceria com a destrutividade. Segundo Freud o sadismo abrange não só humilhar e dominar, mas além disso infligir dor. Não se trataria simplesmente de um componente agressivo do erotismo, mas de um vínculo perverso entre crueldade e gozo.

Entretanto a hipótese da pulsão de morte colocaria o problema específico da fusão e des fusão das pulsões de vida e de morte. Lembremos aqui que a hipótese metodológica crucial de Freud assevera que ‘estar consciente’ é uma qualidade puramente descritiva que pode ou não estar presente. Diz Freud:

“A experiência demonstra que um elemento psíquico não é via de regra, consciente por um período de tempo prolongado. Pelo contrário um estado de consciência é, caracteristicamente, muito transitório; uma idéia que é consciente agora não o é mais um momento depois, embora assim possa tornar-se novamente, em certas condições que são facilmente ocasionadas. No intervalo a idéia foi... Não sabemos o quê” (FREUD, 1923, p.26).

Podemos dizer que a idéia esteve latente e por isso queremos dizer que era capaz de tornar-se consciente a qualquer momento, bastando para isso direcionar a atenção para ela. Assim latente corresponde ao que pode tornar-se consciente, em oposição ao inconsciente sistemático que consiste em idéias recalçadas, que embora produzam poderosos efeitos na vida mental estão dinamicamente excluídas da consideração consciente, ou seja da abordagem pela atividade de pensamento.

Um conflito entre idéias recalçadas e o eu não pode ser resolvido simplesmente pela mera elaboração racional. Durante o tratamento psicanalítico algo no eu se opõe a entrar em

contato com o reprimido. Freud depara-se então com algo inconsciente que não se reduz simplesmente ao reprimido. A distinção entre o Inconsciente reprimido e o Pré-consciente/consciente acessível à atenção do eu começa a tornar-se ambígua. Freud propõe uma segunda tópica que se sobrepõe à primeira. Na primeira tópica ele não se limita a distinguir lugares psíquicos distintos, mas atribui a estes lugares psíquicos modos de funcionamento diferentes. Na segunda tópica temos fundamentalmente três instâncias psíquicas: o Eu, o Id e o Supereu.

O Id seria uma espécie de reservatório das pulsões, lugar de forças desconhecidas e incontroláveis, que almejam apenas realizar seus objetivos pulsionais, de maneira cega e irrefreável, sem levar em consideração as exigências da realidade. O Eu seria uma diferenciação do Id, seria a parte do Id modificada pela influência do sistema perceptivo que ao levar em conta a realidade externa se opõe às paixões viscerais do Id, ao tentar substituir o princípio de prazer que reina irrestritamente no Id pelo princípio de realidade, mas somente consegue isso ao substituir um investimento pulsional do Id pela identificação ao objeto visado pelo Id. Por outro lado o supereu seria o herdeiro dos conflitos edipianos e assim estaria em contato permanente com os impulsos assassinos e incestuosos do Id.

No entanto Freud irá dizer que: “O Supereu não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do Id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas.”(FREUD, 1923, p.49). O Supereu não se exaure com o preceito: ‘você deveria ser assim’ (como seu pai). Ele também compreende a proibição: ‘Você não pode ser assim’ (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele.”(FREUD, 1923, p.49).

Ao longo da história do sujeito, acontece de o Eu ter de abandonar um objeto sexual; há casos em que ele só consegue isso mediante uma alteração de sua configuração que só pode ser descrita como instalação do objeto dentro do Eu, tal como ocorre na melancolia

Por outro lado o Supereu não se constitui senão a partir de uma identificação com o pai, onde trata-se de uma identificação direta e imediata que não deriva de um investimento pulsional, mas se realiza diretamente, formando uma diferenciação no Eu que corresponde ao ideal do eu. O ideal do eu corresponde ao modelo através do qual o Supereu mede as realizações concretas do Eu; qualquer defasagem ou não coincidência entre as expectativas e sua materialização é transformada em crítica e internalizada como um sentimento inconsciente de culpa.

Podemos dizer então que o Eu tenta efetuar a mediação entre as exigências do Id , do mundo externo e do Supereu; no entanto, ao tentar obedecer ao princípio de prazer, tende a dessexualizar a libido, a sublimá-la e assim age em oposição aos objetivos de Eros, tentando restabelecer um estado de coisas que foi perturbado pelo surgimento da vida. Deste modo a desfusão entre os instintos de vida e de morte pode-se transformar em destrutividade, crueldade, sadismo e masoquismo. Segundo Freud a desfusão dos instintos e a predominância da ambivalência pode preparar o terreno para o surgimento de neuroses graves entre as quais se encontram a neurose obsessiva e a melancolia.

Na neurose obsessiva o sentimento de culpa é super-ruidoso, mas não pode se justificar para o eu. Na neurose obsessiva existe uma regressão à organização pré-genital que tornou possível aos impulsos amorosos transformarem-se em impulsos de agressividade contra o objeto. O estabelecimento de formações reativas e de medidas de precaução não conseguem impedir que as intenções destrutivas do Id sejam levadas a sério pelo supereu para o qual “elas não são meras aparências evocadas pela regressão, mas uma substituição real do amor pelo ódio.”(FREUD, 1923, p.70)

Deste modo assinalamos na neurose obsessiva a caracterização inequívoca de uma auto-tortura sendo que o que está em jogo na neurose obsessiva é, fundamentalmente, a neutralização do outro como ser desejante. Por ter contraído uma dívida, ou melhor, por ter herdado esta dívida enquanto falta do pai, esta falta lhe cabe como herança e o obsessivo vai

colocar no centro de suas indagações a questão da função paterna. Toda a ambivalência em relação ao pai assim como seu sentimento inconsciente de culpa irá girar em torno do tema da auto-tortura e da expiação da culpa. Assim a ruminação obsessiva satisfaz a ambos os requisitos. Se por um lado é uma defesa contra a emergência do ódio que sente pelo pai, por outro lado a ruminação obsessiva preenche o papel de uma punição, de uma auto-tortura que tem a finalidade de apaziguar o sentimento de culpa. A fantasia que subjaz à problemática do homem dos ratos é exemplar neste ponto: ele conta a Freud sobre uma idéia que o obseda e que consiste na fantasia de que alguém introduz ratos famélicos no interior do ânus de um homem. Ele teme que este suplício seja aplicado a duas pessoas: ao seu pai e à dama que ele venera, não esquecendo que nessa altura do desenrolar de sua história seu pai já estava morto. Podemos afirmar que o caso do homem dos ratos pode ser entendido como o caso paradigmático da neurose obsessiva em Freud. Podemos afirmar que, neste caso, o erotismo anal é privilegiado, por causa do seu caráter sádico e da ligação ambivalente ao pai do qual herda suas fraquezas, ao se inserir de certa forma numa narrativa mítica que Freud chamava de romance familiar do neurótico

Podemos comparar a auto-tortura e o suplício recorrente que se materializa na fantasia do obsessivo com o processo análogo de auto-recriminação e auto-envilecimento que ocorre na melancolia. Com efeito, na melancolia descobrimos que “o Supereu excessivamente forte que conseguiu um ponto de apoio na consciência dirige sua ira contra o Eu com violência impiedosa, como se tivesse se apossado de todo sadismo disponível na pessoa em apreço”. (FREUD, 1923,p.69). Na melancolia, ao desligamento do objeto segue-se a identificação do Eu com o objeto perdido. Mas no luto o teste de realidade revelou que o objeto amado não existe mais e o trabalho de luto consiste precisamente na retirada da libido de suas ligações com aquele objeto. Diz Freud que: “Cada uma das lembranças e expectativas, através das quais a libido está vinculada ao objeto, é evocada e hipercatexisada, e o desligamento da libido se realiza em relação a cada uma delas” (FREUD, 1915,p.277). Na melancolia, embora

também ocorra uma perda, o sujeito se acha inconsciente dela. O sujeito sabe quem ele perdeu, mas não o que perdeu neste alguém.

Embora a melancolia possa derivar de uma perda pode resultar também de desconsideração, desprezo, desapontamento que se constituem num golpe puramente narcísico contra o Eu. Como resultado há um empobrecimento do Eu e uma expectativa delirante de punição. “No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio eu ”(FREUD,1915, p278).

Desse modo o auto-envilecimento e o delírio de inferioridade não são relativizados por sentimentos de vergonha, mas existe satisfação no desmascaramento de si mesmo. Podemos entender este processo como o resultado da introjeção no Eu do objeto perdido, onde o Eu passa a se identificar com o objeto abandonado. O investimento erótico do melancólico sofreu “uma dupla vicissitude: parte dela retrocedeu à identificação, mas a outra parte, sob a influência do conflito devido à ambivalência, foi levada de volta à etapa de sadismo que se acha mais próxima do conflito” (FREUD, 1915,p.284). Deste modo aprendemos da melancolia que o eu só pode se matar caso trate a si mesmo como um objeto, ou seja: trate a si mesmo como um objeto abandonado, espelho de sua própria degradação. O abandono de si na melancolia equivale ao deixar-se morrer porque o eu se sente desertado de todas as imagos protetoras, e o eu se abandona porque “se sente odiado e perseguido pelo supereu, ao invés de amado” (FREUD, 1923, p.75).

Desta forma chegamos aqui ao núcleo do nosso pensamento onde poderíamos nos indagar se a parte sombria do homem e mesmo o mal seria confluyente com a pulsão de morte, ou seria destilado da trama pulsional exatamente como se destila uma bebida ou um veneno. Isto equivale a dizer que o mal existe e que ele não pode ser inteiramente explicado pela pulsão de morte. Freud nos fala, sem meios termos, de “como é difícil reconciliar a inegável existência do mal”(FREUD,1929, p.142) com as expectativas e ilusões sobre o propósito e o valor da existência do ser humano na terra.

Ao mesmo tempo Freud constata, de forma inequívoca, que o sofrimento e a infelicidade, e mesmo o sentimento de culpa internalizado são manipulados pela civilização a seu favor, porém nem tudo pode ser sublimado e a insatisfação de desejos e necessidades resultantes das proibições e renúncias é fonte do inextinguível resíduo de mal estar numa determinada cultura. No entanto, Freud se pergunta como foi possível a ele, Freud, “ter desprezado a ubiqüidade da agressividade e da destrutividade não eróticas e falhado em conceder-lhe o devido lugar em nossa interpretação da vida” (FREUD, 1929, p.142)

Por outro lado, o que denominamos bem e mal só pode ser apreendido ao ser filtrado pela ética. Para Freud o mal como escolha do sujeito poderia ser pensado e localizado tanto na destrutividade, na crueldade, na agressividade e no sadismo.

Defrontamo-nos também com a crueldade superegógica na forma de um paradoxo moral onde, ao invés da renúncia pulsional provocar um apaziguamento da consciência moral, a relação é invertida: a renúncia pulsional se torna a origem da consciência, a qual exige, então, mais renúncia. Diz Freud que: “O efeito da renúncia instintiva sobre a consciência, então, é que cada agressão de cuja satisfação o indivíduo desiste é assumida pelo Supereu e aumenta a agressividade deste contra o Eu” (FREUD, 1929, p.152).

Este paradoxo, como já dissemos anteriormente, é constatado também na inquietante observação de que a consciência moral persegue o indivíduo menos no sentido de suas faltas que de suas desgraças. Freud enuncia que:

“Enquanto tudo corre bem com um homem, a sua consciência é lenitiva e permite que o ego faça todo tipo de coisas; entretanto, quando o infortúnio lhe sobrevém, ele busca sua alma, reconhece sua pecaminosidade, eleva as exigências de sua consciência, impõe-se abstinência e se castiga com penitências” (FREUD, 1929, p.149).

Assim, na origem, o fenômeno primário com que tivemos de nos defrontar seria a ambivalência, ou seja o caráter impuro de Eros, onde admitimos a idéia de uma fusão, mais ou menos completa de Eros com a pulsão de morte. O exemplo clássico seria o componente

sádico do instinto sexual. Mas haveria ainda o caso do Eu ter de escolher entre destruir a si próprio ou destruir algo fora de si mesmo. No entanto, segundo Freud mesmo onde o sadismo surge sem qualquer intuito sexual, na mais cega fúria de destrutividade “não podemos deixar de reconhecer que a satisfação da pulsão se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o eu com a realização de antigos desejos de onipotência deste último”(FREUD, 1929, p.144).

Contudo, em consonância com o que foi dito sabemos que os seres humanos não são criaturas dóceis, gentis e gratas que apenas se defendem quando agredidas; pelo contrário entre suas capacidades inatas e dotes instintuais encontra-se uma determinada quota de agressividade. Freud nos assinala que:

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

Neste ponto Freud reconhece que o homem civilizado apenas imperfeitamente educou as pulsões, isto é, reprimiu componentes eróticos indesejáveis, construiu mecanismos de defesa e formações de reação assim como sublimações. Sob o tênue polimento da civilização, encontram-se nos indivíduos impulsos indomados que, sob pressão de circunstâncias externas e internas, podem-se desmascarar e revelar toda a sua destrutividade e crueldade. A pulsão de morte se manifesta também na ambivalência onde o amor convive com o ódio. A forma mais reveladora dessa ambivalência é a indiferença com que acolhemos a morte de estranhos e os sentimentos contraditórios com que acolhemos a morte de pessoas amadas.

A crueldade, quer seja a do supereu em relação ao eu, quer seja na forma de um paradoxo moral no qual a consciência persegue o indivíduo menos em função de suas faltas do que em função de suas desgraças, quer seja o prazer no sofrimento de outrem demonstra

que para cada indivíduo haverá uma conciliação, um acordo de forças contrárias, a fim de que o indivíduo logre alcançar um certo equilíbrio entre, por exemplo, tendências destrutivas e sublimações, onde até mesmo a crueldade sublimada pode vir em auxílio da preservação de uma cultura. Mas este último caso não estaria simplesmente em continuidade com uma perversão do social?

Capítulo IV

O MAL ESTAR NA CULTURA

Veremos neste capítulo como é colocada por Freud a questão do mal estar na cultura em continuidade com a questão da individuação, ou seja, a auto-poiésis do sujeito. Segundo Freud, a finalidade do psiquismo é repetir a vivência da experiência de satisfação e nessa busca há o estabelecimento de facilitações, ou seja, o estabelecimento de caminhos preferenciais para a atividade do pensamento, que se constitui a força impulsora do desejo. A busca da felicidade se inscreve neste registro, sendo que sublimações posteriores ou mesmo o fracasso na aceitação da realidade externa abrem para o sujeito o campo extremamente duvidoso das ilusões religiosas. Vemos que a partir disso todo um sistema de pensamento é construído em Freud para dar conta da disjunção entre o que se passa no nível do sujeito e o que se passa no nível da cultura.

Assim, segundo Freud, o propósito da vida é simplesmente determinado pelo programa do princípio do prazer. A questão que se acrescenta de que se a vida não tem propósito então ela nada vale parece derivar-se da pretensão de se considerar a espécie humana como exceção, neste aspecto. Diz Freud:

“ ao contrário, ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída no plano da criação.”(FREUD, 1929, p.95). Assim “o programa do princípio do prazer domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo”(FREUD, 1929, p.94).

Ao estabelecermos que, presumivelmente, a meta do indivíduo seja ser feliz e assim permanecer, vemos então que esse objetivo se desdobra em dois outros. Diz Freud: “ por um lado visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer” (FREUD, 1929, p.94). Não admira que o sujeito se mostre impiedoso

justamente quando se trata de obter a felicidade e permanecer feliz. As reivindicações de felicidade são, segundo se pode deduzir em Freud, absolutamente ilegítimas a menos que a partir desta reivindicação o sujeito tenha trabalhado no sentido de que aquilo que deseja tenha coincido, em sua destinação, num objetivo da civilização, ou seja, este indivíduo irá contribuir para o processo seletivo de preservação da realidade da cultura a qual pertence. É incidentalmente a tal processo que pode obter sua cota na distribuição das riquezas. Esta seria a sublimação: a finalidade individual poderia então coincidir com a finalidade coletiva.

Por outro lado Freud sublinha:

“...quando qualquer situação desejada pelo princípio de prazer se prolonga, ela produz tão somente um sentimento de contentamento muito tênue...” “O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica.” (FREUD, 1929, p.95).

Portanto, no sentido restrito, a meta de obtenção da felicidade pelo indivíduo representaria uma tendência francamente associal e esta se confundiria com a meta da coletividade apenas pelo desvio do narcisismo, onde:

“...o que deve ser justificado não são simplesmente os benefícios secundários que os indivíduos podem extrair de suas produções, mas a possibilidade original de uma função como a função poética num consenso social em estado de estrutura.” (LACAN, 1960, p.180).

Uma das formas de sublimação acontece quando o artista satisfaz a demanda da cultura, e, tornando-se um ícone, apresenta no contexto cultural determinado artefato que ao mesmo tempo que reifica os valores desta cultura traz consigo uma certa perplexidade. Deste modo contribui para criar valores que colocarão de alguma forma em questão os valores já produzidos por esta cultura, discutindo o que existe de legítimo, ao colocar em evidência apenas uma aparência que será interpretada na medida que coloca em questão os procedimentos elementares da própria cultura. A cultura se desagregaria sem essa

interrogação que diz respeito aos seus fundamentos e ao mesmo tempo trata-se no caso, de uma experiência estética que consiste em essência num engodo, onde o sujeito que frui do objeto estético fica provisoriamente liberto de suas defesas ou formações reativas que constitui todo o peso da existência.

Freud irá dizer que:

“Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente—isto é, uma acomodação que traga felicidade—entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de uma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável” (FREUD, 1929, p.116).

A sublimação não nos proporciona proteção eficaz nem tampouco o sucedâneo, o lenitivo sequer para concebermos uma sensibilidade diminuída ao sofrimento. O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo condenado à decadência e à morte, do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com esmagadora impiedade e finalmente, de nossos relacionamentos com outros seres humanos.

Contudo poderíamos dizer que o sofrimento só é decodificado como tal a partir de um filtro subjetivo, que condiciona, de forma específica, a sensibilidade ao sofrimento. Existe não obstante duas condições extremas inequivocamente geradoras de infelicidade. No primeiro caso a ameaça parece vir do mundo externo. Diz Freud que, neste caso, “um grave sofrimento surge em nós, caso o mundo externo nos deixe definhando, caso se recuse a satisfazer nossas necessidades” (FREUD, 1929, p.97). Podemos dizer que a dependência do ser humano em relação ao seu contexto imediato não abrange somente as necessidades básicas, mas também o acesso a uma identidade culturalmente construída, assim como a bens culturais que tornem possível a confirmação dessa identidade. Por outro lado, “o que o eu teme do perigo externo e libidinal não pode ser especificado; sabemos que o medo é de ser esmagado ou aniquilado,

mas ele não pode ser analiticamente compreendido” (FREUD, 1923,p.74). Na verdade o que o eu teme é ser abandonado, desertado de todas as forças protetoras, quando a encenação reparadora de seu drama já não pode mais ser realizada em um contexto inclusivo, mas pelo contrário os caminhos do seu percurso o levam ao fechamento de suas perspectivas, ao aprisionamento no círculo masoquista de sua própria destrutividade.

Nenhum ideal de civilização mostrou-se capaz de dar conta da fonte social do sofrimento, causando esta, uma certa perplexidade, onde não se mostra apenas as dissonâncias e as idiossincrasias, mas uma incerteza e uma ambivalência que intensificadas até certo ponto nos subtrai o solo comum e o próprio lugar na realidade consensual. Ao termos fracassado de maneira mais ruidosa justamente quando se trata de estabelecer regras que possam assegurar proteção e benefício para cada um de nós, e ao considerarmos o quanto fomos mal sucedidos exatamente neste campo que inclui a inadequação das regras para prevenção do sofrimento originário de fontes sociais, surge em nós a suspeita de que “também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza inconquistável—dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.”(FREUD, 1929, p.105).

Assim, quando o indivíduo substitui sua reivindicação de felicidade pelo objetivo mais modesto de preferencialmente evitar o desprazer, constitui-se ao lado deste processo uma ferida narcísica, um golpe irreparável, uma sensação de ter sido iludido quanto às suas verdadeiras aspirações. Este processo consiste na substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, mas então haveria disjunção nestes dois princípios, já que a felicidade alcançada seria muito mais tênue e difusa do que a felicidade pretendida. Isto se deve principalmente a dois fatores: uma satisfação na fantasia não equivale a uma satisfação na realidade, e uma satisfação sublimada não equivale a uma satisfação real dos instintos não inibidos em sua finalidade.

Assim, quaisquer recursos que o indivíduo utilize para obter sua parte de felicidade, esta será sempre limitada. Quer se volte para a ciência, para a arte, para a religiosidade, para o

ascetismo, para a drogadicção ou para a fruição estética, o seu grau de prazer em todas essas atividades é sempre limitado. A exceção seria o prazer derivado do amor. Ao invés da cansada resignação talvez o amor se aproxime mais da meta da felicidade do que qualquer outro método para sua obtenção. É no amor sexual que “o ser humano experimenta a mais intensa experiência de uma transbordante sensação de prazer” (FREUD, 1929, p 101). No entanto, o amor é o mais frágil dos posicionamentos na existência, nele o sujeito mostra-se a mais indefesa das criaturas e a mais desculpável em sua cegueira.

Assim, para a obtenção da felicidade é necessário alguma renúncia e esta renúncia é compensada com alguma espécie de ilusão, uma crença que tem por base o desejo implicado nesta. A saída do neurótico para a solução deste problema é o sintoma, que se constitui essencialmente na evitação daquela parte da realidade psíquica implicada no seu desejo. O desejo no neurótico se manifesta, então, pela compulsão à repetição, e isso acontece, de forma paradigmática, pela repressão de uma realidade que retorna como demoníaca, como destino.

Freud chamava de neurose de destino à repetição no seio da realidade externa de uma situação traumática, aflitiva, angustiante. Esta repetição provocada aparentemente pelo acaso, mas portadora de uma estranha sincronicidade revelaria o estrangeiro no interior de nós próprios, o outro no interior da realidade consensual, uma perturbação com referência a uma suposta racionalidade do mundo.

Assim Freud irá empreender, num artigo consagrado à questão estética, um estudo filológico sobre a origem do termo ‘*heimlich*’ e irá descobrir que o sentido positivo que seria ‘o familiar’, ‘o conhecido’ vai se aproximar e se confundir com o seu antônimo ‘*unheimlich*’ “Dessa forma *heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*” (FREUD, 1919,p.283). A ambigüidade de *heimlich* evoca o tema do duplo, que se reveste de uma estranheza peculiar e aparece especialmente como signo do desconhecido. O tema do duplo surge na ficção, quando o personagem substitui seu próprio eu por um eu estrangeiro.

“Em outras palavras, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu....há o retorno constante da mesma coisa—a repetição dos mesmos aspectos, ou características, ou vicissitudes, dos mesmos crimes, ou até dos mesmos nomes, através das diversas gerações que se sucedem” (FREUD, 1919, p.293).

Algo estranho permeia a ideação de um duplo, algo muito primitivo há muito esquecido que evoca não só a sensação de desamparo, mas a inquietante proximidade de uma fantasia há muito superada. A fantasia arcaica, narcísica da projeção de um outro semelhante ao eu, o outro desconhecido, *umheimlich*, portador dos desejos edipianos, mas alienado do saber de Édipo.

É isso que representa a característica fundadora do mito de Édipo. Édipo cometeu incesto e parricídio sem o saber, o saber de Édipo é portanto um saber inconsciente, um saber ao qual nenhum sujeito tem acesso, pois funda toda possibilidade de emergência de um sujeito neste lugar. Assim, a lei está aí desde o início enquanto formulada pela sobredeterminação inconsciente; o sujeito é o que de certa forma retroage a esta sobredeterminação, e ao repetir introduz, não obstante, uma certa incerteza, a partir da qual é possível um modelamento mais ou menos ilusório da realidade que parece ligar-se neste sujeito à construção pulsional. É neste sentido que a interdição da lei está ligada ao mal estar na cultura.

Assim, o mal estar não é apenas um resíduo, um resto produzido incidentalmente pela cultura. A cultura é construída sobre os andaimes da culpa, do remorso e da infelicidade. A ansiedade produzida pela cultura está sempre latente, capaz de ser mobilizada através da renúncia, do remorso e da construção de ideais de civilização. Entre estes ideais pode-se discernir a problemática da religião. A adesão apaixonada de Freud à ciência e à arte e contra a religião, tomando-as como construções fundamentais da nossa civilização não coincide, no entanto, com um certo otimismo quanto ao futuro desta. Por outro lado, Freud identifica a religião com um complexo sistema de crenças e aspirações que nos fornece resposta cabal à todas as questões fundamentais acerca da existência do ser humano e seu lugar no Cosmos.

Para Freud, as ilusões religiosas possuem o caráter de um delírio compartilhado, cujo valor emocional é neutralizar o desamparo e a condição precária das significações construídas pela cultura. Mesmo a religiosidade autêntica seria equivalente a uma declaração de fraqueza pois revela-se a fragilidade de seu posicionamento ao aderir a desejos e expectativas infantis.

Deste modo Freud procede a análise do argumento religioso evidenciando todas as necessidades—de consolo, de proteção, de atribuição de um sentido para a vida, da possibilidade de recompensa num outro mundo pelo fracasso na existência atual—que a religião satisfaz e chega à terrível conclusão de que:

“...as idéias religiosas, a despeito de sua incontrovertível falta de autenticidade, exerceram a mais forte influência possível sobre a humanidade. Trata-se de um novo problema psicológico Devemos perguntar onde reside a força interior dessas doutrinas e a que devem sua eficácia, independente, como é, do reconhecimento pela razão”(FREUD, 1927, p.42).

Freud responde a esta pergunta situando a gênese do sentimento religioso no apego da criança à figura do pai. Entretanto Freud afirma que o anseio da criança pelo pai como fonte de proteção é nuançado pela ambivalência na atitude para com o pai.

“Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção” (FREUD, 1927, p.36).

Podemos afirmar com Freud que, “a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização”(FREUD,1927,p.116). E o indivíduo é forçado a trocar uma liberdade teoricamente irrestrita por uma certa conformidade a coerções, injunções e proibições de uma determinada cultura e isso por conta da sua inserção no social. No entanto sabemos que o neurótico aferra-se à trama de sua existência, apega-se ao já conhecido, ao já percorrido, para neste movimento conseguir algum distanciamento que lhe permita a ilusão da vontade livre, que lhe permita o acesso a todos os atos da vontade suprimidos, “nada lhe interessa mais do

que ele próprio, sobretudo quanto ao que ele poderia ser” (CAMUS, O mito de Sísifo, p.97) Assim o tormento de repetir, de voltar sobre os seus passos, sobre suas escolhas e imaginá-las regidas pelas leis do capricho e não pelas da necessidade e as do desejo, tudo o impele à comédia, ao espetáculo, onde pode usufruir da poesia sem lhes sofrer o caráter precário, precário. Assim ao aludirmos ao mito de Sísifo, vê-se desdobrada para o indivíduo neurótico comum a via do sintoma que dissocia o trabalho cotidiano da fantasia repleta de desejo.

A narrativa do mito de Sísifo nos mostra este como condenado a rolar uma pedra até o topo da montanha, só para vê-la despencar e então recomeçar. “O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas e esse destino não é menos absurdo”(CAMUS, p.143). Freud assevera expressamente que a menos que seja livremente escolhido como vocação a maioria das pessoas considera o trabalho um fardo e só trabalha sob pressão da necessidade. Desde a origem, onde se estabeleceu entre os membros de uma comunidade uma determinada divisão de atribuições e funções o trabalho catalisa e regula o relacionamento dos indivíduos entre si.

Por outro lado, “depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar sua sorte na terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele” (FREUD, 1929,p.119). A associação de indivíduos em comunidades exigia a renúncia a pulsões violentas e selvagens do homem, cuja pré-condição para a felicidade estaria dada pelos objetivos culturais. Freud aponta no entanto, uma inegável hostilidade à civilização, o ressentimento contra esta como fatores poderosos para construção de formações de reação contra ela e entre estas se encontraria os ideais religiosos e culturais.

Estes ideais não são apenas máscaras, jogos, interface com o sagrado, mas representam a única transcendência que o ser dito humano conseguiu alcançar, mesmo que provisoriamente.

Poderíamos nesta altura, tentar fundar a civilização numa identificação e neste processo o ideal do eu é construído. A construção da lei que regula o desejo do sujeito somente se dá por intermédio da reduplicação de um crime fundamental: o assassinato do pai da horda contra o qual o crime inaugural foi dirigido e o seu ressurgimento no mito de Édipo, que é o mito que pode ser invocado mais além, em seu sentido de destino.

Assim a referência ao Édipo e ao Pai da Horda enquanto mitos originários marcam a passagem da natureza para a cultura, seja no nível ontogenético como em Édipo, seja no nível filogenético como no mito do Pai da Horda. A referência a uma matriz mítica coloca em evidência o domínio arbitrário das aproximações referentes à codificação da realidade, em que a função do bem e do belo não está situada em serem eles atributos necessários da civilização, mas no fato de serem anteparos, barreiras, limites, fronteiras construídas a fim de tornar improvável a transgressão. Neste contexto estou me referindo à transgressão que coloca em risco os fundamentos da civilização, que interrompe a continuidade da cultura tal como a conhecemos. Portanto é a destrutividade que se encontra no cerne da cultura, sendo a construção dos ideais paralela a uma introjeção, mesmo que parcial, desta destrutividade, que se transforma em culpa, remorso, ressentimento e cujo resíduo é o mal estar, o mal estar estrutural que convive com o recalque e com a sublimação e que impede que o mal absoluto sobrevenha.

Capítulo V

O DESCENTRAMENTO DO SUJEITO

Neste capítulo pretendemos desmistificar a miragem de um psiquismo pretensamente coerente e totalizante ao desvelar a inadaptação, o inacabamento do sujeito, nos fenômenos de sua existência cotidiana. A noção de sujeito em psicanálise não é identificada a um simples operador volitivo que escolheria dentre um vasto espectro de opções, aquelas que lhe permitissem funcionar de modo mais satisfatório, mais assertivo. Também não é identificada ao sujeito que age de acordo com um imperativo de ordem moral e que diante de determinadas opções prefere aquelas que se mostrem coerentes com sua razão, sendo esta razão a grande legisladora e que lhe permitiria conhecer com clareza o bem e o mal.

De saída podemos dizer que para Lacan as coisas não são sólidas, e que a hipótese de Descartes de um Deus que não engana se converte no suporte da denegação do desamparo, da derrelição. Assim a ficção do conhecimento como espelho da natureza se fragmenta, pelo fato de o conhecimento por si só não conseguir qualquer garantia, nem mesmo conseguir suturar a falta e a impotência primitiva do ser humano na medida em que é o desejo que fornece a coloração, a densidade do mundo humano.

Portanto, fica claro que o sujeito de que estamos falando é o sujeito desejante, o sujeito que se trama na solidão da escolha, o sujeito que pode inclusive trair a si, ou seja, ceder do seu desejo, trair a inspiração de sua vida, pois seus anelos, seus votos, suas metas são imanentes “à dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro—pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro” (LACAN, 1964, p.194).

Ao mesmo tempo em que o sujeito se funda como dividido, sua existência, seu desejo passará necessariamente pela mediação da linguagem. A trama significante irá inscrever

aquilo que pertence ao domínio do sujeito. O sujeito, para Lacan, é um efeito do significante. A fórmula bem conhecida de Lacan diz que: “o significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante”. O sujeito perde assim, uma suposta identidade já dada e previamente constituída. O sujeito se torna este ponto evanescente, esta virada, esta perspectiva que pode desviar-se de si, perder-se, alienar-se. “O desejo, função central em toda a experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado” (LACAN, 1955, p.281).

A jubilação da criança frente ao espelho se dá porque ela se apreende como imagem. O outro que o eu apreende no espelho tem para ele valor cativante, e efetivamente configura o eu especular como correlato desse outro.

“O objeto humano é originariamente mediatizado pela via da rivalidade, pela exacerbação da relação ao rival, pela relação de prestígio e de prestância. Já é uma relação da ordem da alienação porque é primeiro no rival que o sujeito se apreende como eu.” (LACAN, 1954, p.204).

Este primeiro movimento de báscula consiste no intercâmbio do eu por esse desejo do qual o outro é o suporte. A linguagem manifesta-se na criança, através de um jogo que consiste em fazer desaparecer o objeto quando este está presente e chamá-lo quando está ausente. Este objeto pode ser qualquer coisa, um carretel, uma bola, desde que a criança possa fazê-lo desaparecer e em seguida reencontrá-lo. No entanto o jogo simbólico possui um caráter fundamentalmente decepcionante. “A satisfação aqui não passa de substituto, compensação. A criança anula o que há de decepcionante no jogo simbólico, na captura oral do objeto real de satisfação, no caso, o seio... A criança aniquila, na satisfação, a insaciedade fundamental dessa relação” (LACAN, 1957, p.186).

Por outro lado, para o sujeito emergir como desejante é preciso que ele se situe lateralmente, de forma transversal em relação ao imaginário onde o eu se concebe como outro que não ele mesmo. O sujeito, pelo contrário se situa pela direção que lhe confere sua

intencionalidade inconsciente onde a linguagem organiza uma primeira aproximação que só se dá de forma alienada na retomada do seu pensamento como deslocado em relação ao ser.

“O ser consciente de si, transparente a si mesmo, que a teoria clássica põe no centro da experiência humana, aparece, nesta perspectiva como uma maneira de situar no mundo dos objetos este ser de desejo que não poderia ser visto como tal, a não ser na sua falta. Nesta falta de ser, ele se dá conta de que o ser lhe falta, e que o ser está aí, em todas as coisas que não sabem que são. E ele se imagina como um objeto a mais, pois não vê outra diferença. Ele diz— ‘Eu, sou aquele que sabe que sou. Infelizmente, mesmo que ele saiba que é, não sabe absolutamente nada daquilo que é. Eis o que falta em qualquer ser’” (LACAN, 1955, p. 281).

Nos fenômenos da vida cotidiana, há uma certa fala que se esforça por se expressar, mais além da consciência deste sujeito. A divisão no cerne de si mesmo, divisão que irrompe como discordância em relação a tudo que deveria pelo contrário submetê-lo no plano mesmo da cultura, essa divisão pode remeter à emergência do desejo do sujeito como desejo do Outro.

O Outro é o lugar, a sede, a testemunha que funda a dimensão de verdade como não-toda, é o lugar da linguagem enquanto anterior, exterior e fundador do sujeito. O Outro é o lugar que transcende a dialética da rivalidade proporcionando o acesso à mediação da linguagem. No entanto é no lugar da intersubjetividade que Lacan localiza a incidência da pulsão de morte. E é porque o outro é para mim o objeto mais radical, cuja experiência não me é acessível e cujos desígnios jamais conhecerei é que sua opacidade retorna a mim e comanda meu desejo. É isso que quer dizer a fórmula de Lacan: O desejo do sujeito é o desejo do Outro.

É no texto das formações lacunares, dos atos falhos, dos chistes, dos sintomas e sobretudo no texto dos sonhos que é possível ler a ambivalência da pulsação da vida, a insistência de um mais além do princípio do prazer que ameaça qualquer equilíbrio de um

sistema aberto à informação, mas que permanece irreduzível a qualquer correlação necessária do sujeito a seu contexto vital. O sujeito está irremediavelmente separado do objeto:

“...no qual não pode verdadeiramente encontrar sua reconciliação, sua aderência ao mundo, sua complementaridade perfeita no plano do desejo. O desejo tem um caráter radicalmente rasgado. A própria imagem do homem fornece uma mediação sempre imaginária, sempre problemática que não se acha, pois, nunca completamente efetivada. Ela se mantém através de uma sucessão de experiências instantâneas, e esta experiência ou bem aliena o homem de si próprio ou bem vai dar numa destruição, numa negação do objeto” (LACAN, 1955, p.211).

É este desgaste na sua relação com o outro, esta tirania do significado que está sempre presente e que impossibilita a comunicação verdadeira. Sendo o mal entendido estruturante dessa relação, é a natureza irreconciliável do que se passa entre sujeitos que representa a incidência da pulsão de morte na relação intersubjetiva.

O neurótico se furta a um confronto com o seu desejo e realiza um trabalho de negatividade ao reificar no sintoma a parte da realidade sentida como traumática. É em referência ao outro da relação intersubjetiva que o comportamento do neurótico se torna ambíguo, embora aquilo a que suas defesas remetem sejam miragens, desenvolvimentos e encenações da sua vida de fantasia. A realidade psíquica e mesmo aquilo que ela tem de mais cerrado, de mais compacto se expressa na vida onírica de forma intempestiva.

Lacan nos assegura que quando Freud problematizou a questão do sentido do sonho como um fenômeno dotado de valor e importância semelhante aos pensamentos da vida desperta, ele ressalta que o sonho implica o sujeito na situação desejante, mas esta só é atingível através de uma mensagem cifrada. No sonho o outro já está presente, mesmo no fechamento suposto do sujeito em relação ao seu desejo há esta presença realizada da lei, do Édipo, da interdição que, na forma da censura deforma o texto do sonho até torná-lo irreconhecível.

O sujeito “não poderia em nenhum caso se apreender dentro do sonho à maneira como, no cogito cartesiano, ele se apreende como pensamento”(LACAN, 1964, p.76).

Existe, portanto, uma dimensão do ser, que está para além de qualquer homeostase, qualquer regulação pelo princípio do prazer, em suma “um para além do ego, um inconsciente, um sujeito que fala desconhecido pelo sujeito”(LACAN, 1955, p.217).

Se o sujeito sofreu um descentramento, isto quer dizer que o sujeito somente se apreende em função do seu desconhecimento radical, mais além de qualquer certeza de um sujeito dito cartesiano.

No entanto, algo de uma outra natureza vem perturbar qualquer homeostase ou autorregulação do psiquismo, e este algo é o trauma enquanto presentifica o encontro para sempre faltoso do sujeito com o real.

Para falar sobre isso, sobre esse trauma, faremos um parêntese sob o qual poder-se ia refletir sobre a disparidade de duas modalidades de realidade psíquica: o sono e a vigília.

No sono não há possibilidade do sujeito se apreender como consciência. Ver-se vendo-se, ou seja, essa fundamental alienação de apreender-se como representação de si é impossível no sonho. Vemos, então, o desejo que se infiltra em nossos sonhos, como uma palavra, uma imagem, um significante que enquanto sonhado não representa nenhum sujeito para outro significante, mas que permanece opaco, retido naquilo que é a fonte do olhar do outro, sua intencionalidade total e parcialmente desconhecida para si mesmo. Perpassa a existência dos sujeitos envolvidos e aparece como uma significância especial, próximo, rodeando-o ao umbigo dos sonhos.

“Num sonho, diz Freud, há sempre um ponto absolutamente não apreensível, do âmbito do desconhecido, ele denomina isto umbigo do sonho...Isso significa que há no fenômeno um ponto que não é apreensível, o ponto de surgimento da relação do sujeito com o simbólico” (LACAN, 1955, p.138).

É em torno de uma hiância que Lacan denomina hiância do despertar que o sujeito reconstrói seu mundo, suas representações.

“Vejam para o que eu os dirijo—para a simetria dessa estrutura que me faz, depois da batida do despertar, só poder me sustentar, em aparência, faz de mim apenas consciência. Reflexo, de algum modo, involutivo—em minha consciência, é apenas minha representação que eu reapreendo...talvez vejamos melhor do que se trata apreendendo o que é que motiva o surgimento da realidade representada—a saber, o fenômeno, a distância, a hiância mesma que constitui o despertar” (LACAN, 1964, p.58).

Isto é, enquanto estou sonhando não sou olhado por ninguém. É enquanto estou desperto, consciente, que sou capturado pelo olhar deles, e esse ponto onde se inflete, em minha intencionalidade, o olhar dos outros sujeitos, é o ponto onde eu me apreendo lúcido, consciente em minhas representações (LACAN, Seminário 1964).

Deste modo Lacan, ao falar de hiância do despertar, sublinha que o que desperta é uma outra realidade escondida por detrás daquela que o sonho envelopou, vestiu de imagens, uma realidade inatingível porque insuportável, intolerável, atroz. A este propósito Lacan irá retomar um sonho citado por Freud na *Interpretação dos sonhos*. Trata-se do sonho do pai que permanece à cabeceira do leito do filho morto e que vai, então, dormir um pouco, deixando o filho à guarda de um velhote, que talvez não esteja a altura de sua tarefa. O pai adormece e tem o seguinte sonho: o filho está perto de sua cama e lhe murmura em tom de reproche: Pai, não vês que eu estou queimando? Neste ponto ele é despertado por um ruído, uma vela tombada que vai pegar fogo na cama em que seu filho repousa. O ruído funciona como material para a percepção no sentido em que se constitui como uma causa tíquica, uma causa coalescente para o sonho, que é retomada em ruptura absoluta com o significado da percepção na vigília. A quase identidade do que se passa no sonho e no real é ilusória e esconde um abismo entre a realidade representada e a realidade do sonho, pois é esta que desperta, por ser insuportável.

Lacan enfatiza que no sonho a imagem repleta de desejo é completamente assimétrica ao que se passa na vigília. Na vida desperta o objeto está estruturado como uma imagem situada no campo da percepção. Mas o sujeito seria submerso, seria idêntico a este puro *percept*, se ele não emergisse como discordância em relação a esta percepção, fazendo com que o sujeito enquanto indeterminado seja delimitado em algum ponto por esta intencionalidade radical, que o faz ser sujeito desejante. Desta forma nos damos conta de que a discordância e o conflito existe já em espera no circunvolante, no ambiente, mesmo o mais neutro possível.

É em relação a algo que se separou do sujeito, algo que esse sujeito só apreende enquanto falta, é em relação ao traço dilacerante dessa marca, infável ao mesmo tempo por representar algo além do suportável, que o sujeito irá buscar não sua “metade sexual”, mas a parte desdobrada de si mesmo que lhe falta e lhe constitui como sujeito desejante. Essa relação primeira com o objeto perdido não se dá a não ser como decepção ligada à aparição corriqueira de um engodo vital, de uma ilusão necessária, onde se forja a queda do objeto e o seu engendramento como objeto causa do desejo, ou seja, o objeto a.

Na escolha e, portanto, na condição desejante alguma coisa transborda o enquadramento de um viés, de uma perspectiva tomada em relação à cativação do sujeito pela imagem. Cativação exemplar do imaginário, onde a essência alienante do outro fantasmático é que através desse outro tenho a ilusão de completude, ao mesmo tempo em que faço deste outro o suporte do meu desejo, alienado.

Deste modo, a noção de narcisismo torna-se estrutural para uma primeira aproximação da subjetividade. A pregnância do objeto revela ao sujeito no registro imaginário um outro especular, não apreendido senão como visão fascinante. Já no registro da intersubjetividade é o outro enquanto sujeito que marca a experiência privilegiada de um outro absoluto, cuja simples existência questiona o ser do sujeito, onde o sujeito não pode desejar sem dissolver-se a si próprio, sem refratar-se numa série de deslocamentos infinitos e ao aproximar-se do

estrangeiro que habita o outro radical, o sujeito se dissipa, se desorganiza, se dissolve. Quando o objeto é percebido em sua radical alteridade não é possível nenhuma aderência ou reconciliação no plano do desejo.

A partir da primeira expulsão de si, de uma primeira projeção de uma parte de si sentida como má, perigosa, se estabelece uma primeira diferenciação onde o eu se assimila com tudo que é bom, agradável, prazeroso e o não-eu fica assimilado ao que é desagradável. Este seria o narcisismo primário no qual o sujeito assimilou o que percebe como bom e projetou tudo o que percebe como mau.

Assim, no início, o eu seria uma espécie de célula auto-erótica, lugar das pulsões parciais. A reflexão no espelho possibilita ao eu uma vertente noética original, através da qual encontra a sua disposição um número quase infinito de objetos. Este processo é denominado por Lacan de estágio do espelho. É através da passagem por esta fase que nasce o desejo humano como essencialmente alienado. Num dado momento se completa a maturação fisiológica que permite ao sujeito integrar suas funções motoras e aceder a um domínio real do seu corpo, mas antes mesmo desse momento o sujeito toma consciência do seu corpo como totalidade, através do reconhecimento de sua imagem especular.

O sujeito antecipa-se ao acabamento do domínio psicológico e essa antecipação faz com que a primeira imagem acabada de si seja sua própria imagem como alienada de si. Será este *alter ego* o primeiro suporte do desejo do sujeito e será o modelo dessa apreensão de si que desdobrar-se-á para o sujeito sua vida de fantasia.

Neste ponto de vista a percepção não é absolutamente neutra, mas filtrada pela vida de fantasia do sujeito. Aquilo que este sujeito supõe ser e aquilo que sabe que nunca será se localiza numa determinada perspectiva, numa determinada integração de toda a sua história vivida, onde o estágio do espelho fez aparecer o primeiro narcisismo.

No primeiro narcisismo o eu real é vivido como ideal, o eu real é o eu ideal. É em relação a uma decepção com os limites impostos pela realidade ao seu desejo, decepção que

se dá primeiramente como mal estar sentido no corpo, no decorrer dessas falhas, destas faltas, desse desfalecimento do eu na busca do prazer que um modelo é erigido com a finalidade de reconquistar o eu ideal. Neste movimento o modelo toma o lugar do eu ideal e é projetado como ideal a ser atingido. Assim a pessoa projeta um ideal do eu com o qual mede seu eu atual, onde há sempre discordância, dissonância, vacilação. Diz Lacan que “a formação de um ideal condicionaria então para o eu o recalque” (LACAN, 1954, p.156).

Assim, podemos dizer para finalizar que, segundo Lacan, houve uma revolução completa no pensamento de Freud a partir da ‘Interpretação dos sonhos’,

“Ele descobre o funcionamento do símbolo como tal, a manifestação do símbolo em estado dialético, em estado semântico, nos seus deslocamentos, os trocadilhos, os chistes, gracejos funcionando sozinhos na máquina de sonhar...E é na máquina de sonhar que ele reencontra o que já estava lá, desde sempre, ou seja, de que é no nível do mais orgânico e do mais simples, do mais imediato e do menos manejável, ao nível do mais inconsciente, que o sentido e a fala se revelam e se desenvolvem por inteiro” (LACAN, 1955, p.101).

No sonho o descentramento do sujeito se constitui em relação a um universo completo, acabado, cuja totalidade é um engendramento de formas, intensidades, ficções, onde apesar disso o sujeito não apreende seu verdadeiro rosto, mas apenas uma máscara. O sujeito é o que se fixa por um instante nesta captura de uma imagem elidida. Lacan considera a consciência como princípio não só de idealização, mas de desconhecimento e que é correlativo da elisão da função do olhar. A ilusão da consciência de apreender-se enquanto olhar elide a dependência do sujeito em relação ao registro do desejo.

Por outro lado a esquise do sujeito se dá quando ele se apercebe como desejante no campo do olhar do outro. A validação do sujeito remete a esse olhar que o desorienta, que o reduz a ser um ponto, uma ressonância, uma distorção no horizonte do outro.

Capítulo VI

ESQUISE E TRAUMA

Neste capítulo iremos analisar o trauma como dizendo respeito à condição do surgimento do sujeito, à condição de sua divisão, *Spaltung*, esquise e relacionado também ao recalçamento originário. Se no recalçamento originário alguma coisa tem a função de riscar, de barrar outra, nem por isso deixa de haver o enigma do porquê o recalçamento incidiu sobre este conteúdo específico. Como surge esse elemento operatório de apagamento que é designado por Freud desde o início na função da censura? Podemos dizer que o sujeito se constitui como sujeito no momento mesmo em que se efetiva o recalque originário. Há neste momento uma escolha dramática radical, na qual o sujeito escolhe de que forma irá se inserir na existência.

Se o sujeito sofreu um descentramento, isso quer dizer que o sujeito somente se apreende em função do seu desconhecimento radical. No entanto algo de uma outra natureza vem perturbar qualquer homeostase ou auto-regulação do psiquismo, e este algo é o trauma enquanto presentifica o encontro para sempre faltoso do sujeito com o real.

O trauma é o acontecimento cujo modo de presença constitui a esquise do sujeito, pois o trauma se acha determinado pela repetição, ou seja, algo que se produz por acaso mostra-se dotado de uma estranha inércia, de uma compulsão a repetir. É na dimensão de algo que se apresenta e que é perdido que o desejo do sujeito se constitui, mas a dimensão da perda não basta para dar conta do trauma. A função do trauma é perpetuar uma realidade sentida como insuportável e ao mesmo tempo inassimilável e que designa o real derradeiro por trás da repetição dos signos.

O tropeção, o fígamento, a rachadura nos desvelam este traço evanescente, este aspecto evasivo do inconsciente que aparece sempre em descontinuidade com a representação

consciente. É porque essa mancada, essa claudicação, esse tropeço se dá que Lacan irá dizer que o estatuto do inconsciente é pré-ontológico, é algo que está em espera e cuja verdade tende a se fechar. De modo que o compromisso sintomático mantém o sujeito ao mesmo tempo perto, contíguo mesmo ao trauma, que lhe aparece, por exemplo em sonhos e ao mesmo tempo distante, pois o trauma não aparece como enigma e sim como passível de remeter à primeira cena como irredutível em sua estranheza à elaboração no registro da representação do sujeito.

O traumático está vinculado àquilo que se repete como mau encontro no limite entre o acidente que se dá como por acaso e sua insistência que se revela como tropeção, como fisgamento, como tiquê, que instaura uma nova maneira de pensar o sujeito com o que faz sua condição.

“Pois, depois de tudo, por que a cena primitiva é tão traumática? Por que ela é sempre muito cedo ou muito tarde? Por que o sujeito encontra nela ou prazer demais—pelo menos foi assim que primeiro concebemos a causalidade traumatizante do obsessivo—ou de menos como na histérica? Por que ela não desperta logo o sujeito, se é verdade que ele é tão profundamente libidinal? Por que o que acontece aqui é distíquia? Por que a pretendida maturação dos pseudos-instintos é transfilada, transvazada, transfixada de tíquico, eu diria—do termo tiquê?” (LACAN, 1964, p.71).

Lacan nos adverte que a compulsão a repetir não poderia ser aqui identificada à função de dominar o acontecimento doloroso, pois não fica claro qual é a instância que se identificaria a esta suposta função de domínio. Na compulsão à repetir se trata de algo mais primordial, ou seja, de obter a ligação da energia cujo excesso, cujo transbordamento constitui a própria violência do trauma. É somente pela vigência do trauma, pela vigência de que há um núcleo real irredutível à representação que se estabelece a barreira do esquecimento, que o acesso ao que foi esquecido é perdido, restando como marca de sua presença a cicatriz, a insatisfação constitutiva do sujeito neurótico.

De qualquer modo é o acontecimento traumático que divide o sujeito e do qual ele só pode dar conta repetindo e essa repetição pode já estar presente desde o ato inaugural, o contra-investimento que faz desaparecer, passar por baixo uma primeira realidade traumática que porta o enigma da emergência do sujeito, fundando-se portanto a estrutura combinatória do inconsciente, antes mesmo da inflexão intencional de um sujeito.

É por esta alienação fundamental que o sujeito aparece como desejante, inscrito no campo do Outro, e que lhe garante que o recalcado retorne ao ponto inicial, como repetição. Assim Lacan localiza a alienação:

“...nesse primeiro acasalamento significativo que nos permite conceber que o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significativo, o significativo unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significativo, o qual outro significativo tem por efeito a afânise do sujeito”(LACAN, 1964, p.207).

O trauma ao dividir o sujeito institui a alienação que consiste no fato de que para o sujeito se trata de escolher o ser ou o sentido, na medida em que os dois não se constituem em presença, ou seja, simultaneamente. Lacan nos diz que:

“...ao escolher o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não senso—escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente” (LACAN, 1964, p.200).

Isso invalida qualquer miragem de um psiquismo fechado sobre si mesmo, numa unidade de invólucro, invalida também o eu como função de síntese, revelando-se o sujeito descentrado em relação a este eu. A compulsão a repetir introduz o caráter radical do conflito, na forma do que é recusado pela elaboração consciente do sujeito e que evoca no sujeito um sentimento de estranheza.

A compulsão à repetição se introduz como um mais além do princípio do prazer e que se traduz por um constrangimento a ter no seio mesmo do processo primário o seu suporte.

Assim temos o sonho mais enigmático, o do pai que permanece à cabeceira do leito do filho morto, que vai dormir um pouco em outro aposento. O pai ao adormecer tem o seguinte sonho: o filho está ao lado de sua cama, lhe toma pelo braço e lhe diz em tom de reproche: Pai, não vês que estou queimando? ele é então despertado pelo ruído de uma vela tombada e que vai pegar fogo na cama em que seu filho repousa. Freud enfatiza que este sonho deve ser considerado exemplar com relação à função de realizar o desejo. No entanto, isso não é claro. Podemos apreender com Lacan “que o desejo aí se presentifica pela perda imajada ao ponto mais cruel, do objeto”(LACAN,1964, p.60). A quase-identidade entre o que se passa no sonho e o que se passa no quarto onde uma tocha vem a pegar fogo no leito do filho e as palavras ditas talvez a propósito da febre: Pai, não vês que estou queimando? mostra que:

“...algo se repete, mais fatal em suma, por meio da realidade... algo como a homenagem à realidade faltosa—a realidade que não pode mais se dar a não ser repetindo-se infinitamente, num infinitamente jamais atingido despertar”(LACAN, 1964,p.60).

Quando o ruído da vela tombada serve de material para a produção do sonho e este desperta o pai, algo identifica depois de despertar esse ruído como sendo da ordem da realidade. Neste sonho Lacan localiza a repetição em estado puro, onde há a incidência factícia que presentifica o estranhamento radical que é para este pai o sonho com o filho morto e onde o que é falhado é a tiquê, o encontro. E é esta esquizofrenia radical que presentifica o mais além, em seu sentido de destino. Ao despertar, sua consciência se constitui em torno da representação e é a distância, o abismo entre a realidade de vigília e a realidade onírica, ou seja—é porque o sujeito pode apreender-se enquanto consciência, pelo fato de que ele não se toma de modo algum por idêntico a si mesmo—que ele pode se apreender de forma reflexiva, pode até mesmo se iludir quanto a isso e se sacar como identidade a partir desta apreensão diferencial que logrou se constituir em torno da hiância do despertar.

Assim a passagem do sono ao despertar implica uma descontinuidade, de tal modo, que determina o retorno da realidade representada, ou seja a forma preferencial da realidade, onde existe aparência de coalescência entre a percepção e consciência, e é justamente o empuxo do olhar dirigido ao mundo perceptivo que constitui o ser do sujeito. O despertar é a causa da realidade representada poder se constituir, em torno de um buraco, de um vazio. O modo de presença da realidade representada para o sujeito implicado no despertar é a pré-existência de um dado a ver.

A função do olhar enquanto constitutiva do sujeito cartesiano- do sujeito que pode emitir este enunciado paradoxal: 'Vejo-me ver-me'- situa-se como um dos correlatos essenciais da consciência em sua relação com a representação. Tal função é formalizada por Lacan como o ponto em que o sujeito se desvanece e que por uma espécie de mimetismo, o sujeito confunde-se com a sua percepção ao mesmo tempo em que se apreende ilusoriamente como consciência de suas representações. Se o sujeito chega a se apreender como consciência transparente a si mesmo em sua vida de vigília é porque seu narcisismo encontra apoio na complacência do sujeito de ilusoriamente se apreender em algum lugar de suposta plenitude.

Ao contrário, no sonho, "isso mostra" vem antes do "isso pensa". Pelo deslizamento mesmo do sujeito que na intensificação das cores, dos contrastes, das imagens não consegue contudo se sacar como consciência. Ele não sabe onde isso vai dar e onde isso o leva. Lacan cita o exemplo de Chuang-Tsé: no sonho ele é uma borboleta, no entanto, quando está acordado ele pode se perguntar se ele é a borboleta que está sonhando ser Chuang-Tsé, e isto prova que ele não é louco, porque ele não se toma por absolutamente igual a Chuang-Tsé. Quando "ele sonha que é borboleta- ele é borboleta capturada, mas captura de nada, pois, no sonho, ele não é borboleta para ninguém. É quando está acordado que ele é Chuang-Tsé para os outros e que está preso na rede deles, de pegar borboletas". (LACAN, 1964,p.77)

A teoria lacaniana do sonho e do despertar nos conduzirá à pré-existência da função do olhar quando a consciência se trama ao redor da representação cuja fórmula é: 'Vejo-me ver-

me.'Quando o sujeito se reduz à pura certeza de ser sujeito, a única potência que ele preserva é a de ser nada e ele seria essa pura presença, seria este personagem sem face, a alma escrava, o sujeito que se desvanece contra o fundo azul do céu, se ele não emergisse da objetividade onde está inserido por intermédio do olhar de outrem, que surpreendendo as linhas de força, de um mundo capturado numa miragem, desdobrasse toda uma ficção que apenas acontece quando o sujeito se supõe sob o olhar de alguém.

É nesse registro que se funda a esquise do sujeito, ou seja, entre o sonho e o despertar, pois “somos seres olhados no espetáculo do mundo. O que nos faz consciência nos institui, do mesmo golpe, como *speculum mundi*” (LACAN, 1964, p76). Diz Lacan que:

“...na relação escópica, o objeto de que depende a fantasia, à qual o sujeito está apenso numa vacilação essencial, é o olhar. Seu privilégio—e também o porquê de o sujeito durante tanto tempo ter podido desconhecer-se como estando nessa dependência—se atém à sua estrutura mesma”(LACAN, 1964,p.83).

É pelo estranhamento mais radical que o sujeito vai se inscrever como desejante no campo do Outro e uma das incidências desta inscrição é o olhar como o objeto que opera uma certa queda de desejo e cujo modo de apreensão é a esquise. Esta esquise se demonstra pelo que, no sujeito, em relação ao visível, há, segundo Lacan, a pré-existência de um dado a ver. A esquise se dá quando o Sujeito se defronta com a pré-existência de um dado a ver em relação à realidade representada. É este estranhamento, o desconforto, a vertigem que o sujeito sente ao entrar em contato com uma realidade que é única e portanto radical sendo que a essa realidade ele não pode responder nem dar conta pelo recurso à fantasia ou ao delírio. Algo atinge esse sujeito em cheio. É o olhar em relação ao dado a ver que cria a ambigüidade na dialética do visível e do invisível, ao aprofundar a relação do olhar no que ele concerne ao desejo enquanto esquise., fratura, mancha.

Assim sendo podemos nos reportar a uma das destinações da pulsão descrita por Freud como exibicionismo- *voyerismo* como referindo a um olhar pleno de desejo. O sujeito que é

tem para o sujeito um caráter submergente, inundante. Em oposição, há a forma que a significação toma quando não remete mais a nada”(LACAN, 1956, p44). A intuição delirante corresponde a uma relação profundamente perturbada com a realidade.

No entanto podemos afirmar que o louco não acredita na realidade de sua alucinação. O louco admite até certo ponto a sua irrealidade. O que está em causa não é a crença do psicótico na materialidade das alucinações. “Mas, contrariamente ao sujeito normal para quem a realidade lhe chega de bandeja, ele tem uma certeza, que é a de que aquilo de que se trata—da alucinação à interpretação—lhe concerne”(LACAN, 1956, p.91).

Aquilo de que se trata para o psicótico é de que à realidade corresponde uma perfeita ambigüidade que abrange da benevolência à intenção malévola mais radical.

Por outro lado podemos dizer que o conhecimento dito paranóico é um conhecimento instaurado na rivalidade do ciúme e que conserva o caráter agressivo da concorrência primitiva. A estranheza da experiência do psicótico é diferente daquela do neurótico. Lacan introduz a esse respeito o conceito de foraclusão, cujo mecanismo básico consiste em que:

“...alguma coisa que foi rejeitada do interior reaparece no exterior...Assim pode acontecer que alguma coisa de primordial quanto ao ser do sujeito não entre na simbolização, e seja, não recalcado, mas rejeitado”(LACAN, 1956, p.97).

Uma vez iniciado nos desenvolvimentos do seu delírio não há mais como retornar ao pacto do sujeito com o outro. Esse lugar terceiro da mediação desaparece na medida em que o sujeito se aproxima a um ponto da realidade a que o sujeito só pode responder pelo delírio.

Podemos dizer que aquilo de que se trata no psicótico é a presença sem mediação do outro como desejante, é que o desejo do outro é apreendido de forma imediata, sem que essa presença tenha sido filtrada pelo esquecimento advindo do recalque. Portanto algo que não entrou no sistema da simbolização aparece como uma significação errante, cuja estranheza se dá na forma de uma invasão significativa, até forçá-lo à reconstrução delirante da realidade.

Podemos dizer no entanto, que a esquise, a estranheza, quer ela apareça no neurótico na forma da repetição do real, do trauma, no sonho ou pelo retorno no cerne da realidade de uma realidade sentida como demoníaca, como destino, quer ela apareça no psicótico na forma de uma perturbação radical das relações do sujeito com a realidade essa ambigüidade radical na experiência do sujeito torna-se uma espécie de núcleo, ao redor do qual se tece a indagação a respeito da possibilidade da emergência de um sujeito desejante.

Capítulo VII

PERVERSÃO: A OUTRA FACE DA SUBLIMAÇÃO

Este capítulo permite analisar o caráter predominantemente mau das relações que o homem entretém com o homem e que Lacan mostrou já estar presente no pensamento de Freud. Tal caráter se desvelaria através do paradoxo da consciência moral. Quanto mais exigente essa consciência se torna, quanto menos a ofendemos, na própria intimidade de nossos elãs, de nossos desejos, mais nos tornamos vulneráveis em relação a esta crueldade paradoxal da consciência moral que persegue o indivíduo “muito menos em função de suas faltas do que de suas desgraças”(Lacan, 1960, p.114).

A experiência humana é a outra face da cultura, sendo, pois, uma experiência perversa na medida em que em lugar de se constituir por relação ao objeto somente se constitui enquanto tal em relação ao desejo do Outro. No centro da problemática do mal está o ódio de si mesmo e o recurso ao mal estar da civilização é insuficiente para explicar a incidência paradoxal do mal neste nível. O mal, aqui, não apresenta-se no nível de uma transgressão, mas do ponto de vista de uma auto-mutilação. Aqui pode ser introduzida em toda a sua complexidade, a dor, a dor petrificada que pode surgir sobre o fundo tonal do sentimento de culpa, mas que é essencialmente requerida como correlato desse paradoxo moral.

Este capítulo permite analisar a relação do sujeito com *Das Ding*. *Das Ding* é um termo empregado por Freud no ‘Projeto para uma psicologia científica’ e posteriormente retomado por Lacan em seu seminário sobre ‘A Ética da Psicanálise’ para designar inicialmente a parte perdida de si mesmo, que este sujeito irá buscar reencontrar. É o objeto perdido, que, não obstante, nunca foi senão suposto. Algo deve ter se separado do sujeito, algo deve ter-se excluído a partir de um núcleo primordial. Este algo suposto, a coisa inacessível, *Das Ding* permite ao sujeito distanciar-se em relação ao bem e instaurar essa

relação ao bem como metafórica. Ao longo de sua vida irá tentar reencontrá-lo, mas a vida inteira deste sujeito somente irá se sustentar na decepção e no equívoco perfeitamente individualizado quanto ao que lhe cabe, ou seja, sua parcela de prazer e, igualmente de dor.

No entanto é ao se distanciar em relação a *Das Ding* que as representações irão surgindo, de forma complexa onde o excesso de energia intrapsíquica pode transformar-se em complexidade, na busca infinitesimal do desejo enquanto refração especular do que seriam os signos da percepção real. Aquilo que seria da ordem do insuportável faz nascer as constelações das idéias e dos ideais, sem que se ultrapasse a lei própria do princípio do prazer. Prazer e desprazer se mostram ávidos da repetição dos signos, mas somente na medida em que eles engodam quanto ao que está para além deste limite, os trilhamentos que sulcam a realidade psíquica segundo as leis de uma memória. A incidência pontual do inconsciente como homólogo ponto por ponto do que se passa a nível do eu faz pensar que essa realidade é profundamente escolhida, no sentido de filtrada, mas enquanto realidade psíquica ela é inescapável porque se presentifica através dos signos da percepção.

Portanto é na via de uma discordância entre a realidade psíquica e a realidade externa que irão se orquestrar todo o dilaceramento, o rasgamento do sujeito e será a partir deste dilaceramento que a retomada da busca da direção se indaga também em relação ao objeto. Pois o objeto não é o correlato do sujeito, mas o limite de uma topologia de sua relação com o real, para além de qualquer limite, mesmo aquele do princípio do prazer. É porque o eu e o objeto não estão no mesmo nível, que ao buscar reencontrá-lo, esse objeto não é diferenciado como mau objeto. O sujeito não tem o menor acesso ao mau objeto, pois, desde logo, em relação ao bom objeto ele se mantém à distância. Este objeto que no início foi neutro, caótico, absoluto engendra agora um investimento ambivalente que é característico da formação de compromisso; o sujeito não suporta mais, ele explode, ele amaldiçoa, ele não entende, ele faz sintomas onde ele não pode formular em nenhuma outra via que não a sintomática que se trata

do mau objeto. Esta é a primeira mentira: o sujeito se engoda quanto à aparência boa e má do objeto.

Por ser a realidade estruturada em seu retorno, que o sujeito pode iludir-se supondo no mistério do seu desejo a amplificação, as ressonâncias do Cosmos. O mito de uma complementariedade onde as mais arcaicas tendências iriam fornecer material para explorações andróginas e oníricas do ponto de inserção do sujeito no mundo, esse mito de espelhamento do microcosmo em sua projeção em relação ao infinito, este mito foi desconstruído, de forma sistemática por Freud.

Deste modo *Das Ding* designa a coisa mítica, a coisa arcaica, e apresenta-se como um aprofundamento do conflito a um nível paradoxal, que não deixa alternativa ao sujeito: ele tem de escolher entre o ser e o sentido. O ser enquanto decepado de sentido é a fórmula da alienação. A alienação é um conceito construído por Lacan no Seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. O vel da alienação consiste numa escolha que tem por consequência nem um, nem outro. Assim, *Das Ding*, A Coisa induz no sujeito essa busca cujos trilhamentos não se reduzem a uma perda momentânea de equilíbrio e em seguida a retomada deste equilíbrio. *Das Ding*, o interior excluído na constituição do sujeito regula a distância do Sujeito em relação ao seu desejo. Mas esta distância não pode ser abolida. *Das Ding* surge inicialmente como falta. Há alienação porque o Sujeito ao ser constituído a partir de um interior excluído não tem consistência como Ser. E, ao mesmo tempo, o Ser só pode se revelar decepado de sentido. Há uma insistência deste para além do princípio do prazer, para além de toda homeostase, na medida em que há acaso, ou seja uma certa indeterminação onde justamente não há regra ética *a priori*.

Das Ding é correlato “da presença insinuante, perpétua da sensação opressora de alguma maldição original”(LACAN,1960, p.119).

A desconstrução da simetria entre microcosmo e macrocosmo, o espelhamento, a emulação entre céu e terra, retornou totalmente ao sujeito como autopoiesis, como o

significante radical do seu desamparo. O Cosmos é indiferente e intencionante ao mesmo tempo. Há em relação ao ser humano uma pré-existência do real enquanto negatividade. E por outro lado o eu ao se construir separa de si mesmo o arquétipo do que será a realidade enquanto estruturada.

Não obstante algo foi perdido. É justamente o vazio criado por este algo, que cria a expectativa de preenchê-lo. Lacan introduz como o objeto primordial este vaso que o oleiro molda:

“...como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada...há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo”(LACAN, 1960, p.153).

Deste modo, constatamos que a emergência da significação somente foi possível através da oposição significante que permite articular por exemplo: vazio e pleno, contínuo, descontínuo, ausência e presença

É esta hipótese quanto à origem que nos faz remontar ao mito de Édipo, que instaura e regula a distância do sujeito em relação a *Das Ding*. Podemos pensar em Édipo enquanto injunção de um destino, uma prefiguração do destino enquanto trágico, por ser o caráter trágico que dá à existência sua coloração, sua densidade. Nenhuma repartição de bens e funções poderia reconciliar o sujeito com o seu próximo, pois é ele mesmo o primeiro estranho de si próprio. De onde o bem mesmo como metáfora está excluído enquanto escolha para o ser humano. Pois o sujeito ao se diferenciar como o outro de si mesmo, comporta toda possibilidade de alienação refletindo-se esta em rivalidade e em identificação imaginária ao semelhante, mas indo além ao introjetar em si mesmo esta marca do desamparo que transforma-se na incidência maligna, na má vontade. Esta incidência maligna é o cerne daquilo que poderá se desdobrar como destrutividade, agressividade, crueldade, sadismo. Ela participa primeiramente da culpa, da obsessão, da melancolia, do sentimento de sentir-se

perseguido e só em seguida constrói-se como formação reativa, defesa, delírio, megalomania e idéias obsessivas. O sujeito é apenas esta intencionalidade, que se dilacera enquanto projeção de si, ao ser apenas o que se atualiza numa determinado tempo, enquanto decifração do enigma presente. Portanto o bem e o mal possuem a desvantagem de serem opacos.

A estrutura do sujeito se encontra delineada como mais ou menos permeável ao desejo do Outro e essa permeabilidade dá ao sujeito a medida de sua sujeição. A defesa é construída porque não há garantia que o preserve contra esse outro enquanto podendo privar o sujeito de alguma coisa fundamental e insubstituível para ele, ou usá-lo como objeto sexual contra a sua vontade, ou ainda apropriar-se de sua força de trabalho para convertê-la em mais valia. É esta sujeição que cria a sociedade estruturada em torno de um alto grau de sublimação.

Existe porém, na sublimação excessiva, a confluência com a perversão. Neste contexto pretendemos analisar a fórmula cristã que se enuncia como “Amarás teu próximo como a ti mesmo,” no que ela comporta de paradoxo e no que ela se presta a todos os arrombamentos, todas as invasões, todas as atrocidades cometidas em nome desse bem, que exclui de seu domínio tudo que não pode ser abarcado como pertencente neste nível ao seu âmbito. Lacan recoloca a questão do mal como positividade, questão já presente na obra de Freud, quando Lacan afirma que Freud escreveu ‘O mal estar da civilização’ “para repensar um pouco seriamente o problema do mal, dando-se conta que ele é profundamente modificado pela ausência de Deus”.(Lacan, 1960, p.226). Justamente é do máximo mandamento cristão que o próximo surge como radicalmente malvado e é nessa dimensão que Lacan recoloca a questão posta por Freud quando este fala:

“...da tendência nativa do homem à maldade, à agressão, à destruição e, portanto também à crueldade... O homem, com efeito, é tentado a satisfazer no próximo sua agressividade, a explorar seu trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo” (LACAN, 1960, p.226).

É na medida em que reconheço neste próximo a minha própria imagem idealmente deformada que eu recuo diante das conseqüências deste mandamento, que recuo diante dessa insondável agressividade, que a introjeto e faço retorná-la a mim. É justamente nesse limiar que a lei se desvanece no limite de *Das Ding*, quando bastaria um passo e franquearia os portais do inferno interior onde, na medida em que me submeto às exigências do supereu, mais estas se reforçam com a finalidade de me submeterem inteiramente.

No entanto esta maldade profunda que habita o próximo, habita também em mim. O que é mais próximo de mim do que este âmago de mim mesmo que é meu gozo e do qual não ousa me aproximar? Este gozo cujo domínio está além do princípio do prazer, só pode verdadeiramente se dar como transgressão e num determinado nível ele só se dá como degradação do desejo, no que este pode conter de pureza ética. É porque atribuímos ao próximo a pouca realidade, ou seja a realidade precária de nossa própria existência que consentimos em fazer negociações, trocar o tempo por trabalho e até por mais valia

Por outro lado, meu gozo só vale quando posto à prova numa luta de puro prestígio, onde me afirmo como mestre no momento mesmo que escolho a liberdade contra qualquer forma de alienação. Onde escolho a liberdade sem qualquer garantia a não ser “a garantia pedida ao Outro do sentido dessa lei articulada o mais profundamente no inconsciente. Se nada mais há senão a falta, o Outro se esvai, e o significante é o significante da morte”(LACAN, 1960, p.235). Assim o paradoxo do gozo tal como se articula em relação à dialética da felicidade destaca para nós, sujeitos, a profunda relevância da Lei, enquanto regula a própria subsistência de uma mediação em relação ao gozo, no sentido em que, sem essa mediação veríamos se desvelar no outro sua própria maldade à semelhança da minha.

Se persisto na via do gozo sem limitação na forma da máxima sadéana que enuncia: “Emprestai-me a parte de vosso corpo que possa satisfazer-me um instante, e gozai, se isto vos agrada da parte do meu que pode ser-vos agradável” (LACAN, 1960, p.246), logo sentirei que me desvanço numa atmosfera incandescente, que se aproxima do zero absoluto e onde

me deparo com o que Lacan mostrou ser o correlato da máxima sadiana que é o imperativo categórico. Este imperativo que Kant enuncia como: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos”(LACAN,1960, p.98). Lacan mostrou que no limiar das duas fórmulas, a de Kant e a de Sade, se encontra a dor, a dor enquanto crueldade auto-infligida ou infligida a outrem. O axioma da ação moral de Kant tira do âmbito do humano tudo que o torna valioso, derradeiro, absoluto em relação à sua própria condição humana. Condição que faz com que o homem seja também filho dos seus atos que consiste no fato de:

“...ele ser sempre reconduzido aos caminhos por ele mesmo abertos, aferrando-se a seus percursos, enredando-se no já percorrido, traçando nesta rede o círculo de seu mundo, emaranhando-se com a aparência e trancando-se assim ao ser. Dessa forma ele se agita numa atividade febril, virando-se e revirando-se dentro de seu próprio círculo” (HEIDEGGER, 1969, p. 180).

Assim podemos dizer que o mal existe enquanto crueldade, sadismo, destrutividade e não simplesmente enquanto desconhecimento, ignorância. Cada sujeito está diretamente implicado no mal, seja no mal que o sujeito faz a si mesmo, seja o mal que este sujeito faz a outrem.É neste registro mesmo que Lacan vai situar a problemática do obsessivo.Pergunta-se Lacan:

“Por que vínculos profundos será que uma certa relação com o Outro, que se chama de sádica, nos mostra seu parentesco verdadeiro com a psicologia do obsessivo?—cujas defesas têm a forma de uma armadura de ferro, de uma armação de ferramenta, de um colete, onde ele se detém e se enclausura, para se impedir de aceder ao que Freud chama a certa altura de um horror por ele mesmo desconhecido” (LACAN, 1960, p.247).

Deste modo, segundo Lacan, o campo da neurose obsessiva se mostra propício para analisarmos a incidência do mal, que não seria simplesmente a parte sombria do homem,mas o mal como positividade que emerge irreduzível no sujeito. Além disso podemos incluir em nossa análise as vias perversas do desejo e a perturbação radical da realidade no psicótico.

Para começar podemos indicar que o desejo do obsessivo implica no desejo da destruição do outro como ser desejante, na medida em que a imagem do outro como ser desejante o despoja e o destitui de seu próprio desejo. Assim enquanto a obsessão busca reiterar pelo pensamento a fórmula de anulação do outro enquanto ser desejante, a histérica sustenta o seu desejo como enigmático e absolutamente diferente de qualquer necessidade ou urgência real. Por isto há uma diferença da dimensão na qual o sujeito se desloca, seja ele histórico, seja obsessivo e por isso há uma diferença da dimensão trágica do desejo conforme seja histórico ou obsessivo.

Quando se trata do sujeito colocado em posição perversa sentimos que o aspecto mais relevante em relação ao desejo perverso não é o fato de que o objeto seja uma coisa, no sentido de sua inércia, mas pelo contrário a escolha eletiva narcísica supõe toda uma zona ambígua onde irá se situar a intersubjetividade radical, onde o outro comporta para o perverso um ideal a ser atingido. O outro é esta miragem que me transforma em fetiche para o seu imaginário, na medida em que este outro enquanto objeto só existe para o perverso na medida do seu poder radical quanto a seu próprio desejo. Se por um lado a perversão se encontra no limite do que pode ser abarcado como aberração em relação a critérios sociais, é este limite que a estigmatiza, que a exclui e que a faz comportar nela mesma um estrangulamento do estatuto humano enquanto precário. É preciso partir da intersubjetividade radical, onde “o desejo humano está inteiro exposto, no sentido mais profundo do termo, ao desejo do outro”(LACAN,1954, p.252). Assim poderíamos aprofundar também neste capítulo a questão do olhar como a questão medular da estrutura perversa: o olhar que me vê naquilo que eu sou, não existe nenhum outro ser para além deste olhar.

Por último tentarei esboçar a problemática do psicótico. O psicótico e em especial o paranóico estaria marcado por um encontro não mediado com o desejo do Outro e inexistiria para ele a possibilidade de significar o sentido radical da estranheza desse encontro no registro fálico. Assim, enquanto na neurose haveria a mediação do falo, cujo valor fálico

encobriria a confrontação com o desejo do Outro, na psicose o encontro maciço com o desejo do Outro é inevitável. E, ao perceber na amplitude do desejo do Outro toda a sua coloração, a sua implicação, a sua alteridade, o paranóico interpretaria isso como o mal, o mal originário, fundamental

No neurótico, os objetos estariam investidos no plano da fantasia, no psicótico os objetos só seriam investidos num segundo tempo de tentativa de reconstrução e restituição do valor e sentido do seu mundo, ou seja, no delírio (FREUD, 1914). Contudo enquanto no neurótico o recalque funcionaria como um escudo que o protegeria de um encontro imediato com o desejo do Outro, no psicótico seria o encontro não mediado com o desejo do Outro que seria traumático para o sujeito, por ser esse encontro renovado a cada vez, sem que o esquecimento advindo do recalque pudesse ocultá-lo ou mediá-lo de alguma forma.

Capítulo VIII

UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA DA PARTE SOMBRIA DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

A sociedade ocidental pós-moderna se caracteriza por inverter as relações entre a produção, a distribuição e o consumo. Temos por um lado o esvaziamento dos poderes dos Estados-Nações e o processo extremamente complexo, denominado globalização onde toda e qualquer mercadoria possui, antes de mais nada, valor de troca e é este valor de troca que determina a equivalência de todos os bens de mercado.

Assistimos a um paradoxo interessante: de um lado o poder está concentrado nos aglomerados de mega-empresas multinacionais, isso porém na medida em que os valores de troca associados aos produtos ou serviços dessas empresas são quase que inteiramente construídos pela Mídia e pelo Marketing. Ao mesmo tempo o potencial econômico deixou de ser localizado ou de estar vinculado a um espaço determinado. Deste modo a diferença se acentuou entre aqueles que possuem o poder de mudar de localidade, assim que as condições se tornem menos propícias ao lucro e à mais-valia e aqueles que estão imobilizados e conseqüentemente sujeitos a serem privados de seus empregos, moradia e condições mínimas de subsistência.

Depois do colapso do Bloco Comunista, o mundo “tornou-se um campo de forças dispersas e díspares que se reúnem em pontos difíceis de prever e ganham impulso sem que ninguém saiba realmente como pará-las” (BAUMAN, 1998, p.66). Ao mesmo tempo a soberania do Estado, isto é, sua auto-suficiência militar econômica e cultural deixou de ser uma perspectiva viável.

No entanto podemos dizer que a velocidade com que se desloca o mundo virtual da informação e do consumo tornando a satisfação de uma demanda ou de um desejo quase

instantânea tornou-se inseparável das imagens super-idealizadas veiculadas pela Mídia e da constatação terrível de que o poder emigrou da produção para a distribuição e o consumo. A nossa sociedade contemporânea gera exclusão, quando consegue manter fora de suas muralhas, nas periferias e favelas indivíduos desempregados, delinqüentes ou subempregados de tal forma que quase todas as metrópoles do mundo estão convivendo com a pobreza ou têm a pobreza em sua vizinhança.

Contudo a descrição da sociedade contemporânea não inclui simplesmente os privilegiados e os excluídos em campos distintos e extremos da escala social. Ao lado da geração da exclusão existe a geração da ambivalência, cuja característica é escapar de definições identitárias e culturais estanques.

O que acontece é que o poder se descentralizou, se dispersou e parece estar em constante estado de fluxo, sendo que a indústria de bens de consumo e de informação reforça determinadas respostas que foram geradas por acaso ou de forma experimental, com todos os riscos pertinentes, pois estas respostas de consumo reforçadas contribuem para a consistência virtual do modelo da globalização.

No entanto a globalização não é um projeto moderno, não é a projeção lúcida e racional da arquitetura do mundo universalizado. Trata-se pelo contrário da “nova desordem mundial.” O que parecia anteriormente tão firmemente controlado pela reprodução da sustentação do equilíbrio entre forças contrárias, ou seja, o Bloco Socialista e o Ocidente Capitalista parece ter criado com o seu desaparecimento um vácuo, a nível de cultura e a nível de sujeito. Ocorre então uma subtração do solo comum, consensual, um esvaziamento da instância simbólica, ou seja esvaziamento do lugar simbólico que tornava possível ao sujeito se fazer representar, ter a garantia de se reconhecer em sua diferença como pertencente a um lugar.

Em sua obra, ‘O mal estar da civilização’, Freud aponta que esta é construída pela renúncia à pulsão, tanto à pulsão agressiva como à pulsão erótica e essa renúncia geraria

como resíduo o mal estar. Freud assinala que qualquer técnica de viver, recaindo a escolha sobre a arte, a fruição estética, a ciência, o ascetismo, o amor, a religiosidade não teria a capacidade de nos tornar imunes ao sofrimento, principalmente ao sofrimento que provém de nossos relacionamentos com outros seres humanos.

Assim o mundo globalizado não diz respeito a um projeto lúcido e coerente.

“Diz respeito ao que está acontecendo a todos nós. A idéia de globalização refere-se explicitamente às forças anônimas operando na vasta terra de ninguém—nebulosa e lamacenta, intransitável e indomável—que se estende para além do alcance da capacidade de desígnio e ação de quem quer que seja em particular” (BAUMAN, 1998, p.68).

De um lado a ausência de referenciais e de limites que pode ser designada como anomia e de outro lado a reprodução do mal como inevitável, cotidiana, fútil pode ser identificada como banalidade do mal, sendo que a este mal falta, inclusive, grandeza.

Para Freud, a anomia e a banalidade do mal estão ligados a uma cultura predominantemente narcisista, correspondendo hoje, ao mundo de Narciso, o espelho virtual da Mídia. Neste, a identidade não é produto de uma construção cotidiana e prioritária, primordial em relação a outros valores, geradora de todos os demais valores. Na sociedade contemporânea os indivíduos funcionam segundo padrões muito peculiares de comportamento. O caso do isolamento da imagem atrás da tela de TV acentua sua incomunicabilidade, onde o laço contratual não implica em reciprocidade, mas se esgota na fruição que produz uma ilusão de pertencimento.

Não obstante este estado de coisas já é detectado em sua origem por Freud. Ele afirma por um lado, que o alto grau de civilização presumivelmente atingido em sua época e aquilo que chamamos de cultura somente é produzida pela coerção, onde todos somos submetidos a mesma lei, formulada inicialmente no pacto simbólico pela igualdade suposta entre os irmãos no primitivo clã totêmico. Por outro lado afirma a definitiva predominância do narcisismo em nossas escolhas culturais e amorosas (FREUD, 1913).

O mito do Pai da Horda formula que no início haveria a tirania do pai, o qual se apoderou de todos os bens e de todas as mulheres. Os irmãos se revoltam, assassinam o pai e depois o comem numa refeição antropofágica. A partir daí os irmãos se identificam com o lugar vazio do poder paterno, e a lei é internalizada, cada membro do clã se identifica com o pai e sente ao mesmo tempo remorso e alívio pelo acontecido. De modo que o assassinio é reduplicado pela instituição da lei, a qual pressupõe a igualdade entre os irmãos.

Percebemos então que a narrativa do mito do Pai da Horda pode nos ajudar a pensar o lugar e a origem mítica de uma cultura que se faz no âmbito do pacto simbólico. Freud irá radicalizar a injunção deste pacto simbólico ao torná-lo correlativo da implicação ética do sujeito em relação à sua fala. É no domínio da linguagem que o sujeito assume o compromisso através do qual ele é aceito na comunidade e assimilado como um dos seus membros.

A sublimação acontece quando o sujeito produz um objeto cultural, sendo que este objeto pode causar perplexidade, ao interrogar a cultura que o originou, seja na forma do objeto artístico ou de um objeto de conhecimento científico.

A sublimação para Lacan consiste em “elevar o objeto à dignidade da coisa”(LACAN, 1960, p.140). Na sublimação não se trata do compromisso sintomático, onde haveria recalque e retorno do recalçado, o qual pode fazer implodir qualquer atividade criativa e fruição do objeto construído. Na sublimação a pulsão se satisfaz de forma direta, sem visar um equilíbrio normativo com o mundo, mas acrescentando à artificialidade e à habilidade significados, que servirão como contrapontos a modos de presença em que a cultura se repete e se aliena de si própria.

No entanto o processo de sublimação seria imanente a uma dessexualização de Eros, o que acarretaria a liberação de poderosas forças destrutivas. São estas forças destrutivas que são remanejadas e manipuladas pela produção de bens de consumo e pela indústria do

entretenimento. Neste âmbito o conteúdo das mensagens veiculadas pela Mídia teriam um valor secundário relativo ao seu aspecto formal, o qual reteria a força dominante no processo.

Chegamos ao centro da problemática contemporânea onde o mito de Édipo, o mito do pai da Horda e o mito de Narciso são essenciais para “a aptidão significativa do ser humano, sua diferença em relação às outras espécies, que consiste em fazer sentido.” (KRISTEVA, 1996, p.148). Esta aptidão significativa está sendo paulatinamente esquecida ao se transformar a cultura em consumo, ou seja ao se transformar o vazio de cultura no desejo pela mercadoria-fetice.

Este contexto de anomia e alienação está bem exemplificado nos múltiplos sentidos do mito de Sísifo, o qual é condenado pelos deuses a rolar uma pedra até o topo da montanha, para vê-la descer implacavelmente e então recomeçar. Sísifo prefere a escravidão, a privação do sentido de sua própria vida à morte. Medida pelo incomensurável do horizonte sem limites, da intolerável vastidão do céu, Sísifo não se resigna ao seu destino. Pois em seus sonhos ainda é sujeito e seus sonhos lhe devolvem a face menos evidente de sua condição, no momento em que desce a montanha, momento em que triunfa sobre o seu rochedo, não apenas ao refletir sobre a sua existência, mas ao se permitir ter pensamentos de um homem livre, pensamentos que terão, talvez, uma ressonância especial em seus sonhos .

Vemos então que no contexto contemporâneo as narrativas circulam e se entrecruzam, formam metáforas, metonímias, contigüidades entre as dimensões de labor, de entretenimento, eróticas e culturais.

Contudo, o sentido e o projeto modernos de construção de uma utopia migrou para o consumo e o instantâneo, gerando incerteza cada vez em maior escala, sendo que o processo de hominização do planeta deixa como resíduo a ambivalência e a anomia.

Podemos dizer que a construção social da ambivalência emerge de um contexto que torna impossível delimitar com nitidez a que espécie de pertencimento, a que espécie de laço social determinados indivíduos estão vinculados. Assim, na sociedade contemporânea, a

ambigüidade no interior da formação do processo identitário se reflete na indeterminação ou prova de incerteza do próprio espaço social. Neste espaço social valores primordiais tais como o bem e o mal não são obtidos de saída e a indeterminação quanto à futura validação de determinados comportamentos permanece latente, não exclusivamente em seu sentido libertário, mas no sentido inverso de uma opressão primitiva e inelutável, no sentido de que a contemporaneidade faz a própria experiência de existir ser correlativa ao surgimento, em seu horizonte, da possibilidade de uma maldição originária.

As imagens cambiantes que Narciso julga apreender e reter por um instante, têm o poder de despersonalização, e o sujeito precisa lidar habilmente com estas imagens superpostas, sem se dispersar em meio à fragmentação ímpar dos valores na época atual, onde o sujeito experimenta múltiplos rostos e devires ao aderir mimeticamente aos diversos ambientes que frequenta.

Assim o sujeito dividido torna-se múltiplo e a coerência deixa de ser uma meta, um objetivo, sendo que estes se transformam, no limiar do desejo de consumir, em desejo de consumir seus próprios seres de sujeitos no fogo sagrado da cultura tribal pós moderna..

O conceito de ambivalência corresponde em Freud ao convívio simultâneo, num mesmo sujeito, e em relação ao mesmo objeto, do amor e do ódio. Este conceito tomou uma feição social quando passou a significar dissolução das fronteiras, desconstrução dos valores, dessacralização da arte, na medida em que o objeto de arte é infinitamente reproduzível, e parece engendrar-se com rapidez espantosa para desaparecer, um momento depois sendo seus rastros diluídos no processamento de desconstrução e reconstrução contínua de valores estéticos e morais. O sistema globalizado ao entrar em contato com o complexo, o múltiplo, a intensidade nômade, o reduz ao seu coeficiente mínimo, o descaracteriza ao separá-lo do seu contexto e faz com que sua irreduzível ambivalência seja parcialmente neutralizada.

Deste modo há uma fabricação cultural da ambivalência onde esta é gerada pela exclusão do estranho, pela presença desconcertante do estranho e pela articulação simultânea

da proposta de assimilação que lhe é feita. Assim o estranho é o que fica na fronteira, aquele que desorienta os mapeamentos tornando o conhecimento da realidade infinitamente contingente, porque infinitamente interpretável. O estranho, contudo é colocado no lugar central.

Para Lacan, *Das Ding* é a presença intolerável de um objeto indiferente, que é excluído no interior da construção primordial do que vem a ser a realidade subjetiva. Daí por diante o sujeito sempre buscará manter distância deste primeiro núcleo primordial, que se separou da realidade primitiva para permitir o processo de engendramento do real, e simultaneamente, a auto-poiésis do sujeito.

Quando *Das Ding*, o bem supremo do sujeito é excluído no interior da primitiva construção de identidade, tornando-se então a própria presença mítica de uma origem, e portanto de uma criação *ex-nihilo*, supõe-se então uma descontinuidade entre a existência e o nada.

Por outro lado, na cultura contemporânea, o Bem Supremo não é de modo algum desejável em si, sendo que este parece estar confundido com a perfeição superegóica, inflexível, tenaz e aprisionante. Ao invés da busca da utopia e seu correlato o bem supremo, a cultura contemporânea parece exigir dos indivíduos um grau maior de risco, um grau quase intolerável de aposta, como nos jogos de azar, mas implicando profundamente o sujeito no horizonte de suas escolhas. Assim ao narcisismo do sujeito se vincula sua capacidade de superação de uma determinada situação onde as possibilidades combinatórias, as inúmeras estratégias de engajamento podem tomar o aspecto lúdico que o lance de dados realmente supõe.

Do mesmo modo a dessacralização da obra de arte espelha essa perplexidade infinita do sujeito contemporâneo e, ao se disseminar, a cultura de massa cria nichos culturais, onde pode-se identificar uma dada cultura pela profundidade de sua memória, o enraizamento seletivo na tradição. Portanto a fruição do objeto de arte torna-se não um mero engodo da

indústria cultural, mas incorpora-se à capacidade crítica ao ser absorvida como parte do cotidiano e servir para colocar em suspenso escolhas e pertencimentos, os quais constituem quase que todo o peso da existência.

No entanto a criação de ambivalência põe em questão a própria alternativa entre a presunção de uma futilidade ou de uma profundidade da experiência humana, no momento que revela no limiar de si um horror ao indeterminado, que não é simplesmente o incognoscível, mas uma intencionalidade inconsciente, estranha a si própria porque diz respeito um sujeito inevitavelmente alienado, porque dividido.

A anomia seria então relacionada à falta de limites que uma dada cultura coloca em seu horizonte e estaria relacionada à implicação ética do desejo, sendo que a anomia seria a perversão do desejo, transformado em objeto de anseio pelo uso que a contemporaneidade faz dos prazeres e do consumo

O romance de Dostoievski 'Os irmãos Karamazov' permanece atual por colocar em evidência todas as seduções do niilismo, sintetizadas na fórmula: "se Deus não existe tudo é permitido." A insustentável descontinuidade da epopéia humana se construiu em torno dos significantes pleno e vazio, ausente e presente, sagrado e profano. A delimitação do sagrado e do profano pretende recuperar e resgatar todas as interpretações tornadas possíveis ao se propor o mundo como texto. O bem e o mal no romance 'os irmãos Karamazov' tornam-se valores atrativos onde a lucidez deixa-se enredar em sua ambivalência. Efetivamente, a interdição de incesto e parricídio permanece próxima demais da consciência de Ivã Karamazov que confunde a intencionalidade profunda, visceral e originária com a realização efetiva do crime. Deste modo, podemos supor que a ambivalência chegou nele a tal extremo que aparece como insuportável e o conduz à loucura. Na verdade, Ivã Karamazov não dá um passo em relação ao parricídio, apenas o último encontro com Simerdiakov, o verdadeiro assassino, filho ilegítimo do pai Karamazov deixa implícita uma espécie de intenção presente desde muito antes de qualquer materialização de um crime, o qual se torna mais complexo

porque corresponde ao desejo de demonstração do axioma de que Deus é a causa suprema de nossa ética.

Ora, essa interrogação sobre o lugar do sagrado e da religiosidade está entre os interesses fundamentais de Freud quando ele se indaga ansiosamente se haverá alguma espécie de civilização que se construísse fora do âmbito da crença em Deus ou nos deuses.

“ É claro que Deus está morto. É o que Freud expressa de ponta a ponta em seu mito—já que Deus sai do fato de que o Pai está morto, isso certamente quer dizer que nos demos conta de que Deus está morto, e é por isso que Freud cogita tão firmemente sobre isso. Porém, igualmente, já que é o Pai morto a quem Deus originalmente serve, ele também estava morto desde sempre. A questão do criador em Freud é, portanto, saber a que deve ser apenso, em nossos dias, aquilo que dessa ordem continua se exercendo” (LACAN, 1960, p.159).

Freud empreende a tentativa de separar irremediavelmente a busca da felicidade pelo ser humano da crença em Deus, ou nos deuses ou no Destino. Frágil superação de si, transmutação de si que deve ser interminavelmente reconstruída, e que ressurge aqui com Sísifo, proletário dos deuses, escravo de sua incoerência e de seu capricho. Pois que deuses se proporiam a vigiá-lo incessantemente, para puni-lo com a morte se se recusasse a recomeçar, isto é se ao invés de recomeçar criasse uma significação? Contudo Sísifo não cria um sentido misterioso para o seu tormento. Ele se preocupa em aderir a um matiz, a uma cor, uma intensidade e essa aderência encontra nas reentrâncias do seu mundo, traços e diferenças suficientes para não abdicar da esperança não de que seu tormento cesse, o que é impossível, mas que a cegueira de sua condição cesse de estar ainda aprisionada nesta esperança. “É por isso que é preciso imaginar Sísifo feliz” (CAMUS, 1942, p.145). No entanto, se os deuses prestam atenção à Sísifo é porque seu destino não é alienado nem banal. É porque Sísifo compreende a futilidade do seu tormento, que tem forças para recomeçar ;e no neurótico se dá o mesmo com a assombrosa futilidade da idéia obsessiva, a qual acorrenta o neurótico ao seu sintoma

A lógica lacaniana de não ceder de seu desejo, torna-se banal no contexto da alienação, onde o desejo e o consumo marca uma espécie de instantaneidade na relação do sujeito com o desejo. Trata-se de um desejo alienado, pois o indivíduo troca seu tempo por mais-valia visando o consumo da mercadoria tornada fetiche.

Podemos neste ponto retomar ao tema da produção, não somente de exclusão mas de ambivalência na sociedade contemporânea, como traço distintivo da pós modernidade. A ambivalência é o resíduo do que não anda bem e é na relação com esta ambivalência que é preciso procurar o recalcado, o rejeitado, a sombra do sujeito.

Podemos lembrar-nos dessa ambivalência, que no livro 'Crime e castigo' é acionada em torno do personagem Raskolnikov. Esta ambivalência é tão extrema que o real se põe a falar, ou seja o delírio faz com que Raskolnikov interprete a realidade como algo que lhe diz respeito. Ele está absolutamente certo de que essa realidade lhe concerne, de que essa realidade é invasiva e indiferente. A intenção criminosa lhe aparece como vinda do exterior. Por outro lado, a anomia é inerente ao cenário onde a ação do romance se desenrola. Por isso Raskolnikov não é trágico, por detrás deste inquietante personagem se encontra a perversão da realidade, que pode ser identificada com a anomia e com a banalidade do mal.

A anomia está de um lado relacionada à explosão demográfica e o aspecto promíscuo e doentio, encontrados em certos ambientes urbanos, relacionados à problemas sociais e econômicos. E de outro lado, está relacionada à pulverização dos vínculos e referenciais identitários de um sujeito. A perda da tradição tornou os indivíduos isolados, desintegrados e completamente iguais. O rompimento com a tradição abre espaço para o esvaziamento existencial, a condição humana surge em todo o seu esplendor e toda a sua miséria. Ao tentar resgatar a perda da tradição construiu-se a democratização da cultura, mas no âmbito desta cria-se um esquecimento voluntário das origens e do modo de processamento de toda uma tradição. O valor de produção da cultura tornou-se equiparado a qualquer outro valor e no entanto somente a cultura tem o poder de construção de significações

Assim a cultura tornou-se inimiga de si própria e a adesão a uma certa cultura tornou-se sinônimo de alienação. A este respeito escreve Hannah Arendt (1954):

“A sociedade de massas, ao contrário, não precisa de cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são com efeito consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo” (p.254).

Por outro lado, “com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado.”(HARENDT, p.130)

Quando o mal se torna indiferente está aberto o caminho ao genocídio, ao extermínio e é por isso que a cultura deve ser preservada do mesmo modo que a tradição, pois somente a cultura permite a uma determinada sociedade um direcionamento criador de novos valores, e não a pseudo-cultura, que o esquecimento, a anomia e a banalidade do mal constroem, e que se reproduz com velocidade assustadora criando um universo artificial, narcísico e alienado, onde a Mídia se introduz de forma insidiosa no cotidiano, naturalizando o mal até torná-lo irreconhecível.

Podemos dizer ainda que o mal e o bem deixaram de ser valores primordiais. Por outro lado podemos constatar que uma das faces pela qual o bem se apresenta em nosso horizonte cultural é pelo ângulo da beleza. O belo é o contraponto necessário à dor, ao luto e à melancolia. Transfigurar o sofrimento em beleza, ultrapassá-lo pelo ritmo sedutor das palavras, sua plasticidade e musicalidade, tanto nas aliterações e na polivalência semiótica dos signos que desestabiliza o sentido já instaurado, quanto na inversão dialética da possibilidade de interpretação não tanto em torno de um sentido, mas em torno de uma homeostase narcísica, vemos que deste modo o trágico e o grotesco se inscrevem como pontos limites do sentido, já que se trata de experiências de dor paroxística, da convulsão do ser que produz o duplo movimento da morte e da criação. Por outro lado a melancolia e o luto desestabiliza o

sentido convencional ao nomear a própria falta de sentido como beleza, o efêmero e o instável, cuja estranheza está esteja sempre próxima à sua dissolução.

A depressão melancólica constrói uma fortaleza que defende um espaço vazio. É a depressão que cria e que sutura, através do artifício e da metamorfose, a beleza como recusa da perda. Assim apesar da cultura de massa reivindicar abranger quaisquer objetos culturais em seu rastro instantâneo da produção e do consumo existe toda uma constelação de objetos culturais que resistem à sua apropriação pura e simples pela cultura de massas. Algo nestes objetos resiste à reificação, fornecendo o arquétipo que torna possível pensar o bem e o mal.

Ao mesmo tempo em que se torna único, o objeto belo, faz também surgir esse objeto de rivalidade onde se trata do ciúme no melancólico, onde:

“... não se trata de um ciúme banal, trata-se de um ciúme que nasce num sujeito em sua relação a um outro, uma vez que esse outro é tido por participar de uma certa forma de gozo, de superabundância vital, percebida pelo sujeito como o que ele mesmo não pode apreender pela via de nenhum movimento afetivo, nem mesmo o mais elementar” (LACAN, 1960,p.288).

A efêmera grandeza da obra de arte cria um mundo e restabelece sua conexão com a tradição. Embora a cultura de massas deixe de privilegiar o aspecto único do objeto, a beleza traz em seu cerne a manifestação simultânea do efêmero e do imperecível e se impõe como um gozo que aprofunda a relação perversa do sujeito, em seu isolamento, egocentrismo e alienação. Podemos dizer também que o poder, na sociedade de consumo não está enraizado na autenticidade de um projeto, mas, ao contrário o poder se dissemina por todos os extratos e aspectos da sociedade, onde um nóculo aleatório de combinações de possibilidades simula tornar transparente certos valores e direções

Assim, o domínio imaginário do sujeito contemporâneo é a cada dia mais fragmentário e onde o sujeito não encontra refúgio, abrigo ou segurança nos seus referenciais, mas a ameaça do abandono de si e a injunção superegóica que lhe ordena consumir, pois

consumir é ser assimilado pela sociedade de massas onde a identidade é a sombra do sujeito, não sua essência.

Aqui, encontramos o fenômeno da duplicação de si (estudado por Clément Rosset em *O real e seu duplo*). O sujeito leva a existência inteira se esquivando seja a uma premonição, seja a uma sentença oracular. Quando finalmente esta se materializa contamina a experiência do sujeito de irrealidade. O desdobramento de um real e seu duplo, a obsessão pela simetria e a busca de confirmação de si no espelho, a fusão de si com uma miragem e sobretudo a fuga desesperada a um destino premonitório consegue recuperar para si apenas uma falsa evidência.

Assim, ao recusarmos a realidade, “procuraremos evitar a coincidência de si consigo mesmo por uma esQUIVA semelhante àquelas que transmite a literatura oracular, e cujo destino habitual é precipitar o acontecimento”(ROSSET, 1976, p.83). É desse modo que Édipo fabrica o seu destino na tentativa de escapar a ele.

Encontramos enigma semelhante em Kafka, em ‘O Processo,’ onde o personagem principal é acusado por um tribunal anônimo de um crime que não cometeu. Desde o primeiro momento se sabe que não se trata de um equívoco passageiro, quando Joseph K é surpreendido pela informação de que de agora em diante ele é considerado detido, por ter sido acusado. Contudo a realidade parece ter se alterado, numa espécie de distorção subliminar e apresentar aspectos desconhecidos conduzindo-o degrau por degrau desde a premonição do aniquilamento ao seu assassinio num terreno baldio, em plena luz do dia. Podemos talvez pensar que a afirmação pronunciada por um funcionário de que ‘os criminosos seriam atraídos pela justiça’, admite como confirmação uma dimensão contígua, adjacente à vida cotidiana a qual se desdobra numa outra realidade promíscua e surreal, onde há uma intensificação da capacidade de Kafka de fazer surgir a anomia como realidade sobrenatural.

Deste modo, podemos dizer que a irrealidade da vida cotidiana se reduplica no consumo e na imagem super-idealizada que a mídia veicula mantendo-se no limiar de cada

sociedade específica a geração da ambivalência, como resíduo proveniente do poder de assimilação do mundo globalizado.

No entanto, poderíamos acrescentar que existe um estranhamento subjacente à própria realidade, que pode ser apreendida como neurose de destino ou como saber paranóico, ou talvez ainda como sincronicidade e este estranhamento aparece em grau máximo na experiência delirante onde o que foi recusado no simbólico retorna no real. Por outro lado, o sujeito delirante entra em contato de uma forma imediata com o desejo do outro e é esta coloração, essa densidade, acrescentada ao outro, que o torna perigoso, fonte de idéias persecutórias, a alteridade absoluta advindo no seio da anomia.

CONCLUSÃO

Para Freud o psiquismo nasce de um conflito, de algo que resiste à sua assimilação em relação à elaboração consciente.. A partir daí se forma um núcleo recalçado que irá conferir densidade à experiência humana, onde não se trata da consciência monológica, mas da função extremamente ambígua da apreensão consciente de si e do descentramento do sujeito que diz respeito à sua intencionalidade inconsciente.

Podemos dizer que a alienação é estrutural em relação ao sujeito pois a primeira apreensão de si, enquanto eu unificado, se dá através do crivo da relação narcísica. Portanto a dimensão da rivalidade se dá quando o eu se toma por um outro, ao mesmo tempo fonte e origem de seu desejo; e toda a sua paixão, a sua busca, a sua tendência será no sentido de restaurar a imagem de completude narcísica.

O que confere consistência e abertura à percepção de uma realidade externa será a instauração e o retorno a uma outra cena, a cena onírica e a dialética por ela introduzida entre o sonho e o despertar. Existe uma descontinuidade entre o sono e a vigília e que é a causa do retorno à realidade representada

De fato, no sonho não há como se apreender lúcido em suas representações de maneira análoga ao cogito cartesiano. É na passagem do sono para a vigília que algo no sujeito é desestabilizado, por causa da esquise que o despertar provoca no sujeito. Esta esquise se dá primordialmente como encontro falhado, ao se supor que o sentimento que autentifica, que se trata da realidade, é a hiância mesma que constitui o despertar.

Por outro lado, o trauma é o acontecimento cujo modo de presença coloca o sujeito face ao estrangeiro em si mesmo. A violência do trauma se manifesta por uma estranha inércia onde a repetição coloca o sujeito face a face com sua angústia mais primordial, onde

se trata de perpetuar uma realidade sentida como insuportável e que no entanto retorna e coloca sua questão ao sujeito.

Não existe nada de meramente adaptado no ser do sujeito. O sujeito irá buscar reencontrar o objeto perdido, mas nada de adaptado, de pré-fixado o leva a ele. Por outro lado a realidade é profundamente escolhida no sentido de filtrada pelo imaginário do sujeito. O objeto se constitui portanto numa relação imaginária, narcísica, “na medida em que ele é perpetuamente intercambiável com o amor que o sujeito tem por sua própria imagem” (LACAN,1960, p.124).

No entanto, algo deve ter se separado do sujeito numa época arcaica, pré-histórica, inaugural e este algo que se separou do sujeito deve ter-se excluído a partir de um núcleo primordial. Este algo suposto, *Das Ding*, a Coisa inacessível irá se colocar no horizonte do sujeito como o Outro absoluto do sujeito que se trata de reencontrar. Lacan enuncia que “é em relação a esse *Das Ding* original que é feita a primeira escolha, o primeiro assento da orientação subjetiva que chamaremos no caso, de a escolha da neurose” (LACAN,1960, p72).

A sublimação pode ser, no sujeito, uma alternativa à neurose, na medida em que a pulsão na sublimação se satisfaz de forma direta e onde esta sublimação pode ir muito longe, em relação à própria realidade, a qual pode ser complexificada- como acontece de fato no campo da ciência- de tal maneira que não a reconheçamos na realidade cotidiana.

De uma certa forma podemos dizer então que o percurso da ciência procurou rastrear a estruturação do real, na medida em que uma primeira definição do real seria a de identificar o real com aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar. Esta ciência “impeliu-nos até o ponto extremo em que estamos, em que podemos colocar todos os lugares em questão e onde nada mais, nessa realidade que aprendemos tão admiravelmente a transtornar, responde a esse apelo da segurança do retorno” (LACAN, 1960, p.96).

Mas a realidade do sujeito se constitui porque ele não pode dizer de outra forma, que não a forma sintomática, que se trata do mau objeto. O sujeito se engoda quanto à boa ou má

aparência do objeto, e daí se perde nos trilhamentos de seu desejo e se compromete, não apenas como sujeito que partilha com outros uma determinada realidade consensual, mas é porque existe desequilíbrio, porque existe o mal em si, que o sujeito é complexo e que existe a estruturação significativa no inconsciente humano.

A emulação entre céu e terra, a relação profunda com a alma do mundo, as mais arcaicas aspirações do sujeito, assim como todo caráter de profecia no questionamento radical da estruturação da realidade, em Freud, irão estar sempre contaminados de ilusório, e daí por diante de visionário e de maldito.

É justamente quando se trata de obter a felicidade que o sujeito se mostra mais impiedoso e que algo de maléfico se articule neste momento, e que seja semelhante mesmo ao pacto faústico, onde há o dilaceramento do sujeito e onde este descobre que a fonte do mal está em si mesmo. O lugar do mal pode ser mesmo assinalado no sujeito quando ele modela o significativo correspondente à Coisa, onde ele busca transformar a degradação e a corrupção em perpetuidade, ou seja, quando ele busca o bem, não como metáfora, quando ele busca o bem da injunção superegóica.

É no entanto na dimensão do sujeito desejante que a particularidade da maldade, da incidência má se manifesta. E se manifesta essencialmente como um paradoxo moral onde a consciência moral persegue menos o indivíduo em função de suas faltas do que de suas desgraças. Quanto mais o sujeito em seus desejos, pensamentos, ações ou inibições torna-se apto a obedecer estritamente sua consciência, mais esta se torna cruel a ponto de se tornar um parasita que se nutre dessa crueldade paradoxal.

Trata-se, em última instância, do ódio a si mesmo que se traduz pela contradição entre sublimação e gozo. Aqui poderíamos investigar a asserção de Lacan de que a sublimação excessiva do objeto leva à perversão. A sublimação excessiva pode levar ao gozo perverso e este se torna possível cada vez que há sujeição do objeto em relação ao outro ou sua transformação em objeto fetiche. No entanto não se trata de um objeto inerte, mas do fato do

eu submergir inteiramente no olhar de outrem, de se submeter a este olhar, que pode deformá-lo a tal ponto que ele se torna irreconhecível como tal, que ele se torna objeto-fetiche, mais além da relação amorosa.

Kant, em sua ‘Crítica da razão prática’, formula um imperativo que ele denomina de categórico, pois deve valer em qualquer situação e qualquer época e que exclui do seu domínio toda referência a um objeto patológico, ou seja, um objeto de uma paixão, qualquer que ela seja. Eis o imperativo: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos.” É no momento em que Kant extrai como supérfluo à seu imperativo qualquer objeto que se refira ao desejo ou ao sentimento, ou às paixões, que atravessamos uma atmosfera irrespirável, perto do zero absoluto. Por outro lado, no outro extremo se localiza a máxima sadeciana que articula-se em suma assim: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer” (LACAN, 1960 p.100).

Podemos, portanto, enunciar que Sade seria a verdade de Kant porque ao se eliminar qualquer fio condutor, qualquer correlato sentimental, qualquer coloração do sentimento, sendo a única exceção admitida por Kant a esse respeito, o sentimento de penar; quem não veria surgir neste ponto o desaparecimento de qualquer defesa contra a dor, quem não lograria ver surgir neste ponto a crueldade onde o recurso ao mal estar seria insuficiente para dar conta da incidência do maligno, do mal em si?

É no nível da boa e da má vontade, do amor e do ódio que podemos identificar o projeto do mal como tal e onde podemos nos interrogar sobre o que na vida pode preferir a morte. Neste momento podemos retomar Lacan quando ele fala de “uma arma incrível, absoluta, que é manejada diante de nossos olhos de uma maneira verdadeiramente digna das musas” (LACAN, 1960, p.131). Trata-se da Bomba Atômica A mera existência, no horizonte contemporâneo, desta arma absoluta nos alerta contra a tendência a pensar a história da

civilização como tendendo a uma finalidade teleológica, tais como o Bem supremo e o paraíso na Terra.

Podemos concluir também que se trata, em Freud, não só do desconhecimento de si como da abertura a múltiplas realidades insuspeitas, adormecidas nas profundezas da psique, no lugar onde os investimentos, contigüidades, deslocamentos se entrecruzam de tal modo que escapam ao acaso, criando simultaneamente a sobredeterminação inconsciente e seu correlato, a indeterminação e a incerteza; pois a escolha no nível da linguagem é que cria a possibilidade de uma significação qualquer. A emergência do significante, enquanto tal, articula diferencialmente o mundo humano, na medida em que aparece num campo limítrofe entre a articulação inconsciente e a auto-poiésis do sujeito.

Podemos então compreender porque, em Lacan, o estatuto do Inconsciente não é mais ontológico, mas sim ético. O inconsciente é profundamente intencional e se coloca como algo de não realizado. “Trata-se sempre é do sujeito enquanto indeterminado” (LACAN, 1960, p.31). O que é ôntico, na função do Inconsciente, é que ele é o lugar do desejo enquanto indestrutível. Este desejo inconsciente pode escolher o bem e o mal e a partir daí tentar articular diferentes éticas, mas a possibilidade da opção pelo mal está desde sempre franqueada à escolha humana.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro, S. Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. Globalização: as conseqüências humanas, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- CAMUS, Albert. O mito de Sísifo, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. Os Irmãos Karamazovi, S.Paulo: Ed. Abril Cultural, 1971.
- _____. Crime e Castigo, S.Paulo: Ed. Abril Cultural, 1974.
- FREUD, S. (1900). A Interpretação dos Sonhos in: edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas, vols. IV, V, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1905). Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade in: ESB, vol. VII, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1909). Notas sobre um caso de neurose obsessiva in: ESB, vol. X, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides) in: ESB, vol. XII, Rio de Janeiro. Ed. Imago, 1980.
- _____. (1913). Toten e Tabu in: ESB, vol. XII
- _____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução, in: ESB, vol. XIV, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1915). O Inconsciente, in: ESB, vol., XIV, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1916). Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico, in: ESB, vol. XIV, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1917). Luto e melancolia, in: ESB, vol. XIV, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1919). Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais, in: ESB, vol., XVII, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1919). O estranho, in: ESB, vol., XVII, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.

- _____. (1920). Além do princípio do prazer, in: ESB, vol., XVIII, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1923). O ego e o id, in: ESB, vol. XIX, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1924). Neurose e Psicose, in: ESB, vol. XIX, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1924). O problema econômico do masoquismo, in: ESB, vol. XIX, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose, in: ESB, vol. XIX, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1925). A negativa, in: ESB, vol. XIX, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1927). O futuro de uma ilusão, in: ESB, vol. XXI, Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1980.
- _____. (1929). O mal estar na civilização, in: ESB, vol. XXI, Rio de Janeiro: Ed. Imago 1980.
- GOETHE, Fausto, S. Paulo: Ediouro,
- HEIDEGGER, Martin. Introdução à metafísica, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1969.
- KRISTEVA, Júlia. Sol Negro: depressão e melancolia, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1989.
- _____. Sentido e contra-senso da revolta, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2000.
- LACAN, Jacques. (1954/1953). Seminário, Livro 1, in: Os escritos de Freud, Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2ª ed., 1991.
- _____. (1955/1954). Seminário, Livro 2, in: O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise, Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985.
- _____. (1956/1955). Seminário, Livro 3, in: As psicoses, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. (1957/1956). Seminário, Livro 4, in: A relação do objeto, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. (1958/1957). Seminário, Livro 5, in: As formações do Inconsciente, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1960/1959). Seminário, Livro 7, in: A ética da Psicanálise, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

_____. (1962) Kant com Sade, in: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1964). Seminário, Livro 11, in: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

MAQUIAVEL, Nicolau, Rio de Janeiro: Paz e Terra Ed.

NIETZSCHE, F.W. Além do Bem e do Mal, S. Paulo: Hemus Ed. Ltda.,

_____. O Crepúsculo dos Ídolos, S. Paulo: Hemus Ed. Ltda., 1976.

_____. O nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo, S. Paulo: Cia das Letras, 1992.

PÖE, Edgar Allan. Histórias Extraordinárias, S. Paulo: Ed. Abril Cultural, 1974.

ROSSET, Clément. O real e seu duplo, Porto Alegre: LPM Ed., 1999.

SHAKESPEARE, William. Hamlet, S. Paulo: Ediouro.

_____. Macbeth, Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2ª ed., 1996.

_____. O Rei Lear, S. Paulo: LPM Pocket, 1994.

_____. Ricardo III, Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1993.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna, Ruth Maria Soares, intitulada "O conceito de mal na obra de Freud e Lacan e seu lugar na ética", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



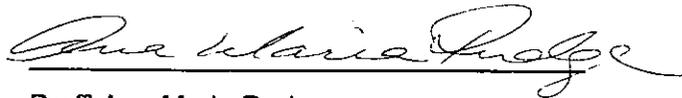
Profa. Terezinha Féres-Carneiro

PUC-Rio (Orientadora)



Profa. Fernanda Theóphillo da Costa Moura

USU



Profª Ana Maria Rudge

PUC-Rio

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 18.10.2000



Prof. Jurgen Heye

Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas