

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ENFOQUE TEMÁTICO: PERSONALIDADE, CULTURA,
PSICANÁLISE E EDUCAÇÃO**

Margareth Kuhn Martta

**PSICANÁLISE E CINEMA:
A SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA NAS FABULAÇÕES
DA CULTURA**

**PORTO ALEGRE
2008**

Margareth Kuhn Martta

**PSICANÁLISE E CINEMA:
A SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA NAS FABULAÇÕES
DA CULTURA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação; enfoque temático: personalidade, cultura, psicanálise e educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para a obtenção do título de doutor

Orientadora:
Profa. Dra. Maria Nestrovsky Folberg

PORTO ALEGRE
2008

Dedicatória

A Lorenzo, meu neto, que me fez ressignificar o desejo pela vida;
aos meus pais, Loiva e Imério, pela vida;
a José Antonio, pelo amor;
às minhas filhas Alessandra e Daniela, que me ensinaram, na minha maior e melhor escrita ser mãe;
aos meus filhos, Rafael e Charles, que vieram completar nossa família.

Agradecimentos

À minha orientadora, Profa. Dra. Maria Nestrovsky Folberg,
a orientação, os ensinamentos e a disponibilidade indispensáveis
na construção deste trabalho.

As luzes se apagam. Portas e cortinas, como pálpebras pesadas, fecham-se, garantindo o silêncio das sombras do mundo, abandonado no exterior da sala de projeção. O feixe de luz aponta a tela branca. Poltronas, geralmente confortáveis, abrigam o repouso do corpo, permitindo até certo ponto o desativamento do pólo motor da ação. A tela branca contempla a subjetividade e a entrega ao enigma possível. O branco da tela é potência de mundos e de histórias. Começa, então, o movimento de imagens sonoras e visuais que por algum tempo dirigirá a consciência, nesta espécie de sonho produzido pela máquina.

(SAMPAIO, 2000, p. 45).

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivos desenvolver, através da relação mútua entre a subjetividade do sujeito contemporâneo e a obra cinematográfica, questionamentos sobre o sujeito, a sociedade e os sintomas da cultura. Para tal, desenvolve uma pesquisa bibliográfica sobre a história e os conceitos psicanalíticos em Freud e Lacan. Introduce um breve histórico sobre o cinema e alguns temas que se entrelaçam entre a sétima arte e a psicanálise. Busca, também, subsídios na pesquisa de campo para desenvolver seus objetivos. “O homem que copiava” é a obra escolhida para a pesquisa de campo por se tratar de um filme atual e brasileiro, que tem como personagens jovens comuns vivendo seu cotidiano. A metodologia para a análise dos dados da pesquisa encontrados nas entrevistas feitas com adolescentes sobre o filme são analisadas mediante um ensaio metapsicológico. A leitura feita na pesquisa bibliográfica, documental e de campo vai instrumentalizar a transferência do pesquisador, que, juntamente com suas implicações subjetivas, vai analisar o texto composto pelos dados coletados, para identificar os significantes que podem ser utilizados para compor o ensaio metapsicológico. Os significantes encontrados na fala dos participantes: falso, verdadeiro, dinheiro, violência, banalizado, bobagem, pai, matar, drogas, feliz, coitado, necessidade, lei, fracasso e segurança foram utilizados para desenvolver o ensaio metapsicológico. Diante da pesquisa bibliográfica, documental e da leitura feita pelos adolescentes sobre o filme “O homem que copiava”, na pesquisa de campo pode-se deduzir que é possível derivar efeitos subjetivos de vários aspectos dos ideais vigentes na cultura, tais como o não reconhecimento da dívida simbólica com seus ancestrais, a apologia ao individualismo em detrimento da tradição, o declínio da função paterna, a busca de um gozo totalizante, o não reconhecimento de limites. Disso decorre a atual crise ética, que diz respeito à falência de valores básicos existentes na contemporaneidade.

Palavras-chave: Psicanálise. Cinema. Contemporaneidade. Subjetividade. Cultura.

ABSTRACT

This paper aims to pose questions about the subject, about society and about the symptoms of culture by means of mutual relations between the subjectivity of the contemporary subject and the cinematographical work. To this end, a bibliographical research about the psychoanalytical history and concepts in Freud and Lacan is carried out. This research introduces a brief history of cinema and a few themes that are entwined with the seventh and psychoanalysis. Subsidies in the field research are also sought in order to develop objectives. "O Homem que Copiava" (The Man who Copied) is the chosen work for the field research considering that it is a contemporary Brazilian film whose characters are the ordinary youth living their daily lives. The methodology for the analysis of the data collected in the survey about the film carried out with adolescents is performed by means of a metapsychological essay. The reading of the bibliographical, documental and field research will instrumentalise the researcher's transference that, along with the subjective implications, will analyze the text constructed by the collected data in order to identify the significant that may be used for the composition of the metapsychological essay. The significant found in the speech of the participants: false, true, money, violence, banalized, nonsense, father, kill, drugs, happy, poor thing, necessity, law, weak, safety, have been used to develop the metapsychological essay. In view of the bibliographical, documental research and of the reading made by the teenagers about the film "O homem que copiava" (The man Who Copied) in the field research, it might be deduced that it is possible to derive subjective effects from the various aspects of the current ideals in the culture, such as the non-recognition of the symbolic debt to their ancestors, the apology of individualism in detriment of tradition, the decline of the paternal role, the search for a totalizing pleasure, the non-recognition of limits. Therein lies the current ethical crises in terms of failure of the basic values existing in contemporaneity.

Key words: Psychoanalysis. Cinema. Contemporaneity. Subjectivity. Culture.

4. SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO	10
1.1 O homem que copiava	13
1.2 Sobre o filme.....	15
2 INTRODUÇÃO	18
2.1 Questões norteadoras de investigação da pesquisa.....	21
2.2 Objetivo	21
3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	22
3.1 Psicanálise e cinema	22
3.1.1 Breve história do cinema	22
3.1.2 A descoberta da psicanálise e seus desdobramentos	26
Retornando a Freud com Lacan	34
3.1.3 Cinema e psicanálise: correlações possíveis	40
Os sonhos	41
O imaginário na psicanálise	46
O imaginário midiático	49
Mitos	51
O mito individual do neurótico	53
Apresentando o irrepresentável	66
Ficção	69
O estranho familiar	70
3.2 Psicanálise e educação	75
3.2.1 A construção da subjetividade	78
3.2.2 Identidade e identificação	82
3.3 Psicanálise e cultura	90
3.3.1 O sintoma no laço social contemporâneo	94
3.3.2 As novas configurações familiares	100
3.4 A ética e suas interfaces	113
Ética e moral	114
Ética a Nicômacos	114
Imperativo Categórico em Kant	119
Levinas e o outro	120
Ética e psicanálise	121
4 SOBRE O MÉTODO.....	126
4.1 Metodologia	126
O sujeito na análise do discurso	127
O sujeito da psicanálise	129
Ciência e psicanálise	132
Psicanálise aplicada às Ciências Sociais.....	136
O método na pesquisa psicanalítica	139
4.2 Operacionalidade	151
4.3 Participantes	152
4.4 Instrumento	153

5 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS DE PESQUISA	156
5.1 Ensaio metapsicológico	156
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
REFERÊNCIAS	174
ANEXOS	185
A – Informações técnicas sobre o filme.....	185
B – Nó borromeo	188
C – Foto de Cho Seung-hui	189
D – Fotos de Cho Seung-hui	190
E – Fotos do Fetiche de mercadorias	191
F – Fotos da cultura do espetáculo.....	194
G – Termo de consentimento informado	197

1 APRESENTAÇÃO

A psicanálise, de modo radical e irreversível, inovou o modo de pensar a cultura. A teoria psicanalítica comporta uma teoria do laço social. A partir daquilo que é mais singular, pode-se pensar o social. Posterior a Freud, Lacan vai dizer que o inconsciente é o social. Diante da sua experiência clínica, Freud percebeu e passou a considerar como fenômeno social toda e qualquer atitude do indivíduo em relação ao outro.¹ A subjetividade se constrói a partir do Outro que, constituído como uma linguagem, como refere Lacan, insere o sujeito na cultura. Sujeito e cultura, com todos os seus referenciais, são elementos irreduzíveis e não podem ser explicados e compreendidos separadamente. Não há autonomia do ego na estrutura do aparelho psíquico,² para dizer que o sujeito pensa e age a partir desse lugar. A soberania é sempre relativa à instância do inconsciente sobre as escolhas, a ação e o destino do sujeito:

“Decifra-me ou devoro-te” é o enigma proposto a cada um pela esfinge e pelo próprio Inconsciente, que dá o tom e que não deixa alternativas a meio do caminho. O maniqueísmo primitivo que esta ordem implica leva a situar cada sujeito no seu desejo e na sua demanda. (FOLBERG, 2006, p.45)

No próprio momento em que esse sujeito reconhece seu tropeço, entretanto, há a denúncia de um ego vigilante. Nesse lugar, há um sistema consciente que possibilita ao sujeito reconhecer suas limitações, e uma lei imposta pelo social. Muitas lutas da humanidade foram em torno da tarefa de uma mediação, que traga felicidade entre as reivindicações do indivíduo e as da cultura. Com o resultado da renúncia exigida pela civilização (lei), temos uma nova orientação das pulsões.

Sendo a sublimação das pulsões um fator importante no desenvolvimento da cultura, ela oportuniza as atividades psíquicas relacionadas às ciências, às artes e às ideologias.

No texto *Mal-estar na cultura* (1930), Freud aponta para esse interdito, a fim de que o sujeito possa dar garantias ao homem contra si mesmo.³ Para Freud, três são as fontes que dificultam ao homem a busca plena da felicidade, a saber: o poder superior da natureza, a

¹ Na psicanálise, outro (chamado pequeno outro) refere-se ao semelhante, e é da ordem do imaginário. É na imagem do outro que a criança constitui-se enquanto eu. O Outro (chamado de grande Outro) é da ordem do simbólico, é a rede de significantes que constituem o inconsciente.

² Aparelho psíquico: figuração da estrutura elementar e fundamental que formaliza um lugar, o do desenvolvimento dos processos psíquicos, rompendo com a figuração neurofisiológica.

³ Freud busca em Hobbes a necessidade desse interdito: *Homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem). O homem movido por suas paixões e desejos pode destruir seus semelhantes. O que o separa desse estado de natureza são as leis impostas pela sociedade.

fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.

Diante dos novos ideais da cultura, não estaríamos, nós sujeitos contemporâneos, enfrentando um redimensionamento no mal-estar apontado por Freud?

Será que o mal-estar contemporâneo não se origina justamente da tentativa de querer aboli-lo? Dito de outra forma, se o mal-estar é gerado por uma instância que possibilita ao homem o reconhecimento de um limite e de uma finitude, a atual situação de declínio de uma estrutura de interdição gerou-se pela impossibilidade de o homem reconhecer e aceitar esse mesmo limite e essa finitude. Disso decorre a atual crise ética que diz respeito à falência de valores básicos existentes na contemporaneidade. (MARTTA, 2004, p. 53).

Nesse mesmo texto, Freud deixou um desafio para aqueles que querem se enlaçar a ele: “[...] podemos esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais”. (1980, vol. XXI, p. 81).

Inspirado nessa proposta freudiana, o presente trabalho tem como objetivo desenvolver, através da relação mútua entre a subjetividade do sujeito contemporâneo e a obra cinematográfica, questionamentos sobre o sujeito, a sociedade e os sintomas da cultura.

Para além da clínica e das individualidades, *a própria cultura torna-se passível de um procedimento psicanalisante*. No domínio das artes, os cânones estéticos mais ou menos hegemônicos do passado dão lugar, em um processo lento porém constante, à variedade contemporânea e escolas, estilos e *concepções*. (SOUZA, 1996, p. 20, grifos do autor).

Canevacci (1990, p. 25) acredita que o cinema é – por sua natureza – socioistórico e antropológico, na medida em que pode representar qualquer momento cultural da História do homem no espaço e no tempo, com um envolvimento da percepção bem superior às anteriores formas de narração. Evidencia a necessidade de o cinema, como veículo predileto de ideologias no sistema capitalista, relacionar-se com questões fundamentais da humanidade e, ao mesmo tempo, com as modificações de uma sociedade dinâmica, de uma cultura entendida como processo. Assim, o tempo, o espaço, o rito, a fábula, a vida, o riso, o comportamento, a percepção, o espectador, o trabalho, o corpo, a morte, as classes sociais, o gênero são temas das produções cinematográficas. A idéia de pensar a subjetividade do sujeito, através das produções cinematográficas, não é nova, muitos se empenharam nesse percurso. Entre tantos, destacam-se Morin que inicia seus estudos sobre cinema, lá em 1956, “possuído pela idéia, já em si complexa e recursiva, de compreender a sociedade com a ajuda do cinema e, ao mesmo

tempo, compreender o cinema com a ajuda da sociedade”. (1997, p. 12). Convicto no seu princípio do anel recursivo, conclui, de forma mais abrangente, que indivíduos só podem formar e desenvolver seu conhecimento no seio de uma cultura, que só ganha vida a partir das interações e retroações cognitivas entre os indivíduos. Aí, a afirmação: “Os indivíduos regeneram a cultura, que regenera os indivíduos”, ou “produzimos aquilo que nos produz”. (1991, p. 20).

Machado (1996b) salienta a idéia de que o sujeito na sala escura do cinema é um paciente/agente do olhar ou dos olhares que lá estão postos na tela. Tal qual o sonho, os acontecimentos começam a surgir diante de nós, somos então capturados nessa busca de alguém que se dá a ver e a ouvir, estando o filme identificado com a psicanálise na sua busca pelo sujeito do inconsciente. Nesse processo de captura, a obra cinematográfica coloca o espectador no centro do seu processo de significação, há sempre na estrutura do filme um lugar, mas um lugar que só pode existir como lacuna, para que o espectador o ocupe.

O cinema tem representado um campo de estudo amplo da cultura para a área das ciências humanas. Psicanalistas, sociólogos, historiadores, filósofos, semioticistas têm dedicado capítulos à análise e interpretação desse multimeio popular e polissêmico de contar histórias, que tanto fascina as pessoas e, ao mesmo tempo, convive e identifica-se de perto com a condição humana. Dentre as abordagens possíveis, optou-se neste trabalho por desenvolver um estudo entre as histórias contadas nos filmes, mais especificamente no filme “O homem que copiava” e as ideologias vigentes na cultura contemporânea brasileira. Em cada época da História, a cultura tem seu modo característico de construir subjetividades. Então, deverá haver uma conexão entre os mitos que veiculam na cultura e suas produções? Portanto, busca-se, nas produções cinematográficas, um dos signos⁴ que inaugura o nosso universo cotidiano intensamente habitado por imagens e encontrar uma potencialidade de estudo dos fenômenos da cultura que poderão apontar para o lugar onde a subjetividade do sujeito contemporâneo se constrói, pois falar do imaginário coletivo é falar de um lugar e de uma época.

⁴ A palavra *signo* usada no texto tem conexão com a semiótica: “Trata-se, portanto, de um campo de estudo que tem por objeto todos os tipos de signos, tanto verbais quanto os não-verbais, visando compreender que natureza, propriedades e poderes de referência os signos têm, como eles se estruturam em sistemas e processos, como funcionam, como são emitidos, produzidos, utilizados, e que tipos de efeitos estão aptos a gerar nos receptores. Ora, antes de tudo, os signos produzem mensagens, transmitem informações de um ponto a outro no espaço e no tempo, sem o que os processos de cognição, de comunicação, de significação são seriam possíveis.” (SANTAELLA, 1996, p. 15).

Cada geração tem seus mestres, e isso em todos os campos da atividade humana. Dentro de alguns anos, estaremos falando e lamentando o desaparecimento dos mestres de hoje, tão presentes, tão ignorados, tão polêmicos, tão aplaudidos. Somente a história passa a limpo, com uma certa justiça, o que permanece e o que desaparece. É essa a corrente que engrandece a humanidade. Cada um com seu estilo, com seu desenho, com seus ritmos e ritos, com suas soluções técnicas e estéticas, mas todos sempre enfocando o desejo e a ação humana, o tempo, a história, as relações, o futuro da espécie, a imortalidade, a transcendência. (PAVIANI, 2007, p. 14).

1.1 O homem que copiava

As considerações abaixo são comentários do diretor e roteirista do filme, Jorge Furtado, extraídas do livro de Glênio Póvoas: *O homem que copiava*:

Alguém já disse que falar sobre cinema é como dançar sobre a arquitetura. “O homem que copiava” é uma colagem: mistura ficção, imagens de arquivo e animação. A narrativa se organiza a partir do raciocínio de André (Lázaro Ramos), um jovem que trabalha como operador de fotocopiadora numa papelaria de subúrbio. Ele passa os dias lendo fragmentos dos trabalhos que copia. Sonha em mudar de vida, em ganhar dinheiro. André gosta de desenhar, utiliza as cópias imperfeitas para fazer colagens nas paredes de seu quarto. Ele praticamente mora numa colagem. O conflito inicial é sua impossibilidade de conseguir 38 reais para fazer uma compra na loja de Sílvia (Leandra Leal), por quem é apaixonado. Todos os personagens do filme são jovens sem profissão que sonham em ganhar dinheiro. Na decupagem, tentamos estabelecer uma linha de tempo da história, determinar o que era presente, o que era *flash-back*, mas desistimos. A história anda aos pulos, em várias direções, a única condução é a lógica particular do personagem. É também uma colagem de gêneros, mistura comédia, drama, crônica, romance, aventura e tragédia. Tem muitas piadas, um soneto completo e alguns assassinatos. Tem muitas citações diretas: Georges Perec, Teixeira, Keith Haring, Andy Warhol, Xavier de Maistre, Daniel Boorstin e Shakespeare. Tem ainda muitas referências indiretas. Na verdade, tem centenas de referências até de filmes que eu nem tinha visto. Mostrei o primeiro tratamento do roteiro para o Giba (Assis Brasil) e ele me perguntou se eu já tinha visto *Não amarás* (Krotki film o milosci, 1988), do Kieslowski. Eu não tinha visto. Vi e tinha mesmo algumas coisas parecidas. Ainda tem, mas tinha mais, acabei mudando bastante o roteiro. A invenção de um enredo inteiramente novo é impossível, tudo está referenciado em outras coisas.

Comecei a escrever **O homem que copiava** pouco antes de dirigir “Anchietanos”, episódio da vida privada. Estive escrevendo este roteiro durante um bom tempo, até terminar o primeiro tratamento em 1998, quando iniciou a captação de recursos. É um processo demorado até o filme ficar pronto. Nesse meio tempo, escrevi um outro roteiro de longa, *Houve uma vez dois verões*, que pretendia filmar de qualquer maneira, nos finais de semana, com baixíssimo orçamento. Escrevi a história para ser encenada por atores que moram em Porto Alegre, gaúchos, jovens, disponíveis, que pudessem ensaiar bastante. Estavam com o roteiro pronto quando surgiu o concurso do Ministério da Cultura para filmes de baixo orçamento. Nós mandamos para o concurso e o projeto foi premiado. Tinha prazo de finalização, até o final de 2001. E ele tinha que ser filmado no verão, tinha muitas cenas de praia. Então acabei filmando primeiro o *Houve*.

Os personagens de “O homem que copiava” são jovens sem perspectivas de futuro, e que têm como sonho ganhar dinheiro. O filme foi construído em torno do personagem André. Ele passa os dias lendo poucas linhas de cada folha que copia, tem uma cultura totalmente fragmentada. Talvez o André seja emblemático de uma geração, que é também a minha, de pessoas que sabem pouco de tudo e não sabem muito sobre nada, uma tendência que se acentuou com o controle remoto e a internet. Ele relaciona informações da maneira mais estranha. É um garoto que fala pouco, mas fica pensando muitas coisas e tem um mundo interior muito complexo. Esse tipo de narrativa, em primeira pessoa, simulando a fala numa linguagem coloquial, é um gênero de literatura, o *skaz*. Hemingway disse que a moderna literatura norte-americana foi fundada nessa tradição, através de Mark Twain, com *Huckleberry Finn*. Para mim as referências mais diretas do André são ao Holden Caulfield, o garoto perturbado de “O apanhador no campo de centeio” (*The catcher in the rye*), de J. D. Salinger. Uma colega da minha filha estava lendo o livro e disse: “Esse cara não pára de falar.” Há um outro personagem que talvez seja uma referência ainda mais direta, Billy Pilgrim, de “Matadouro n. 5” (*Slaughterhouse-five*), de Kurt Vonnegut Jr. O filme tem ainda uma outra referência a este livro, em relação ao fluxo de tempo da história. A narrativa do filme não é cronológica, tem cenas que se repetem muitas vezes, não necessariamente em *flash-backs*, não existe uma linha única de tempo. Há muitos filmes onde a narrativa não segue a cronologia dos acontecimentos, como “Annie Hall” (1977, Woody Allen) ou “O homem de duas vidas” (Toto lê héros. 1991, Jaco van Dormael). Essas são as referências mais diretas que eu percebo, mas, mesmo durante a filmagem, nós continuávamos acrescentando detalhes e, como André é um ilustrador, o filme também tem muitas referências de artes plásticas. “O homem que copiava” é praticamente barroco. Num filme cabem muitas idéias.

O humor entra no filme (e em tudo mais) como uma maneira de ver o mundo. Acho que o humor é indispensável para compreender o ser humano. “O riso situa-se para além do conhecimento, para além do saber. Ele encerra uma situação extrema da atividade filosófica: permite pensar o que não pode ser pensado.” (BATAILLE). Aristóteles diz que a diferença entre a tragédia e a comédia é que a tragédia mostra o que o ser humano tem de melhor, enquanto a comédia mostra o que o ser humano tem de pior, como um espelho deformado dos parques de diversões. O herói trágico tem uma única falha, a “falha trágica”, que é a sua perdição. Não levo heróis muito a sério. A comédia, que é um inventário de fraquezas humanas, me interessa mais. “Ver naufragar as naturezas trágicas e ainda poder rir, apesar da mais profunda compreensão, da emoção e da compaixão, isto é divino.” (2003).

1.2 Sobre o filme

As filmagens de “O homem que copiava” aconteceu entre 24 de setembro e 10 de novembro de 2001.

A seqüência no Cristo Redentor, Corcovado, Rio de Janeiro, foi filmada na manhã de 6 de novembro de 2001. Todas as outras seqüências foram filmadas em Porto Alegre, em locações e em estúdio no Armazém A7 do cais do porto.

Os desenhos de André foram criados e animados por Allan Sieber, gaúcho que está radicando no Rio de Janeiro desde 1999, à frente da produtora Toscographis. Outras animações do filme foram realizadas por Mário Fontaniva, Lisandro Santos (Cidade Fantasma), Walter Pax e Tadao Miaqui (Projeto Pulex, O tamanho que não cai bem).

O orçamento do filme foi está avaliado em cerca de R\$ 3 milhões. O longa anterior de Jorge Furtado, “Houve uma vez dois verões”, teve orçamento de R\$ 790 mil.

“O homem que copiava” foi um dos três projetos vencedores do 2º Prêmio RGE – Governo do Estado, em 2001, com o valor de R\$ 1.300 mil. Os outros projetos premiados foram “Um quarto de légua em quadro”, de Paulo Nascimento e “Extremo Sul”, de Mônica Schmiedt.

Durante as filmagens, Leandra Leal e Lázaro Ramos adquiriram uma câmera digital e registraram vários momentos de bastidores.

Pedro Cardoso veio do Rio de Janeiro para Porto Alegre dirigindo seu carro, pois o ator não gosta de viajar de avião. Das outras vezes que filmou com Jorge Furtado em Porto

Alegre, em “A matadeira e felicidade é... estrada”, Pedro Cardoso também fez uso do mesmo expediente.

Uma das várias seqüências no cais do porto é em torno de uma fonte com duas ninfas, há muito desativada, depredada e isolada pela linha do Trensurb. Esse monumento fazia parte do plano de embelezamento da cidade de Porto Alegre na gestão de Octavio Rocha como “intendente”.

André e Sílvia moram e trabalham no 4º Distrito em Porto Alegre. Os “gondoleiros” que fazem parte do ângulo de visão da janela do quarto de André, pertencem à cúpula do prédio da Sociedade Gondoleiros, localizado na esquina da rua Santos Dumont com a avenida Presidente Franklin Roosevelt. Essa avenida une os bairros Navegantes e São Geraldo, aberta em 1890, ficou até 1945 sendo chamada de Avenida Eduardo por conta do dono dos terrenos da cercania, Eduardo de Azevedo e Souza Filho. Nos anos 30, a Eduardo foi a avenida de automóveis em curso e blocos carnavalescos. Hoje caracteriza-se por ser uma rua de grande comércio e intenso tráfego.

Outras locações: a livraria J. Gomide onde André e Marinês trabalham é, na verdade, a livraria A Bayadeira, na avenida Oswaldo Aranha, no Bomfim; Marinês vai às compras no Shopping Moinhos; o bar que freqüentam é na verdade o bar Garagem Hermética; Marinês e Cardoso hospedam-se no Sheraton Hotel.

Uma das seqüências mais complexas do filme foi feita na ponte sobre o rio Guaíba, a história dessa ponte começa em 1954 quando o Daer do Rio Grande do Sul abriu concurso para a realização de um conjunto de obras no delta do rio Jacuí, na cidade de Porto Alegre. O projeto vencedor teve autoria de Leonhardt. As obras se arrastaram de 1955 até 1960. A ponte sobre o rio Guaíba, que dá nome ao conjunto, com 777m de comprimento total, contém uma das raras pontes levadiças em funcionamento no Brasil.

As torres de levantamento da ponte possuem dimensões de 4m x 4m, com superfícies arredondadas na parte externa. São peças ocas de concreto armado com 24cm de espessura de parede e altura de 48m acima do nível médio das águas. A posição mais elevada do tramo metálico fica à altura de 40m e a mais baixa 13,5m. O percurso é, portanto, de 26,5m, permitindo a passagem de barcos relativamente grandes.

O processo de montagem de “O homem que copiava” começou na época das filmagens e terminou em outubro de 2002. O filme tem 1.448 planos.

A mixagem ocorreu entre novembro e dezembro de 2002 em São Paulo, nos estúdios JLS Facilidades Sonoras. José Luiz Sasso, que assina a mixagem, é responsável por esse trabalho em aproximadamente 350 longas brasileiros e em uma infinidade de médias e curtas.

Sasso começou como projetorista de estúdio em 1967 na hoje extinta Arte Industrial Cinematográfica (AIC), passando a editor de som. Trabalhou na TV Cultura e no estúdio da Álamo. A partir de 1993 montou sua própria produtora.

Durante as filmagens, além dos protagonistas, a equipe esteve formada por mão-de-obra local, basicamente a mesma que vem trabalhando nos filmes da Casa de Cinema. Com uma exceção: o fotógrafo Fabián Silbert, que fez operação de câmera, integrou-se à equipe vindo do Rio de Janeiro, onde mora.

2 INTRODUÇÃO

Contemporaneidade e virtualidade andam de mão dadas. O olhar do sujeito contemporâneo à tela produz um efeito de igual de espelhamento. Depreende-se disto a importância deste estudo, pois corre-se um grande risco de que a fonte que legitima e autoriza o comportamento do ser humano a tornar-se ético, na *pólis*, seja transmitido pelo cinema, pela televisão e internet, produtos catalisadores da era virtual.

Essa danosa possibilidade presentifica-se no episódio ocorrido no cinema Morumbi, em São Paulo, quando um jovem, descarrega sua arma nos espectadores de um filme; a obra cinematográfica não é casual: “Clube da luta”. No relato de uma das vítimas, a possibilidade de uma hipótese para entender algo desse episódio que, mesmo sem sentido aparente, está se tornando epidêmico: “O assassino olhava para a gente, olhava para o filme e atirava.” Diz Calligaris (1999) estamos diante de um “crime de nossa cultura”, um particular mal-estar provocado pela contemporaneidade? Diante desse acontecimento, pode-se pensar que o jovem assassino mostrou ter chegado perto do ideal da tela, ou melhor, tornou-se a própria tela.

Mais recentemente, outro estudante, Cho Seung-hui, de 23 anos, matou a tiros trinta e dois colegas e professores em uma universidade do estado de Virgínia – EUA. Sua percepção distorcida da realidade foi escancarada num depoimento delirante, composto de fotos, vídeos e textos, que ele enviou à rede de televisão NBC no dia do crime: num intervalo na matança, o assassino encontrou tempo para ir a uma agência de correio e, tranqüilamente, despachar um dossiê com sua versão dos acontecimentos. No material enviado ele posa de Rambo (Anexo C) com suas pistolas semi-automáticas, faz gestos ameaçadores e declarações obscuras e deixa perceber que se inspirou no cinema. Cho posa, também, em tom ameaçador, com um martelo, nitidamente inspirados no filme *Oldboy*, do diretor sul-coreano Chan Wook Park de 2003 (Anexo D).

Baudrillard alerta-nos para o risco dessa relação:

O outro, o interlocutor, nunca é de fato visado numa travessia da tela evocadora do espelho. O que é visado é a própria tela como da interface. A tela interativa transforma o processo de relação em um processo de comutação do mesmo ao mesmo. O segredo da interface é que nela o Outro é virtualmente o Mesmo – A alteridade sendo sub-repticiamente confiscada pela máquina. (1998, p. 62).

O mal-estar provocado pelo processo civilizatório situa-se entre o ideal da cultura (interdição) em questão e o sujeito (pulsional). No texto freudiano *O mal-estar na cultura* (1930), encontra-se que é esse o preço pago pelo desenvolvimento da civilização. Para uma cultura contemporânea, marcada pelo declínio da função paterna (lei), como denuncia Lacan, “[...] um grande número de efeitos psicológicos nos parecem depender de um declínio social da imago paterna, declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades que mais sofreram esses efeitos: concentração econômica, catástrofes políticas” (1987, p. 60) e pela inoperância do simbólico e organizada pelas aparências, o homem escolhe os prazeres ilusórios situados no consumo de objetos, drogas e no exercício da violência. Frente a esses problemas que surgem, na contemporaneidade, faz-se necessária a elucidação de uma questão imperativa: como as produções cinematográficas inscrevem-se na subjetividade do homem contemporâneo?

“O espectador e o texto não podem ser considerados separadamente um do outro, cada um recebendo sentidos pré-construídos pelo outro; o processo de construção do sentido envolve uma interação dos dois.” (KUHNS apud MACHADO, 1996, p. 54). É através da relação geradora mútua entre indivíduo, sociedade e produtos da cultura, e através do processo de identificação, que serão articulados questionamentos entre a subjetividade contemporânea e a obra cinematográfica.

Dentre muitos, pode-se tomar, como ponto de identificação entre o cinema e a psicanálise, inicialmente, que ambos trouxeram à cultura, no final do século XIX, uma nova linguagem. Tanto a psicanálise quanto o cinema trilharam, desde então, um longo caminho. Freud desvela ao mundo uma nova psicologia, a do inconsciente. Os irmãos Lumière inventaram o cinematógrafo, mas foi Jorge Méliès, em 1902, que deu outro significado à invenção, com seu filme “Viagem à lua”. Surge aí a arte cinematográfica, isto é, o cinema como linguagem, através do corte, da montagem, da edição.

Por sua vez, o espectador pode assistir muitas vezes ao mesmo filme, e é pela possibilidade de também fazer cortes, através da manifestação do seu inconsciente, que irá, a cada vez que assistir ao mesmo filme, olhá-lo de forma diferente e fazer sua própria edição, sua própria leitura.

Outro ponto de identificação diz respeito ao registro do imaginário.⁵ A questão da imagem é um tema presente na obra psicanalítica. Encontra-se na origem da vida psíquica do

⁵ Para a psicanálise, imaginário é um conceito introduzido por Lacan. Pertence à categoria das representações. A realidade situa-se nesse registro. O imaginário está sempre articulado a duas outras categorias: o simbólico e o real.

sujeito,⁶ que irá constituir-se através da relação com seu semelhante: o pequeno Outro, da ordem do imaginário, que vai sustentar uma relação de objeto e permitir a construção da imagem corporal mediante espelhamento. É na imagem do outro que o *infans*⁷ constitui-se enquanto eu. A mãe vai gradativamente, através do seu olhar, oferecer a ele sua imagem. Essa é uma ilusão de totalidade que empresta conforto e eficácia ao real, ainda disperso e imaturo, do corpo infantil. Essa construção que a mãe operará, nesse primeiro momento, é o lugar originário daquele que se tornará um sujeito.

A questão da imagem também está presente na vida psíquica através dos sonhos. Freud cria um novo campo de investigação da alma humana, na busca de desvendar seus mistérios. Nasce um novo saber: a *Interpretação dos sonhos*, livro lançado por ele em 1900, no qual revela-nos que o sonho é formado predominantemente por imagens visuais. O sonho terá, após a obra de Freud, um novo sentido: ocultará desejos e será um material para desvendar o inconsciente. A psicanálise inaugura uma nova forma de o homem relacionar-se consigo mesmo e com o mundo, ao apontar-nos o lugar do inconsciente. Para o sujeito da psicanálise, existe também uma certeza, assim como para Descartes, mas a psicanálise subverte a certeza cartesiana, dá um giro no *cogito* cartesiano, porque é justamente lá onde não penso que sou, esse lugar Outro⁸ – o inconsciente.

Nessa proposta, o sujeito do inconsciente traz uma distinção radical do sujeito da consciência. O sujeito é divisão, o sujeito se instaura pela *spaltung*.

Freud percebeu que, partindo do texto manifesto, deveria procurar um outro texto escrito. O lugar que Freud encontra, não no sentido substancial, é um lugar que surge pela ação do recalçamento,⁹ com um caráter simbólico, habitado por uma rede de significantes, o inconsciente.

Freud encontrou, no contexto da tragédia grega da mitologia, questões que estão presentes no psiquismo humano e são pontos centrais da existência humana em seus

Real: Não se confunde com a realidade. Escapa da produção significativa, por isso tem um efeito siderante, traumático para o sujeito. Fica sempre à margem da linguagem. Simbólico: elementos que se inscrevem no inconsciente como significantes, eles produzem e sustentam a subjetividade humana. É a raiz da linguagem.

⁶ Por sujeito, entende-se na psicanálise o ser humano submetido às leis da linguagem que o constituem. O sujeito, em psicanálise, é o sujeito do desejo que Freud descobriu no inconsciente. (CHEMAMA, 1995, p. 208).

⁷ Conceito lacaniano: diz de uma criança numa etapa anterior à aquisição da linguagem.

⁸ Introduzido por Lacan: o Outro (chamado de grande Outro) é da ordem do simbólico. É a rede de significantes que constituem o inconsciente. O outro, chamado pequeno outro, refere-se ao semelhante, é da ordem do imaginário.

⁹ O recalçamento parte do eu por encargo do superego, em direção a um investimento pulsional do mesmo. Por meio do recalçamento, o eu consegue que a representação (*vorstellung*) que era portadora da moção desagradável, seja mantida afastada da consciência.

desdobramentos. Aparece, então, o mito como outro ponto de identificação entre o cinema e a psicanálise como relata-nos Zusman:

O cinema é hoje um comunicador de mitos. É o mais ágil e talvez aquele que tem uma linguagem mais próxima das representações pictóricas da vida mental, tanto no plano da vigília como no plano da vida onírica. Ainda que se mantendo virtual nos filmes, a imagem ganha objetivação e um certo grau de realidade. Dificilmente um filme não veicula mitos, sejam coletivos ou individuais. Por definição, os mitos estão para coletividade como os sonhos para o indivíduo. (1994, p. 10).

2.1 Questões norteadoras de investigação da pesquisa

- As produções cinematográficas refletem os sintomas sociais da contemporaneidade?
- As produções cinematográficas tem influência na construção da subjetividade do sujeito contemporâneo?
- As produções cinematográficas produzem um efeito de reflexão ética, portanto, educativo no sujeito contemporâneo?

2.2 Objetivo

Desenvolver, através da relação mútua entre a subjetividade do sujeito contemporâneo e a obra cinematográfica, questionamentos sobre o sujeito, a sociedade e os sintomas da cultura.

3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

3.1 Psicanálise e cinema

É preciso reafirmar que a questão relativa à imagem fílmica e seu espectador não pode ser resolvida apenas no âmbito da teoria da recepção, que se trata de um sujeito necessariamente estético. Esse âmbito pode ser tomado como solo primeiro da questão, mas a teoria se prolonga até o campo das opções práticas, tanto éticas quanto políticas. Bem colocada, conduz-nos a observar de outra maneira, livre dos chavões sobre individualismo, narcisismo, egolatria, hedonismo e alienação, o papel que a imaginação desempenha hoje na constituição da sociabilidade. (LUZ, 2002, p. 149).

3.1.1 Breve história do cinema

Representar os fatos da vida, para melhor entendê-los, é uma necessidade humana observada desde a tragédia grega. Essa arte centenária tem dia, ano, hora e local de nascimento – 28 de dezembro de 1902, às 21 horas, no Salão Indien, localizado no subsolo do *Grand Café* de Paris, *Boulevard des Capucines*, 14.

Pode-se encontrar, anteriormente a 1895, quando do invento dos irmãos Lumière, o cinematógrafo, uma origem que se entrelaça à Filosofia, pois, no “Mito da Caverna”, de Platão, o mundo ilusório toma corpo. Críticos e historiadores situam aí a origem do cinema, naquelas sombras projetadas nas paredes; única forma de as pessoas, lá dentro, conseguirem ver o mundo. “O mito da caverna é a cena inaugural da metafísica do ocidente, na qual beberam, e ainda hoje bebem, gerações sucessivas de pensadores” (MACHADO, 2005, p. 28). A partir do momento que o cinema se constitui em instituição, analistas e pensadores não param de mostrar a incrível semelhança entre a cena da caverna de Platão e o dispositivo de projeção cinematográfico.

A alegoria da caverna transforma-se num grande dispositivo teatral ou cinematográfico, numa bela máquina de cenografia onde o *metteu em scène* Platão acerta todos os detalhes do cenário e intervém incessantemente para que o papel do prisioneiro se desenrole como deve ser, para que o discípulo Glauco seja convencido e seduzido pelo fundamento do discurso do mestre guardião da pertinência das ideologias. Quando a sessão de cinema termina, o prisioneiro, o discípulo e nós mesmos ficamos cegos por termos contemplado não mais as imagens da caverna, mas a imagem desse Deus-Pai- do-Sol-Real. (GARCIA DOS SANTOS, 1981, p. 192-193).

Bem mais tarde, no Renascimento, a câmara obscura abria-se como uma janela para a realidade, mas somente para um pequeno foco desta. Dentro de um compartimento escuro, as pessoas viam imagens projetadas por um pequeno orifício feito na parede e que passavam por um complicado jogo de espelhos, a lanterna chinesa, ainda é muito usada nas brincadeiras infantis, pois consiste em criar a sensação de movimento projetando imagens fixas contra um foco de luz.

Há, no mito fundador dessas técnicas que perseguem o realismo integral, a idéia de uma recriação do mundo à sua imagem, da vida como ela é. Essa posição, do final do séc. XIX, não levava em consideração a subjetividade dos envolvidos na sétima arte, a visão de mundo e a interpretação do artista. O grande objetivo da arte do século anterior foi usar a ficção como forma de retratar a realidade da maneira mais fiel possível. Alguns autores ficaram famosos por criar personagens tão verdadeiros que, até hoje, somos tentados a reconhecer neles a vida como ela é. O realismo ia além desse cuidado com a verossimilhança na reprodução da realidade. Em nome do realismo, os enredos tinham de ter uma seqüência lógica, não havia espaço para outra forma de editar.

O cinema, como janela para o mundo, é uma idéia muito forte, está presente desde o início quando os irmãos Lumière registram a chegada de um trem à estação de *La Ciotat*, ou a saída dos operários justamente das usinas Lumière, em Lyon. Pouco depois, quando o mágico Georges Méliès cria pequenos filmes como a sua “Viagem à lua”, de 1902, a janela abre-se para a fantasia: a imaginação, base do conceito, até hoje, hegemônico de Hollywood. Para Auguste e Louis Lumière, o interesse é puramente científico. Com Méliès surge alguém capacitado a perceber o potencial artístico e comercial da invenção, cujo impacto persiste até hoje e passa a afastar-se do mito fundador do cinematógrafo, o “realismo integral”.

Desenvolvem-se, então, na história do cinema, duas vertentes: a realista dos Lumière e a fantástica de Méliès.

O invento do cinema propiciou ao grande público o acesso às produções artístico-culturais. O cinema foi o grande *boon* que socializou, humanizou e trouxe para a vida cotidiana questões das Ciências Humanas e da Arte, no decorrer do século XX.

Benjamin cita o entusiasmo de Gance com as possibilidades da disseminação cultural do cinema:

Shakespeare, Rembrant, Beethoven farão cinema [...]. Todas as legendas, toda a mitologia e todos os mitos, todos os fundadores de religiões e todas as próprias religiões [...] aguardam sua ressurreição luminosa e os heróis se empurraram diante das nossas portas para entrar. (BENJAMIN, 1983, p. 8).

Socializar emoções e sensações é o forte do cinema; por isso, o gênero dramático preferido das massas, o melodrama, que animava o teatro de *boulevard* no século XIX, foi o primeiro a migrar para o cinema pela característica intrínseca de trabalhar com o fato social, reconhecer a virtude, mostrar e penalizar o perigo, a transgressão, com a finalidade pedagógica e moralizante de manter a ordem, auxiliar, portanto, no processo civilizatório. (XAVIER, 1988, p. 372).

Morin fala da sensibilidade estética de compartilhar emoções em comum: “Vós, nós, eu, ao mesmo tempo que somos envolvidos, possuídos, erotizados, exaltados, assustados, que amamos, sofremos, gozamos, odiamos, nunca deixamos de saber que estamos numa cadeira a contemplar um espetáculo imaginário: vivemos o cinema num estado de dupla consciência.” (1991, p. 17).

Machado (1996a), também desenvolve essa questão explicando uma das faces do processo de identificação com o personagem, relata que ele decorre da estrutura de campo e contracampo. No campo, algo ou alguém aparece e, no contracampo, essa imagem é posta como objeto da visão de um personagem que nela está ausente.

A experiência visual do telespectador é ordenada, portanto, por esse dispositivo especular: o seu campo visual é suposto, identificado com o personagem vidente na medida em que ele introjeta o portador do olho no campo ausente. Pode se dizer então que o contracampo sutura o buraco aberto na relação imaginária do espectador com o campo fílmico. (MACHADO, 1966a p. 77).

Nas últimas décadas, percebe-se um prestígio ascendente do cinema. Prestígio da arte e da sensibilidade artística de modo geral, prestígio do campo imagético em particular, com relevo bastante peculiar ao cinema, que passou a ser solicitado como referência de tudo quanto é assunto cultural. Das injustiças do mundo às novas demandas de senso ético, do caos urbano das novas subjetividades, da consciência de uma nova era, o cinema re-emerge, como referência à mais recente empreitada crítica da cultura: Filosofia, Psicanálise, Antropologia, Sociologia e cinema. Multiplicam-se as combinações, o cinema e outros campos; esses laços vêm instalar-se no centro dos discursos contemporâneos. O pensamento se debruça sobre as questões da época, tentando vislumbrar um diagnóstico. O cinema transforma-se em recurso heurístico, passa de ilusão do mundo, ao qual por tanto tempo esteve vinculado, a conhecimento do mundo.

Em meados dos anos 70, Luz (2002) nos relata que era possível agrupar, um tanto arbitrariamente, e a partir de certos pressupostos teóricos e normativos, análises sobre o filme e o fenômeno cinema como um todo em quatro vertentes.

A primeira enfatizava a representação e, nela, a consciência intencional da intersubjetividade. A segunda ressaltava as estruturas objetivas da linguagem e do discurso, ao passo que a terceira distinguia seu rebatimento histórico, sua inclusão na textura e interesses e conflitos da sociedade de classes. A quarta, por fim, destacava o papel do inconsciente no processo de criação e recepção do filme. Nos anos 1980 os livros de Deleuze (1983, 1985) dedicados ao cinema integram criticamente e ultrapassam essas abordagens. Ruptura decisiva, mas também reatamento com a tradição que incluiu a arte do filme no circuito das questões maiores da filosofia moderna. (LUZ, 2002, p. 9).

Todos esses enfoques trazem a marca do pensamento atual, segundo o mesmo autor: a crítica do sujeito da representação, a afirmação de sua finitude e imanência, e o interesse pelas novas condições espaciais e temporais da experiência sensível. As questões do sujeito e da imagem já se encontram tematizadas nos diferentes enfoques citados. As novas tecnologias vêm transformando a produção da imagem. A força do cinema, em nível das grandes massas, é um exemplo dos desdobramentos que produzem. Elas indicam um movimento de mudança na constituição do sujeito e caracterizam o processo de crescente estetização das relações desse sujeito consigo mesmo e com os outros. Essa estetização generalizada do mundo compartilhado da cultura intensifica a importância da imagem no processo de produção de subjetividades e afeta o tipo de inserção e participação dos indivíduos na vida em sociedade. O domínio estético se une ao ético, no enfoque pessoal e coletivo: as relações estabelecidas nas redes da família, da vizinhança, da amizade e do amor; no espaço e nas instâncias da sociedade civil e política, passam pela imagem de si mesmo e do outro.

Mafessoli (1996) narra que o gesto corporal, as maneiras de ser, as formas de expressão, o estilo do pensamento, todos enraizados a fundo, na “noite da História”, voltam a modelar “formas arquetípicas” que animam as representações visuais – TV, videoclipes, cinema, teatro, musicais, etc. – da contemporaneidade. Essas modulações permitem compreender o real a partir do irreal.

Nas últimas décadas, estudos sobre cinema trazem a marca da crise do sujeito lançado à própria contingência de uma subjetivação fragmentada, transformada em corpo para o consumo e para a morte.

Nas “modernas máquinas cibernéticas”, as fabulações recebem novas roupagens conforme as vogas, sem contudo perder seus traços genéticos. Na mitologia contemporânea, a

beleza, a aparência, a juventude, enfim o primor da forma, são referenciais constantes e em expansão, que movimentam a indústria do cinema.

Passados pouco mais de cem anos desde a primeira sessão do cinematógrafo, muitos comentadores estão preocupados com o destino do cinema. A utilização de tecnologia digital, a possibilidade não apenas de captação de imagens em digital, mas também de projeção nesse sistema, podem mudar o conceito de cinema? Se mudar o suporte, continuará sendo cinema? E se o filme amanhã ou depois for veiculado via internet, será cinema? São questões atuais que parecem estar anos-luz das preocupações das 33 pessoas que pagaram um franco para assistir à primeira sessão de cinema, no *Grand Café*. Na época, elas queriam apenas conhecer a novidade, nem os irmãos Lumière acreditavam no destino do seu invento.

3.1.2 A descoberta da psicanálise e seus desdobramentos

Em dezembro de 1938, meses antes de sua morte aos 83 anos, Sigmund Freud, com voz fraca e fala entrecortada, resume seu percurso intelectual à BBC. “Comecei minha atividade profissional como neurologista, tentando trazer alívio a meus pacientes neuróticos. Sob a influência de um amigo mais velho e com meus próprios esforços, descobri fatos importantes sobre o inconsciente na vida psíquica, o papel do instinto, etc. Dessas descobertas nasceu uma nova ciência, a psicanálise, uma parte da psicologia e um novo método de tratamento de neuroses. Tive de pagar um preço alto por ter tido essa sorte. As pessoas não acreditaram nos meus dados e consideraram minhas teorias repulsivas. A resistência foi forte e implacável. No final conseguir atrair discípulos e construir uma Associação Psicanalítica Internacional. Mas a batalha ainda não terminou. (FERRARI, 2003, p. 4).

Sigmund Freud nasceu em 6 de maio de 1856, na pequena cidade de Freiberg, na Moravia (República Tcheca). Após problemas financeiros, sua família mudou-se para Viena quando ele tinha quatro anos. Viveu lá até quase o final de sua vida (1939) quando, devido à perseguição nazista, emigra para Londres (1938). Em Viena desenvolveu toda sua obra, a qual por sua audácia e amplitude, revolucionou o pensamento de uma era, mudando os paradigmas vigentes; poucos pensadores na história do conhecimento influenciaram a cultura de forma tão vasta e profunda como ele. As idéias de Freud tornaram-se um idioma dominante para discussão da personalidade e das relações humanas.

Em 1896, Freud usou pela primeira vez o termo *psicanálise* no seu texto *A etiologia da histeria* para descrever seu método. Ele partiu de uma evidência clínica, o sintoma, e construiu um procedimento para investigação dos aspectos obscuros e considerados, até então, inatingíveis dos processos mentais e de um método (baseado nesta investigação) para o

tratamento de distúrbios neuróticos. Durante toda sua vida de investigador da alma humana, Freud teve uma postura de homem da ciência, sempre revisando suas descobertas e acrescentando novos questionamentos.

Em 1900, publicou *A interpretação dos sonhos*, considerado por muitos o seu melhor e mais famoso trabalho.

Os sonhos não devem ser comparados aos sons desregulados que saem de um instrumento musical atingido pelo golpe de alguma força externa em vez de sê-lo pela mão de quem sabe tocar, não são destituídos de sentido, não são absurdos, não implicam que uma parcela de nossa reserva de idéias se ache adormecida, enquanto outra começa a despertar. Pelo contrário, são fenômenos psíquicos de inteira validade – realização de desejos; podem ser inseridos no conjunto de atos mentais inteligíveis de vigília; são produzidos por um atividade da mente altamente complexa. (FREUD, 1980, vol. IV, p. 131).

Na metapsicologia freudiana, encontra-se a tese sobre as pulsões: Freud parte da idéia de uma polaridade pulsional, sendo uma delas de dimensão sexual. Esta, então, é a realidade recalcada; quanto mais Freud avança, mais se depara com a amplitude sexual, a ponto de pensar numa unificação que transporia tudo a seu nível. Esse sexual é denominado por uma energia que lhe é própria: a libido. Essa energia globalizante encontra seu contraponto na pulsão de morte; então se pode determinar que a polaridade percebida por Freud nomeia-se como pulsão de vida e pulsão de morte.

Inicialmente, nos artigos metapsicológicos, Freud conceitualiza as pulsões como

conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo. (1980, vol. XIV, p. 142).

O que se pode apreender de sua teoria das pulsões é que Freud encontrou, na relação objetal própria do ser humano, “sua plasticidade, sua fixação, sua depreciação e sua supervalorização”. (LOPES, 1997, p. 27). Os orifícios do corpo, o auto-erotismo, a dependência da figura materna são as bases onde se constrói o circuito pulsional.

Toda essa relação infantil – realidade recalcada, inconsciente – até o advento do recalque fará parte dessa relação com o Outro materno, modulando esse encontro com o Outro pelo desfiladeiro do desenvolvimento libidinal (as fases: oral, anal e fâlica). Isto marca, conforme a fase, a modulação do objeto, que deixará seu traço. Aqui é necessário chamar a atenção ao fato de que, conforme a fase em que está a criança implica, no Outro (mãe), uma determinada forma de relação. (LOPES, 1997, p. 29).

Retomando o início dos escritos de Freud, através de sua pesquisa originada no trabalho de Breuer, com Ana O., foram desenvolvidos os grandes estudos sobre a histeria no seu trabalho *Estudos sobre a histeria* (1883-1895) e a formulação da nosografia psicanalítica. Num primeiro momento, por meio da observação clínica, Freud vai em busca da causa dos sintomas e, mais especificamente, dos quadros de histeria. Através dos sintomas conversivos, questionou a origem do fenômeno orgânico. Observava, assim, que o paciente ou evitava discutir, ou era incapaz de recordar ou de fazer uma conexão entre o fato desencadeante e o fenômeno patológico. Freud iniciou seus trabalhos utilizando, como técnica de acesso ao inconsciente, a hipnose, *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar* (1893) que teve seu valor no sentido de confirmar a tese da divisão do aparelho psíquico, havendo a possibilidade de estabelecer uma ligação entre as cenas fotogênicas esquecidas e os sintomas. Dá-se conta das limitações do método hipnótico e catártico por dois motivos: primeiro, porque os resultados obtidos desapareciam ante a menor perturbação da relação transferencial. Em segundo, porque os pacientes ficavam impossibilitados de ter acesso aos fatos e estabelecer conexão entre eles.

Quanto à conexão causal, começa a perceber que há uma relação simbólica entre a causa precipitante (trauma) e o fenômeno patológico (sintoma). Percebe ainda que a causa da enfermidade não estava no dano físico insignificante, mas no afeto do susto – trauma psíquico – e que poderiam ser vários traumas parciais e não um único.

Aprendemos que nenhum sintoma histérico pode emergir de uma única experiência real, mas que, em todos os casos, a lembrança de experiências mais despertadas em associação com ela atua na causação do sintoma. Se – como acredito – essa proposição se confirmar sem *exceções*, ela nos mostrará, além disso a base sobre a qual se deve construir uma teoria psicológica da histeria. (FREUD, 1980, vol. III, p. 183).

Refere ainda Freud que dependia da suscetibilidade da pessoa afetada para o fato ter ou não importância traumática. Freud pensava ainda que, evocando a lembrança do fato traumático associado ao afeto que o acompanhava, e traduzindo isso em palavras, este desaparecia imediatamente (ab-reação). A linguagem seria um substituto para a ação e, com sua ajuda, um afeto poderia ser ab-reagido.

Continuando o estudo dos sintomas, ele percebe também que na histeria o sintoma de conversão traz em si um traço de memória de uma representação recalçada. Além do recalque, outra saída possível para o afeto livre é o de associar-se a uma outra idéia que não seja compatível, estabelecendo uma, assim chamada, falsa conexão. Essas representações

desenvolvem-se nas neuroses obsessivas e fóbicas. Para Freud, a fonte onde nasce o afeto falsamente enlaçado é a vida sexual. Ela é o que mais provoca a emergência de representações intoleráveis:

Mas a descoberta mais importante a que chegamos quando uma análise é sistematicamente conduzida, é a seguinte: qualquer que seja o caso e qualquer que seja o sintoma que tomemos como ponto de partida, *no fim chegamos infalivelmente ao campo da experiência sexual*. Aqui, portanto, pela primeira vez, parece que descobrimos uma precondição etiológica dos sintomas histéricos. (FREUD, 1980, vol. III, p. 185).

Outra forma de defesa – “a fuga à psicose” – consiste em que o eu rechaça a representação intolerável conjuntamente com seu afeto como se jamais tivesse chegado a ele.

A direção da cura não seria mais, então, como no início, a descoberta do acontecimento traumático, mas constituiria em desfazer as fixações pulsionais do paciente. Reconhece cada vez mais, e com mais clareza, a importância das fantasias na constituição dos sintomas. Ele substitui o real do trauma pela fantasia, isto é, pela verdade do desejo do sujeito. A fantasia é para Freud inseparável do quadro do complexo de Édipo, considerado por ele o núcleo central das neuroses.

Com a compreensão do inconsciente ligado à teoria do recalçamento, reconhece-se que o paciente ignora o sentido de seus sintomas, já que estes são o retorno do material recalçado e se derivam de processos inconscientes, não sendo suficiente para a cura o desaparecimento dos sintomas.

Nossas observações demonstram, por outro lado, que as lembranças que se tornaram os determinantes de fenômenos histéricos persistem por longo tempo com surpreendente vigor e com todo o seu colorido afetivo. Devemos, contudo, mencionar outro fato notável do qual posteriormente podemos tirar proveito, a saber, que essas lembranças, em contraste com outras de sua vida passada, não se acham à disposição do paciente. (FREUD, 1980, vol. II, p. 46).

Mais tarde, em torno de 1915, desenvolve o texto *Repressão*,¹⁰ em que seu entendimento sobre o mecanismo do recalçamento está mais elaborado e consistente.

¹⁰ Alguns comentadores e estudiosos da teoria psicanalítica orientam que a tradução para o português da palavra usada por Freud em alemão *Verdrangum* seja com a palavra recalque.

O verbo *verdrangum* em alemão significa genericamente “empurrar para o lado”, “desalojar.” (HANNIS, 1996, p. 355).

Uma das vicissitudes que um impulso instintual pode sofrer, é encontrar resistências que procuram torná-lo inoperante. Em certas condições que logo investigaremos mais detidamente, o impulso passa então para o estado de repressão [...] Aprendemos então que a satisfação de um instinto que se acha sob repressão seria bastante possível, e, além disso, que tal satisfação seria invariavelmente agradável em si mesma, embora irreconciliável com outras reivindicações e intenções. Ele causaria, por conseguinte, prazer num lugar e desprazer em outro. Em consequência disso, torna-se condição para a repressão que a força motora do desprazer adquira mais vigor que o prazer obtido na satisfação. Ademais, a observação psicanalítica das neuroses de transferência leva-nos a concluir que a repressão não é um mecanismo defensivo que esteja presente desde o início; que ela só pode surgir quando tiver ocorrido uma cisão marcante entre a atividade mental consciente e a inconsciente [...]. (FREUD, 1980, vol. XIV, p. 169-170).

Freud, que estava em busca da causa, da origem dos sintomas, começa, então, a perceber que o sintoma cumpre uma outra função, a que será abordada no texto *Mais além do princípio do prazer (1920)*. Nesse texto, Freud dá uma dimensão econômica aos processos psíquicos, modificando sua teoria pulsional. Sua primeira teoria foi a da antítese entre pulsões do eu (conservação) e pulsões libidinosas (amor), sendo substituídas depois pela libido narcisista e pela libido objetal.

Nos trabalhos *Além do princípio do prazer (1920)*, *Psicologia do grupo e análise do ego (1921)*, *O ego e o id (1923)*, Freud propõe uma nova solução para o problema das pulsões. Reuniu a conservação do indivíduo e das espécies sob o conceito de Eros, opondo a este a pulsão de morte ou destruição, Eros busca a união, a vida, a reprodução, o Um; a pulsão de morte é o que vem fazer objeção ao Um, da complementariedade prometida por Eros. A pulsão aqui é concebida com uma aspiração a reconstituir uma situação que já existiu e que foi suprimida por uma perturbação exterior.

O instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primitiva de satisfação. Formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, não bastarão para remover a tensão persistente do instinto reprimido, sendo que a diferença de quantidade, entre o prazer da satisfação que é exigida e a que é realmente conseguida, é o que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas, mas sim nas palavras do poeta “pressiona sempre para a frente indomado”. (FREUD, 1980, vol. XVIII, p. 60).

Com essa nova direção, surgida da compreensão das limitações ocorridas no seu trabalho com pacientes, verificou ser a questão transferencial o motor essencial do trabalho

analítico. Por ela o sujeito irá repetir os fatos ocorridos em sua história, estabelecendo-se também a possibilidade de ser trabalhada a resistência intrínseca ao trabalho da análise.

Para que possa tornar-se consciente o material reprimido, que não é acessível por meio de outros métodos, é necessário repetir, na transferência, como fato atual, os fatos de sua vida passada, os quais estão relacionados com os conteúdos de fragmentos da vida sexual infantil, ou seja, do complexo de Édipo e de seus derivativos. Nesses pontos do tratamento, pode-se dizer que a neurose primitiva foi substituída por uma nova neurose, a de transferência: a resistência, originando-se do ego, e a compulsão à repetição, do reprimido inconsciente. A resistência se encontra a serviço do princípio de prazer, com o objetivo de evitar o desprazer que ocorreria pela liberação do reprimido. O conteúdo reprimido poderá tornar-se consciente à medida que se vincular às representações verbais correspondentes, restos mnêmicos de uma palavra que foi ouvida. Além dessas descobertas freudianas, hoje se pode perceber que a relação que Freud estabelece com Fliess, diferente daquela mantida com Breuer, marca, de saída, que o estudo e a prática da psicanálise estão firmemente enlaçados pela transferência, como nos demonstra o fato de Freud ter fundado a orientação de sua investigação, a partir do que implicava sua relação com Fliess.

Foi numa carta a Fliess, de 15 de outubro de 1897, a primeira referência feita por Freud do complexo de Édipo; relata a ele um sonho seu:

Descobri, também, em meu próprio caso, o fenômeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora o considero um acontecimento universal do início da infância, mesmo que não ocorra tão cedo quanto nas crianças que se tornam histéricas [...] Se assim for, podemos entender o poder de atração do Oedipus Rex, a despeito de todas as objeções que a razão levanta contra a pressuposição do destino; e podemos entender porque o “teatro da fatalidade” estava destinado a fracassar tão lastimavelmente. Nossos sentimentos se rebelam contra qualquer compulsão arbitrária individual, como se pressupõe em *Die Ahnfrau* e similares; mas a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência dentro de si mesmo. Cada pessoa da platéia foi, um dia um Édipo em potencial na fantasia, e cada uma recua, horrorizada diante da realização de sonho ali transplantada para a realidade, com toda carga de recalçamento que separa seu estado infantil do estado atual. (MASSON, 1986, p. 273).

Não encontramos na obra de Freud nenhum artigo dedicado exclusivamente ao complexo de Édipo embora *Édipo rei* e o complexo relacionado com ele estejam presentes em toda a sua obra, desde 1897 até 1938. Com ele há uma virada na teoria, Freud abandona a idéia de encontrar uma causa específica à neurose, redimensionando a questão da sedução para compreender que esta faz parte da vida de todos os sujeitos, e do modo como cada um

vai lidar com isso, percebendo que a condição humana organiza-se em torno do complexo de Édipo.

A situação edípiana apresenta, inicialmente, um caráter triangular, no qual a criança estabelece uma relação muito próxima com sua mãe e com o pai; esta se fará através da identificação. Assim, à medida que se torna mais intensa essa relação com a mãe, o pai é percebido como um obstáculo à realização dos seus desejos e, desse conflito, se origina o complexo de Édipo.

O segundo fator, e o mais decisivo, pois intervém nos destinos do complexo de Édipo, na direção de uma identificação possível da criança com a mãe, ou com o pai, é a constituição da bissexualidade própria de cada indivíduo. Em decorrência do declínio do complexo de Édipo, constitui-se o superego, o ideal de ego e a (re)organização do ego-ideal. Pela interiorização da interdição, o sujeito renuncia aos desejos edípicos e transforma-os em identificação com os pais.

Com a interdição do incesto, Freud desenvolve a questão da angústia moral, introduzindo a duplicidade de funções do superego. De um lado, há a sustentação do ideal de ego, de outro, a questão da censura como consciência moral.

Posteriormente, a leitura lacaniana da obra de Freud indica que o que está em jogo, na fase pré-edípica, é o fato de a criança assumir o falo como significante, de tal forma que faça dele um instrumento da ordem simbólica das trocas, na proporção em que ele preside a constituição das linguagens.

Acrescenta Lacan:

O que encontramos efetivamente na fantasia da menina e, também, na do menino? Na medida em que a situação gira em torno da criança, a menina encontra, então, o pênis real ali onde ele está, mais além, naquele que pode lhe dar, a saber nos diz Freud, no pai. É, na medida que ela não o tem como pertence, é mesmo na medida em que renuncia a ele, claramente, neste plano, que ela poderá tê-lo como dom do pai. Eis porque é pela relação ao falo que a menina, nos diz Freud, entra no Édipo e, como vêem, de uma maneira simples. O falo, em seguida, só terá de deslizar do imaginário para o real por uma espécie de equivalência — é este mesmo o termo que Freud emprega em seu artigo de 1925 sobre a distinção anatômica dos sexos. [...] No caso do menino, a função do Édipo parece muito mais claramente destinada a permitir a identificação do sujeito com seu próprio sexo, que se produz, em suma, na relação ideal, imaginária, com o pai. Mas não é este o verdadeiro objetivo do Édipo, que é a justa situação do pai, com referência à função do pai, isto é, que ele aceda um dia a essa posição tão problemática e paradoxal de ser um pai. (1995, p. 207).

Por isso, não é suficiente que a menina e o menino alcancem, após o Édipo, a heterossexualidade, mas que possam chegar a ela de tal forma que se situe corretamente com referência à função paterna.

No texto: *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926), Freud desenvolve a questão da formação do sintoma, que é resultado do processo de repressão. O ego impede que a representação reprimida se torne consciente, é uma formação de compromisso entre as representações recalçadas e as instâncias recalçadoras. Assume formas particulares, conforme a patologia em questão. O sintoma, na qualidade de substituto do impulso reprimido, renova a existência de satisfação e, assim, força o ego, diante do desprazer, a uma posição de defesa. Desse modo, os sintomas são criados, a fim de evitar a situação perigosa assinalada pelo desenvolvimento da angústia.

A partir dos casos: *Pequeno Hans* (1909) e *O homem dos lobos* (1918), Freud conclui, pela observação clínica, que o motivo da repressão é o medo da castração. A repressão também pode se instalar quando a libido se aproxima de uma representação intolerável gerando angústia.

Freud observa que, nas neuroses, ocorre a dissolução do complexo de Édipo, sendo o medo da castração a força motivacional da oposição do ego. A fantasia do perigo da castração dá sinal de angústia e inibe, por meio da instância do prazer-desprazer, o processo ameaçador desencadeado no id. A angústia se repete sempre que surge nova situação de perigo. Ampliando sua noção de angústia, observa que esta surge como reação à eminência da perda do objeto, mais especificamente, a perda da percepção do objeto (o que representa esse objeto), circunstância que recorda que o medo à castração tem por conteúdo a separação de um objeto desejado. A angústia mais primitiva é a que se refere à separação da mãe por ocasião do nascimento. Assim, a mãe se inscreve como uma marca mnêmica internamente investida, na qual o desejo pelo reencontro com o objeto se transforma em angústia.

Conclui ser o trabalho da transferência na análise o que a levará a uma duradoura modificação de economia psíquica. O acesso ao inconsciente ocorre pela palavra e pelas associações livres que o paciente produz, através do que se convencionou chamar as manifestações do inconsciente e são elas: sonhos, chistes, atos falhos e lapsos, no que Freud reconhece ser fundamental a participação ativa do paciente na cura. É pela transferência e pela palavra que o ato analítico se constitui.

[...] não é incorreto dizer que já não mais nos ocupamos da doença anterior do paciente, e sim de uma neurose recentemente criada e transformada, que assumiu o lugar da anterior. Temos acompanhado essa nova direção do distúrbio antigo desde o seu início, temos observado sua origem e estamos especialmente aptos a nos situar dentro dele, de vez que, por sermos seu objeto, estamos colocados em seu próprio centro. Todos os sintomas do paciente abandonam seu significado original e assumem um novo sentido que se refere à transferência; ou apenas tais sintomas persistem, por serem capazes de sofrer essa transformação. Mas dominar essa neurose nova artificial, equivale a eliminar a doença inicialmente trazida ao tratamento – equivale a realizar nova tarefa terapêutica. Uma pessoa que se tornou normal e livre da ação de impulsos instintuais reprimidos em sua relação com o médico, assim permanecerá em sua vida, após o médico haver se retirado dela. (FREUD, 1980, vol. XVI, p. 517-518).

– *Retornando a Freud com Lacan*

Com efeito, creio, que o retorno aos textos freudianos, que são objeto do meu ensino há dois anos, proporcionou-me, ou melhor proporcionou a todos nós que trabalhamos em conjunto, a idéia cada vez mais clara de que não há apreensão mais completa da realidade humana que a feita pela experiência freudiana, e que não podemos deixar de retornar às fontes e apreender esses textos em todos os sentidos da palavra. (LACAN, 2005, p. II).

Nascido em 1901, Jacques-Marie Lacan pertenceu, por parte de mãe, a uma família rica de fabricantes de vinagres orleaneses. Seu pai trabalhava como representante comercial da empresa, morreu em 1918 lutando na Primeira Guerra Mundial.

Lacan, uma personalidade polêmica que despertou paixões e ódios nos psicanalistas de sua época, buscou em muitos campos do conhecimento a elaboração de sua complexa teoria. Portador de um fascínio ímpar transmitiu muito do seu saber através de seminários. Lacan estudou de forma pormenorizada a obra de Freud, talvez tenha sido o seu mais fiel aluno e leitor.

Junto ao estudo de Medicina, dedicou-se, sem amadorismo, às Letras e à Filosofia. Publica sua tese de doutorado em Medicina no ano de 1932: *De la psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité*. A descrição fenomenológica feita em sua tese, como meio de determinar as condições subjetivas da prevalência do duplo na constituição do eu, leva-o ao caminho da psicanálise.

Os estudos da paranóia iniciam o que mais tarde, em 1936, Lacan desenvolve como “a fase do espelho” (1998, p. 96); a criança se satisfaz quando vê sua imagem no espelho, essa satisfação ocorre porque a imagem lhe dá a ilusão de completude e o fascina num momento

onde ainda tem uma imagem fragmentada de si mesmo. Essa completude ilusória constitui o narcisismo primário. Lacan desenvolve sua teoria baseado em Wallon, que em 1931 deu o nome de “prova do espelho” a uma experiência pela qual a criança, colocada diante de um espelho, passa progressivamente a distinguir seu próprio corpo da imagem refletida deste.

O termo *sujeito* foi introduzido por Lacan na psicanálise. Com esse termo, ele tenta viabilizar a hipótese do inconsciente, dando conta de um saber não sabido. O sujeito é a própria divisão que se situa entre o eu e o ele (hipótese do inconsciente). “O sujeito não é nada substancial, ele é o momento de eclipse que se manifesta num equívoco.” (KAUFMAN, 1996, p. 502).

Esse equívoco efetua-se no momento que um ser falante se interroga a respeito do seu eu. Para o eu que fala, o sujeito do inconsciente é um ele e não eu. O sujeito é a própria divisão entre esse eu e esse ele. O que sou eu? Retomando a história da Filosofia, encontra-se em Descartes, no *Discurso do Método*, o primeiro fundamento, na história das idéias, do conceito de sujeito. Nesse estudo, Descartes trata de encontrar a verdade na ciência, passo precursor para o desenvolvimento da ciência. Diz Lacan que é esse mesmo sujeito da ciência que vai operar a psicanálise. Para responder à questão sobre “o que sou eu”, Descartes desconsidera os sentidos e, assim como o próprio corpo, esses são sempre enganadores. Descartes põe-se a duvidar da existência, e nesse duvidar, algo é certo: o pensamento. Ele é um atributo que me pertence, só ele não pode ser descartado de mim. *Res cogitans* é a definição desse sujeito cuja substância é pensamento. Freud e Descartes divergem quanto a isto, o sujeito é uma coisa pensante para Descartes, na psicanálise o sujeito não tem substância, ele está no pensamento como ausente, como pensamento barrado, manifestando-se na hesitação, na dúvida entre o isto e o aquilo. Trata-se do sujeito da razão inconsciente, cuja lógica é apreendida através do método psicanalítico. Freud também parte de uma dúvida, essa dúvida aponta para um outro lugar, uma outra cena.

De maneira exatamente analógica, Freud, onde duvida – pois enfim são seus sonhos, e é ele que de começo, dúvida – está seguro que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, assim podemos dizer, a menos que, este é o salto, alguém pense em seu lugar. (LACAN, 1979, p. 39).

É nesse lugar de resistência, onde a dúvida, marca de ex-sistência aponta o campo do inconsciente como pensamento ausente. Esse é o fundamento que motiva a primeira definição estruturalista e dialética do inconsciente enunciado por Lacan: “O inconsciente é o capítulo da minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. (LACAN, 1998, p. 260). A diferença entre o eu e o sujeito é bastante tênue, pois escapa à percepção, foi necessário encontrar suporte em outras teorias, que vão da lingüística à matemática. O eu da consciência se sobrepõe ao sujeito barrando-o; ao abordar o inconsciente, faz-se referência ao sujeito e ao desejo.

Lacan escreve sujeito dividido com um S barrado ($\$$); na lógica essa barra indica negação, $\$$ é o matema do inconsciente definido pela impossibilidade da sua nomeação e pelo vazio de sua negatividade, mais que um vir-a-ser, um falta-a-ser. Então, o sujeito não é o eu, não é o que apresento ao outro, meu semelhante, também não é minha imagem corporal nem as insígnias que uso para apresentar-me ao grande Outro da coletividade.

O que o sujeito apresenta é o seu eu-ideal, auto-retrato pintado segundo as linhas-mestras dos ideais daqueles que construíram os Outros primordiais em sua existência. Imagem pintada com as tintas do desejo dos ancestrais que vão compor os matizes de seu eu pelo viés, pela via da linguagem, constituindo assim o eu como um retrato falado. (QUINET, 2000, p.15).

O sujeito é afetado pela estrutura que obedece a uma lógica: “os significantes que o determinam e o gozo do sexo que o divide, fazendo-o advir como desejo. (QUINET, 2000, p. 16). Na psicopatologia da vida cotidiana, evidencia-se que o sujeito é desejo. A existência do sujeito é correlativa à insistência da cadeia significante do inconsciente, mas, como é exterior a ela: desejo, logo ex-sisto.

O desejo é o enigma que leva o sujeito ao saber, para desvelar o enigma que o mobiliza na sua existência, levando-o de encontro ao seu destino.

Faz-se necessário destacar em Lacan a famosa tríade que sustenta sua obra como objeto essencial, não somente conceitual, mas matemático e material, a saber: o simbólico, o imaginário e o real. As relações de interdependência entre eles são formuladas por Lacan na fórmula matemática do nó borromeu (Anexo B). Esse estudo foi objeto de um seminário de Lacan, em 1974-1975, intitulado “R.S.I”. O imaginário só pode ser pensado em suas relações com o real e o simbólico. Lacan os representa por três círculos de barbantes ligados por um nó borromeu, isto é, de maneira tal que, quando um dos círculos é desfeito, os outros dois

também se desfazem. O imaginário deve ser entendido a partir da imagem. Esse é o registro do engano, da identificação. Na relação intersubjetiva, a projeção imaginária introduz algo fictício no outro. É esse o registro do eu, que carrega a alienação, o amor e a agressividade na relação dual.

Para Lacan, o real só pode ser definido em relação ao simbólico e ao imaginário. Ele não é o que denomina-se de “representação do mundo exterior”. Pode ser definido como o impossível, o real é aquilo que não pode ser simbolizado totalmente na palavra ou na escrita e, por consequência, não cessa de não se escrever.

O conceito de simbólico em Lacan tem uma função muito complexa e latente, ele se presentifica em toda a atividade humana, sendo uma parte consciente e outra inconsciente, está enlaçado à função da linguagem, mais especificamente à do significante. A primazia do simbólico está posta na instalação do jogo dos significantes, condicionantes do sintoma, e como a mola do complexo de Édipo e de seus desdobramentos na vida afetiva.

Lacan destaca da obra de Freud quatro conceitos considerados por ele como fundamentais da teoria psicanalítica: o inconsciente, a pulsão, a repetição e a transferência. No *Seminário*, livro 11, estão documentadas suas idéias sobre esses quatro conceitos. Para ele, se a psicanálise deve se constituir como ciência do inconsciente, é preciso partir de que o inconsciente é estruturado como linguagem. Lacan aponta para a obra de Lévi-Strauss, *Pensamento selvagem*, a verdade totêmica. Essa função classificatória surge a partir do que a natureza fornece como significantes, que irão organizar, modelar e estruturar as relações humanas.

[...] antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se como contador. Lembremos a topada ingênua em que o medidor de nível mental se esbalda com sacar o homenzinho que enuncia – *tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu*, e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir o primeiro eu, quer dizer o eu que conta. (LACAN, 1979, p. 26).

Lacan reconhece na Lingüística uma ciência humana, que tem um modelo no qual o jogo combinatório opera de forma espontânea e de maneira pré-subjetiva. É a lingüística que, segundo ele, dá garantias ao termo de inconsciente de algo da ordem do qualificável, objetivável e acessível.

Desenvolvendo sobre a questão Lacan, aponta para além dela, ou seja, para o que, em se tratando do inconsciente, na verdade importa, em suma: “Só existe causa para o que manca [...] o intervalo entre a causa e o que ela afeta: a claudicação.” (1979, p. 26). É nesse intervalo, nessa hiância, que se encontra um achado, algo que aparece como intencional certamente, mas de uma estranha temporalidade. Então, é pelo modo de tropeço que surgem as manifestações do inconsciente: sonho, lapso, ato falho, chiste. Achado este sempre prestes a escapar, que instaura a dimensão da perda.

Assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde ressurgem um achado que Freud assimila ao desejo – que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado. (1979, p. 32).

Lacan revela que o próprio do inconsciente “é que ele não é nem ser nem não-ser, mas algo de não realizado”. (1979, p. 34). O que é ôntico na função do inconsciente é a fenda por onde, em alguns instantes, algo é trazido à luz. Esse aparecimento se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, um tempo lógico “entre um instante de ver em que algo é elidido, senão perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que, precisamente, a apreensão do inconsciente não conclui que se trata sempre de uma recuperação lograda”. (1979, p. 36). Temos então que o inconsciente é o evasivo. O estatuto do inconsciente, apontado como frágil no que se refere à questão ôntica, é ético, segundo Freud, na sua busca pela verdade. “O que quer que seja é preciso chegar lá” (1979, p. 37), porque em algum lugar esse inconsciente se mostra. Para ele, o caminho encontrado por Freud se aproxima do caminho feito por Descartes, pois os dois partem do fundamento do sujeito da certeza. Certeza esta pautada em uma dúvida. Lá “onde ele duvida [...] está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente”. (1979, p. 39).

Freud busca, no campo dos sonhos, encontrar o que tinha percebido sobre o inconsciente a partir da escuta das histéricas, não pelo que a consciência pode evocar, mas pelo que é recusado. “E como é que Freud chama isto? Com o termo mesmo com que Descartes designa o que chamei há pouco seu ponto de apoio – *Gedanken*, pensamentos.” (1979, p. 46). Diz Lacan que há pensamentos para além da consciência e, para representá-los, não há outra maneira que não na mesma homologia de determinação da relação articulada entre o sujeito do eu penso em relação ao eu duvido. Freud coloca sua certeza na rede de

significantes e “se dirige ao sujeito para lhe dizer: *Wo es war, soll Ich werden*” [...] – o lugar completo, total, da rede dos significantes, quer dizer, o sujeito, *lá onde estava* desde sempre, o sonho. [...] Mas o sujeito está aí para ser reencontrado, *aí onde estava* – o real”. (1979, p. 47). Lacan busca em Aristóteles os termos *tiquê* e *autômaton* para nos dizer desse retorno e encontro com o real, encontro sempre faltoso. Para ele, o *autômaton* indica a insistência dos signos. “A função da tiquê, do real como encontro – o encontro enquanto podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso – se apresenta na história da psicanálise, de uma forma que, só por si, já é suficiente para despertar nossa atenção – a do traumatismo.” (1979, p. 57).

Então, o que para Freud seria o traumático é introduzido por Lacan como o real, o impossível de ser simbolizado, o insuportável de ser enfrentado por um sujeito.

Essa questão se presentifica para Freud na pulsão de morte. O retorno em busca desse real impossível de acontecer funda o automatismo da compulsão à repetição. Lacan nos introduz na idéia de que a repetição é, também, o nó da estrutura.

Portanto, o inconsciente não é somente articulação entre redes significantes, o inconsciente é também pulsional. Para Freud, a pulsão é o conceito-limítrofe entre o físico e o psíquico; em Lacan, é o conceito-limite entre o simbólico e o real. No registro do simbólico, a pulsão é representada no inconsciente pela rede de significantes; são eles que fazem o inconsciente ser estruturado como uma linguagem. No registro do real, trata-se da energia pulsional que se manifesta no sintoma como afeto entre eles: a angústia. Essa energia se presentifica como gozo do sintoma. Para Lacan, uma característica importante da pulsão é nunca poder cumprir as expectativas: primeiro, seu alvo é impossível de ser alcançado de maneira direta em razão mesmo do que lhe é próprio, ou seja, a natureza parcial da pulsão. Ele introduz aos objetos pulsionais já conceitualizados por Freud mais dois: o olhar (pulsão escópica) e a voz (pulsão invocante). Para Lacan, o olhar é o que mais representa a castração, é o objeto *a* (objeto causa de desejo) por excelência.

O olhar pode conter em si mesmo o objeto *a* da álgebra lacaniana, no qual o sujeito vem fracassar, e o que especifica o campo escópico e engendra que lhes é própria, é que lá, por razões de estrutura, a queda do sujeito fica sempre despercebida, pois ela se deduz a zero. Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência – essa ignorância tão característica de todo o progresso do pensamento nessa via constituída pela pesquisa filosófica. (1979, p. 77).

Aponta Lacan que “a transferência é um fenômeno essencial, ligado ao desejo como fenômeno nodal do ser humano.” (1979, p. 219). É através do desejo do Outro que o homem vai reconhecer seu desejo. “O desejo do homem é o desejo do Outro” (1979, p. 223). Somente se existir um outro poderá advir um sujeito. É nessa relação com o discurso do Outro, inicialmente chamado de primordial, que se funda a articulação com o desejo. O analista prestando-se a esse lugar de Outro para o sujeito, faz com que, através da associação livre, o inconsciente se presentifique e possa ser decifrado pelo próprio sujeito. “É nesse ponto de encontro que o analista é esperado. Enquanto o analista é suposto saber, ele é suposto saber, também partir ao encontro do desejo inconsciente.” (1979, p. 223). Dessa forma, o sujeito poderá ter acesso a sua verdade singular deixando emergir seu desejo.

3.1.3 Cinema e psicanálise: correlações possíveis

Se é verdade que o cinema está diretamente relacionado com o desejo, com o imaginário, como o simbólico, que se utiliza de jogos de identificação e de mecanismos que regulam nosso inconsciente, nosso psiquismo, tendo estabelecido, assim, ao longo dos anos, uma relação ímpar com a psicanálise, também é verdade que a psicanálise encontra no cinema um interlocutor profícuo. (BARTUCCI, 2000, p. 13).

A psicanálise é uma referência necessária à tentativa de elucidar a importância do cinema na formação, na posição, no deslocamento e na (des)construção do sujeito contemporâneo.

Freud, que era um apaixonado por literatura, buscou, nas grandes obras do romance e do teatro, relações para tornar mais claras algumas de suas profundas descobertas em psicologia. O complexo de Édipo, uma das tragédias centrais da existência humana, explicitou-se com o auxílio de “Édipo Rei”, famosa peça escrita por Sófocles, na qual a narrativa mítica ganha expressão teatral.

Machado, no seu livro *Pré-cinema & pós-cinema* (2005, p. 39), coloca uma questão bem pontual: e Freud, qual a sua relação com o cinema? Responde o autor que, na verdade, Freud nunca chegou a se referir de forma direta ao cinema nos seus textos. *Na interpretação dos sonhos* (1980, vol. IV), ele diz que devemos representar o instrumento que executa nossas funções mentais como semelhante a um microscópio composto, a um aparelho fotográfico.

Muito mais tarde, nos anos 40, em *Esboço de psicanálise* (1980, vol. XXIII), ele propõe que imaginemos a vida mental como semelhante a um telescópio, microscópio ou a algo desse gênero. Seguidora de Freud, Salomé foi mais pontual e, em 1913, diz que a “técnica cinematográfica é a única que permite uma rapidez de sucessão das imagens que corresponde mais ou menos às nossas faculdades de representação”. (Apud MACHADO, 2005, p. 39).

Sabe-se a importância que a psicanálise dá à palavra, à escuta e à interpretação verbal e, retomando a história da psicanálise, lembra-se que, contrapondo-se a Charcot, Freud vai excluindo do campo da psicanálise as causas físicas e a presença do corpo; nunca levou a sério a *Iconographie de la Salpêtrière*,¹¹ mas isso não exclui a importância, também ímpar, que o olhar possui na constituição do sujeito. O olhar é o elemento constitutivo da pulsão escópica que atua tanto no sujeito quanto no cinema. Esse olhar prostrado na tela reproduz o mito de Narciso.

Claro, não se pretende ver nos fantasmas com que a psicanálise trabalha uma coincidência exata ou uma inferência absoluta com a maquinaria do cinematógrafo. Esta última invoca sempre um outro processo, uma outra economia, um dispositivo teórico e prático de modalidade diversa. Por ser um fato da cultura e acontecer num contexto de produção de linguagem próprio de uma civilização, o cinema emprega signos arbitrariamente forjados pelas vicissitudes de sua própria história. As determinações de sua economia particular constituem, aliás, um conjunto de problemas que nos cabem examinar no plano teórico. Mas também a psicanálise, tal como a conhecemos, tal como nô-la legaram os seus criadores, longe de identificar uma infra-estrutura psíquica comum a toda espécie humana, não faz senão operar com a interiorização de uma cultura particular (ocidental, familiarista, paternalista, cristã) [...] Assim, em vez de pensar simetrias ou assimetrias simplificantes, psicanálise e teoria do cinema podem tirar melhor proveito uma da outra dedicando sua atenção àquela zona de fenômenos em que de fato os seus objetos particulares se confundem. (MACHADO, 2005, p. 49-50).

– Os sonhos

Um dia descobri, para meu grande assombro, que a visão dos sonhos que mais se aproximava da verdade não era a médica, mas a popular, por mais que ainda estivesse semi-envolta na superstição. É que eu fora levado a novas conclusões sobre o tema dos sonhos ao aplicar-lhes um novo método de investigação psicológica, que prestara excelentes serviços na solução das fobias, obsessões e delírios, etc. Desde então, sob o nome de “psicanálise”, ele encontrou aceitação por toda uma escola de pesquisadores. (FREUD, 1980, vol. IV, V, p. 572).

¹¹ Charcot desenvolveu um processo para produzir uma tipologia minuciosa dos fenômenos histéricos, baseada na observação do comportamento dos pacientes. Para isso, usa a fotografia e a cronofotografia como instrumento de ampliação e memória do olhar.

Em 1900, Freud publicou, em Viena, uma obra volumosa sobre a análise dos sonhos, denominada *A interpretação dos sonhos*.

Algumas obras que marcam época tornam-se referenciais para indicar o contexto histórico do período em que foram criadas, e superam seu próprio tempo. Vão além do momento histórico em que foram formuladas. São obras que, ao mesmo tempo, falam sobre o mundo de seu autor e de como foram criadas; ultrapassam sua época e deixam mais que uma marca pontuada na conjectura em que apareceram. Essas obras valem por aquilo que ainda geram na atualidade. Uma delas é *A interpretação dos sonhos*, de Sigmund Freud.

Freud havia se perguntado sobre o que eram os sonhos e tinha vislumbrado, na resposta, a causa dos sonhos. Com isso pode explicá-los e também interpretá-los. Mais ainda, Freud conseguiu mostrar sua importância prática no contexto psicoterapêutico. Isso já havia começado no *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895. Lá se encontra que, nos sonhos, predomina a compulsão a associar, que sem dúvida também domina primordialmente a vida psíquica em geral.

Passado mais de um século, sua obra conserva ainda um potencial que propõe problemas e oferta caminhos para a psicologia. A interpretação dos sonhos não é singular apenas por aquilo que trata: os sonhos. Nem somente pelo método que utiliza: a prosa. O que *A interpretação dos sonhos* tem de excepcional é exatamente a perspectiva que Freud deu ao problema proposto: a relação da origem e formação dos sonhos e sua interpretação e análise.

A interpretação dos sonhos é um livro em que o autor é simultaneamente o sonhador, o intérprete, o teórico e o narrador. Para compor sua obra, Freud utilizou 223 sonhos, sendo 47 seus e 176 provenientes de pacientes ou de pessoas de sua familiaridade. Foi um marco em sua própria bibliografia e, como valor teórico, propiciou o avanço na compreensão das psiconeuroses. Encontra-se no texto de Freud, mais especificamente na primeira parte, a resenha dos trabalhos que tratavam do assunto antes de Freud; na segunda parte, os cinco capítulos essenciais que tratam do método de interpretação dos sonhos, da teoria da formação, de sua função e o trabalho do sonho e, na terceira parte, o capítulo VII dedicado à exposição da teoria do funcionamento do aparelho psíquico.

Ele tomou seus próprios sonhos como material de trabalho. Opção que permaneceu ao longo de toda a obra: antes da narrativa do sonho, aparece um resumo do contexto dos lugares, dos acontecimentos e das pessoas que envolvem o sonho; logo depois vem o relato propriamente dito; finalmente, a análise do sonho – baseada nas associações evocadas por seus elementos –, pontuada por observações teóricas e metodológicas.

Para Freud, o sonho é, como qualquer outro produto psíquico; uma criação que tem sua etiologia em cadeias prévias de associações. É o resultado de um processo entre tendências diferentes e que possuem um significado. Num primeiro momento, os sonhos nos dão a nítida impressão de serem desconexos e obscuros. A essa seqüência de imagens confusas Freud nomeia de conteúdo manifesto, por trás do qual está o conteúdo latente, que deve ser o objeto da interpretação.

O sonho realiza diversas “estratégias” para não apresentar abertamente seu conteúdo latente. Se o sonho não expõe o desejo do sonhador, supõe-se que ele próprio impede essa manifestação. Freud denomina esse mecanismo de “trabalho” do sonho. O sonho produz um trabalho de condensação e de deslocamento, evitando, assim que seu desejo seja manifesto de forma explícita.

A condensação foi reconhecida como um dos processos essenciais do trabalho do sonho, responsável pela diferença entre o conteúdo onírico manifesto, caracterizado pela sua pobreza e por seus pensamentos latentes, cuja riqueza e amplitude parecem não ter limites. Examinando exemplos de sonhos, Freud percebe que a condensação se organiza ao redor de alguns dos termos do conteúdo manifesto, espécie de pontos de sutura entre pensamentos latentes diferentes. Um segundo mecanismo usado é o deslocamento que resulta da transferência da intensidade psíquica de alguns elementos para outros, possibilitando, dessa maneira, escapar da censura. Outro mecanismo desenvolvido por Freud, no texto *A interpretação dos sonhos* (1980), são os processos de figuração no sonho. Diz Freud que os sonhos têm uma via real de acesso ao inconsciente; por isso, ele não representa relações lógicas entre elementos que os compõem (alternativas, contradições ou causalidade), ao contrário, irá modificar essas relações, e à interpretação caberá a tarefa de restabelecer as relações que foram modificadas. Freud desenvolve ainda nesse texto um quarto processo responsável pela formação do sonho: a elaboração secundária; segundo Freud, em alguns casos, o conteúdo de um sonho não provém somente dos pensamentos do sonho, ocorre que uma formação psíquica, por intermédio de nosso pensamento consciente e de fantasias, pode fornecer para o sonho outros elementos.

Na comparação entre filme e psicanálise, no que concerne aos sonhos, há um laço muito estreito. O cinema já foi designado como a fábrica de construir sonhos. A primeira projeção oficial dos irmãos Lumière aconteceu no mesmo ano de publicação de *A interpretação dos sonhos*, em 1900.

A relação do sonho com o filme tem sido tema de alguns, autores, entre eles Angel (1971, p. 7-38), que nos fala sobre a promoção do sonho como a mesma razão de ser do

cinema. Mezan (1988, p. 459) define o sonho como “um filme que se desenrola no interior das pálpebras”. Morin (1980, p. 75) aponta para a coincidência do trabalho de elaboração do sonho pelo sujeito e para o trabalho de recepção do filme pelo espectador. A noção de sonho, como espaço de utilização de experiências, pode ser encontrada em Khan: “O espaço do sonho é uma estrutura intrapsíquica específica em que o indivíduo atualiza certos tipos de experiência. Essa modalidade de atualização se diferencia de atualização biológica geral de sonhar e também do sonho como criação psíquica simbólica.” (Apud LUZ, 2002, p. 73). Nesse sentido, as experiências do sonho e do filme se aproximam, uma vez que são eventos em que um sujeito se experimenta sendo, em contato com a linguagem “outra”, uma alteridade em que ele se anuncia como outro.

A noção de alucinação paradoxal, sugerida por Metz (apud LUZ, 2002), prende-se ainda à concepção da experiência ilusória, com todo seu provocador poder de tornar a ilusão essencial à própria constituição de uma realidade que faça sentido – e isso inclui o encontro entre um corpo pulsional erótico e agressivo e um ambiente cultural que tanto o sustenta quanto resiste a ele. Isso parece mais de acordo com o que a arte do cinema produz de fato: um agenciamento paradoxal lúdico de um sujeito (algo que se sente existindo e também desejando), com a radical alteridade apresentada pelo ambiente cultural. Dessa forma, evidencia-se melhor a importância das forças inconscientes que orientam a arte em sua infinita tarefa de criar e compreender a realidade.

A arte não fala de fantasias, frustrações, impossibilidades. Ela é da ordem da realidade e trata de nomear, modificar e inventar a realidade, isto é, metamorfoseá-la. O artista (Kakfa, por exemplo) compreende isso. É de uma experiência-limite, histórico-mundial e inominável, sobre a qual, no entanto, o cinema se manifestou.

O filme solicitava um estado psíquico alterado, vulnerável ao desfilarem imagens visuais e sonoras que eram, não apenas puro caos de imagens sem sentido, mas também uma estrutura, tendendo para a linguagem, o discurso, a palavra articulada. Ora, por meio da elaboração secundária, estruturas narrativas dramatizadas acolhem o material do sonho e lhe dão uma fachada memorável e relatável a outros.

Nos estudos de teoria do cinema, inspirados na psicanálise, prevalece a concepção de que o filme narrativo se organiza basicamente em torno de uma fantasia nuclear. Essa fantasia é atribuída a uma estrutura psíquica permanente do ser humano (a cena primária, o *voyeurisme*, por exemplo), a dado estado da sociedade (o sonho americano) ou, com a emergência do cinema de autor, ao próprio diretor do filme (como a relação entre as peripécias de Bergman com seu pai e com sua educação protestante e a ausência de Deus em

seus filmes). Tal fantasia desencadearia maior ou menor identificação com o público, projetada em situações e personagens.

Das relações entre cinema e psicanálise, destaca-se o enfoque do semiólogo francês Christian Metz. Diante das semelhanças e diferenças entre sonho e filme, Metz afirma que, no cinema, há alucinação, em função da tendência a confundir níveis distintos de realidade, por uma ligeira e temporária flutuação no jogo da prova de realidade, como função do ego. “Mas falta-lhe essa característica, própria à alucinação verdadeira, de produção psíquica inteiramente endógena: o sujeito alucinou, de golpe, o que estava lá verdadeiramente presente, aquilo que, naquele mesmo instante, efetivamente percebia: as imagens e os sons do filme.” (METZ apud LUZ, 2002, p. 72).

No filme, o material perceptivo vem do exterior. Além disso, a impressão de realidade das imagens sonoras e visuais, que desfilam na tela, é coletivamente compartilhada.

A noção de experiência ilusória, retirada de Winnicott (1975), dá para melhor compreender de que modo o cinema, como arte, se efetiva como experiência, sendo não apenas expressão enviesada de um fantasiar, mas também pensamento escrito na matéria sensível da imagem. A experiência ilusória reúne o que é concebido como produção psíquica autônoma, ao que é percebido tal como o ambiente o apresenta. Para Winnicott (1975), essa relação paradoxal entre o concebido e o percebido está na raiz de toda experiência cultural. Nessa realidade intermediária, nesse hibridismo, que se constitui nas próprias matérias que mistura, originam-se e diferenciam-se realidade interna e realidade externa.

Nas conhecidas palavras dele,

essa zona intermediária de experiência, em que não se discute se pertence à realidade interior ou realidade exterior (compartilhada), constitui a maior parte da vivência infantil e mantém-se, ao longo de toda a vida, na intensa experiência que pertence ao domínio das artes, da religião, da vida imaginativa, da criação científica. (1975, p. 30).

Essas idéias levam a pensar não apenas no filme, mas na arte em geral e no próprio sonho como experiência que o sonhador, uma vez desperto, recompõe e relata o sonho em discurso. Creio ser essa a melhor aproximação entre filme narrativo e sonho contado.

O cinema sempre foi um espinho na garganta de tantos cineastas e intelectuais que pretenderam fazer filmes capazes de alterar o rumo das coisas, pois o fato é que seus filmes sequer conseguiam alterar a situação reinante dentro da sala de exibição. Sabe-se que um grande contingente de realizadores, ditos engajados nos mais variados matizes ideológicos, soube tirar proveito da situação cinema para construir ficções de fundo propagandístico, de forte apelo à identificação. Outros, porém, puseram-se a desconfiar que um cinema de reflexão crítica deveria começar por desmontar os artificios anestésicos do dispositivo de projeção, impedindo a regressão onírica e barrando os mecanismos de identificação. Só que, quanto mais o filme reage contra os artificios, das situações do cinema, subvertendo a situação imaginária em benefício de um ganho de conhecimento, mais ele esvazia as salas e ameaça a própria existência do veículo, pois reprime no espectador o desejo de ir ao cinema ou estar no cinema. (MACHADO, 2005, p. 50).

– O imaginário na psicanálise

Para tornar a psicanálise uma psicologia “verdadeira e científica”, trata-se de reintroduzir na ciência de Galileu o que ele anulou: a “forma” aristotélica como causa explicativa. O que Freud redescobriu com o nome de libido foi o poder de formação de *imago* no organismo, segundo uma relação de causa e efeito, por *similaridade*. A psique vegetal, animal, humana, não é uma idéia de Platão, mas o estranho poder de um gerar o outro corpo à sua imagem [...] em espelho. (JULIEN, 1993, p. 20).

A psicanálise, por meio de Lacan, estuda a construção da imagem corporal, pelo olhar do outro primordial, e os desdobramentos dessa construção em relação à subjetividade. Portanto, o momento atual, que se pode denominar de cultura do corpo, suscita um estudo abrangendo essas dimensões, já que cada momento sociohistórico constrói diferentes subjetividades. É no corpo humano que o simbólico se inscreve pela linguagem que recobre esse corpo, sendo o receptáculo da cadeia de significantes que vão representar esse sujeito. Não é por acaso que as TVs abertas ou comunitárias fazem sua chamada com *slogans* do tipo: “Aqui a gente se vê” ou “Onde a gente se vê”, as quais, na simplicidade das palavras, expressam o fascínio do ser humano pela sua própria imagem. Diante dessas questões, faz-se necessário o aporte psicanalítico para entender essa forma de lidar com o corpo, já que o corpo humano não se desvincula do sujeito do inconsciente.¹² É no corpo humano que o simbólico se inscreve pela linguagem que recobre esse corpo, sendo o receptáculo da cadeia

¹² “É muito importante o que Lacan diz: ‘Esses contrastes entre a imagem no espelho e o real do corpo são a matriz da formação, não do Eu [Moi], mas do Eu [Je].’ [...] Ao dizer isso, lembro-me de um episódio do tempo em que tive a oportunidade de revisar a tradução espanhola dos *Escritos de Lacan*. [...] Estávamos, pois, com Lacan, jantávamos juntos. [...] Mostrei-lhe o texto e lhe disse que, no título, ele escrevera ‘O estádio do espelho como formador do Eu [Moi]’. Ele disse: ‘O Eu (Moi) que Eu?’ E pulou na cadeira, dizendo: ‘Mas não é o Moi! É o Je! O Estádio do espelho é formado do Je, não do Moi.’” (NASIO, 1999, p. 62).
O *Je* é o sujeito do inconsciente. Em português, sempre Eu ou Ego em Feud.

de significantes que vão representar esse sujeito. Pode-se entender esse fascínio por meio da teoria psicanalítica, mais especificamente a teoria da imagem do espelho, desenvolvida por Lacan sobre a constituição da imagem corporal do sujeito: uma mãe, diante de seu bebê, está tomada por uma sensibilidade afetiva com força de impacto cativante, que favorece e desperta o gradativo interesse do lactante em ir tomando para si “a imagem do seu ser” que a mãe lhe oferece. Essa imagem empresta eficácia e conforto para o bebê, que tem seu corpo ainda imaturo e mentalmente despedaçado; e a ilusão de totalidade resultará na fusão imaginária ao corpo da mãe. Essa construção que se opera, neste primeiro momento, será o lugar originário desse que virá a tornar-se um sujeito.

Pelo estágio do espelho, Lacan unifica estes dois em um só: o narcisismo e a agressividade são *correlativos*, no momento de formação do eu pela imagem do outro. De fato, o narcisismo, segundo o qual a imagem do próprio corpo se sustenta na imagem do outro, introduz uma tensão: o outro em sua imagem me atrai e me rejeita ao mesmo tempo; de fato, eu só sou no outro e, ao mesmo tempo, ele permanece *alienus*, estranho; este outro que é eu é diferente de mim mesmo. (JULIEN, 1993, p. 20).

Pode-se definir o humano como o efeito da combinação de três registros: a materialidade do corpo, a imagem do corpo e a palavra que se inscreve no corpo. Essa combinação vai ocorrer de forma variada, dependendo dos modos de construção da subjetividade desse sujeito. Este se constitui pelo discurso dominante na cultura e pela peculiar imagem primordial da função materna, que penetra o aparelho biológico do bebê e, distribuindo-se nele, tece uma trama que entrelaça o funcionamento do equipamento reflexo e das funções orgânicas, com as marcas significantes. O Outro, de quem a criança depende, tem a função de apresentar o corpo à criança. O Outro vai criando nesse puro corpo “coisa”: buracos, bordas, protuberâncias, e o trabalho de separação do corpo próprio e do corpo da mãe vai ser relativo ao intercâmbio entre esses dois corpos; o bebê vai assim construindo um mapa corporal, produto do desejo do Outro, que o erotiza e pulsionaliza. Essas marcas transformam esse corpo em um corpo simbólico.

A mãe tem um discurso que ocupa a boca, é, até mesmo, o corpo do bebê em um momento inaugural. A partir dele, entretanto, vai se dando uma separação inevitável e impossível de impedir o surgimento do pequeno eu. A transformação de um corpo partido em um inteiro, que vai se reconhecer no espelho, vai acontecendo ao mesmo tempo que um falante se atualiza e enriquece os meios de expor-se ao mundo. (FOLBERG, 2002, p. 15).

Esse Outro usa, como recurso afetivo-imaginário, a língua materna, que lhe permite passar para o bebê os significantes familiares e socioculturais; o bebê se inclui nessa relação, e os desdobramentos desse encontro possibilitarão à mãe primordial, junto ao bebê, ir tecendo, no psiquismo, uma trama firme e consistente. Essa trama possibilita o deslizamento dos sentidos em infinitas composições, dando origem à imagem corporal. Essa constituição possibilita ao bebê um domínio imaginário do corpo. Disso deriva um investimento na imagem e uma maior capacidade para responder à função antecipadora do significante, que forma a identificação primordial do bebê com o semelhante. A prevalência do escópico traz o surgimento do esquema corporal. O esquema corporal será o intérprete da imagem do corpo que, sob a égide do recalçamento, torna-se inconsciente. Por isso, a organização diferenciada, unificada do esquema corporal, dependerá dos alicerces fornecidos pela imagem do corpo, questão necessária para um desenvolvimento global com bases sólidas.

Bergès e Balbo (2002) introduzem o conceito de transitivismo. Esse processo é iniciado pela mãe com o bebê, quando se dirige a ele. Baseia-se no fato de a mãe fazer uma hipótese de um saber nele, saber em torno do qual seu apelo vai circular, retornando a ela sob a forma de uma demanda, que supõe ser a de uma identificação ao seu discurso (dela). Esse processo passa necessariamente pelo corpo, lugar de recepção, através do qual o mundo toma forma e consistência para a criança.

Encontra-se, nos *Escritos*, de Lacan, a base teórica para o que foi descrito acima no seu famoso texto: “O estágio do espelho como formador da função do eu.”

Esse acontecimento pode produzir-se, como sabemos desde Baldwin, a partir da idade de seis meses, e sua repetição muitas vezes deteve nossa meditação ante o espetáculo cativante de um bebê que, diante do espelho, ainda sem ter o controle da marcha ou sequer da postura ereta, mas totalmente estreitado por algum suporte humano ou artificial (o que chamamos na França, *um trotte-bebê* [um andador]), supera, numa azáfama jubilatória, para sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada e resgatar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem. [...]. Basta compreender o estágio do espelho como *uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*. A assunção jubilatória de sua imagem especular por ser ainda mergulhada na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote homem, nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. (1998, p. 97).

– *O imaginário midiático*

Justamente agora, nos últimos dias de 1903, dois físicos franceses, Gaumon e Decaux, acabam de achar uma engenhosa combinação do fonógrafo e do cinematógrafo – o cronófono –, que talvez ainda venha a revolucionar a indústria da imprensa diária e periódica. Diante do aparelho, uma pessoa pronuncia um discurso: o cronófono recebe e guarda esse discurso e, daí a pouco, não somente repete todas as suas frases como reproduz, sobre uma tela em branco, a figura do orador, a sua fisionomia, os seus gestos, a expressão da sua face, a mobilidade dos seus olhos e dos seus lábios. Talvez o jornal do futuro seja uma aplicação dessa descoberta... A atividade humana aumenta, numa progressão pasmosa. Já os homens de hoje são forçados a pensar e executar, em um minuto, o que seus avós pensavam e executavam em uma hora. A vida moderna é feita de relâmpagos no cérebro, e rufos de febre no sangue. O livro está morrendo, justamente porque pouca gente pode consagrar um dia todo, ou ainda uma hora toda, à literatura de cem páginas impressas sobre o mesmo assunto. Talvez o jornal do futuro – para atender à pressa, à ansiedade, à exigência furiosa de informações completas, instantâneas e multiplicadas –, seja um jornal falado, e ilustrado com projeções animatográficas, dando, a um só tempo, a impressão auditiva e visual dos acontecimentos, dos desastres, das catástrofes, das festas, de todas as cenas alegres ou tristes, sérias ou fúteis, desta interminável e complicada comédia, que vivemos a representar no imenso tablado do planeta. (Olavo Bilac).¹³

A imagem tornou-se o produto catalisador e inseparável da era da comunicação. O conhecimento, a notícia, a política, o comportamento, a diversão, a informação, a instrução, o debate são a matéria-prima da produção audiovisual. Assim, multiplicam-se as imagens destinadas a dar conta das realidades variadas que configuram as sociedades. Dentre as realidades exploradas pela imagem, está o corpo. Da estética à Biologia, da Arte à tecnologia, da Medicina à Antropologia, da aparência à Psicanálise, da moda ao comportamento, o corpo, desde as grandes guerras, tem sido foco de atenção. O corpo e suas derivações, como: aparência, saúde, juventude, sexualidade, representações, extensões, próteses e transplantes, têm ocupado a cena, enquanto velhos paradigmas, limites, crenças e tabus vão ruindo frente às descobertas, às teorias e aos experimentos que envolvem o corpo. Portanto, a representação do corpo hoje se faz pelo questionamento, pela problematização, evidenciando, por meio do corpo, a subjetividade; o “ser” tornou-se o próprio corpo. O antigo diário do adolescente

¹³ Há alguns anos, uma equipe de pesquisadores da *Emporium Brasilis – Memória e Produção Cultural*, coordenada por Wladimir Saccheta, vem trabalhando num levantamento da história das revistas no Brasil. Numa de suas incursões a publicações do início do século, os pesquisadores encontraram, na revista *Kosmos*, uma crônica do poeta Olavo Bilac que parece uma breve e desprezível profecia. (BUCCI, 2004, p. 28).

passou a ser gravado na própria pele (tatuagens); o inexorável processo do ciclo vital sofre desvios de percurso pelo ideal da juventude eterna.

Na medida em que ficamos submetidos a um olhar anônimo (e portanto não sendo vistos em nossa subjetividade), o que resta é sujeitar-se a uma palavra constituída por uma sociedade de espetáculo, na qual um é esperado aparecer como espetacular – única forma de ser “visto”. Em outras palavras, somos convocados a comparecer como EU, produto visível da cultura de narcisismo e da sociedade do espetáculo. (BETTS, 2002, p. 144).

Morin (1997, p. 33) usa o termo *fotogenia* para definir a qualidade que reside não na vida, mas na imagem da vida, e busca os irmãos Lumière, precursores do uso do cinematógrafo, nas veredas do filme-espetáculo, para esclarecer que os primeiros espectadores do cinema foram atraídos não pela aglomeração do povo na saída de uma fábrica ou pelo trem entrando na estação, mas pela *imagem* da saída da fábrica e pela *imagem* do trem. Portanto, não é o real que seduz, mas a *imagem do real*. Essa imagem, por ampliar, melhorar, matizar, desvendar, chegar onde o olho humano não alcança, é investida de qualidades, como: sobrenatural, fantástica, encantadora, mística, espetacular, fascinante, mágica e muitas outras da mesma grade semântica, que exercem enorme poder de atração no espectador. As imagens do mundo real, artificialmente capturadas e projetadas na tela da sala escura do cinema, produzem no espectador um fantástico sentimento de realidade.

Vendo e vivenciando seu duplo na imaginação, na sala de cinema, num estado de dupla consciência, o homem reanima, em cada novo filme, seus medos e tabus, seus heróis, mitos, e os outros que vivem dentro de si, numa interação complexa. Produzimos aquilo que nos produz, num processo recursivo mais agravante, porque a hegemonia do audiovisual é indiscutível e deixa marcas sensacionais. Muitos constituintes do imaginário coletivo (re)nascem do e no cinema.

Canevacci, sem desistir da crítica aos produtos culturais administrados pelo poder da indústria cultural, diz que as imagens, desde sua origem, pretenderam não apenas capturar, mas também ser a realidade.

A duplicação que o cinema produz – capturando a consciência do espectador – deve ser interpretada a partir da função originária exercida pela mimese, a qual, por assim dizer, refloresce em todo o filme singular. Também por isso, ideologia do imaginário fílmico – como, que por bondade da lingüística, algo que é derivado do mesmo étimo “imagem”, que caracteriza o filme seu duplo – é o último *slogan* adequado à massificação escolarizada. Toda a mimese é uma tentativa de anular a

cisão originária; e as imagens foram, sempre, o instrumento da mimese para realizar sua paixão. (1990, p. 26).

As tecnologias de produção de imagem hoje disponíveis sabem explorar, manipular, intensificar, provocar o homem contemporâneo com obras sensacionais. Já em 1934, Valéry (apud BENJAMIN, 1983, p. 3-4) preconizava que tal qual a água, a corrente elétrica chegaria às nossas casas com um mínimo de esforço; seríamos alimentados de imagens visuais e auditivas, passíveis de surgir e desaparecer ao menor gesto como o de apertar um botão.

O olho da câmera consegue dar novas dimensões ao espaço real. Aumentando ao exagero, penetra no cerne do objeto, o objeto perde seus contornos, seu espaço perspectivo, a hiper-realidade se avizinha do fantástico. A velocidade acelerada ou desacelerada da imagem distorce o tempo real das coisas, criando situações de ansiedade e suspensão. Além dos recursos apontados, a tecnologia digital surpreende na criação de inusitados mundos virtuais ou na manipulação do mundo natural.

Além da dimensão histórico-sociológica do cinema, Morin (1997, p. 14) diz ser necessário encarar o problema antropológico ligado às questões arcaicas que caracterizam o ser humano. Então, o *homo faber*, fabricante de instrumentos, o *homo sapiens*, racional e o *homo demens*, produtor de fantasmas, mitos, ideologias e magias, interagem no universo cultural criando um duplo jogo: o da realidade imaginária do cinema e o da realidade imaginária do homem.

– *Mitos*

Se a análise da mitologia é importantíssima para a compreensão da cultura grega, igualmente importante se torna a análise antropológica das “projeções” filmicas nas modernas máquinas cibernéticas, para a compreensão do atual modo de vida. (CAVENACCI, 1990, p. 89).

Com o pensamento filosófico e científico, ocorre uma ruptura radical no modo de compreender o mundo; a perda de seu poder explicativo talvez seja uma das razões de haver essa idéia equivocada de pensar que o mito estaria posicionado no processo intelectual, dentro de um período pré-lógico, sendo este anterior ao período lógico, que situaria a posição científica dentro do homem. Então, o mito estaria numa idade pré-lógica e, nessa, os homens

agiam como crianças, olhando assustados para o mundo e, não sabendo entendê-lo, criavam os mitos. Schüller (2003) diz que o raciocínio do período científico e do período mítico é absolutamente o mesmo, a estrutura da pergunta é exatamente a mesma: por que isso? Por que aquilo? O raciocínio é sempre o mesmo, a existência de algo leva à busca causal; portanto, o problema está na relação de causa e efeito; quer dizer que a resposta está só no conteúdo e pode ser tão mítica quanto há três mil anos.

A inauguração do conhecimento filosófico e científico é sempre celebrada como a ruptura, corte, a passagem da explicação mítica para a explicação racional. No entanto, essa passagem, datada e delimitada histórica e geograficamente, não ocorreu apenas na Grécia antiga e no século VI a.C. Os textos que falam do assunto, via de regra, o fazem de modo apressado e deixam de lado o mito, como coisa do passado. Não se dão conta que os deuses, heróis e outras figuras mitológicas estão enxertados na compreensão que temos do comportamento humano, das ações, das relações entre corpo e alma, do desejo e imortalidade, da busca do Bem, da Verdade, da Beleza e da Justiça e outros conceitos que sustentam as instituições básicas da sociedade. O pensamento teórico não está totalmente depurado de resíduos mitológicos. Prova disso são as imagens e os conceitos de Eros e todas as “histórias” do amor ou sobre ele que apareceram junto com o nascimento da filosofia e que se sustentam, no decorrer das épocas a partir da Filosofia. (PAVIANI, 2006, p. 14).

Em determinadas áreas, os mitos são constantemente reinventados. No cinema, os mitos antigos são reelaborados por mitos modernos. Na psicanálise, Freud disse que o mito é uma espécie de sonho coletivo. É preciso destacar a importância que teve o sonho até como fonte de informação de verdade, no sentido de que lá está um saber sobre a verdade desse sujeito, saber sobre seu desejo. Quer dizer que, na mitologia, encontram-se verdades que não podem ser em outra linguagem; isso significa que mitos são continuamente reinventados e, até mesmo, produzidos. Em Freud, o mito é um elemento central. Nos desdobramentos dados por Freud, a questão do mito se encontra em sua obra, na narrativa sobre o nascimento do simbólico, à qual conferiu o estatuto de mito científico e chamou mito da primeira horda primitiva.

O espírito crítico de Freud adiantou-se aos estudos mais modernos sobre mitos e sua função na cultura como narrativas de uma criação que, produzida num passado remoto, se perpetua em algo de uma realidade atual. Histórias dramáticas que atualizam os costumes, os ritos e crenças, ou aprovam suas alterações, os mitos estão entre a dominação e o conhecimento da natureza, e isso lhes confere uma eficácia simbólica. De uma maneira geral, Freud rompeu com a avaliação negativa da razão sobre o mito ao designá-lo como uma narrativa, de alto valor social e individual, cuja função é expressar uma verdade sobre as origens e a arquitetura do espírito

humano. Assim, a entrada das construções míticas no campo psicanalítico está para além de uma simples busca de ilustrações: é também um modelo de expressão do pensamento científico. (FUKS, 2003, p. 21).

Portanto, constata-se que a psicanálise é, também, uma produtora de mitos: o do Édipo, complementado pelo mito da horda primitiva que articula a estruturação do desejo e dá origem da Lei, ao enlaçá-la a uma significação paterna.

– *O mito individual do neurótico*

Em 1953, em seu artigo “Mito individual do neurótico”,¹⁴ Lacan desenvolve uma tentativa de análise estrutural do cenário fantasmático do neurótico e propõe uma nova formulação para a neurose.

A psicanálise, diz Lacan, no seu texto *O mito individual do neurótico* (1987b), é uma disciplina que, no conjunto das ciências, tem uma posição particular. Dizem alguns que ela não é uma ciência, mas é simplesmente uma arte. Isso se torna um equívoco se for entendido que ela é, somente, um conjunto de receitas. Mas, se arte é entendida como se fazia na Idade Média: artes liberais, estas mantêm uma relação fundamental com a medida do homem, então, para ele, a Psicanálise é, hoje, talvez a única disciplina comparável a essas artes liberais, que, no passado, iam da astronomia à dialética, passando pela aritmética, pela geometria, pela música e pela gramática, pois preservam esse ponto em que há uma relação de medida do homem consigo mesmo, “inesgotável, cíclica, que comporta, por excelência, o uso da palavra”. (LACAN, 1987b, p. 46).

Por isso mesmo, a experiência analítica não pode ser objetiva, ela remete sempre a uma verdade que não pode ser toda dita. Além disso, surgem na psicanálise métodos que tendem à objetivação dos meios de agir sobre o homem. É, portanto, desse ponto de vista, que parte dessa arte fundamental,

¹⁴ “A importância do mito individual do neurótico na obra de Lacan e no aparecimento do estruturalismo psicanalítico, está desde já patente na nota dos *Écrits* [...] onde o autor se lhe refere, precisamente como o ‘*initium*’ de uma referência que, muito explicitamente, se reenvia para ‘o primeiro texto de Lévi-Strauss sobre o mito.’” Ora, o primeiro texto de Lévi-Strauss sobre o mito data de 1949 e intitula-se *A eficácia simbólica*. Não se trata ainda da análise estrutural dos mitos, como será o caso em 1955 com *A estrutura dos mitos*, mas é precisamente aí que Lévi-Strauss forja a expressão “mito individual”, ao fazer uma comparação entre a função terapêutica do mito e a psicanálise. A relação com Lévi-Strauss é, pois, essencial para se compreender a obra de Lacan, e o presente texto em particular. Nessa relação, o problema do mito e da sua interpretação desempenha um papel primordial.” (CUNHA, 1987, p. 9-10). Esse autor faz o prefácio do Lacan “O mito individual do neurótico” (1987b).

enquanto constituída por esta relação inter-subjectiva que não se pode, já o disse esgotar, já que ela é o que nos faz homens. É portanto o que somos levados mesmo assim a tentar exprimir numa fórmula que disso dá o essencial, e é justamente por isso que existe no seio da experiência analítica algo que é propriamente falado, um mito. (LACAN, 1987b, p. 47).

A definição da verdade, portanto, não pode se apoiar senão em si mesma, pois é enquanto a palavra progride que ela a constitui. Por isso, não é possível aprendê-la de modo objetivo, somente de modo mítico.

O mito é isto: “É o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade. [...] É nesse sentido que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, e que é o complexo de Édipo, tem um valor de mito.” (LACAN, 1987b, p. 47).

Lacan refere que a experiência analítica dos sujeitos neuróticos, em que o ponto central é sustentado pelo conflito fundamental, por intermédio da rivalidade com o pai, enlaça o sujeito a um valor simbólico, mas sempre referenciado a uma degradação concreta, ligada a situações específicas e sociais da figura do pai.

A própria experiência se constrói entre esta imagem do pai, sempre degradado, e uma imagem de que a nossa prática nos permite e apreender cada vez mais a importância, e de medir as incidências no próprio analista, enquanto que, sob uma forma seguramente velada e quase renegada pela teoria analítica, ele assume mesmo assim, de uma forma quase clandestina, na relação simbólica com o sujeito, a posição desse personagem muito apagado pelo declínio da nossa história, que é o do mestre – do mestre moral, do mestre que insistiu na dimensão das relações humanas fundamentais aquele que esta na ignorância, e que lhe permite o que se pode chamar o acesso a consciência, mesmo à sabedoria, na tomada de posse da condição humana. (LACAN, 1987b, p. 48).

Guiando-nos pela definição do mito, como uma representação objetiva e imaginária de características de um modo de ser humano, em uma determinada época, encontra-se a sua função na vivência própria de um neurótico.

A verdade, que está em jogo para um sujeito e que não diz respeito a seu valor referencial objetivável, se apresenta em uma estrutura de ficção e se dá por meio do mito, de um modo enviesado e fragmentário. Assim podemos entender o recurso freudiano às narrativas míticas (o mito do pai da horda primitiva, o mito de Moisés e

o mito de Édipo). Contudo, o mito de não deixa de ser, como afirma Lacan, “a tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura”. (FLEIG, 2008, p.18).

Uma das características do mito é a de combinar os elementos mais atuais da vida com estruturas de pensamento atemporais. Estas giram em torno do problema da ordenação humana do mundo.

Roudinesco (1998) comenta que *Édipo*, herói antigo, era para Freud a tragédia da revelação, simbolizando o universal do inconsciente, disfarçado de destino. Em *Hamlet*, herói moderno, Freud percebe o drama de uma subjetividade culpada.

Na psicanálise, a questão do Édipo pode ser abordada de duas maneiras: primeiro sob o ponto de vista clínico: “O desejo incestuoso não só é irrealizável, como inconcebível por uma criança de quatro anos. Entretanto, é esse desejo mítico, além e aquém da genitalidade, que nós, analistas, supomos na origem de todos os desejos e fantasias humanos.” (NASIO, 2007, p. 133). E, segundo, do ponto de vista da interpretação do mito.

Freud introduziu mitos como o de Édipo complementado pelo mito da horda primitiva, para dar conta do desejo e da lei primordial referida à função paterna.

A análise estrutural do mito, por depender da linguagem e de seu desdobramento, segundo as categorias do real, do simbólico e do imaginário, evidencia uma ficção (imaginária) como resolução de um impossível (real), articulado em uma estrutura discursiva (simbólico). Desse modo, o mito de Édipo introduz à questão do pai e sua função. A triplicidade afirmada do pai simbólico, do pai imaginário e do pai real não deixa mais apenas ao pai imaginário a função do Édipo. É pela via de um conflito imaginário que se faz a integração simbólica, e é em uma certa hierarquia que o pai real toma seu poder do pai simbólico, e assim se possa realizar a castração. A lei se introduz, no suporte do Nome-do-Pai, como renúncia obrigatória à mãe, na forma do interdito do incesto que vem regular todas as alianças, base da cultura na qual se situa o desejo. (FLEIG, 2008, p. 20).

O mito de Édipo aparece nos escritos de Freud desde o nascimento da psicanálise e ressurge como pano de fundo em todos os seus textos.

Esse momento inaugural aparece no texto a *Interpretação dos sonhos* (1900), quando Freud aponta para o Édipo, a fim de documentar sua afirmação de que talvez seja o destino de todos dirigir o primeiro impulso sexual para a mãe e seu impulso assassino para o pai. Podemos enlaçar suas hipóteses teóricas a questões relativas à sua história pessoal, que fica evidenciada na sua auto-análise realizada com Fliess. A carta a Fliess, datada em 15 de outubro de 1897, revela uma confissão na primeira pessoa.

Querido Wilhelm,

Minha auto-análise é, de fato, a coisa mais essencial que tenho no momento, e promete transformar-se em algo do maior valor para mim, se chegar a seu término [...] Se a análise trouxer o que espero dela, trabalharei nela sistematicamente e depois a exporei a você. Até o momento, não encontrei nada inteiramente novo, só todas as complicações a que já me acostumei. Não é nada fácil ser totalmente franco. Ser totalmente franco consigo mesmo é um bom exercício. Uma única idéia de valor geral despontou em mim. Descobri, também em meu próprio caso, o fenômeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora o considero um acontecimento universal do início da infância, mesmo que não ocorra tão cedo quanto nas crianças que se tornam histéricas (semelhante à inversão da filiação romance familiar na paranóia — heróis, criadores da religião.) Se assim for, podemos entender o poder de atração do Oeipus Rex, a despeito de todas as objeções que a razão levanta contra a pressuposição do destino; e podemos entender porque o “teatro da fatalidade” estava destinado a fracassar tão lastimavelmente. Nossos sentimentos se rebelam contra qualquer compulsão arbitrária individual como se pressupõe em *Die Ahnfrau* e similares; mas a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. Cada pessoa da platéia foi, um dia, um Édipo em potencial na fantasia, e cada um recua, horrorizada, diante da realização de sonho ali transplantada para a realidade, com toda a carga de recalçamento que supera seu estado infantil do estado atual. (MASSON, 1986, p. 271-273).

Rudnytsky (2002) relata ser de extrema relevância para o estudo do relacionamento de Freud com o mito do Édipo uma reflexão que consta em Jones na sua biografia de Freud. Ao completar cinquenta anos, Freud recebe de presente de seus discípulos um medalhão, tendo gravado, em uma de suas faces, seu retrato de perfil e, na outra face, Édipo, respondendo à Esfinge. Acompanhava a imagem uma inscrição retirada de Édipo o rei: “Que decifrava os famosos enigmas e era um homem muito poderoso.” (p. 5). Tomado de um súbito mal-estar Freud lembra que, quando jovem, em um de seus passeios pelo pátio da universidade, onde estavam os bustos de antigos professores, teve uma fantasia de ver seu busto ali colocado para a posteridade e de ver escritos esses mesmos dizeres.¹⁵

O incidente do medalhão ilustra tanto o tema dos fantasmas do passado quanto o da realização dos desejos. O retorno de fantasmas do passado — de pensamentos, pessoas, ou situações — é o núcleo do princípio psicanalítico da compulsão à repetição e, como tantos conceitos da psicanálise, recebe sua comprovação mais decisiva na história pessoal de Freud. (RUDNYTSKY, 2002, p. 6).

¹⁵ No pátio da Universidade de Viena, hoje, está esse busto, tal qual foi imaginado por Freud com os mesmos dizeres retirados do texto de Sófocles.

Segundo Roudinesco (1998), a interpretação que Freud faz da tragédia grega de Sófocles também fez emergirem inúmeras críticas da parte de estudiosos da mitologia grega, dentre eles: Jean Pierre Vernant que, por ocasião de uma polêmica gerada com Didier Anzieu, criticou as *interpretações selvagens e psicologizantes*, que eram dadas na época por alguns textos psicanalíticos. Segundo Roudinesco: “Essas interpretações, com efeito, tendiam a transformar o personagem de Sófocles num neurótico moderno, habitado por um complexo freudiano.” (p. 168). Ainda em Roudinesco, encontra-se a resposta de Vernant propondo uma nova interpretação do Édipo, conforme as interpretações da mitologia grega. Diz ele que o único erro de Édipo foi misturar em si três gerações que não poderiam se superpor na linhagem familiar. Mas, mesmo em Freud, o complexo não se afasta disso quando demonstra que ele se liga a duas questões: a do desejo incestuoso e a da sua proibição, visando justamente a que as gerações possam seguir sem ser transgredidas e superpostas.

Ao escolher o mito trágico de Sófocles, Freud forneceu a si mesmo um ponto de referência que ordenasse os fragmentos de fantasia que surgiam do seu próprio inconsciente e legitimasse a teoria que nascia da sua vivência e da escuta clínica dos seus pacientes.

Lacan não recusa os mitos, mas propõe, ao mesmo tempo, uma tarefa de desmitologização: elaborar a estrutura que está ficcionada no mito, por meio do conceito. Por que se faz necessário o trabalho de isolar a estrutura veiculada no mito? Freud, por não dispor de recursos conceituais suficientes, como as categorias do real, do simbólico e do imaginário, a noção de objeto a e da topologia, de algum modo mitificou a estrutura. O intento de Lacan foi o de retirar a teoria analítica do âmbito da representação e do imaginário, como já esboça no “Mito individual do neurótico”, em 1953, ao propor uma nova formulação da neurose: “O mito é aquilo que dá uma fórmula discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade... A fala não pode se apreender ela mesma, nem apreender o movimento de acesso à verdade como verdade objetiva – ela não pode senão exprimi-la – e isso de uma maneira mítica. (FLEIG, 2008, p.20).

Lacan busca nos textos freudianos um exemplo clássico: o Homem dos Ratos. Todos sabemos que se trata de uma neurose obsessiva, que tem em seu núcleo, como raiz e estrutura, a tensão obsessiva, a fixação pulsional.

Em Roudinesco é possível melhor entender o historial clínico do Homem dos ratos:

Lanzer, Ernest (1878-1914), caso Homem dos Ratos. A identidade do Homem dos Ratos foi revelada pela primeira vez em 1986, pelo psicanalista canadense Patrick Mahony, num notável trabalho de pesquisa: Nascido em Viena, numa família judia da média burguesia, Ernest Lanzer era o quarto rebento de uma fratria que contava

sete. Seu pai, Heinrich Lanzer, amara inicialmente uma mulher pobre, mas acabara casando com a rica Rosa Saborsky, futura mãe de Ernest. Em 1897, este iniciou seus estudos de direito. Logo se apaixonou por uma prima pouco abastada, Gisela Adler, a quem começou a cortejar contra a vontade do pai, que preferia uma mulher rica para seu filho. Para cúmulo da infelicidade, a moça teve que se submeter a uma ovariectomia, o que a impediu de ser mãe. Depois da morte de Heinrich, ocorrida em 1898, Ernest, tal como o pai, abraçou a carreira militar, ingressando no terceiro regimento de atiradores tiroleses do exército imperial. Foi em 1901 que começou a ser dominado por estranhas obsessões sexuais e mórbidas. Com efeito, manifestava um gosto especial por funerais e ritos de morte, adquirira o hábito de olhar seu pênis num espelho para se certificar de seu grau de ereção, e tinha inúmeras tentações suicidas, baseadas em censuras e acusações dirigidas contra si mesmo, prontamente acompanhadas por resoluções beatas e orações. Ora queria cortar sua garganta, ora planejava afogar-se. Em 1905, portanto, aos 27 anos de idade, sofria de uma grave neurose obsessiva. Embora houvesse rejeitado o projeto dos pais, que queriam fazê-lo casar-se com uma mulher rica, ainda não conseguira decidir-se a casar com Gisela. Consultou então o célebre Psiquiatra Julius Wagner-Jauregg, por causa de uma compulsão a se apresentar numa prova sempre cedo demais e despreparado. O médico respondeu-lhe que a obsessão era muito salutar e não fez nada pelo rapaz. Foi durante o verão de 1907 que se produziram os dois grandes acontecimentos que ocupariam o cerne de sua análise com Freud. Em julho, durante um exercício militar na Galícia, ouviu o cruel capitão Nemeček, adepto dos castigos corporais, contar a história de um suplício oriental que consistia em obrigar o prisioneiro a se despir e a se ajoelhar no chão com o dorso curvado para frente. Nas nádegas do homem fixava-se então, por meio de uma correia, uma grande vasilha furada onde um rato se agitava. Privado de alimento e atizado por um pedaço de ferro em brasa introduzido num orifício da vasilha, o animal procurava fugir da queimadura e penetrava no reto do supliciado, infligindo-lhe feridas sangrentas. Ao cabo de mais ou menos meia hora, morria sufocado, ao mesmo tempo que o prisioneiro. Nesse dia, Lanzer perdeu seu pincenê durante um exercício. Telegrafou a seu oculista, em Viena, para lhe recomendar outro que deveria ser enviado pela volta do correio. Dois dias depois, recebeu o objeto por intermédio do mesmo capitão, que lhe informou que as despesas postais deveriam ser reembolsadas ao tenente David, funcionário do correio. Obrigado a fazer o reembolso, Lanzer teve um comportamento delirante em torno do tema obsedante do pagamento da dívida. A história do suplício misturou-se com a da dívida e fez surgir, na memória do Homem dos Ratos, um outro episódio envolvendo dinheiro. Um dia, seu pai contraíra uma dívida de jogo: fora salvo da desonra por um amigo que lhe emprestara a soma necessária para o pagamento. Heinrich havia tentado, findo seu serviço militar, reencontrar esse homem, mas não conseguira fazê-lo. Por isso, a dívida com certeza nunca fora paga. Foi esse homem, obcecado por ratos e por uma dívida, que entrou no consultório do Dr. Freud no dia 1º de outubro de 1907. Entrou de imediato no jogo da associação livre e começou espontaneamente a evocar lembranças sexuais que remontavam a seus seis anos de idade. Todas as noites, Freud redigia o diário dessa análise, para reproduzir seus diálogos com exatidão. Em muito pouco tempo, Lanzer entrou na história dos ratos. Entretanto, não suportando descrever os detalhes do suplício, levantou-se de repente do divã e suplicou a Freud que o poupasse dessa tarefa. Com firmeza, este o obrigou a prosseguir em seu relato, ao mesmo tempo em que lhe expunha sua concepção da resistência. O paciente manifestou imediatamente uma incapacidade de pronunciar certas palavras. “Estaria tentando falar empalação?”, escreveu Freud. “Não, não era isso. Amarrava-se o condenado (ele se exprimia de maneira tão obscura, que não pude depreender de pronto em que posição o supliciado era amarrado), e se virava sobre suas nádegas uma vasilha em que eram introduzidos ratos, os quais – ele se levantara e manifestava todos os sinais do horror e da resistência – *se enfiavam*. ‘No ânus’, tive que completar.” E Freud acrescenta: “A cada momento do relato, observava-se em seu rosto uma expressão complexa e bizarra, expressão que eu não saberia traduzir de outra maneira senão como *o horror a um gozo que ele mesmo ignorava*.” Ao contrário do que passaria na análise de Serguei Pankejeff ou de Marie Bonaparte, Freud não inventou, no caso de Lanzer, uma cena sexual original. Neste, ele agiu

verdadeiramente como um terapeuta desejoso de fazer seu paciente *confessar* seus tormentos, ainda que tivesse que tranquilizá-lo, afirmando-lhe que não tinha nenhum pendor para a crueldade. Foi através dessa técnica de confissão, na qual ocupou Lanzer o lugar de um pai, que Freud conseguiu relacionar o complexo paterno com a obsessão dos ratos. Enunciou a hipótese de que, por volta dos seis anos de idade, o pequeno Ernest teria praticado má ação de ordem sexual, relacionada com masturbação, e teria sido castigado pelo pai. Lanzer aceitou essa interpretação, que correspondia a suas lembranças, e evocou uma outra cena, contada por sua mãe, da época em que ele tinha quatro anos. Nessa ocasião, depois de haver mordido alguém, levava uma surra do pai. Furioso, havia-o xingado, cumulando-o de nomes e de objetos: “‘Seu’ lâmpada! ‘Seu’ guardanapo!” Heinrich exclamava então: “Ou esse menino vai se tornar um grande homem, ou será um grande criminoso.” Ao relatar essa cena, da qual não tinha nenhuma lembrança, Lanzer duvidou dos sentimentos de ódio que nutria pelo pai. Cedo, porém, em seus sonhos e associações, começou a insultar grosseiramente seu terapeuta, de quem, ao mesmo tempo, reivindicava um castigo. Esse episódio permitiu rapidamente a Freud mostrar a seu paciente como a “dolorosa via da transferência” levava, de fato, a uma confissão do ódio inconsciente pelo pai. E Freud tratou de resolver o enigma: fora o relato do castigo pelos ratos, disse ele, em essência, que havia redespertado o erotismo anal de Lanzer e lhe recordara a antiga cena da mordida, narrada por sua mãe. Fazendo-se defensor de uma punição corporal através dos ratos, o capitão assumira para o doente o lugar do pai e atraía para si uma animosidade comparável à que outrora tinha regido a crueldade de Heinrich. Segundo Freud, o rato revestiu-se ali da significação do dinheiro e, portanto, da dívida, que se manifestou na análise por uma associação verbal, “florim/rato” ou “quota/rato”, já que, desde o início do tratamento, o paciente adquirira o hábito de contar o montante dos honorários dizendo: “Tantos florins, tantos ratos.” Em 1910, Ernest Lanzer casou-se com sua querida Gisela e, em 1913, tornou-se advogado. Convocado pelo exército imperial em agosto de 1914, foi feito prisioneiro pelos russos em novembro, e morreu sem ter tido tempo de aproveitar os benefícios proporcionados por sua análise. Numa nota de 1923, Freud acrescentou estas palavras: “O paciente a quem a análise acaba de ser relatada restituiu a saúde psíquica foi morto durante a Grande Guerra, como tantos jovens valorosos em quem era possível depositar muitas esperanças.” O caso do Homem dos Ratos foi considerado a única terapia perfeitamente bem-sucedida de Freud. Decerto isso não foi por acaso, já que Freud foi o inventor do termo neurose obsessiva, já que descreveu a si mesmo, numa carta a Carl Gustav Jung, como protótipo do neurótico obsessivo e, já que considerava essa neurose o objeto mais “interessante e mais fecundo da pesquisa psicanalítica”. Sob esse aspecto, como sublinhou Patrick Mahony, o encontro entre Freud e o Homem dos Ratos “é uma versão vienense do drama de Sófocles que opõe Édipo à Esfinge”. Ele pôs em cena a essência do amor edípiano pela mãe e do ódio pelo pai. (1998, p. 463).

O título do caso nos aponta para o fantasma fascinante que tem uma função desencadeante e de crise, que leva o sujeito ao analista.

A audição dessa narrativa provoca no sujeito um estado de horror e fascínio, que não desencadeia a sua neurose, com certeza, porém atualiza os temas e suscita a angústia.

Freud, diz Lacan (1987b, p. 53), sempre sublinhou que cada caso deve ser estudado na sua particularidade, e ignorando tudo da teoria. E, nesse caso em especial, o particular é o caráter manifesto, visível, das relações em jogo.

O valor exemplificado deste caso particular deve-se à sua simplicidade à semelhança de que se pode ser superior em evidência em relação à demonstração, cuja verdade, devido ao seu caráter discursivo, permanecerá velada sob as trevas de uma série de deduções. (LACAN, 1978b, p. 53).

A constelação que pode ser dita no sentido mesmo, astrológico, e que presidiu o nascimento do sujeito ao seu destino e até mesmo a sua pré-história – as relações familiares fundamentais que estruturam a união de seus pais – tem uma relação precisa e possível de ser definida por uma fórmula de transformações, com o que se escancara como sendo o “cenário imagem, ao qual chega como a solução da angústia ligada ao desencadear da crise”. (LACAN, 1987b, p. 54).

A constelação do sujeito é formada na tradição familiar pela narração de traços que designam a união de seus pais.

É importante notar, no caso do homem dos ratos, que o pai foi suboficial, por muito tempo, patente que traz consigo um tom de autoridade, com certa desvalorização. Esse pai faz um casamento por conveniência; a mulher pertencia a um meio mais elevado na hierarquia burguesa, o prestígio estava do lado da mãe.

A brincadeira conjugal que reflete, na fala da mãe, a alusão a uma rapariga pobre e bonita, à qual o pai se apaixona; e o protesto do pai que diz tratar-se de algo longínquo e esquecido. Esse jogo de repetição e impressionam, com certeza, o sujeito.

Outro fato que entra nessa rede, como um outro elemento do mito familiar e de muita importância, é o pai que dilapidou com dívidas de jogo os fundos do regimento, do qual era depositário por inerência do cargo; isso traz ao pai uma dívida de honra na sua profissão; essa situação só não se estende à vida social pela ajuda de um amigo, com o qual ficou em dívida.

Essa constelação familiar surge, na narrativa do paciente, sem que ele a relacione com o que quer que seja do que se passa na sua atualidade. Freud, com sua genialidade, percebe os elementos essenciais que aí se apresentam, essenciais para o eclodir da neurose obsessiva. O conflito mulher rica/mulher pobre repetiu-se quando o pai o induzia a casar com uma mulher rica; nesse momento, desencadeia-se a neurose. Ao narrar esse fato, o paciente diz ato contínuo: “Estou aqui a dizer-lhe algo que certamente não tem nenhuma relação com tudo o que me aconteceu.” Freud vislumbra imediatamente a relação que, com efeito, se desdobra na relação íntima entre esses elementos iniciais da constelação subjetiva e o desenvolvimento último da obsessão fantasmática, ou seja, a imagem do suplício; engendrou, no pensamento do paciente, os temores que esse suplício pudesse ser feito com pessoas que lhe são queridas: a mulher pobre idealizada à qual dedica a própria forma de amor que é capaz um obsessivo, e a seu pai já falecido, um personagem imaginado no além. Pensamentos

obsessivos levados a comportamentos que mostram construções neuróticas próximas de delírios. Quanto ao episódio da perda dos óculos e à sua substituição, o mesmo capitão que exhibe seus gostos cruéis, na manobra da tortura dos ratos, lhe informa sobre seu compromisso de reembolsar o tenente A. É diante dessa dívida de reembolsar que a crise tem seu último desenvolvimento. Nesse desdobramento surgem imperativos no psiquismo obsessivo: pagar sob condições específicas, e movimentos contraditórios de “não pagar”. Pagar somente a A, uma vez que jurou a si próprio fazê-lo, mesmo que já saiba que é a senhora do correio que aceitou confiar no tenente B, a quem deve pagar. Esse cenário fantasmático apresenta-se como um drama, ao qual Lacan designa o mito individual do neurótico. O caráter mítico desse cenário fantasmático, não está somente no fato de ele reproduzir a relação inaugural que nele se encontra escondida. De início, por um lado, há uma dívida do pai em relação a um amigo que o pai nunca pagou. De outro lado, na história do pai, uma substituição da mulher pobre pela rica. No fantasma do paciente de Freud, observa-se uma troca nos termos finais de cada uma dessas relações funcionais. A observação da crise obsessiva mostra, com efeito, que o objeto do desejo tantalizante,¹⁶ que o sujeito tem que retroceder (no caso a senhora do correio), não é ela própria, mas um personagem que, na história do paciente atual, é uma mulher pobre, que trabalha num albergue, a que ele encontra no decorrer das manobras.

Tudo ocorre como se os acontecimentos da situação original se deslocassem para um outro ponto da organização mítica, aquilo que não está resolvido se reproduz na outra situação. Portanto, na situação original há uma dupla dívida. Por um lado, há frustração, uma espécie de castração do pai. Por outro lado, há a dívida social nunca resolvida com o amigo. A situação apresenta uma espécie de ambigüidade. “O elemento da dívida incide do mesmo tempo em dois planos, e é justamente na impossibilidade de sobrepor estes dois planos que se joga todo o drama neurótico. Ao tentar fazê-los coincidir, ele faz uma operação circular, nunca satisfatória, que não chega a fechar o seu ciclo.” (LACAN, 1987b, p. 61).

¹⁶ TÂNTALO 1. Filho de Júpiter e da ninfa Pluto. Esposou Dione, Clítia, Eurinassa, Euristanassa ou Eristemista, segundo diferentes tradições, e teve Pélope e Niobe, entre outros. Reinava na Lídia ou na Frígia, conforme variantes da lenda. Muito rico e querido pelos deuses, cometeu alguns atos de impiedade que lhe acarretaram a cólera divina: revelou aos homens várias conversas dos imortais; roubou néctar e ambrosia do Olimpo para oferecer as suas concubinas; pediu emprestado a Mercúrio o cão de Júpiter, e não mais o devolveu. Finalmente, matou o próprio filho, Pélope, e serviu-o aos deuses num banquete. Como castigo, foi precipitado no Tártaro e condenado a padecer de fome e sede eternas. Mergulhado num lago até os joelhos, não podia beber, pois a água fugia-lhe dos lábios; os frutos das árvores próximas escapavam-lhe das mãos ao tentar apanhá-los. Segundo outra tradição, a tortura de Tântalo consistia em permanecer sob enorme pedra, prestes a cair. 2. Filho de Tiestes, segundo uma versão. Foi morto por Atreu e servido como refeição ao pai. Alguns autores o mencionam como o primeiro marido de Clitemnestra, morto por Agamenão. (CUNHA, Eliel S.; RODRIGUES, Rosângela G. (Ed.). *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Nova Cultural, Best Seller, 2000, p. 274).

Lacan trabalha o desdobramento da relação transferencial com o Homem dos Ratos. Primeiramente, Freud fica no lugar do amigo, aquele que desempenha o papel de conselheiro, tranqüilizando-o: “Nunca fizeste o mal que julgas ter praticado, não és culpado, não liguês.” (FREUD apud LACAN, 1987b, p. 1861).

Em seguida, desencadeiam-se fantasmas agressivos, não só representando o pai, como Freud insiste em interpretar, mas, tal como no fantasma, a substituição do amigo pelo personagem de mulher rica.

Então, uma fase passional no interior da cena analítica, com efeito, nessa espécie de curto delírio em que imagina que Freud deseja lhe dar sua própria filha, personagem provida de óculos de excremento. Assim, Freud, protetor e maléfico, tem óculos, que desfiguram-no e marcam a relação narcísica com o sujeito. O mito e o fantasma juntam-se, a experiência passional vivida na transferência pode levar à resolução de problemas. Diz Lacan que, independentemente do exemplo trabalhado em questão, existe no neurótico uma situação de quatuor, que se renova sempre, mas que não é num só plano. Tratando-se do sujeito masculino, seu equilíbrio (moral e psíquico) depende da sua própria função, de se fazer reconhecer como tal na função viril e no trabalho.

A outra exigência é um gozo do objeto sexual, que se qualifica de pacífica e unívoca, já que é escolhida de acordo com a vida do sujeito. Então, toda vez que o neurótico consegue, ou está próximo a conseguir a assunção de seu próprio papel, o parceiro sexual desdobra-se no caso em questão: mulher rica/mulher pobre. O que se presentifica, de modo repetitivo na vida do neurótico, é uma aura de anulação do parceiro, que tem para ele a realidade mais próxima, traços mais legítimos, daí surge o outro personagem que é um objeto de paixão idealizada, análogo ao amor-paixão, com identificação de ordem mortal. Se, em outra fase de sua vida, o sujeito faz um esforço para encontrar uma unidade, então, no outro extremo da cadeia, no momento de assunção de sua rivalidade (tratando-se de um homem), ele vê surgir um personagem com quem tem uma relação narcísica enquanto relação mortal. Para esse personagem, ele delega o peso de representá-lo no mundo e de viver no seu lugar. Daí, sente-se despossuído da sua existência, e o impasse se reproduz. Portanto, é nessa forma especial de desdobramento narcísico que se situa o drama do neurótico em relação ao qual tomam todo o seu valor as diferentes formações místicas, sob a forma de fantasma, mas que também podem surgir nos sonhos.

No mesmo texto, Lacan cita outro exemplo buscando uma coerência com o primeiro. Para tal, Lacan escolhe a poesia na ficção literária: é um episódio da juventude de Goethe, que

ele narra em *Poesia e verdade*. Lacan indica ainda que esse é um dos temas de literatura mais valorizados nas confidências do “Homem dos Ratos”.

Nessa época, Goethe vivia em Estrasburgo, contava com 22 anos de idade e aí acontece o famoso episódio da sua paixão por Frédérique Brion, que o acompanhou por muitos anos em sua vida. Lacan relata a cena (1987b, p. 66): Lucinde tem uma irmã, que se ocupa em avisar Goethe dos danos que provoca na pobre rapariga; convence Goethe de se afastar, sem antes dar-lhe o último beijo. Goethe toma esse dito como um interdito, maldição que vai acompanhá-lo em todos os seus empreendimentos amorosos, até encontrar Frédérique Brion, quando consegue superar esse interdito. Esse episódio é um dos mais enfáticos da vida de Goethe, junto ao abandono de Frédérique por ele. Esse episódio deu muito que fazer aos investigadores da sua vida e obra. Goethe já conhecia a família do pastor Brion, mas, quando vai a essa pequena aldeia, crê necessário ir disfarçado de estudante de teologia: roupa puída e descosida. Durante a viagem, ele e o amigo riem muito. Mas isso muda de figura no momento em que surge, na atmosfera familiar, a esplendorosa jovem. Urge mudar para causar melhor impressão. Para justificar seu disfarce, busca explicações no mínimo estranhas: evoca os disfarces que os deuses usavam para descer junto aos mortais, buscando evitar aborrecimentos, pois o que os deuses podem perder, quando estão no nível dos mortais, é sua imortalidade. E, justamente pondo-se no mesmo nível, podem escapar a isso.

Apesar de ver no fato ocorrido uma indelicadeza com seus anfitriões, na segunda vez que vai à aldeia, substitui seu primeiro disfarce por um segundo, que pede emprestado a um empregado do albergue, o que parecerá mais estranho ainda. Esse jogo torna-se cada vez mais significativo. E todos os que colaboraram com essa farsa, sabem tratar-se de um jogo sexual. Há detalhes que têm seu valor de inexatidão.

O próprio título o indica. Goethe sabia que tinha que organizar as recordações com ficções, para preencher as lacunas. Essas inexatidões de algum detalhe são mais reveladoras do que uma cena real em si.

Quando da segunda visita, Goethe, além de usar a roupa de um empregado de albergue, era portador de um bolo de batismo, que pedira emprestado, homenagem tradicional feita ao pastor. Os estudiosos da vida de Goethe relatam não ter havido, nem seis meses antes nem seis meses depois, batismo na região. A única direção possível é entender esse como um fantasma, que tem então um especial valor significativo, a saber: a função parental, não com Goethe como herói principal, mas a de suboficiante, aquele que traz alguma coisa e só tem uma relação externa à cerimônia. Isso evidencia o que está além do jogo, como uma precaução que se situa nas manifestações míticas do neurótico. Lacan (1987b, p. 70) se

pergunta: por que age Goethe desse modo? Por que tem medo, visto que essa ligação continuará decaindo? São temores relativos à realização desse amor. Todos os argumentos: desejo de não se ligar, diferença de nível social, preservar o destino sagrado do poeta são racionalizações para fugir do objeto desejado.

Diante do seu objetivo, vemos de novo produzir-se um desdobramento do sujeito, a sua alienação em relação a si – próprio, as manobras por meio das quais ele se constrói um substituto ao qual devem dirigir-ser as ameaças mortais. A partir do momento em que ele reintegra este substituto em si – próprio, fica impossibilitado de conseguir o seu objetivo. (LACAN, 1987b, p. 71).

Lacan evidencia ainda, no seu relato dessa história, um outro personagem importante: a irmã de Frédérique, que vem completar a estrutura mítica da situação. A essa altura do texto, Lacan desenvolve uma questão de extrema importância nos impasses, nas insolubilidades da situação vital dos neuróticos: o sistema quaternário. Desenvolve Lacan que a assunção da função do pai supõe um recobrimento do simbólico pelo Real, para isso; certamente, seria preciso que o pai representasse em toda sua plenitude o valor simbólico posto na sua função. Isso, no contexto social atual, torna-se da ordem do impossível, pois o pai é sempre um pai carente na sua função. Há sempre uma diferença entre o campo do real e a função simbólica. Nesse descompasso está o valor do complexo de Édipo, não normatizante, mas com frequência patogênica. Daí, entender-se a importância posta na descoberta psicanalítica, não menos importante que a função simbólica do Édipo, a relação narcísica.

A relação narcísica ao semelhante é a experiência fundamental do desenvolvimento imaginário do ser humano. Enquanto experiência do eu, a sua função é decisiva na constituição do sujeito. Que é o eu senão algo que o sujeito experimenta primeiramente como estranho no interior de si próprio? É em primeiro lugar num outro mais avançado, mais perfeito que ele que o sujeito vê. Em particular, ele vê a sua própria imagem no espelho numa época em que é capaz de **a perceber** como um todo, ao passo que ele próprio não se sente como tal, pelo contrário, vive no caos originário de todas as funções motoras e afetivas, que é os dois primeiros seis meses de vida. O sujeito tem sempre uma relação antecipada com sua própria realização que o reenvia a si-mesmo a um plano de profunda insuficiência, e testemunho nele uma fenda, uma dilaceração originária, um abandono para retomar o texto heideggeriano. E por este fato que em todas as relações imaginárias, o que se manifesta é uma experiência de morte. Experiência sem dúvida constitutiva de todas as manifestações da condição humana, mas que surge muito especialmente no vivido do neurótico. (LACAN, 1987b, p. 73).

Encontra-se, na maior parte das vezes, uma distinção entre o pai imaginário e o pai simbólico, não só pela razão estrutural, mas pela questão contingencial de cada um, que têm sua história singular. No caso dos neuróticos, com certa regularidade, o pai, sendo personagem ou agente, é desdobrado em dois, quer por ser ausente quer por uma morte, daí precisa ser substituído. Muitas vezes, a substituição pode ser do lado da mãe, um outro pode vir a ocupar esse lugar. Como se viu, anteriormente, no caso do “homem dos ratos”, pode ser um amigo que desempenha esse papel na lenda familiar, um amigo desconhecido e nunca reencontrado.

Lacan introduz esse quarto elemento reintegrável na história do sujeito, dizendo-nos que é a morte; a morte, como um elemento mediador, para além da teoria freudiana, que coloca um acento especial na existência do pai, numa função de amor e palavra. Hegel, na sua metafísica, desenvolveu a fenomenologia das relações humanas ao redor da mediação mortal, terceiro elemento essencial à projeção que leva o homem a se humanizar na relação com seu semelhante.

Para Lacan, a teoria do narcisismo pode dar conta de fatos que permanecem obscuros em Hegel, pois, para que a dialética da luta de morte, da luta de puro prestígio, possa simplesmente iniciar-se, é preciso que a morte não seja realizada, é preciso que seja uma morte imaginada, senão o movimento dialético cessaria por falta de combatentes. É da morte inaugurada, imaginária, que se trata a relação narcísica. É dela, também, que se introduz a dialética do drama edipiano, assim como a formação do neurótico, e, talvez, em algo que vai além: a atitude existencial do homem moderno.

Lacan diz que o que faz a mediação na experiência analítica real é algo que é da ordem da palavra e do símbolo que, em outra linguagem, diz-se um “ato de fé”. (1987b, p. 76). Mas, para ele, não é isso que a análise exige, mas o registro da última palavra pronunciada por Goethe.

Lacan diz que Goethe, pela sua inspiração e presença vivida, extraordinariamente impregnou e animou todo pensamento freudiano. Freud confessou que foi a leitura dos poemas de Goethe que o lançou nos seus estudos médicos e, ao mesmo tempo, o fez decidir sobre seu destino, mas isso é dizer pouco, relativamente à influência de Goethe na sua obra. É, pois, com uma frase de Goethe, a última, que Lacan exprime a chave e o impulso da experiência analítica, palavras bem conhecidas que ele pronunciou antes de mergulhar, de olhos abertos, no buraco negro: *Mehr licht*. (Mais luz).

Então, o que se encontra na proposta de Lacan, no texto do mito individual do neurótico, diz da formação de uma estrutura subjetiva básica, que oferece ao sujeito uma

referência para tentar lidar com as questões que apontam: quem é ele. Para que ele serve no mundo? Essa matriz explicativa vai retornar nas suas produções, viabilizando uma singularidade que possibilita ao sujeito falar em nome próprio, implicar-se no seu desejo e deslocar-se do desejo do outro. Portanto, cada sujeito constrói seu mito individual com base em elementos retirados do seu próprio passado, compondo mitemas.

– *Apresentando o irrepresentável*

O trauma, para Freud, é caracterizado pela incapacidade de recepção de um evento *transbordante* – ou seja – como no caso do sublime: trata-se aqui também da incapacidade da *recepção* de um evento que vai além dos “limites” da nossa percepção e torna-se para nós algo *sem-forma*. Essa vivência leva posteriormente a uma compulsão à repetição da cena traumática. O trauma, explica Freud, advém de uma quebra do *Reizschutz*. (para excitação), provocado por um susto (*Shreck*) que não foi amparado pela nossa *Angstbereitschaft* (estado de prevenção à angústia). (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 84).

Para Freud, aquilo que permanece fora da representação é o traumático, denominado por Lacan de Real.

Lacan trabalha a questão do que seria o trauma para a psicanálise, retomando a leitura dos textos de Freud. Ele vai propor uma releitura da relação entre a angústia e a representação. Ao preparar o recalque, a angústia estabelece ligação com os traços mnêmicos (representações) que dizem do sujeito e que vão aparecer como significantes. Com relação ao trauma, no quadro de uma neurose traumática, o fato que ocorre de forma inesperada (susto) não consegue se ligar a nenhuma representação, tendo como consequência a não-inscrição na rede dos significantes, aparecendo como a cena em si, completamente fora do recalque. O traumático para Lacan é o irrepresentável.

A falta que nos inscreve como sujeito é investida por representações. Essa inscrição que vai nos constituir ocorre por meio de um símbolo, que é o falo (representação da falta); ele organiza toda e qualquer representação, ele é vazio, arbitrário. A angústia, então, advém da possibilidade de que esse símbolo que nos representa possa ser qualquer um. O encontro com esse vazio desfaz a organização do sujeito e faz perder a condição de representatividade. Quando os significantes se repetem, não nos encontramos com a imagem que eles carregam, mas com o vazio que eles trazem.

O traumático é, então, o que vem a ser o Real para cada um. O que é real? Real é o vazio, é o que não tem conformação, é a falta, em cujo vazio pode tomar lugar o significante.

Real é o que se repete, e o que se repete com efeito é sempre algo que se produz por acaso. O que se repete como falta é o encontro faltoso. O real também não é o que retorna; o que retorna são os signos, a insistência dos signos que é a própria insistência do desejo. O sintoma é signo e só se torna significante quando alguém escuta. Se não é corpo, é real. Esse real é o lugar de um não sabido que, para ser elaborado, necessitará de uma construção, que se fará mediante o encontro real-simbólico, pois, sendo o real indeterminado, não haveria razão para ser traumático em si, mas passa à condição de traumático na medida em que se articula com o simbólico.

Kehl, sobre essa questão, desenvolve três dimensões presentes na vida de todo sujeito que são de ordem do irrepresentável:

1) o ato sexual do qual fomos concebidos, que nos exclui radicalmente e no entanto foi marco zero de nossa vida; 2) o ventre materno que nos abrigou e expulsou no nascimento, sem qualquer participação ativa nossa; 3) a morte em que um dia nosso corpo estará sem que estejamos nele – o morto “é” a pessoa que viveu, mas já não sabe nem mesmo que está morto. (1998, p. 67).

Essas são situações que nos deixam à mercê do poder absoluto do Outro.

Nesse mesmo texto, Kehl traz alguns questionamentos sobre o irrepresentável: primeiro, por que se associar o irrepresentável ao Mal absoluto?

Pode-se entender que esse Real se confunde com o recalcado, com o que não pode ser dito, apesar de que, como conferido da memória, já esteja convertido em representação, sendo que não podem alguns tomar somente como representação do Mal aqueles que, sob a égide do recalçamento, produzem angústia. Precisa-se ter em mente que, para Freud, o inconsciente não divide as representações em critérios de valor, assim como o recalcado não se confunde com o mal.

Como segunda questão, Kehl interroga-se sobre o fascínio pelo que é indizível, que carrega consigo uma versão do fascínio pelo absoluto, que pode nos levar ao silêncio ou à tela em branco, já que não se pode dizer o real inteiro. Essa possibilidade é da ordem do impossível, pois não existe objeto ou fragmento do real que se deixe representar todo.

No seu questionamento sobre o Mal e o irrepresentável, ela nos aponta que, talvez, como meio de dar conta desse irrepresentável, é que a cultura inventa um lugar simbólico para o mal. “Ritualizações, formas coletivas de invocar e dominar o mal. Carnavais, bacanaís, *Kadish*, quarups. Mas as formas rituais de organizar esse campo questional extremo, em que

Eros e Thanatos se tocam, estão em desuso nas culturas laicas, modernas.” (KEHL, 1998, p. 70).

Culturalmente, o mal é uma designação para muitos tipos de desordem que corroem e destroem a vida real. Como tal ela é usual na tragédia, em muitas formas específicas e variadas: vingança, ambição, orgulho, frieza, luxúria, inveja, desobediência ou rebeldia. É possível, com efeito, em alguma ideologia específica, generalizá-la até que ela apareça como numa força bruta e até mesmo singular. (WILLIAMS, 2002, p. 85)

Kehl nos remete a um artigo, escrito na Folha de S. Paulo, por Renato Janine, sobre “Literatura e mal”, quando o mal, então banido das representações coletivas, toma corpo na literatura. “Na vida tornada prosaica do séc. XIX [...], a literatura toma a seu cargo a expressão das dimensões reprimidas pelas exigências sociais.” (1998, p. 70).

No seu livro *La litteratura y el mal*, Bataille desenvolve a idéia de que a violência pode ser simbolizada pela literatura. Para ele, não há na literatura a transgressão; essa experiência literária em que a liberdade pode ser absoluta se presentifica sem esquecer a Lei; a literatura é expressão de sujeitos “em que os valores éticos estão profundamente ancorados” (1977, p. 29) entre as (e nas artes) em geral ou mais especificamente na sétima arte: o cinema.

Poder-se-ia pensar o mesmo: qual o encaminhamento que o sujeito contemporâneo dá àquilo que está posto na imagem da tela?

Para Kehl, do Mal, se não se o pode praticar, é preciso falar. Ou mais: é preciso falar para tornar menos imperativo o desejo de praticar (o que não garante que não se o pratique...). (1998, p. 71).

É esse, então, o efeito de cristalização, de congelamento perpetuado na imagem de Cho Seung-Hui, de 23 anos, que matou a tiros 32 colegas e professores em uma universidade da Virgínia. A mídia,¹⁷ por ocasião da chacina pública, publicou reportagem com manchetes do tipo “A inspiração para o mal”. Essa reportagem diz respeito ao material que Cho enviou à televisão no intervalo de sua matança. Ele deixa claro que se inspirou em outros assassinos e no cinema. A referência mais óbvia são Eric Harris e Dylan Klebold, que mataram treze pessoas em Columbine, em 1999. Algumas das fotos enviadas por Cho pelo correio à TV são poses dele, inspiradas no filme *Oldboy*, do diretor sul-coreano Chan Wook Park.

Será, então, que o fracasso da palavra e do simbólico pode perpetuar o irrepresentável do mal?

¹⁷ Revista *Veja*, Editora Abril, ano 40, n. 16, p. 65, 25 abr. 2007.

– *Ficção*

Seguindo Freud, fantasia e desejo vão produzir uma nova versão da realidade. Os atos não precisam ser realizados para que se cumpra o desejo e desejar passa a ser a verdade que substitui a realidade. (COSTA, 1998b, p. 61).

Encontra-se no Novo Dicionário Aurélio, no verbete dedicado à palavra ficção: “Do lat. *fictione*). 1. Ato ou efeito de fingir, simulação; fingimento; 2. Coisa imaginária; fantasia; invenção; criação [...]”.

Na psicanálise, a ficção de si mesmo é uma construção que resulta da necessidade que todos têm de contar-se. Segundo Costa, contar-se traz como pressuposto uma série de questões: “podemos tomá-lo como contar-se entre os semelhantes, o que implica tanto elementos de identidade quanto de diferença, ou seja, tanto aquilo que me faz parecer quanto o que me diferencia”. (1998a, p. 9).

A ordem geracional também participa dessa construção, pois, para contar-se, tem-se que estar inserido em uma filiação. A versão que dou, a história que construo de forma ficcional sobre a minha vida faz com certeza parte disso. Acrescenta Costa: “Contar-se traz em si esse paradoxo de difícil resolução, de precisarmos ser, ao mesmo tempo, o contador e o contado, aquele que conta e aquilo que é contado, sujeitos e objetos da linguagem.” (1998a, p. 10).

Com tantos elementos presentes na construção de si mesmo, à sua referência escapa ao registro do Imaginário, vai além disso.

Por meio da fantasia, o sujeito falará sobre a construção da sua história. Será possível, então, a leitura do real. À medida que o desejo se inscreve, o sujeito estará submetido às leis do simbólico e, conseqüentemente, inscrito na linguagem. Essa substituição do trauma pela fantasia tem valor de metáfora. O trauma é um gozo que resiste à simbolização e insiste pela repetição, por meio do sofrimento do sintoma. Isso muda a direção no trabalho analítico, o objetivo se distanciará da busca do acontecimento, do fato traumático, indo ao encontro do desfazer as fixações pulsionais do sujeito, para renunciar ao gozo sintomático, permitindo outra direção ao seu desejo. Ele buscará se fazer cargo do seu próprio desejo.

– *O estranho familiar*

O reino da fantasia depende, para seu efeito, do fato de que seu conteúdo não se submete ao teste da realidade. O resultado algo paradoxal é que *em primeiro lugar, muito daquilo que é estranho em ficção se-lo-ia se acontecesse na vida real; e, em segundo lugar, que existem muito mais meios de criar efeitos estranhos na ficção, do que na vida real.* (FREUD, 1980, vol. XXVII, p. 310).

Freud desenvolve esse ensaio – *Unheimlich* – evidenciando nele o lugar de destaque da literatura. Pereira, comentando Assoun, diz:

Quando Paul – L. Assoun (1996, p. 10) se refere a “O estranho”, observa que o exemplo extraído da literatura tem uma relação com a estrutura do texto freudiano, um lugar central indo além da função de ilustração”. Sua posição é a de considerar a revelação de um momento de verdade do inconsciente à obra, na literatura. Acentua, quanto ao ensaio de Freud, mais do que uma relação com a literatura chamada fantástica, e sim uma “tomada” [*prise*] na letra – então, de alguma forma, à letra [*littera*] – do “estranho”. Isto não somente *se vive*, mas também *se escreve*. (2004, p. 1-22).

Esse texto de Freud tem sido abordado em uma ligação direta com a literatura do fantástico.

Essa torção que a língua alemã nos permite fazer propicia a aproximação do que envolve em si mesmo esses significantes: estranho – familiar.

Essa peculiar duplicidade transita entre pólos opostos e extremamente próximos, é a relação entre o que é estranho e angustiante, íntimo e familiar.

No texto de Freud, encontra-se a definição referida por ele do que é o estranho: aquilo que angustia, provoca medo, horror, assusta. Aponta a questão estética, em que as aproximações tomam o rumo do positivo: belo, grandioso, atraente, sublime.

Só raramente um psicanalista se sente impelido a pesquisar o tema da estética, mesmo quando por estética se entende não simplesmente a teoria da beleza, mas a teoria das qualidades do sentir [...]. O tema do “estranho” é um ramo desse tipo. Relaciona-se indubitavelmente com o que é assustador – com o que provoca medo e horror; certamente, também, a palavra nem sempre é usada num sentido claramente definível, de modo que tende a coincidir com aquilo que desperta o medo em geral. (1980, vol. XVII, p. 276).

A palavra *Unheimlich*,¹⁸ em alemão, é usada por Freud como elemento argumentativo da sua tese de que o estranho, com toda sua carga de assustador, remete ao familiar, ao conhecido. É justamente aí, onde algo é estranho por não ser reconhecido, que Freud faz a torsão necessária para expor sua idéia de que há uma vertente, um caminho, que produz a coincidência entre o estranho e o familiar, viabilizando buscar e questionar a via por onde o familiar vai produzir o efeito de estranhamento.

Freud evidencia que o estranho ocorre sempre que o sujeito se depara com uma situação de perdido, desconcentrado, sendo possível dois encaminhamentos: primeiro, o de questionar quais as significações que se colocaram à palavra *estranho* ao longo de sua vida; segundo, inventariar tudo o que nos mobiliza sentimentos de estranheza, impressões, sensações e experiências, concluindo que ambos os rumos levam ao estranho; portanto, um elemento assustador que remete ao já muito conhecido e familiar.

Uma outra vertente da significação de *heimlich* nos aponta para o sentido de segredo, mistério, ocultamento. Então se trata não só do familiar, mas do outro lado: o oculto, o dissimulado.

Freud destaca no texto um apontamento de Schelling sobre esta versão: “*unheimlich* é o nome de tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio a luz.” (FREUD, 1980, vol. XVII, p. 281).

Então, desvelam-se duas relações após desdobramentos dados por Freud neste ensaio: aquilo que é oculto, mas se revela e que oscila na sua ambivalência. “Dessa forma, *heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*.” (FREUD, 1980, vol. XVII, p. 283).

Hanns desenvolve as possíveis conotações de *das Unheimlich*:

- A) A sensação de estar diante do *das Unheimlich* deixa o sujeito indefeso, pois é “o estranho” naquilo que possui de mais indefinível, imprevisível.
- B) É algo insidioso, sorrateiro, não se sabe quando se será atingido.
- C) Não se sabe de onde provém o *das Unheimlich*, pois é justamente algo indefinível e sorrateiro.

¹⁸ Das: Artigo definido para palavras neutras.

Un-: Prefixo de negação aproximadamente equivalente a “des”, “in” em português.

Tal qual o “in” em português, também pode ter uma função aumentativa (por exemplo, nas palavras “incrível”, “inúmeros”, etc.).

Heim-: corresponde à palavra *Heim*, “lar”, “casa”.

-lich: Sufixo de adjetivação equivalente a “-vel ou “-oso” em português.

- D) O *das unheimlich* se arma em torno do sujeito e é grandioso.
 E) O *das unheimlich*, ao se armar em torno do sujeito, está ou em breve estará próximo e poderá atingi-lo.
 F) Seremos em algum momento subitamente atingidos pelo *das Unheimlich*.
 G) Há um conceito fantasmagórico que torna o *das Unheimlich* inapreensível e inefável e o dota de certa “irrealidade” ou de um “realismo fantástico”. (1996, p. 233).

Freud desenvolve o trabalho sobre o *estranho* por meio do conto de Hoffmann¹⁹: “O homem da areia”. No retorno a Hoffmann, por meio de Freud (1980, vol. XVII), encontra-se que o conto tem, como tema principal, o que é sempre introduzido nos momentos críticos, a história do homem da areia que arranca os olhos das crianças. Ele inicia com as lembranças de infância de Nataniel, um estudante que recorda sempre a morte misteriosa e apavorante de seu pai. Era comum na fala de sua mãe, quando queria que as crianças fossem cedo para cama, a ameaça de que o “O homem da areia estava chegando”. Nataniel ouvia os passos dessa visita, a qual, certamente, fazia o pai ocupar-se toda noite. Indagada, a mãe não deixava de esclarecer que esse personagem era apenas uma figura de linguagem, o mesmo não acontecendo com a babá que lhe dizia: “É um homem perverso que chega quando as crianças não vão para cama, e joga punhados de areia nos olhos deles, de modo que estes saltam sangrando da cabeça. Ele coloca então os olhos num saco e os leva para a meia-lua, para alimentar os seus filhos. Eles estão acomodados, lá em cima, no ninho, e seus bicos são curvos como bicos de coruja, e eles os usam para morder os olhos dos meninos e das meninas desobedientes.” (p. 285). Com esses relatos, o medo se tornou presente em Nataniel. Queria descobrir a aparência dele; nessa busca, relacionou o homem da areia com o advogado Copélio, homem assustador que amedrontava as crianças quando, eventualmente, visitava seu pai e era convidado para jantar.

O que se lê a seguir, no conto, diz certamente de um delírio do menino que está apavorado. O pai de Nataniel e Copélio estão trabalhando em um braseiro incandescente, o menino ouve o convidado gritar: “Aqui os olhos! Aqui os olhos! Apavorado solta um grito, Copélio faz menção de jogar brasas em seus olhos, com a certa intenção de jogá-los depois no braseiro, seu pai intervém implorando que solte o menino e assim salva seus olhos. Após esse episódio, o menino desmaia e fica enfermo. Nesse relato, encontram-se pontos de referência com a fala da babá. “Os punhados de areia que deveriam ser jogados aos olhos da criança,

¹⁹ Ernest T.A. Hoffmann (1776-1822). Conhecido como o autor dos contos a partir da ópera de Offenbach, *Contos de Hoffmann*, 1851. Trabalha inicialmente na área jurídica teve uma relação intensa com a música, dirigindo por um certo tempo uma orquestra. Entre os seus contos mais conhecidos: “Os irmãos Sérapión”, “O elixir do diabo” e “O homem da areia”. Este, publicado em 1816 e depois reeditado nos *Naschtstncke* (peças noturnas), na edição Grisebach das *Obras completas de Hoffmann*.

transformam-se em pedaços de carvão em brasa, tirados das chamas; e em ambos os casos destinam-se a fazer com que seus olhos pulem para fora.” (p. 286).

Passado um ano desse primeiro episódio, em que a série de acontecimentos deve ser considerada como real, ocorre uma visita de Copélio ao pai de Nataniel. Por ocasião desta, após uma explosão, seu pai é morto, e o advogado Copélio desaparece sem deixar rastros. Nataniel já adulto pensa ter reconhecido esse fantasma de horror da sua infância num oculista itinerante, um italiano chamado Giuseppe Coppola, que quer lhe vender barômetros. Com a recusa dele, Coppola diz: “Não quer barômetros? Não quer barômetros? Tenho também ótimos olhos, ótimos olhos! (p. 286). Nataniel diminui seu pavor quando percebe tratar-se de inofensivos óculos, ele compra um telescópio de Coppola, e passa então a observar, com a ajuda do aparelho, a casa em frente a sua, a casa do professor Spalanzani, mais especificamente espia a silenciosa e imóvel filha dele, Olímpia.

Nataniel se apaixona por ela, com tamanha intensidade, que esquece sua adorável e talentosa noiva. Mas, Olímpia é uma boneca, um autômato feito por Spalanzani, cujos olhos foram colocados por Coppola, o homem da areia. Nataniel se depara com a discussão dos dois sobre seu trabalho. O oculista leva a boneca embora sem os olhos, e o mecânico Spalanzani pega do chão os olhos sangrentos de Olímpia e os atira no peito de Nataniel dizendo que Coppola os havia roubado dele. Nataniel sofre um novo ataque de loucura e, no seu delírio, mistura a morte do pai com esses acontecimentos. “Apressa-te! Apressa-te! Anel de fogo! – grita ele. Gira, anel de fogo – Hurra! Apressa-te, boneca de pau! Linda boneca de pau! Linda boneca de pau, gira.” (p. 287). Atira-se em cima de Spalanzani e tenta estrangulá-lo. Passado esse episódio, fica doente por longo tempo. Ao recuperar-se e reconciliado com sua noiva, já de casamento marcado, passeiam pelo mercado da cidade. Por sugestão dela sobem na alta torre; a atenção de Clara é atraída por um estranho objeto que se move ao longo da rua. Nataniel observa o objeto pelo telescópio, comprado de Coppola e tem um outro ataque de loucura. Começa a correr em círculos gritando: “Gira anel de fogo!” (p. 287). Embaixo as pessoas se juntam para observar o louco entre elas, Copélio, que voltou de repente.

Pode-se supor que Nataniel teve esse acesso de loucura ao ver Copélio, que, rindo diz: “Esperem um pouco; ele vai descer por si próprio”. (p. 288). De repente, Nataniel fica imóvel, avista Copélio e, ao lançar-se à torre com um grito de terror, diz: “Sim, ótimos olhos- ótimos olhos!” (p. 288). Seu corpo jaz nas pedras, e o homem da areia desaparece na multidão. Segundo Pereira, certamente Freud teria algumas razões para aproximar-se de o homem da areia: é interessante notar a afinidade do conto com o próprio texto freudiano, com a descoberta dos processos inconscientes, não só no que se refere ao conteúdo do conto, como à

sua construção, ao seu aspecto formal. (2004, p. 27). Refere ainda a autora que, no texto freudiano original, “a passagem [...] pretende, também, fazer-nos olhar a nós mesmos,²⁰ por meio dos óculos ou do telescópio do demoníaco oculista [...]; em algumas traduções, como por exemplo da Imago, não há essa literalidade”. Portanto, perde-se a forma reflexiva do verbo que tem no texto freudiano uma questão *princeps*. Esse vetor reflexivo nos indica, além do contexto do horror, do estranho daquilo que não podemos dar conta enquanto no lugar desse olho que olha pela lente de Coppola, ele nos indica, faz olhar a nós mesmos pela lente de Coppola, estando nós, então, em vários e diferentes lugares: o do olho, o do olhar e o de objeto desse olhar. Encontra-se no texto as hipóteses desenvolvidas por Freud: a castração presente na fantasia de perda dos olhos; a questão paterna trazida como metáfora no mito edipiano; a angústia da castração trazida, com a imagem dos olhos feridos. Freud desenvolve o texto nos deixando clara a idéia de que, no conto, a figura do homem da areia está ligada ao sentimento de *estranho* à idéia de ser privado dos olhos. No mito do Édipo, a metáfora da castração é posta no cegar-se, perder a visão.

Freud questiona as figuras do pai e de Copélio como aqueles que representam os elementos ambivalentes da imagem paterna: a figura paterna ameaçando com a cegueira, e a figura paterna implorando pelos olhos do menino.

Essa trama que presentifica a pulsão escópica é comentada por Pereira:

O que nos parece extremamente interessante no conto e mesmo na análise freudiana é o jogo dos olhos, fio da trama do texto de Hoffmann; esses olhos que são cobiçados, que saltam, queimam, trocam de lugar, mapeando toda a narrativa e a distribuição dos lugares dos personagens. Essa questão – a dos olhos – pode nos fazer trabalhar a passagem do lugar de sujeito para o de objeto – que é por excelência o jogo da fantasia do inconsciente, essa inversão onde cada um pode se ver tomado em uma posição objetal. (2004, p. 33).

Outra vertente que se pode encontrar, na questão do estranho, diz respeito à repetição. Esse tema desenvolvido por Freud no texto “Além do princípio do prazer”, elaborado após “*O Estranho*”, aponta para a descoberta freudiana de que a vida psíquica inconsciente está comandada por um impulso de repetição.

Nas representações do sujeito, em seu discurso, em suas condutas, em seus atos ou nas situações que ele vive, faz com que algo volte continuamente, na maior parte das

²⁰ Un selbst... schauen lassen will.

vezes sem que o saiba e, em todo caso, sem que haja, de parte dele, um projeto deliberado.[...] A compreensão do fenômeno de repetição remete diretamente ao do trauma: sua teorização põe em jogo as noções mais diversas, entre elas as de fracasso (neurose de fracasso, neurose de destino) e de culpa, desvendando um princípio de funcionamento psíquico, radicalmente diferente do descrito classicamente, dominado pelo princípio de prazer. Aliás, S. Freud também o entendia como estando além do princípio do prazer. Do ponto de vista epistemológico, a repetição é um dos conceitos principais da última parte da obra de Freud. Ela introduz a pulsão de morte, abre caminho para a segunda tópica e, acessoriamente, aponta para um considerável reajuste da clínica e da técnica analítica. Em J. Lacan, a repetição constitui, junto com o inconsciente, a transferência e a pulsão, um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, justamente porque se tornou uma referência onipresente na clínica e porque enoda os três outros conceitos: não seria ela o ponto de tropeço do inconsciente, o pivô da transferência e o próprio princípio da pulsão? (CHEMAMA, 2007, p. 333).

3.2 Psicanálise e educação

Sem nutrir a esperança de que uma educação psicanaliticamente orientada venha livrar a infância de sua neurose, encontramos-nos constantemente com a solitação dirigida à psicanálise, de responder ao insabido da educação. Nesse terreno não cabe furtar-se ao diálogo: diálogo que exige, contudo, recuperar e salvaguardar as distinções epistêmicas operantes num campo e noutro para, então, descortinar-se uma contribuição possível ao campo da educação a partir de seu atravessamento pela noção de sujeito que a psicanálise aporta. (CORREIO DA APOA, 1999, p. 5).

Desde que Freud revolucionou o *cogito* cartesiano “penso, logo existo”, aponta para um outro lugar de nossa existência: lá, onde eu não penso, eu existo, o inconsciente, justamente um saber que não se sabe. E é este que vai predeterminar nossos atos. E, somente através dele, desse saber que não se sabe – o inconsciente, que é possível transpor as resistências colocadas pelo saber consciente.

Todo sujeito transferenciado com a psicanálise, com certeza, já se deparou com o dizer de Freud de que existem três questões impossíveis: psicanalizar, governar e educar. Essa posição ocupa o rol daquelas que causam impacto e polêmica e provocam reflexão. Essa impossibilidade dita por Freud é decorrente do fato de o sujeito ser dotado de liberdade e iniciativa. Por isso, jamais se pode pensar numa total submissão, na possibilidade de o educador, o psicanalista e o governante moldar o outro à sua imagem e semelhança. Além disso, a psicanálise traz impasses para o que a educação transmite, ou seja, o saber. Do ponto de vista histórico, essa polêmica não é nova, já se encontra na Filosofia em Sócrates: “Só sei que nada sei”, o conceito do ensino vinculado a um outro conteúdo: o que não se sabe e o que

não se pode saber. Encontra-se no Seminário, Livro 11, “os quatro conceitos fundamentais”, a razão pela qual Lacan coloca a impossibilidade de o sujeito ter acesso a um saber completo, no tocante a sua teoria pulsional, o objeto *a*, que está sempre atrelado a um resto. Lacan desenvolve a pulsão escópica – o olhar para nos dizer que há algo que jamais pode ser visto, estudado. “O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*, quer dizer no nível da falta.” (LACAN, 1979, p. 102).

Lacan, também nos direciona para outra questão importante ao introduzir, na sua obra a clínica do real.

Começo por minhas fórmulas difíceis, ou se suponho dever serem tais – o inconsciente não é que o ser pense, como implica, no entanto, o que dele se diz na ciência tradicional – o inconsciente é que o ser falando, goze e, acrescentando não queira saber de mais nada. Acrescento que isto quer dizer – não saber de coisa alguma. (1982, p. 143).

Nessa direção, Lacan retoma a questão do sintoma em Freud, apontando para o ganho secundário que ele traz para o sujeito, daí o gozo enlaçado ao registro do real, os dois se encontram fora de sentido, não podem ser explicados pela linguagem. Esse ensino lacaniano nos propicia refletir sobre as vertentes do gozo ligado ao contexto educativo, ligado ao temor de saber. Por isso, mesmo que a relação do professor seja referenciada a uma perspectiva intersubjetiva, há a primazia da singularidade de cada um “do aluno com suas categorias modais – possível, impossível, contingente e necessário. O encontro com o Outro – o encontro com o professor – vai ser sempre um encontro falhado. Um encontro com o real, que é sempre supressivo e inesperado”. (MRECH, 2005, p. 155). O reconhecimento pelo professor da verdade do inconsciente, o respeito à subjetividade é o que tornam possível a criação e geração de novos conhecimentos. Disso depreende-se que a psicanálise tem muito a transmitir ao educador “uma ética, um modo de dever e de entender sua prática educativa. É um saber que pode gerar, dependendo, naturalmente, das possibilidades subjetivas de cada educador, uma posição, uma filosofia de trabalho”. (KUPFER, 2005, p. 97).

Portanto, partindo desse redimensionamento dado ao existir humano, não existe outra forma de pensar a educação que não seja aquela que contemple o fato de que ensinamos não com o que sabemos, mas com o que somos, seja num contexto de sala de aula, seja num contexto familiar. Partindo dessa idéia, exclui-se que a psicanálise nada tem a oferecer à área

da educação. Muito antes pelo contrário, toma-se inicialmente o fato de a relação existente entre a aquisição da escrita e o lugar que a criança ocupa no fantasma parental, no educar, ocorrer pela transmissão de uma escritura, ou seja, é a transmissão de uma filiação simbólica que se efetiva pela inscrição de um significante que vai designar esse sujeito.

Para que uma criança aprenda a ler e a escrever, além do processo cognitivo que implica etapas operatórias e o desenvolvimento neuromotor, faz-se necessária a articulação subjetiva; sem sujeito não há leitura nem escrita. Um bebê vem ao mundo inserido num contexto onde o discurso sobre ele está, antes mesmo que ele nasça, sustentado no Outro, a linguagem.

A psicanálise nos viabiliza a dizer que o acesso à fala, assim como a passagem ao desenho e à escrita, está situado em relação a esse Outro, ou melhor, é uma decorrência da inscrição pulsional feita nesse bebê por esse Outro, que ocupa o lugar de primordial para ele. Há, em um bebê recém-nascido, dois critérios de necessidades: as vitais que viabilizam sua sobrevivência e a inter-relação humana. Sem essa a função simbólica não receberia alimentos, ou melhor, elementos de linguagem. No início e no decorrer da vida, os dois critérios de necessidades, os momentos de inter-relação humana e os momentos de satisfação das necessidades são concomitantes.

A psicanálise permite alcançar estágios bem precoces da história de um sujeito, que são vividos com os adultos. Isso permite dizer que, se a necessidade é satisfeita, o desejo nunca o é. A matriz dessa questão ocorre de forma muito precoce, é um momento diferenciado, no qual se pode perceber a inscrição da linguagem como a relação inter-humana que satisfaz o desejo.

Antes mesmo da primeira mamada, já existe, como manifestação do bebê, o sorriso; para os adultos que o observam, existe a fantasia da alegria traduzida: mas que lindo sorriso! Essa interpretação, algumas vezes repetida, estabelece a linguagem; o desejo de se comunicar se revela. A expressão mímica encontra fonemas vindos da mãe. Estabelece-se a comunicação psíquica entre dois seres humanos, uma linguagem. O desejo é o apelo à comunicação inter-humana. Com a existência do Outro, passa a existir, além da pulsão invocante, a voz, a pulsão escópica, o olhar, que possibilita à criança sua imagem especular, necessária para constituir a letra que só existe no olhar do Outro, montagem necessária para responder à questão do desejo: *Che vuoi?*, que estará presente na vida de um sujeito em todos os seus desdobramentos, principalmente no que se refere à aprendizagem. Por que me puseram no mundo? Qual o meu lugar no desejo de vocês? O que querem de mim? O que querem que eu me torne?

Aqui inicia a investigação sobre a origem das coisas, que está na base da investigação sexual infantil. A possibilidade de construção de um sujeito só ocorrerá com a presença desse Outro e com a leitura de um desejo no Outro. A partir dele haverá vida psíquica (inconsciente), pois esta é composta de elementos representativos da pulsão (representações figurativas ou investimentos afetivos). Esses que constituem o inconsciente estão sob a égide do recalçamento e retornam através das manifestações do inconsciente, tais como: sintoma, sonhos, lapsos, atos falhos onde ele poderá ser lido. Então, há nele uma escrita, uma letra originária.

Poder-se-ia dizer que esse laço é fundante e fundamental, muitos outros se enodam entre psicanálise e educação e, se houve ou há um ponto de litígio, é por conta de um mal-entendido que interpreta a idéia freudiana de forma equivocada, entendendo que o impossível é da ordem do inútil e que, portanto, educar seria uma violência. Está mais do que na hora de desfazer mal-entendidos, visto que se presencia um momento contemporâneo, quando mais do que nunca a parceria entre educação e psicanálise é necessária.

3.2.1 A construção da subjetividade

Assim, a psicanálise fala de que a subjetividade se constitui numa relação de permanentes trocas. O sujeito evolui no sentido biológico e passa pelas fases concebidas por Freud, ao mesmo tempo que assume posições do ponto de vista psicológico, indicando ou não um funcionamento integrado em função das relações vivenciadas. Esta idéia desloca o sujeito considerado a partir de um ponto determinado, para considerá-lo descentrado e num movimento contínuo entre o Eu e um Outro. Inventar este espaço intermediário onde tem origem a criatividade é tão paradoxal quanto a experiência vivenciada de cada momento da vida. (MAGGI, 2002, p. 94).

A subjetividade é a síntese singular que cada um vai constituir, conforme vão se desenvolvendo e vivenciando as experiências de vida social e cultural. Essa síntese é o mundo das idéias, dos significantes, das emoções, fonte de suas manifestações afetivas e comportamentais. Lacan, no contexto de sua obra, lê em Freud indicações suficientes para afirmar a tese de uma primazia no Outro, na construção da subjetividade.

Sublinhando passagens freudianas como as que, no “projeto”, registram o “desamparo inicial do ser humano”, sua incapacidade para realizar “a ação específica” sem a mediação de um outro experiente, etc. Lacan teoriza uma anterioridade lógica do discurso e do

desejo do Outro na formação do sujeito. Este Outro é essencialmente linguagem: “*tesouro do significante*”, que possibilitará “traduzir” as necessidades da criança indefesa – desde o começo – em palavras (“isto é fome, isto é frio”). (CRESPO, 1998, p. 86, grifos do autor).

Pode-se pensar que a subjetividade diz de um conjunto biopsicossocial dinâmico que denominamos personalidade. Freud é considerado, na história da Psicologia, o primeiro teórico da personalidade. Sua concepção tópica do aparelho psíquico, inicialmente, constituiu-se por três sistemas: *consciente* – foi concebido como um órgão sensorial localizado no limite entre os mundos externo e interno, cuja função é recepcionar as informações deles provenientes; *pré-consciente* – está ligado ao inconsciente e à realidade, funciona como um pequeno arquivo, onde os conteúdos podem ser recuperados por um ato de vontade; *inconsciente* – foi concebido como representante das pulsões; portanto, não conhece contradições nem temporalidade.

Posteriormente, Freud desenvolve o que se convencionou chamar segunda tópica: o *ego*, que traz uma função adaptativa e está governado pelo princípio da realidade, é o responsável pela defesa da integridade psíquica, dele participam os três sistemas da primeira tópica, corresponde ao conjunto de reações que tentam conciliar os esforços e as demandas do *id* com as exigências da realidade externa e interna. Dessa forma, faz a mediação dos impulsos do *id* com o meio ambiente; *o id* – é a instância pulsional do psiquismo, e seu conteúdo é totalmente inconsciente, é irracional, ilógico e amoral, é o conjunto das reações mais primitivas da personalidade humana, busca sempre a satisfação dos instintos pulsionais; *o superego* – é a expressão da interiorização das interdições e exigências da cultura, representada pelos pais, é nele que se inscreve a lei primária.

A personalidade em Freud é compreendida na relação dialética entre as forças do inconsciente e do consciente. As construções dessas tópicas ocorrem por meio das funções parentais que enlaçam o bebê num sistema que o refere à dimensão intersubjetiva (passado familiar e filiações culturais). Assim, ele ingressa na complexidade da estrutura simbólica, estrutura de linguagem, única, capaz de pulsar as aquisições psicológicas do desenvolvimento nos seus aspectos estruturais e instrumentais. Nessa construção, a mãe irá montando uma trama significativa que enlaçará as vias oral, escópica, auditiva e olfativa, tecendo o psiquismo. Essa modalidade simbólico-imaginária das funções parentais penetra o corpo biológico, acionando o funcionamento das funções orgânicas em todo seu potencial. Dessa maneira, somente os pais que encarnam funções parentais conseguirão oferecer ao recém-nascido o tipo de objeto que convém ao seu equipamento biológico, para atualizar todo seu potencial.

Segundo Penot (1997), são dois os sinais maiores que nos darão pistas na relação mãe-bebê e que são, entre outros, constitutivos da subjetividade. São sinais simples de grande importância, porque trazem consigo a expressão clínica da instauração estrutural que funda o funcionamento do aparelho psíquico. Primeiramente, pode-se tomar como sinal o olhar entre uma mãe e seu filho, fase primordial para a constituição do eu que vai dar ao bebê seu sentimento de unidade, sua imagem corporal. Como segundo sinal, há a instauração do circuito pulsional completo.

Freud descreve esse circuito em três tempos: no primeiro tempo chamado ativo, o bebê vai em busca do objeto oral para dele apoderar-se. No segundo tempo, precisa-se observar se o bebê tem uma boa capacidade auto-erótica, se ele é capaz de chupar seus dedos, sua mão ou a chupeta. Essa ação revela a experiência alucinatória de satisfação. Já o terceiro tempo, necessário ao fechamento do circuito pulsional, pode-se nomeá-lo satisfação pulsional. Nesse tempo, a criança vai se fazer objeto de um novo sujeito, ela se assujeita a um outro, tenta fisgar o interesse do outro para si, é um tempo passivo que suporta uma posição ativa.

Assim, pode-se pensar que a subjetividade começa a se constituir na relação que a criança estabelece com a voz, o olhar, o contato e o encontro com a mãe. Não é um encontro casual, mas íntimo e de construção conjunta, seja da criança com ela mesma, ou com outro que é possível antecipar, prever e até imaginar. Esse encontro determinante cria a intimidade, espaço onde se tece, inicialmente, a subjetividade.

Segundo Maggi:

A previsão que criamos nas relações interpessoais, das quais abastecemos o próprio eu, é decorrente de um momento que é determinado pela história de cada sujeito. Esta previsão terá sentido e as conseqüências que são próprias de cada sujeito. Fazendo um percurso pela Filosofia, Psicanálise e demais áreas humanas do conhecimento, chegamos a uma compreensão de que o sujeito é falado pelo outro da cultura, do inconsciente e, especialmente, do movimento entre ambos. Inclui-se, de modo particular, o espaço aconchegante do ambiente. (MAGGI, 2002, p. 92).

Essa fase descrita anteriormente denomina-se, segundo Lacan, Estádio do Espelho; ele busca em Freud, na sua teoria sobre o narcisismo, bases para teorizá-la. Nesse momento inaugural, que se caracteriza pela forma dual de relacionar-se, o amor e a identificação estão indissociados; essa confusão será mitigada somente no passo seguinte, naquilo que se considera ponto central da teoria freudiana, a saber, o complexo de Édipo – com o

reconhecimento da diferença sexual que obriga um posicionamento subjetivo e uma identificação sexual.

Nos estudos de Lacan, em sua obra, como um todo, a teoria freudiana redimensiona o Édipo, trazendo para a cultura o que Freud descreveu como novela familiar; desenvolve, também, seu desdobramento em três momentos. Primeiro Tempo do Édipo: a criança procura saber o desejo da sua mãe. Isso pressupõe que essa mãe esteja ela própria perseguindo um desejo e que, desse modo, ela, como que desenhando um lugar fálico primitivo, possa significá-lo para a criança. O problema para a criança se coloca em termos de ser ou não desejada, quer dizer, de poder vir a ocupar esse lugar do desejo da mãe.

Segundo Tempo do Édipo: o pai intervém enquanto privador da mãe. Aqui, o pai é o interditor e, com sua palavra, diz o não, com o qual se tem que lidar. Sua presença é privadora enquanto é ele que suporta a lei, é o agente da lei. Isso é mediado pela mãe que se faz portadora da palavra do pai.

Terceiro Tempo do Édipo: o pai é um portador “potente” que pode satisfazer a mãe, e a criança vai poder se identificar com essa instância paterna, enquanto ideal de eu. O pai é aquele que tem o trunfo, é ele que tem o falo e, por isso, pode simbolicamente o dar. O menino pode fazer uso de sua própria insígnia. A menina poderá recebê-la de um homem.

A subjetividade surge porque um pai marcou seu efeito, isto é, apresentou-se na fala da mãe, seu filho não é tudo para ela. Não permitir que esse outro ocupe o lugar de completude para ela foi nomeado por Lacan como *dom de amor* e, segundo Lopes,

é reconhecê-lo como portador de uma singularidade e tendo um lugar na ordem das relações, desobstruindo qualquer cristalização do objeto. Essa mãe ao invés de tê-lo – ter o objeto – escolhe continuar na via da privação e do nascimento ao *outro*. Continuar nessa via reinstaura a eficácia própria à insatisfação, que é a única que favorece ao desejo. (1997, p. 118).

Lacan, em toda sua obra, atribui à função paterna o efeito simbólico de um puro significante e que, em um segundo momento, designa aquilo que rege toda a dinâmica subjetiva, ao inscrever o desejo no registro da dívida simbólica. À medida que ocorre a interdição da mãe, o Nome-do-Pai se inscreve, nisso se constrói a singularidade e a inclusão do sujeito numa filiação.

O pai é uma verdade sagrada, uma verdade inconsciente. É por meio de uma elaboração mítica que sua função surge na psicanálise e atravessa toda a obra de Freud, até

Moisés e o monoteísmo (1938), onde é desenvolvida sua eficácia inconsciente, como sendo a do pai morto, enquanto termo recalcado. Freud, de início, percebeu o papel nas noções de destino e de providência das funções parentais. Não se pode desconhecer o quanto o destino constitui uma das principais preocupações dos filósofos e moralistas. Quanto à clínica, sabemos que o paciente vem buscar, no seu tratamento, algo relativo ao seu destino. O que ele não sabe é que esse destino já está, de certa forma, traçado, desde essa inscrição que o faz sujeito, assujeitado, de um destino inscrito nessa marca fundante, que traz o Nome-do-Pai. A esse título, Édipo e Hamlet são exemplares; portanto, o Nome-do-Pai consiste, principalmente, na regulação do sujeito com seu desejo, em relação ao jogo dos significantes que o animam e que constituem sua lei.

Da correlação entre o Nome-do-Pai e o desejo decorrem diversas conseqüências: sendo a metáfora a criação de um novo sentido, o Nome-do-Pai logo assume uma significação diferente. Se o nome inscreve, em primeiro lugar, o sujeito como elo intermediário na seqüência das gerações, esse nome, enquanto significante intraduzível, suporta e transmite o recalçamento e a castração simbólica. De fato, o Nome-do-Pai, ao simbolizar o falo (originalmente recalcado) no lugar do Outro, duplica, em conseqüência, a marca da falta no Outro (que também é a do sujeito: seu traço unário) e, por efeitos metonímicos ligados à linguagem, institui um objeto causa do desejo. Assim, se estabelece, entre Nome-do-Pai e objeto causa do desejo, uma correlação que se traduz pela obrigação, para o sujeito, de inscrever seu desejo de acordo com a ordem de seu sexo, reunindo, ao mesmo tempo, sob esse Nome, o Nome-do-Pai, a instância do desejo que a Lei que a ordena, à maneira de um dever a ser cumprido. Um dispositivo desse tipo se distingue radicalmente da simples nomeação, pois o Nome-do-Pai significa aqui que o sujeito assume seu desejo como de acordo com a lei do pai (a castração simbólica) e as leis da linguagem (sob o golpe do recalçamento originário). A falta eventual dessa última operação traduz-se, clinicamente, pela inibição ou por uma impossibilidade de dar seqüência ao desejo, em suas conseqüências afetivas, intelectuais, profissionais ou sociais. Quando J. Lacan lembra que o desejo do homem é o desejo do Outro (genitivo objetivo e subjetivo), é preciso entender que esse desejo é prescrito pelo Outro, forma reconhecida da dívida simbólica e da alienação, e que, de uma certa forma, esse objeto é igualmente arrancado ao Outro. Assim, o Nome-do-Pai resume a obrigação de um objeto de desejo até mesmo no automatismo de repetição. (CHEMAMA, 1995, p. 148).

3.2.2 *Identidade e identificação*

Identificação é um termo em psicanálise para designar o processo central pelo qual o sujeito se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, em momentos-chaves de sua evolução, dos aspectos, atributos ou traços dos seres humanos que o cercam. (ROUDINESCO, 1998, p. 363).

No processo histórico da construção da teoria psicanalítica, encontra-se, inicialmente, que de uma forma descritiva, Freud usa o termo identificação na sua correspondência com Fliess, por duas vezes. Numa carta de 17 de dezembro de 1896 (MASSON, 1986, p. 216), ele escreve sobre a “análise de algumas fobias” e, em particular, da agorafobia nas mulheres. “Captarás o mecanismo”, explica Freud a Fliess, “pensando nas mulheres públicas”. Trata-se do “recalque da compulsão de ir apanhar na rua o primeiro que aparecer, de um sentimento de ciúme das prostitutas e de identificação com elas”. Aqui, a identificação é entendida como o desejo recalçado de “agir como”, de “ser como” alguém. Após, no manuscrito L, enviado a Fliess em 2 de maio de 1897. (MASSON, 1986, p. 241). Nessa carta, a teoria da sedução começa a ser questionada, Freud escreve sobre a pluralidade das *personas* psíquicas, questões que começa a pensar quando da elaboração dos sonhos. Ele assinala que a legitimidade dessa expressão está no processo de identificação.

O termo *identidade* é a expressão, quando aplicada a seres humanos, de uma idéia de unidade e estabilidade, contrária à idéia conceitual de inconsciente, pois é relativa a conteúdos disponíveis na consciência, seja se consideramos a identidade como um sentimento íntimo de unidade consigo mesmo, seja se a considerarmos como um conjunto predicativo. Já a identificação traz uma marca simbólica, na qual cada sujeito referencia sua singularidade. “Enquanto a primeira se estabelece como referência ao ser, a segunda enfatiza a referência ao dizer.” (SOUZA, 1994, p. II).

A identificação simbólica é a identificação com um significante. Sendo assim, a unidade englobante da identidade é substituída pela “unarietà” do significante: o “um” não é unificador, mas traço diferencial com o qual o sujeito se identifica. Segundo Lacan (2003, p. 16), “nada suporta a idéia tradicional filosófica de um sujeito, a não ser a existência do significante e de seus efeitos”. Lacan estabelece uma distinção entre dois tipos de mediação: a mediação pela imagem e a mediação pelo significante. Trata-se, portanto, de distinguir entre uma possível identidade imaginária que se traduz pela permanência de um objeto no campo perceptivo e uma impossível identidade simbólica, em que a experiência humana do próprio ser só pode ser resolvida por uma identificação com o significante que, longe de lhe conferir unidade, produz um sujeito barrado pela dissociação entre o ser e o significante, o pensamento.

O campo da imagem e o campo da identidade possuem uma inter-relação. A identidade coloca-se como uma miragem necessária, porém sempre miragem, porque traz consigo um ponto de renúncia ao próprio desejo. A imagem, por sua vez, é sempre relativa à imagem especular, com um potencial igualmente destruidor, no sentido de uma suposta

subjugação, principalmente se não houver a passagem de ego ideal para ideal de ego. Na articulação com o Outro, a imagem especular fornece as bases para que a busca identitária, ligada a essa imagem especular e ao ego ideal, organize-se como uma sustentação, via identificações.

Lacan (1998) desenvolve essa conceituação a partir da experiência concreta que se produz na criança diante do espelho. Freud, no famoso jogo do *Fort – da*,²¹ escreve que o que sobrevive do objeto, depois de seu “desaparecimento”, é sua imagem, que o eterniza no campo do imaginário. Ao objeto, não se lhe exige a permanência eterna: a imagem subsiste à ausência do objeto e, assim, enquanto total, ideal, permanece fixada no imaginário. Essa imagem garante o estabelecimento da identidade. O mesmo ocorre na função preenchida, aproximadamente, pela imagem do eu na experiência do espelho. Quando o bebê percebe sua imagem no espelho, ele nela se reconhece, mas ali também algo se apresenta como uma imagem ideal, pois há uma defasagem entre o que ele vê e o que é. O que vê, no entanto, não deixa de ser ele mesmo. Inicialmente, o bebê é todo pulsão, e é a mãe quem se encarrega de satisfazer as suas necessidades, conter os seus mal-estares. Mas o bebê não pode se dar conta disso porque seu “si mesmo” ainda é um “vazio”, que ele não consegue preencher. A mãe o preenche através da imagem que lhe for devolvendo. Esta vai se constituir com aquilo que o bebê representa para ela, o que pode ter em conta as características reais e peculiares do bebê, mas também e fundamentalmente aquilo que ela espera que seu filho seja. É importante ressaltar que para Lacan, diferentemente de Freud, ao analisar o *Fort-da* ele observa que essa relação ideal de completude na verdade nunca existiu e nem existirá, pois o sujeito tem que se ver com a falta, a incompletude, a morte, o real.

Lacan (1998), tendo em conta conceitos neurológicos e psicanalíticos, desenvolve duas noções. Primeiro, a *prematividade*: a criança, diferentemente dos animais, nasce com um equipamento orgânico que demora mais para amadurecer, ou seja, nasce com uma certa prematuridade, o que vai gerar nela sentimentos de indefesa e mal-estar, típicos do primeiro semestre, porém mais acentuados no primeiro trimestre.

A sua proprioceptividade é fragmentada e o impossibilita de integrar as impressões. Segundo, a *pré-maturação*: as vias aferentes levam vantagem sobre as vias eferentes no

²¹ “[...] se tratava de um jogo de ‘ir embora’ com eles. [...] O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo que o menino proferia seu expresso ‘o-o-o’. Puxava então o carretel de fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava seu reaparecimento com um alegre ‘da’ (‘ali’). Essa, então, era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno. [...] A interpretação do jogo tornou-se então óbvia. Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia instintual (isto é, a renúncia à satisfação instintual), que efetuara ao deixar a mãe ir embora sem protestar.” (FREUD, 1980, vol. XVIII, p. 26).

processo de maturação. Isso lhe permite ter percepções mais integradas do que as respostas motoras que pode dar. A percepção visual lhe informa a distância (não por contato corporal) do lugar de si mesmo em relação ao outro – o nível de maturidade da função visual (com as suas correspondentes) é muito superior, por volta dos seis meses, em nível de integração motora. Isso lhe possibilita perceber no semelhante, ou na sua própria imagem no espelho, uma imagem totalizada, uma unidade que objetivamente lhe falta e identifica-se com ela. Ou seja, essa imagem totalizada que percebe fora de si se contrapõe com o sentimento de fragmentação interna e descoordenação motora, convertendo-se na imagem desejada, porque tem o poder de compensar imaginariamente os mal-estares provocados pela fragmentação interna. O bebê identifica-se com essa imagem totalizante; é o primeiro estado mental, o “ego ideal”, que vai dar origem às identificações secundárias. Nesse momento, a criança é um objeto “desejado” pelo outro.

Aí, aparece o binômio mãe/filho; é um momento de crise afetiva: a “angústia da separação” ou “angústia dos 6-8 meses”. Quando aparece esse perigo de perda, de separação, aparece a necessidade de começar a vigiar o desejo da mãe. Assim, o bebê descobre que o desejo desta também está referido a uma outra pessoa: um intruso. E, assim, tenta identificar-se com o pai, porque este é valorizado por quem ele mais deseja: a mãe. Dá-se uma relação bipolar, na qual ele identifica-se com ambos: bissexualidade.

Descobre que há um estado de ter ou não alguma coisa, ou que existe o perigo de tê-lo ou não. Aparece o desejo de se identificar, de se parecer com aquele que vivencia como poderoso porque é aquilo que ele mais deseja: a mãe.

Retomando a noção do “ego ideal”, é necessário assinalar que a criança toma essa imagem: da sua mãe; da sua imagem no espelho; principalmente da imagem que a mãe deseja nele.

O bebê vai dirigir todas as cargas do seu desejo ao *ego ideal* (narcisismo primário). Pode acontecer que esse *ego ideal* esteja fraturado porque a mãe não consegue dar ao filho o *holding*,²² a contenção afetiva adequada. E isso pode acontecer em função de que esse filho não corresponde às suas expectativas. Nesse caso, a mãe não vai permitir que ele constitua seu ego, e as cargas do desejo vão se repartir por todos os fragmentos do seu corpo.

²² Termo desenvolvido por Winnicott, enfatiza o modo de segurar a criança, a princípio fisicamente, mas também psiquicamente. Essa sustentação psíquica consiste em dar esteio ao eu do bebê em seu desenvolvimento, isto é, colocá-lo em contato com uma realidade externa simplificada, repetitiva, que permite ao eu nascente encontrar pontos de referência simples e estáveis, necessários para que ele leve a cabo seu trabalho de integração no tempo e espaço. (NASIO, 1995, p. 185).

É necessário que a direção do desejo da mãe seja dupla, que ela seja desejante do filho e também de um homem, que desempenhe a função paterna. “O desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser desejado.” (LACAN, 1998, p. 269). Se essa função aparece desqualificada, não há condições para que o terceiro personagem apareça (inicialmente através do desejo da mãe à qual o filho também se dirige). Nessas condições, a dissolução da simbiose mãe/filho torna-se difícil. Para que existam duas pessoas diferentes tem que haver uma terceira, que dê o corte, senão é somente uma.

Como a mãe nem sempre satisfaz as pulsões da criança, tal como elas se apresentam, a mãe começa a introduzir pequenas discriminações por meio dessas frustrações. Essa é a via da instalação da repressão. E quem regula essa repressão são os pais, mediante o jeito como tratam a criança. A repressão vai se instalando gradativamente e é mais definida aos 5-6 anos. É a partir dessa repressão que se forma o desejo. Esses desejos dirigem-se primeiro a “si mesmo”: libido anobjetal (3- 4 primeiros meses), depois aos objetos (até 24 meses). A partir dos 24 meses, dá-se o processo das identificações secundárias, que se estabelecem totalmente aos 5-6 anos (período do estabelecimento do caráter), que vai se evidenciar entre os 6 anos e a puberdade.

Durante a época da libido anobjetal, já acontecem *identificações primárias* (antes que o ego se constitua).

Aqui, o único que existe é uma massa na qual as cargas próprias do desejo (libidinais) e as que chegam de fora confundem-se e referem-se a si próprio, em nível do corpo. O bebê se identifica com aqueles fragmentos de atividades (dele e dos outros) que lhe produzem prazer. Vai acumulando dados de prazer ou desprazer.

Esse é o período, fundamentalmente auto-erótico, no qual o objeto e a fonte se confundem, porque a satisfação é encontrada no próprio corpo (0-6 meses), apesar de que essa forma de satisfação continuará existindo, porém menos acentuada, até os 5-6 anos. Reaparecendo depois do período de latência, é resolvida com a reedição do complexo de Édipo na adolescência.

Passado esse período auto-erótico, a demanda é dirigida aos objetos. Quando a repressão também intervém na demanda, esta deve encontrar um objeto substitutivo.

A criança diante do espelho, cativada por sua imagem, volta-se para o adulto que a acompanha, pedindo a confirmação dessa imagem. Mas a resposta que o Outro (nessa experiência, encarnado pelo adulto) pode dar a esse pedido de confirmação, segundo Freud, é da ordem do signo; signo que remete a uma imagem ao mesmo tempo especular, desejável e

destruidora – desejável porque é ideal; destruidora porque aliena. Esse Outro vai, então, fornecer a base (código) da identificação primordial da criança com a imagem especular ideal, porém a partir de um traço único, ainda não dado como significante, pois somente quando referido a uma rede significante. Essa é a complementação que Lacan faz no Seminário 8, *A transferência* (1960-1961), a respeito do signo situado por Freud. No seminário seguinte, *A identificação* (1961-1962), aponta:

A identificação é nele considerado como “identificação de significante”, o que, com sua oposição à identificação narcisista, permite situá-la de forma provisória. A verdadeira questão, logo apresentada, é dizer como se deveria entender cada um dos dois termos, identificação e significante, e, à medida que iremos lidar com algo de fundamental quanto ao ordenamento correto da experiência, não haverá ocasião para se admirar que o trabalho, neste caso seja, “logicizante”. Na língua, o significante é um cruzamento entre a palavra e a linguagem, cruzamento que Lacan chama de “alingua” (“lalangue”. O significante conota a diferença em estado puro; a letra, que o manifesta na escrita, distingue-o radicalmente do signo. (Apud CHEMAMA, 1995, p. 103).

Nesse seminário, ele avança mais na conceitualização do *ein einziger zug* freudiano e afirma que é a forma mais simplificada do significante, ou é a essência do significante. Lacan retoma o traço único freudiano como traço unário.

A identificação desse traço está no olhar do Outro: olhar que pode fazer, todo o tempo, vacilar a preferência entre o ego – objeto – e a imagem ideal do espelho. O olhar do Outro é, então, interiorizado como um signo ou como *ein einziger zug*, que é o índice da confirmação do Outro. Esse Outro é tomado como referência do eu no signo da imagem, que se lhe oferece e com a qual se identifica.

Isso não quer dizer que esse *einzigster Zug*, este traço unário, seja no entanto dado como significante. De modo algum. É muito provável, se partirmos da dialética que tento esboçar diante de vocês, que seja possivelmente um signo. Para se dizer que isso é um significante seria preciso mais. É necessário que ele seja ulteriormente utilizado em, ou que esteja em relação a uma bateria significante. Mas o que é definido por este *ein einziger Zug* é o caráter pontual de referência original ao Outro na relação narcísica. (LACAN, 1992, p. 344).

Essa é a articulação entre o imaginário e simbólico, entre imagem e palavra, entre o eu e o Outro, entre identidade e identificação – imaginária e simbólica – retomada por Lacan (1992) a partir de desenvolvimentos feitos por Freud dos três tipos de identificação:

identificação primordial, que revela o desejo pela mãe e coloca o pai como rival; identificação regressiva com o objeto, que decepçiona no apelo ao amor, e identificação histérica, que provém do fato de o sujeito reconhecer no outro uma totalidade. Freud diz que, nos dois primeiros casos, a identificação faz-se pelo *ein einziger zug*.

Assim, ego ideal e ideal de ego são completamente distintos. Enquanto o primeiro é fonte de uma projeção imaginária, projeção de uma imagem, o segundo é uma introjeção simbólica, introjeção da palavra, introjeção do olhar do Outro como signo – ou como significante.

O Outro é tomado como o campo da linguagem – confundindo-se com ela –, mas que diz respeito, mais especificamente, ao lugar, espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso ao mundo, realidade que lhe é “apresentada” sob a forma de discurso, de palavra, de linguagem por esse espaço que é constituído de elementos simbólicos e imaginários ao qual o sujeito estará ligado pela linguagem.

Aqui se articula o primeiro tempo da construção do Outro, como um lugar desejável, anterior e exterior, ao qual o eu deve ascender. A instância imaginária do eu desenvolve-se em função do que o eu supõe ser uma falta do Outro. O eu tenta responder à demanda do Outro à medida que esse Outro é faltante e, conseqüentemente, desejante. Então, encontra-se um segundo tempo onde o Outro é desejo, porque faltante. Por outro lado, o sujeito constitui-se dos elementos inconscientes do discurso – os índices referidos acima – que estão do lado do Outro: a condição do sujeito “depende” do que se passa no Outro, do que “diz” o Outro.

Aqui, o Outro é totalmente constituído no campo do simbólico, que fará a intermediação na relação especular entre o eu e o outro do par imaginário – relação que se dá por identificação imaginária, identificação com a imagem do outro, fonte de agressividade e de amor, onde a alteridade se apaga – através da linguagem: o sujeito não é o agente da linguagem, mas seu efeito, e a linguagem, por sua vez, é efeito do lugar do Outro.

Aqui, o terceiro tempo, no qual o sujeito e o Outro articulam-se na medida em que ambos são desejantes. Freud, no capítulo VII de *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), refere-se a três formas de identificação. A primeira, narcísica, é dita proceder por incorporação do pai da horda primitiva, indicando a idéia de que uma tal identificação é anterior a qualquer investimento objetal, não sendo, por conseguinte, conseqüência de uma perda de objeto. Ela é essencialmente mítica, não remete a nenhum dado clínico. O objeto dessa identificação primária é o pai mítico. Os homens no contexto do mito incorporam pela boca o corpo despedaçado do pai contendo a força, a potência libidinal, até que um deles se torne pai. Essa forma de identificação nunca foi melhor desenvolvida por Freud,

permanecendo, mesmo quando retomada por Lacan, envolta numa certa obscuridade conceitual. Somente em seu último seminário: Real, Simbólico, Imaginário (RSI), escrito em 1975, Lacan diz se originar dela o Nome-do-Pai.

A segunda identificação, formadora do ideal do ego, resulta da perda de objetos libidinais da história edípica do sujeito, sendo seu caráter marcante o de não tomar emprestado a forma total do objeto copiado, mas apenas um de seus traços – o traço único para Freud. Segundo ele deve também causar estranheza que, em ambos os casos, tanto a identificação com o objeto amado quanto com o objeto hostil seja parcial e exatamente limitada, tomando emprestado apenas um traço único da pessoa.

Essa forma de identificação é privilegiada por Lacan, que a toma como referência primeira para suas considerações sobre os mecanismos da identificação em sua relação fundamental com o significante e que a denomina traço unário.

Na terceira forma de identificação, dita identificação histórica relativa ao sintoma, o que é destacado na pessoa, que é tomada como modelo, não é o fato de ela ser desejável, mas o de ser desejante. Assim, qualquer pessoa pode vir a ocupar o lugar do objeto copiado, sob a única condição de dar mostras da insatisfação do seu desejo: o mecanismo é o da identificação, baseada na possibilidade ou no desejo de colocar-se na mesma situação.

Em *A interpretação dos sonhos* (1900), a identificação começa a receber um tratamento teórico. Primeiro, no âmbito da segunda interpretação do chamado sonho da “bela açougueira”. A sonhadora, a bela açougueira, deseja que o desejo de engordar, expresso por sua amiga, não se realize, a fim de que esta não seduza seu marido, o açougueiro, que tem fraco pelas mulheres de carnes fartas. Mas, em virtude de uma inversão, o sonho adquire um novo sentido: a bela açougueira sonha com a não realização de um de seus desejos. A sonhadora, explica Freud, identificou-se com sua amiga, e sonha que lhe acontece o que deseja ver suceder com a amiga. Esse ponto encontra confirmação na vida real da sonhadora, que se recusa a realizar seu desejo de comer caviar. Trata-se, nesse exemplo, de um caso de identificação histórica. Freud insiste em diferenciá-la do que até então era chamado de imitação histórica. A identificação histórica corresponde a deduções inconscientes, é uma “apropriação causada por uma etiologia idêntica: exprime um ‘como se’ e está relacionada a uma comunhão que persiste no inconsciente. A identificação, na maioria das vezes, é utilizada na histeria como uma expressão de uma comunhão sexual. A histórica identifica-se, de preferência, mas não exclusivamente, com as pessoas com quem manteve relações sexuais ou que mantém relações sexuais com as mesmas pessoas que ela”. No capítulo VI, dedicado ao trabalho do sonho, estudando os processos oníricos de figuração, Freud observa que a semelhança é a única relação lógica preservada no sonho, sendo uma expressão facilitada pelo mecanismo de condensação. No sonho, a semelhança ora aparece sob a forma da aproximação, ora sob a forma de fusão. A aproximação diz respeito às pessoas, e falamos de identificação quando uma única pessoa representa a totalidade do grupo. Trata-se, nesse caso, do processo da “pessoa compósita”, ou da “pluralidade das pessoas psíquicas”: uma terceira pessoa, desconhecida, irreal, e por isso incapaz de escapar à censura, é composta por traços pertencentes a outras

duas pessoas cujo aparecimento é possível de ser recalçado. (ROUDINESCO, 1998, p. 364).

Embora percebida no comum da vida cotidiana enquanto fenômeno eminentemente histórico, Lacan confere a essa modalidade de identificação um papel estruturante na formação do sujeito e da fantasia que o sustenta como desejante: o de reintroduzir como falta o objeto perdido da segunda identificação, inaugurando o movimento do desejo como busca de (re)encontro.

Na seqüência das três identificações estabelecidas por Freud, e desenvolvidas também por Lacan, há a formação de três elementos fundamentais para a constituição do sujeito: o Nome-do-Pai, o ideal do ego e o objeto. O primeiro instaura o campo da metáfora que possibilita o desejo, os outros dois respondem por duas condições necessárias para viabilizar seu exercício: “de onde desejar?” e “o que desejar?”

3.3 Psicanálise e cultura

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 alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável. (FREUD, 1980, vol. XX, p. 117).

A psicanálise inovou, de forma radical e irreversível, o modo de se refletir e pensar a cultura. Fonte inesgotável de sentidos diversos sobre a vida e a morte, as múltiplas vozes dessa figura – a cultura – serviram de matéria-prima à elaboração da teoria freudiana, durante um período em que quase todos os aspectos da vida social e das idéias sofriam grandes transformações no Ocidente.

Na esteira dessas mudanças, Freud abandona a clássica concepção de uma divisão entre psicologia individual e psicologia coletiva, colocando-as no mesmo espaço de esclarecimento. De acordo com sua experiência clínica, passou a considerar como fenômeno social toda e qualquer atitude do indivíduo em relação ao outro: a experiência subjetiva, objeto privilegiado do trabalho analítico, implica, necessariamente, a referência do sujeito ao outro (pais, irmãos, pessoa amada, analista, etc.) e a linguagem (outro) que o determina

simbolicamente, daí o aforisma laciano: o inconsciente é o social. Pode-se, então, pensá-lo a partir da suposição laciana de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. (1979, p. 25). No plano do coletivo, a vida social apresenta unidades cada vez mais amplas, sempre obedientes às mesmas leis que marcam o indivíduo.

A tradição, a educação, as religiões, as grandes mitologias são formações da cultura que tentam garantir uma certa estabilidade (simbólica) e uma credibilidade de base imaginária no que concerne à transmissão da lei de geração a geração. A transmissão, assim como a origem da lei, se inscrevem no inconsciente; sua inscrição subjetiva se dá por meio da linguagem, mas sua consistência imaginária é preservada pelas grandes formações da cultura. A incidência da lei sobre os sujeitos rouba-lhes uma parcela de gozo que é tributado à linguagem e à vida em sociedade. (KEHL, 2002, p. 13).

Freud afirmou a prática psicanalítica como a especificidade de sua invenção, ao mesmo tempo que, levando às consequências da descoberta do inconsciente até o fim, estendia seu entendimento aos sintomas e ao mal-estar da coletividade humana. Sabe-se que todo processo civilizatório gera um certo mal-estar. Esse mal-estar situa-se entre o ideal da cultura em questão e o sujeito. Freud diz que é esse o preço pago pela civilização (1980, vol. XXI, p. 81). Ao longo da história do movimento psicanalítico, embora alguns analistas reduzissem a psicanálise a uma simples psicologia individual, tendo como horizonte de trabalho o sonho de adaptar o eu à sociedade, Freud com sua obra mostrou a importância para o psicanalista de tornar-se um pensador da cultura. No entanto, para desenvolver plenamente a capacidade de empreender questionamentos contundentes e avaliações críticas confiáveis sobre os fenômenos coletivos, sem correr o risco de gerar apenas interpretações psicanalíticas selvagens e estereotipadas, é preciso sempre navegar na direção do infável da experiência clínica. Essa é a garantia e o suporte do perpétuo vir-a-ser do saber psicanalítico e de sua transmissão.

Sendo assim, Freud foi capaz de identificar as manifestações do inconsciente fora do âmbito da clínica, na leitura dos fenômenos e sintomas culturais que mais chamaram sua atenção e mereceram sua reflexão crítica, a partir dos ideais contemporâneos, que caminham, cada vez mais, na direção do apagamento das diferenças e da homogeneização perversa.

A cultura ocidental no séc. XX, desde seus centros de definição, está, assim, às voltas, em suas múltiplas facetas, com um todo dado, a precipitação do processo de rompimento e desagregação de uma totalidade fática e de sentido. O século XX é o século no qual a Totalidade e os Otimismos do passado puderam e podem realmente perceber no espelho da contemporaneidade, nas cinzas e fumaça de Auchiwitz – espantoso processo de *Aufhebung* material do estranho – na aniquilação perfeita do

diferente em Hiroshima, na preservação violenta do mesmo contra as ameaças externas dos porões da ditadura, no desmatamento da Amazônia, na Igreja da Candelária, na execução de Luther King e do ativista nigeriano dos direitos humanos. (SOUZA, 1996, p. 27).

Referenciados por um narcisismo que ultrapassa o essencial à manutenção da vida, esses fenômenos vêm impondo maciçamente valores éticos questionáveis, o que exige do analista repensar seu lugar na cultura. Pode-se esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais. (FREUD, 1980, vol. XXI, p. 81).

No ensaio *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud reconheceu ter preferido não fazer distinção entre os termos *cultura* e *civilização*. Seu entendimento é de que a dimensão material da vida social (civilização) e a dimensão espiritual das intuições humanas (cultura) estão articuladas entre si.

Freud designa como cultura humana a interioridade de uma situação individual – manifesta nos impulsos que vêm desde dentro do sujeito – e a exterioridade de um código universal, subjacente aos processos de subjetivação e aos regulamentos das ações do sujeito com o outro. É digno de nota o fato de que Freud passou a usar sistematicamente a palavra *Kultur* a partir do momento em que se deparou com as forças mais enigmáticas da natureza humana – as pulsões de morte – e introduziu na teoria psicanalítica a categoria que designa os desconfortos inerentes a toda e qualquer cultura e civilização – o mal-estar. Desde então, a palavra *Zivilisation* é empregada como equivalente da definição psicanalítica de cultura. Com base nessa equivalência, os tradutores de versão inglesa e brasileira das Obras completas optaram por traduzir *Kultur* por “civilização” no desconhecido e famoso *O mal-estar na civilização*. (FUKS, 2003, p. 10).

As questões da cultura aparecem desde cedo na obra de Freud, embora, no campo do enunciado, isso só ocorra no final. No *Projeto para uma psicologia científica* (1895), Freud introduz a questão do primeiro e rudimentar laço social com o próximo (*Nebenmensch*), o primeiro outro que atende à demanda do recém-nascido, satisfazendo suas necessidades para que possa sobreviver. Com a questão das demandas que se presentificam no bebê, há a questão da necessidade de introduzi-lo na cultura, o que é feito pelo Outro.

O que determina a inclusão da criança na rede de normas que regem os laços sociais é, segundo Freud, o Superego, a instância proibitiva que remonta à origem da cultura e compõe, junto com o Isso (sede das pulsões) e o Ego, o aparelho psíquico da segunda tópica. Instância de dupla face, o Superego regula o desejo e impede a dissolução paradoxal da consciência de culpa: quanto maior a renúncia, mais ele se torna severo, cruel e sádico,

umentando nosso sentimento de culpa. O Superego é *transindividual*: constituído menos pelas regras educativas do que pelos ideais do inconsciente.

A idéia de um *conflito* permanente entre as exigências da cultura e as pulsões – a força psíquica que pulsa constantemente nas bordas do corpo, tem um alvo imutável, a satisfação, cujo objeto não tem nome “nem nunca terá”, porque – perdido pra sempre – atravessa praticamente toda a obra de Freud. A falta inscrita por esse objeto perdido viabiliza e mantém o desejo.

Falta inscrita na palavra e efeito da marca do significante sobre o ser falante. Em um sujeito, o lugar de onde vem sua mensagem lingüística é chamado de Outro, parental ou social. Ora, o desejo do sujeito falante é o desejo do Outro. Se constitui a partir dele, é uma falta articulada na palavra e é a linguagem que o sujeito não poderia ignorar, sem prejuízo. Como tal, é a margem que separa, devido à linguagem, o sujeito de um suposto objeto perdido. Esse “objeto a” é a causa do desejo e o suporte do fantasma do sujeito. (CHEMAMA, 1995, p. 185).

Se, no início do percurso de Freud, na construção da teoria psicanalítica a tese de uma oposição entre pulsões sexuais e a autoconservação foram suficientes para estimar os efeitos do conflito entre uma interdição severa e a sexualidade, com a mudança teórica de 1920 (pulsões de vida *versus* pulsões de morte), Freud agregou às suas hipóteses o conceito de Superego. A partir daí, quando já ciente da impossibilidade de sustentar a crença de uma humanidade feliz e sem sofrimento, o mal-estar não é mais designado como algo contingente à civilização, mas da alçada do próprio ato de civilizar.

A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor do indivíduo. Isso não acarreta nada quanto ao valor ético de tal lei. (FREUD, 1980, vol. XXI, p. 115).

Esse giro teórico ocorre a partir do momento em que a psicanálise teve que admitir que o psíquico não está regido apenas pela busca de prazer. Sob essa reviravolta, Lacan nos familiarizou com a idéia de que a clínica havia oferecido a Freud as provas de inclusão de um gozo pulsional no cerne do sintoma, isto é, de um desprazer prazeroso ou satisfação insatisfatória na relação do sujeito com o sofrimento impossível de ser abandonado. Freud

observou que os problemas cruciais da culpa inconsciente, insensata, da renúncia à realização da libido, da resistência à cura do sujeito e do gozo que concerne à coletividade, de fato se mantêm sob o signo da pulsão de morte. Mais do que nunca, perto do final de sua vida e obra, Freud exercerá tarefa de crítico implacável da cultura de seu tempo.

Junto à descoberta do inconsciente, a figura da cultura encontra-se onipresente na obra freudiana, de formas diversas. Embora não seja sinônimo dos termos: *outro*, *Lei*, *Superego* e *Outro* da linguagem, pode representar cada um deles. No contexto total de sua obra, Freud estabeleceu conexões com alguns cenários que o conduziram a inserir o discurso da psicanálise no contexto de uma prática de reflexão crítica sobre a cultura.

3.3.1 *O sintoma no laço social contemporâneo*

A crise civilizatória em que encontramos nada tem de misteriosa, nem em sua origem, nem em seu desenvolvimento. Trata-se em suma das imensas conseqüências da pertinaz fidelidade a uma muito bem determinada lógica de princípios, que propôs pensar e resolver o mundo desde a dimensão da identidade e da identificação. Grandes conquistas daí advieram; mas também provêm os imensos impasses em que encontramos-nos. O seqüestro do “infinito” no presente, transformando a terra em um pretense almoxarifado inesgotável e em um gigantesco depósito de lixo. A idéia suicida de que, de tanto rodar em torno de si mesmo, o frenetismo tresloucado acabará por se encontrar com suas razões: os automatismos e neutralizações bem pensantes, a violência e explorações desmedidas que habitam todos os níveis de realidade – tudo reenvia a um vício de origem: a obsessão “solitária por uma verdade solitária, a do tautológico e idêntico a si mesmo. (SOUZA, 2000, p. 33).

Há quase oitenta anos, Freud escrevia *O mal-estar na civilização* (1930). Esse mal-estar, *Unbehagen*, é o desconforto sentido pelo sujeito diante dos sacrifícios exigidos pela vida em sociedade: abre mão do incesto em benefício da sexualidade exogâmica; da perversidade polimorfa em benefício da genitalidade; da promiscuidade em benefício da monogamia, e, também, abdica de seus impulsos. Esse mal-estar, gerado em conseqüência dos interditos impostos pela cultura, teve, nos anos posteriores ao texto de Freud, um movimento radical, como se pode ler em algumas obras que têm pensado a cultura contemporânea. Disso decorre que esse recalçamento imposto pela cultura tem em seus desdobramentos um efeito: os sintomas. Então, na psicanálise, pode-se pensar o sintoma como Freud, em primeiro lugar, o definiu: uma solução de compromisso entre a expressão de um desejo e o recalque. Lacan relê a proposta freudiana e propõe o sintoma como meio de gozo, o modo como o real se

impõe, onde não se pode simbolizar. E, também, como representação de um sujeito, daquilo que diz de sua singularidade, da solução sintomática que ele criou.

No laço social, o sintoma social expressa a manifestação de algo que a ordem social não consegue incluir, a sociedade oferece um lugar para aquilo que a cultura não é capaz de simbolizar, e que vai emergir em ato, como modo de o real se impor. Então, no laço social, o sintoma seria aquilo que o saber ainda não deu conta e insiste em se manifestar marcando época. Todo discurso é um dispositivo de inclusão e de exclusão, cada época produz seus ditos e interditos, por isso o discurso dominante de uma época é o que faz o laço social, é o que organiza o real na forma de saberes e dizeres, e indica a posição do sujeito na estrutura social. Portanto, o que faz com que um sintoma apareça e desapareça na cultura são as transformações nas próprias formações sociais: a política, econômica, científica, tecnológica, etc.

Quando os laços sociais estão enfraquecidos, uma saída possível seria voltar às origens, mas, na contemporaneidade, isso é impossível, pois estamos diante da apologia do *novo*. A contemporaneidade pressupõe um estilo de vida em que a colocação em ordem depende sempre do dismantelamento da ordem tradicional herdada e recebida. Ser significa um novo começo sempre. Lasch (1990) viu no declínio da tradição uma das fontes do desconforto, do mal-estar na contemporaneidade. Nos desdobramentos que dá a essa questão, ela diz que, quando o presente dá as costas ao passado e recusa-se a considerar o futuro como objeto de preocupação, a tradição desmorona e, com ela, as noções de valor que conhecemos. O bom, o justo e o verdadeiro passam a ser descritos como instrumentos de utilidade ou interesse de indivíduos e corporações, ou não estão engajados com o todo. (MARTTA, 2004, p. 50).

O sintoma social, característico da contemporaneidade, diz de um deslocamento ocorrido numa economia sustentada pela produção industrial para uma economia sustentada pelo consumo de supérfluos e pela indústria da comunicação. O sujeito é convocado a consumir, a gozar, a não adiar; a norma está no desafio, no abuso, na ousadia.

Para Melman, a toxicomania “é a verdade da nossa sociedade”. (1992, p. 96). Diz ele que quando uma criança é educada de acordo, com o atual ideal contemporâneo, onde existe um ideal de gozo irrestrito e sem limite, em troca de esforço e trabalho, diante de qualquer dificuldade buscará um atalho. “Somos cada vez mais colocados em dependência em relação ao objeto, o que nos faz perversos. O perverso é isto: alguém que é dependente da presença de um objeto e cuja angústia surge a partir do momento em que o objeto vem a faltar.” (MELMAN, 1992, p. 96).

A toxicomania responde à apologia do objeto perfeito, aquele que pode fazer feliz de forma imediata, dando conta do ideal de consumo desenfreado. Esse mundo utópico que “vende” felicidade é uma arapuca e, como diz Toscani, o *marketing* faz o homem acreditar que, se ele estiver vivendo à margem da sociedade de consumo, ele estará vivendo à margem da “verdadeira vida, da vida autêntica, da vida total.” (1996, p. 28). “[...] de tanto nos querer vender felicidade, a publicidade acaba fabricando legiões de frustrados. De tanto provocar desejos que derivam em decepção, a publicidade perde o objetivo e dá origem a deprimidos e delinquentes”. (1996, p. 33).

Na obra *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação* Birman (1999) diz que a sociedade pós-moderna – caracterizada pela *cultura do narcisismo* (conforme Lasch) e pela *sociedade do espetáculo* (conforme Debord) – constitui um modelo de subjetividade em que se silenciam as possibilidades de reinvenção do sujeito e do mundo.

Na cultura do narcisismo, os sujeitos se investem de brilho fálico que incide sobre a imagem do corpo, auxiliado pelo fetiche das mercadorias (Anexo E). A sociedade atual se espelha e se reconhece como uma unidade através da mídia; portanto, pode-se pensar que aquilo que aparece na mídia, principalmente na televisão, que imaginariamente ocupa o lugar do Outro, vai estabelecer as falhas no funcionamento social e apontar para onde se reconhece algo como sintoma social. A sociedade de consumo e a mídia demandam do sujeito o consumir, o não-adiar e a exaltação da imagem do corpo. O sujeito é convocado a ser na imagem no corpo, estamos diante da cultura do espetáculo. Para ser guerreiro, para ser herói, basta estar na tela – há aí um risco iminente, qualquer ato justifica os cinco minutos de fama; desde intervenções perigosas no seu próprio corpo (Anexo F) até atos criminosos.

As formações imaginárias organizam-se em torno do eu narcísico, das identificações e das demandas de amor e reconhecimento. Existir por intermédio da imagem torna insuportável qualquer forma de exclusão – se eu não sou visto, eu não *sou*. Diante disso, qualquer forma de alteridade se torna ameaçadora. Há quem se autorize a tirar a vida alheia, ou mesmo prefira pagar, com a própria vida, o preço dos quinze minutos de fama e de visibilidade aos quais, supostamente, todos teríamos direito, já que a “fama” vem a ser o substituto da cidadania na cultura, do narcisismo e da imagem. (KEHL, 2002, p. 25).

Segundo Lipovetsky (2005), a ética está representada, também, pelo presente, efêmero e espetaculoso, ou seja, a mídia.

Na cultura do narcisismo “encontramos a expressão falada pelo adolescente ‘não dá nada’, autorizada pelo pai-pátria, porque, numa instância maior, aquele que daria a lei autoriza

que tudo termine em ‘pizza’.” Costa nomeia a questão como *razão clínica*, na qual a aposta narcísica privilegia o eu em detrimento da cidadania. (Apud MARTTA, 2004, p. 50).

E, na sociedade do espetáculo:

Outro aspecto importante a considerar é o de que contemporaneidade e virtualidade são quase sinônimos. Portanto, num mundo virtual, a violência tem uma natureza similar à das imagens, numa relação de falsidade dialética, já que existe o oferecimento para que o olhar da câmera registre o ato violento. Mas, do outro lado, no olhar do espectador, o que se produz é um efeito de cumplicidade, de espelhamento. Nos desdobramentos que decorrem dessa cumplicidade, há cada vez mais espectadores tornando-se atores, inventando seu próprio show. De forma itinerante, tem-se visto, ou melhor presenciado esse show em espetáculos musicais, em campos de futebol, nos quais as cenas de violência tornam-se incomensuráveis e indescritíveis. (MARTTA, 2004, p. 20).

Essa direção marcadamente exibicionista e autocentrada tem como contrapartida o esvaziamento do intersubjetivo e o desinvestimento nas trocas inter-humanas. De acordo com Birman, “esse é o trágico cenário para a implosão e a explosão da violência que marcam a atualidade e que se fazem acompanhar da crescente volatilização da solidariedade”. (1999, p. 25). Esse é o *ethos* da atualidade, na *sociedade narcísica do espetáculo*, o individualismo e o autocentramento atingiram seu ponto máximo, com o conseqüente apagamento da alteridade e da intersubjetividade, ao lado de um enaltecimento exacerbado de si mesmo.

Assim sendo, esse autocentramento é desprovido de interioridade e caracteriza-se pelo excesso de exterioridade, de exibicionismo. Institui-se, assim, a hegemonia da aparência para a qual o sujeito vale pelo o que parece ser. Roudinesco (2000, p. 36) assim refere-se a respeito do modelo econômico e social da contemporaneidade: “Sucesso individual, com o acréscimo da perda do ideal, da revolta, seguido por sua vez de grande violência.”

O sujeito contemporâneo representa-se por meio de objetos e de bens materiais. O sucesso vem junto aos bens de consumo que pode adquirir. A efemeridade e a fragilidade da sua identidade não lhe asseguram um lugar subjetivado. Trata-se de uma nova forma de subjetivação, por meio da qual são forjadas outras modalidades de subjetivação.

Segundo Birman (1999), decorrem daí a ênfase atual da psiquiatria nas pesquisas sobre depressões, síndrome de pânico e toxicomania, tanto quanto a feição biológica e psicofarmacológica que se deve não só ao desenvolvimento experimental das neurociências, mas também ao requinte e à engenhosidade pelos quais se cultuam certas modalidades de construção subjetiva.

Segundo Calligaris (1994, p. 64), nunca foram tão freqüentes os diagnósticos de dificuldades de aprendizagem, distúrbios psicomotores e psicopedagógicos como nos dias atuais; pode-se pensar que as crianças contemporâneas, também, são representantes do ideal de completude, da não-aceitação de qualquer falha.

As psicopatologias atuais mostram, justamente, os efeitos dessas novas subjetividades: a depressão que, segundo Chemama, aponta para o empobrecimento do desejo: “A depressão é uma patologia bem conhecida, não é só uma tristeza. É uma coisa que isola o sujeito, que impede contatos sociais. O que dá identidade ao sujeito é o desejo. Assim, quando ele não deseja perde sua identidade.” (2002, p. 2).

Nas subjetividades contemporâneas encontramos que, além da incerteza quanto à sua identidade, o homem vive um momento de rompimentos de laço, de falta de ideais e crenças; surge disso um “vazio existencial”.

Se o indivíduo se preocupa somente consigo, se rompe os laços emocionais com seus semelhantes, e o laços de referência com seus líderes, que são a essência do grupo, o homem pode sofrer do que Freud considerou, no seu trabalho *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), um grande sentimento de pânico.

Torna-se evidente para o homem contemporâneo a certeza de que os desígnios do futuro estão indubitavelmente à deriva, levado-o a viver sob condições de esmagadora e auto-eternizante incerteza. De um lado perde sua referência de identidade e equilíbrio e um sentimento avassalador toma conta do seu ser. E, por outro lado, do vazio e das incertezas resulta uma positividade de objetos e técnicas, imagens que podem pretensamente dar garantias ao homem. Neste simulacro que resta ao homem contemporâneo, há uma exacerbação da angústia que se mostra na patologia surgida na contemporaneidade: a doença do pânico. (MARTTA, 2004, p. 45).

Após a “cultura do consumo”, a “cultura do narcisismo”, a “cultura do espetáculo”, depara-se com a “cultura do direito”. A demanda de querer em detrimento ao desejo. É comum, atualmente, na fala de crianças e adolescentes: “Eu quero, te vira, eu não pedi para nascer.” Encontram-se no imaginário social valores que permitem o livre desenvolvimento desse discurso. O sujeito contemporâneo tem ao nascer, o direito assegurado de felicidade.

Ao estimular permanentemente os critérios, de bem-estar individual a era do consumo como que aposentou, em seu conjunto, as formas coativas e incisivas da obrigação moral, tornando-se o ritual do dever algo impróprio para uma cultura materialista e hedonista, baseada na auto exaltação e no estímulo excitante do prazer

a cada minuto. É só querer ser feliz: o culto a felicidade de massa dissimulou a legitimidade dos prazeres e contribuiu para promover a agitação trepidante da anatomia individual. (LIPOVETSKY, 2005, p. 29).

Segundo ele, a civilização do bem-estar consumista foi a grande responsável pelo fim da ideologia do dever. Essa inversão da dívida simbólica, “o Outro me deve”, leva a um novo sintoma social: o sujeito endividado.²³

Atualmente, os bens de consumo prometem não se tornar intrusos nem tediosos. Garantem que nos devem tudo enquanto nós não nada lhe devemos. Prometem estar prontos para uso imediato, oferecendo satisfação instantânea sem exigir muito treinamento nem uma demorada economia de dinheiro-satisfação sem demora. (BAUMAN, 2007, p. 116).

Esse endividamento que surge na vida do sujeito pela via do imaginário é uma consequência do chamado endividamento afetivo, pois, diante da demanda social de que nada pode faltar, deste ideal contemporâneo de completude, ocorrem sérias implicações na subjetividade do sujeito contemporâneo que necessita, como caráter fundante, de essência de vida, do reconhecimento da castração. Por isso, o reconhecimento dessa falta retorna como sintoma: repleto de objetos, mas em falta do dinheiro.

Nesse laço contemporâneo, o sentido da existência está posto entre o objeto de consumo e a bela imagem, que são comandados pelo ideal de uma nova economia psíquica, como afirma Melman: “Gozar a qualquer preço.” (2003). Nos desdobramentos desses ideais contemporâneos, deparamo-nos com a depressão e a violência que tomam corpo como sintomas sociais atuais. Na depressão, temos a denúncia de um sujeito empobrecido e enfraquecido em seu desejo, colado no objeto que dá conta do seu ser, é o efeito de uma abolição do pensamento, da diferença, uma vida sem sentido: “cada vez menos sujeitos do desejo, cada vez mais próximos do nada do objeto”. (BAUDRILLARD, 1998, p. 182).

Não é de estranhar que a depressão seja o sintoma predominante do sofrimento psíquico no final do séc. XX e início do XXI, como fora a histeria no final do XIX. O homem contemporâneo quer ser despojado não apenas da angústia de viver, mas também da responsabilidade de arcar com ela: quer delegar à competência médica e às intervenções químicas a questão fundamental dos destinos das pulsões; quer,

²³ Estima-se que, até o final de 2007, os brasileiros terão se endividado 12 vezes mais do que o valor que o Brasil deixou de pedir emprestado ao FMI. Noventa e sete por cento das famílias brasileiras sofrem com o aperto orçamentário e possuem dificuldades para quitar suas contas mensais. Apenas no primeiro trimestre de 2007, a população brasileira terá contraído RS 360 bilhões em empréstimos. (TOLOTTI, 2007, p. 30).

enfim, eliminar a inquietação que o habita, em vez de indagar o seu sentido. Mas não percebe que é por isso mesmo que a vida lhe parece cada vez mais vazia, mais insignificante. (KEHL, 2002, p. 8).

Na violência, está a indicação de que a vida em sociedade não exige renúncia alguma.

Não há a mínima dúvida de que se tem, reiteradamente, presenciado na contemporaneidade cenas de violência que trazem consigo certa particularidade: são atos de violência que se definem como gratuitos; são aparentemente sem motivo e sem sentido. Esse tipo de violência que surge na contemporaneidade faz pensar a idéia do ato violento como testemunha da falência do simbólico na vida do ser humano. (MARTTA, 2004, p. 23).

Daí decorre o risco de o sujeito se autorizar a reagir contra tudo que lhe impõe limites. Tanto o laço quanto os sintomas sociais predominantes denunciam uma cultura que não quer saber do desejo e da castração. Com certeza estamos diante de novas subjetividades.

Quando os ideais dominantes são transformados em imperativos; quando levam o sujeito a resolver suas questões existenciais com o objeto perfeito; quando tiram dele a possibilidade de se defrontar com seus conflitos, de vivenciar a angústia necessária para seu existir, o que resta ao sujeito? Uma vida de apologia ao individual, de exclusão do outro, de não-reconhecimento da alteridade, de um empobrecimento do simbólico. Quanto mais o ser humano se expressa, menos há o que dizer, “quanto mais solicita-se a subjetividade, mais anônimo e vazio o efeito revela-se”. (LIPOVETSKY, 1983, p. 16). Trata-se de uma nova forma de existência, uma nova modalidade do sujeito fora-de-si.

3.3.2 As novas configurações familiares

Lacan se faz porta-voz de um mal-estar coletivo: nas estrelinhas dos “Complexos Familiares”, diz que nossa cultura parece impor-nos uma tarefa difícil e sem precedentes; a de elaborar e assumir uma certa orfandade. A decadência do pai, se já atingia a família vienense do fim do século XIX, teria avançado o suficiente para poder ser diagnosticada de maneira direta apenas em 1938. É como se neste momento, num “só depois”, tivesse ficado visível para Lacan – mais ainda que jamais fora para Freud – a vertente “propiciatória” da função paterna na estruturação do sujeito: pela falta que ela faz quando o pai se mostra, de modo cada vez mais claro e recorrente, “carente”, “humilhado, ausente, dividido ou postiço”. (CRESPO, 1998, p. 119, grifos do autor).

Diante deste enunciado: “as novas configurações familiares”, algumas questões se fazem presentes: o que é família? Para que serve a família? A família sempre existiu?

Ariès e Duby apontam que o conceito de infância mudou de paradigma no final do séc. XVI, ganhando um lugar diferenciado daquele dos adultos, como corpo e lugar próprios no mundo; a partir daí, a Psicologia pôde pensar sobre a importância da família para o sujeito em desenvolvimento. A família torna-se, então, território estratégico e fronteiro, onde se dão os conflitos entre o público e o privado. “As fronteiras entre o público e o privado vêm determinar modos de sentir, viver, amar e morrer que variam segundo os discursos dominantes em cada época e suas respectivas gerações.” (Apud ZAMBERLAM, 2001, p. 5).

A família, um fenômeno universal presente em todos os tipos de sociedade, tem, como condição necessária à sua criação: a existência prévia de “duas outras famílias”, uma pronta para fornecer um homem, a outra, uma mulher, os quais, por seu casamento, farão nascer uma terceira. Uma família não seria capaz de existir sem sociedade, sem uma pluralidade de famílias prontas a reconhecer que existem outros laços além da consangüinidade e que, para haver um processo natural de filiação, deve haver um processo social de aliança. Disso decorrem, de um lado, a prática da troca e, do outro, a necessidade da proibição do incesto. Tal proibição é necessária à constituição da família e está ligada a uma função simbólica.

Encontram-se, no estudo de Lacan sobre os complexos familiares, questões importantes para se pensar o tema *família*.

Em *Os complexos familiares*, Lacan faz uma (re)leitura de Freud à luz dos achados de outras ciências (Etnologia, Sociologia, Biologia). Nessa releitura, há a afirmação de uma primazia da cultura sobre os mecanismos inatos na espécie humana e a importância nodal da família, em todas as culturas, na transmissão de “estruturas de comportamento e de representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência”. (LACAN, 1987a p. 13). Lacan refere que o ordenamento familiar não estaria apoiado em laços biológicos, mas, em interdições e leis que definiram, desde a origem, os modos de parentesco, autoridade, sucessão e herança.

Lacan aponta, na *estrutura hierárquica* da família, o “órgão privilegiado desta coação do adulto sobre a criança, coação à qual o homem deve uma etapa original e as bases arcaicas de sua formação moral”. (1987, p. 12).

A família divide com outras instituições o encargo de transmitir e preservar costumes, ritos, tradições espirituais, técnicas e patrimônio do grupo, mas ela prevalece na linha de frente da educação e na aquisição da língua acertadamente chamada *materna*. “Ela estabelece desse modo, entre gerações, uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental” (LACAN, 1987a, p. 13), espécie de “hereditariedade social”, que, mesmo não tendo suporte biológico, seria extremamente eficaz na transmissão de disposição psíquica. Encontra-se aqui a primeira “reciclagem” lacaniana das teses de Freud relativas à herança filogenética de rastros mnêmicos.

Depois de situar a família na ordem original de realidade constituída pelas relações sociais, Lacan passa à leitura que fazia na época do conceito freudiano de *complexos*: estes seriam “organizadores do desenvolvimento psíquico”, etapas atravessadas pelos sujeitos em seu processo de construção de si mesmos e da realidade, sob a égide da cultura. Marcado por uma tipicidade geral e por uma temporária estagnação diante de um mesmo objeto, o complexo assim definido “liga sob uma forma fixada um conjunto de reações que podem interessar a todas as funções orgânicas, desde as emoções até a conduta adaptada ao objeto”. (LACAN, 1987a, p. 19). Cada complexo seria como um casulo tecido em torno de uma dada crise subjetiva; duraria o tempo necessário para a elaboração dessa crise pela criança. Sua liquidação envolveria uma (re)definição no modo como o sujeito se relaciona com o próprio corpo, com o outro e com a realidade.

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

O primeiro desses complexos descritos por Lacan: o de desmame, estaria centrado na “imago materna”, e originaria “os sentimentos mais arcaicos e mais estáveis que unem o indivíduo à família”. Teria como base a relação de absoluta dependência que liga o lactente às pessoas que desempenham a função materna – amamentação e cuidados corporais. O caráter traumático estaria relacionado à prematuração do filhote humano, que resultaria num mal-estar corporal suposto nos primeiros meses de vida. Acossado por vivências orgânicas penosas, o lactente veria a imago materna, ao mesmo tempo, como “alimento a absorver e [...] como seio onde se reabsorver”, desenvolvendo uma tendência a um “canibalismo fusional,

inefável, simultaneamente ativo e passivo, sempre sobrevivente nos jogos e palavras simbólicas que, no mais evoluído amor, recordam o desejo da larva”. (LACAN, 1987a, p. 26).

A hipótese de Lacan é a de que o lactente desenvolveria uma nostalgia “retrospectiva” pelo seio materno, um desejo de reabsorção no corpo da mãe, para fugir às sensações de desconforto, frio, mal-estar labiríntico, etc. A imago materna, fonte dos únicos alívios recebidos, passaria a catalisar um perigoso desejo de morte suicida: “Em seu abandono à morte, o sujeito procura reencontrar a imago da mãe.” (LACAN, 1987a, p. 29).

A eficácia no atendimento ao desconforto do lactente é, também, fonte de perigo: a *imago materna* é foco de uma tentação regressiva, relacionada a movimentos de capitulação subjetiva e fuga aos desafios da existência. Busca torná-la uma verdadeira fonte de plenitude, com o “pequeno auxílio” de uma autodestruição.

Em *Os complexos familiares*, Lacan sugere que a dificuldade de tantos sujeitos em superar o laço com a mãe, a casa materna e a família decorreria de uma insuficiência na elaboração no complexo do desmame. O “abandono das seguranças que a economia familiar comporta” seria vivido como uma repetição do desmame e, para Lacan, “na maioria das vezes, é apenas nessa ocasião que o complexo é liquidado suficientemente”. (1987a, p. 29).

Completos os primeiros seis meses de vida, o *infans* vivencia o “estádio do espelho”; é na imagem do outro que o homem se constitui como eu. Trata-se de uma identificação imaginária que a criança faz do outro a sua imagem e semelhança. A *gestalt* ortopédica do corpo vai ordenar uma experiência de si e do mundo, marcada por uma alienação fundamental ao outro. “Eu é o outro”: é na imagem alheia que me reconheço, e sou sempre um outro para mim mesmo.

Como segundo: O “complexo de intrusão”, percebido por Santo Agostinho, ocorre quando o sujeito se reconhece numa relação de “simpatia ciumenta” com um outro, frente a um terceiro objeto. Lacan refere que Santo Agostinho antecipou-se à psicanálise e, no seu texto *Confissões I, VII*, relata que pôde observar a expressão de ciúmes (agressividade original) no ser humano: “Vi, diz Santo Agostinho, e observei uma [criança] cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava pálida, de rosto colérico, para o irmãozinho colaço. (Apud LACAN, 1987a, p. 31). Como não nasce sabendo o que quer, o sujeito humano deixa-se guiar pela imagem do outro: eu quero o que o outro quer, pois se ele quer, deve ser bom. Lacan sugere que a não-superação dos impasses dessa etapa poderia refluir para uma volta à imago materna, uma recusa do real e do outro.

Porém, nos casos mais favoráveis, a situação poderia evoluir para uma estabilização da realidade, pela construção de um objeto *comunicável*, socializado, em torno do qual se

estabeleceria uma luta e um contrato com um outro igualmente *estabilizado*. É a “socialização pela simpatia ciumenta” que fundaria a permanência e a substancialidade do mundo e do semelhante – pela intermediação fundamental da palavra, do símbolo e da lei, dirá Lacan, posteriormente.

O bom desenlace do complexo de intrusão culminaria para Lacan na abertura de um mundo narcísico à *objetividade* e à *alteridade*. Lacan adverte que “o grupo familiar reduzido à mãe, desenha um complexo psíquico no qual a realidade tende a permanecer imaginária, sugerindo que “o grupo assim tornado incompleto é muito favorável à eclosão das psicoses”. (LACAN, 1987a, p. 41). Esse trecho sugere que, de algum modo, o pai (até aqui não mencionado) teria de estar operando desde o início na estrutura da família, para que a criança pudesse transpor os complexos já descritos.

O terceiro complexo que descreve Lacan é o de Édipo. Ele anuncia uma revisão das teses freudianas em torno do tema, incluindo considerações relativas às estruturas mentais e aos fatos sociais implicados, que se desdobrariam numa localização da “família paternalista” na história, e num “esclarecimento da neurose contemporânea”.

O complexo de Édipo é articulado em torno do quarto ano de vida, e fixaria a criança ao “objeto mais próximo que normalmente a presença e o interesse lhe oferecem, a saber, o progenitor de sexo oposto”. (LACAN, 1987a, p. 42). Essas tendências incestuosas estariam votadas à frustração pelo próprio caráter prematuro, mas a criança tenderia a referir ao progenitor do mesmo sexo o papel de obstáculo à sua satisfação.

Assim, o Édipo levaria à construção de “duas instâncias permanentes” no psiquismo – o *Superego*, encarregado de recalcar a tendência sexual incestuosa, e o Ideal do Eu, “pela sublimação da imagem parental que perpetuará na consciência um ideal representativo, garantia da coincidência futura das atitudes psíquicas e das atitudes fisiológicas no momento da puberdade”. (LACAN, 1987a, p. 43). Aqui, Lacan distingue claramente *Superego* e Ideal, que são internalizações de vertentes díspares do adulto rival: a de obstáculo e a de modelo.

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

Lacan concorda com Freud na evidência de um dado sociológico: a universalidade da interdição do incesto com a mãe, “lei primordial da humanidade”. Mas discorda do mito freudiano da horda primitiva. O temor da castração, que Freud apoiava na lembrança

filogenética de um pai terrível, é explicado por Lacan, em *Os complexos familiares*, há um temor de reabsorção à imago materna. Assim como a criança enfrentava o complexo de desmame brincando de “jogar fora” o carretel, símbolo da mãe perigosa, enfrenta agora a atração genital pela mãe *reabsorvente jogando fora* o pênis que ela excita: “À angústia despertada por este objeto o sujeito responde reproduzindo a rejeição masoquista com a qual ultrapassou sua perda primordial, mas ele a opera segundo a estrutura que adquiriu, ou seja, numa localização imaginária da tendência.” (LACAN, 1987a, p. 51).

Assim, o recalçamento da sexualidade fálica via *complexo de castração* seria defensivo. Constituiria o superego com base em *contrapulsões* que a autoridade do adulto poderia até aliviar, instituindo um *progresso*. “Não se poderia compreender de outra forma esse fato, aparentemente contrário à teoria de que o rigor com o qual o superego inibe as funções do sujeito tende a se estabelecer em razão das severidades reais da educação.” (LACAN, 1987a, p. 51).

Na menina, o Édipo seria amenizado pela conservação da ligação erótica com a mãe (seu primeiro amor). Com o deslocamento de parcelas de libido para a imago paterna, “a tendência genital se destaca melhor das tendências primitivas” – e as meninas ainda se beneficiariam por não ter de lutar contra a “passividade” inerente a essas tendências.

Diferentemente de Freud, Lacan parece considerar o sexo feminino privilegiado no enfrentamento do Édipo, embora desfavorecido na constituição do ideal de seu próprio sexo. O superego da menina, numa identificação com o perigoso objeto materno, tenderia a fazer confinar a repressão da sexualidade com o *despedaçamento mental* característico da histeria: o ideal do eu derivado da imago materna seria inconsciente, dando margem a uma *repulsa pelo declínio* e a uma “preocupação sistemática com a imagem especular”. (LACAN, 1987a, p. 52).

Lacan, em *Os complexos familiares*, evidencia que o pai obstaculiza a reabsorção da criança pela mãe. O ódio que catalisa nesse lugar é menor ao alívio que proporciona. De ameaçador, o pai é promovido por Lacan ao estatuto de um suporte crucial para a defesa narcísica da criança frente à mãe perigosa. Por outro lado, o “sucesso” do pai no confronto sexual com a imago materna abre caminho para uma identificação propiciatória da imago especular, reforçando-se e enriquecendo-o:

[...] aureolado da transgressão sentida como perigosa, ele/o pai/surge para o eu ao mesmo tempo como o apoio de sua defesa e o exemplo de seu triunfo [...]; ele traz

ao eu uma segurança [...], ao mesmo tempo se opõe a ele como um ideal que, alternadamente, o exalta e o deprime. (LACAN, 1987a, p. 53).

Nessa espécie de louvor à função paterna, Lacan declara afastar-se da doutrina freudiana. Credita, por exemplo, à dominação da imago do pai “as formas mais perfeitas do ideal do eu, sobre as quais basta indicar que realizam o ideal viril no menino e o ideal virginal na menina”. (LACAN, 1987a, p. 54).

A intervenção de uma imago paterna “forte” propiciaria a possibilidade de direcionar a energia do sujeito para uma *recriação* da realidade, liberando essa energia do esforço de preservação narcísica desse sujeito, à medida que o pai se revelasse eficaz em “neutralizar” o poder (re)absorvente da imago materna.

Lacan avança nessa questão e atribui às culturas que possibilitam uma certa primazia do macho uma “abertura” maior ao *progresso social*. Nas culturas matrilineares, em que as vertentes interditora e propiciatória da função paterna se encontram separadas – suportadas, respectivamente, pelo tio materno e pelo pai –, haveria menor incidência de neurose, mas também maior *estereotipia* nas *criações da personalidade, da arte à moral*. Aí, o *impulso da sublimação* seria dominado pela *repressão social*.

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

Lacan sugere que a primazia do pai teria como efeito um certo temperamento da repressão social, uma tendência à afirmação das exigências da pessoa e à universalização dos ideais. Teria inspirado inclusive a exaltação apoteótica que o cristianismo traz às exigências da pessoa, culminando no secreto reviramento da preponderância social da família em favor da livre escolha individual do casamento. Esses movimentos, juntamente com a revolução econômica que aconteceu no século XV, teriam trazido à luz “a sociedade burguesa e a psicologia do homem moderno”. Esta última, em suas relações com a *família conjugal*.

A *família conjugal* – que se constitui pela escolha dos parceiros – favoreceria, diz Lacan: o “movimento subversivo e crítico do qual o homem se realiza”. A autoridade encarnada por uma figura próxima fica exposta ao alcance imediato da subversão criadora; “o psiquismo não é menos formado pela imagem do adulto do que contra a sua coação”, o que produz uma tendência ao “progresso psicológico” (“seleção positiva das tendências e dos dons”), assim como a “[...] evidência da vida sexual nos representantes das coações morais, o exemplo singularmente transgressivo da imago do pai quanto à interdição primordial, exaltam no mais alto grau a tensão da libido e o alcance da sublimação. (1987a, p. 58-59).

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

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

Na atualidade, está cada vez mais difícil ocupar o lugar do pai. Diante das novas configurações familiares, dos ideais contemporâneos, os que ocupam a função paterna parecem jamais estar à altura. A família paternalista atingiu um ápice e entrou numa dinâmica involutiva, atingida pelos seus próprios efeitos colaterais que, se se quiser seguir as pistas deixadas em *Os complexos familiares*, ter-se-á que procurar na esfera da economia, da política e da cultura.

Ao longo de toda a produção teórica que desenvolve, após *Os complexos familiares*, Lacan vai manter várias das posições essenciais avançadas nesse texto, incluindo um trabalho de lapidação formal e o desenvolvimento conceitual. Sua (re)leitura do drama edípico, que enfatiza o caráter potencialmente perigoso e devastador das relações mãe/criança, quando falta a mediação paterna, será mantida e ampliada. O complexo de castração, tratado em *Os complexos familiares*, como um desenvolvimento basicamente imaginário, será posteriormente articulado à primazia do registro simbólico e do falo, como significante

essencial. A função paterna será desdobrada em três dimensões – simbólica, imaginária e real – e depois pensada como um operador crucial para o “enodamento” do sujeito.

Lacan mostrou que o Édipo freudiano podia ser pensado como uma passagem da natureza para a cultura. Segundo essa perspectiva, o pai exerce uma função essencialmente simbólica: ele nomeia, dá seu nome, e, através desse ato, encarna a lei. Por conseguinte, se a sociedade humana, como sublinha Lacan, é dominada pelo primado da linguagem, isso quer dizer que a função paterna não é outra coisa senão o exercício de uma nomeação que permite à criança adquirir sua identidade. (ROUDINESCO, 1998, p. 542).

A obra de Roudinesco: *A família em desordem* (2003), traz conceitos e questões para compreender e avaliar as transformações dos modelos de família. Desconstruída, recomposta, monoparental, homoparental, clonada, gerada artificialmente, a família ocidental está hoje sujeita a uma grande desordem. Se o pai não é mais o pai, se as mulheres podem dominar inteiramente a procriação, e se os homossexuais têm o poder de participar do processo da filiação, não se pode dizer que, finalmente, a família está condenada e, com ela, as possibilidades de cada um de nós se constituir como sujeito?

Há três grandes períodos na evolução da família:

- família dita *tradicional*, que assegura transmissão de um patrimônio com os casamentos arranjados entre os pais;
- família dita *moderna*, fundada no amor romântico, na reciprocidade dos sentimentos e nos desejos carnavais, por intermédio do casamento e da divisão do trabalho entre os cônjuges;
- família dita *contemporânea* ou *pós-moderna*, que une dois indivíduos em busca de relações íntimas ou realização sexual. Os divórcios, as separações e as recomposições conjugais aumentam, tornando a transmissão de autoridade problemática.

À família autoritária de outrora, triunfal ou melancólica, sucedeu a família mutilada de hoje, feita de feridas íntimas, de violências silenciosas, de lembranças recalçadas. O pai que dominava deixou transparecer um eu descentrado e individualizado.

Nos tempos arcaicos, o pai era visto como a encarnação terrestre de um poder espiritual que transcende a carne, uma paternidade biológica que deveria, obrigatoriamente, corresponder à função simbólica, à imagem de Deus. Pai é aquele que toma posse do filho, primeiro pelo seu sêmen e, segundo, porque lhe dá um nome. O pai não é, portanto, um pai

procriador senão à medida que é um pai pela fala. O sêmen feminino não desempenha papel algum na formação do embrião, apenas o esperma masculino goza de virtudes informativas e transmite semelhanças. “Só o pai gera”, diz Apolo. Diz ele que a mulher é somente nutriz do gérmen semeado, e o criador é o homem que fecunda, ela somente salvaguarda o nascituro quando os deuses não o atingem.

Através da doação do Nome-do-Pai se torna, na Idade Média, um corpo imortal no nome que será carregado por seus descendentes, perpetuando assim a memória da imagem original do Deus-pai. Roudinesco (2003, p. 28-35) relata a respeito do lugar do pai na História, trazendo pensadores que desenvolveram questões sobre o tema:

– No século XVI, Bodin teórico do fundamento profano da realeza, classifica o masculino ao lado da razão, e o feminino ao lado do apetite passional; assim, o feminino, fonte de desordem, deve ser banido e controlado pelas leis do casamento.

– Hobbes, no seu *Leviatã*, escrito no séc. XVII vê a ordem do mundo composta por dois princípios soberanos: o estado de natureza, figurado pela mãe, única a designar o Nome-do-Pai, e o estado de aquisição, encarnado pelo pai. Portanto, o poder do pai não é natural, mas construído, é da vontade da mãe que depende, segundo Hobbes, a designação do pai.

– A dominação do pai permaneceu constante até o final do século XIX. Entretanto, as modificações que sempre afetaram a segurança desse reinado devem a impressão, aos contemporâneos de cada época, de estar sempre ameaçadas, denegridas. Daí a angústia traduzida na frase de Horácio: “Valemos menos que nossos pais, e nossos filhos valerão menos que nós.”

Freud observa que Diderot indicara, em frase, a importância do complexo de Édipo. “Se o pequeno selvagem fosse abandonado a si mesmo, se conservasse toda sua imbecilidade e aliasse um pouco de razão infantil ao berço da violência das paixões do homem de trinta anos, ele torceria o pescoço de seu pai e dormiria com sua mãe.”

– No final do século XIX, surge o debate sobre a origem da família. A frase de Comte inverte a teoria medieval das semelhanças. “Os filhos são sob todos os aspectos, mesmo fisicamente, muito mais filhos da mãe que do pai.”

Os termos *patriarcado* e *matriarcado* assumiram uma extensão considerável no discurso antropológico da segunda metade do século XIX. Permitiam pensar a história da família sob a categoria não apenas da diferença sexual, mas também da contradição entre duas formas de denominação, a econômica e a psíquica.

A ordem familiar econômica burguesa repousa em três fundamentos: a autoridade do marido, a subordinação das mulheres, a dependência dos filhos. Mas, ao dar à mãe e à

maternidade um lugar considerável, corre o risco de desembocar em uma “perigosa” irrupção do feminino.

A invenção da família edipiana teve tal impacto sobre a vida familiar do século XIX, e sobre a preocupação por incertezas das relações ligadas à família contemporânea, que é indispensável compreender por que estranhos caminhos Freud conseguiu assim (re)valorizar as antigas dinastias heróicas, a fim de protegê-las na psique de um sujeito culpado de seus desejos.

Abandonada por Freud em 1897 (correspondência a Fliess {carta de equinócio}) (MASSON, 1986, p. 239), a teoria dita *sedução* supõe que toda a neurose tem como origem um trauma sexual real sofrido na infância.

Podemos supor que, em *Moisés e o monoteísmo* (1938), Freud (re)inventou Édipo para responder de maneira racional ao terror da irrupção do feminino e à obsessão pela supressão da diferença sexual que tomava conta da sociedade européia, pretendendo com isso manter as diferenças necessárias à manutenção de um modelo de família que temia que se estivesse desaparecido na realidade.

Freud propõe, em *Totem e tabu* (1913), uma nova teoria do poder, centrada em três imperativos: necessidades de um ato fundador (o crime), necessidade da lei (a punição), necessidade da renúncia, despotismo da tirania patriárquica encarnada pelo pai da horda selvagem.

Freud trazia assim ao mundo ocidental uma teoria antropológica da família e da sociedade fundada em dois elementos importantes: a culpa e a lei moral. E podemos deduzir daí a idéia, se quiserem freudiana, segunda a qual as condições da liberdade subjetiva e o exercício do desejo supõem sempre um conflito entre o um e o múltiplo, entre a autoridade e a contestação da autoridade, entre o universal e a diferença, mas que nunca se confundem com o gozo pulsional ilimitado tal como o veremos no crime, na crueldade ou na negação sistemática de todas as formas do *logos* separador ou da ordem simbólica. (ROUDINESCO, 2003, p. 85).

Podemos interpretar o texto freudiano de *Totem e Tabu* como o mito freudiano da Lei e da civilização, aquele que instaura o simbólico. Em torno do “pai morto” enquanto “pai simbólico”, é que Lacan vai elaborar a sua leitura do texto freudiano. O surgimento do significante do pai, enquanto autor da Lei, está ligado à morte, o assassinato do pai. “[...] esta morte é o momento fecundo da dívida por onde o sujeito se liga à vida e à Lei.” (RINALDI, 1996, p. 25).

A invenção freudiana do complexo de Édipo foi, ao longo do século XX, interpretada de três maneiras distintas: pelos libertários e feministas, como uma tentativa da salvação da família patriarcal; pelos conservadores, como um projeto de destruição pansexualista da família e do Estado; pelos psicanalistas, como um modelo psicológico capaz de restaurar uma ordem familiar normatizante, na qual as figuras do pai e da mãe seriam determinadas pelo primado da diferença sexual.

Freud cria uma estrutura psíquica do parentesco, que inscreve o desejo sexual, isto é, a *libido* ou *eros*, no cerne da dupla lei da aliança e da filiação. Faz da família uma necessidade da civilização que repousa, de um lado, na “obrigação do trabalho” e, de outro, na potência do amor. Ao obrigar o sujeito a se submeter à lei de um *logos* separador interiorizado, desvinculado da tirania patriárquica, a família o autoriza a entrar em conflito com ela mesma, encontrando nesse princípio a idéia, segundo a qual, Édipo deve tornar-se ao mesmo tempo o restaurador da autoridade, o tirano culpado e o filho rebelde. Essas três figuras são indispensáveis à ordem familiar.

No despertar do século XX, Freud sustenta a tese de um monismo sexual e de uma essência viril da libido humana. A dualidade está inscrita na unidade, e a pulsão sexual não precisa de alteridade sexuada, sendo a mesma para os dois sexos.

A mulher, segundo Freud, deve renunciar ao prazer clitoriano em prol do prazer vaginal, para atingir sua maturidade sexual. Dessa transferência de um órgão para outro depende seu desabrochar no casamento e na sociedade.

A família edípiana, monogâmica, nuclear, restrita, é herdeira de três culturas do Ocidente: grega por sua estrutura, judaica e cristã pelos lugares atribuídos ao pai e à mãe. Genitora, companheira ou destruidora, a mulher permanece sempre a mãe, na vida e na morte. Para ser civilizado e satisfazer a mulher, o homem freudiano deve controlar a sexualidade selvagem que herdou do pai da horda, e rejeitar a poligamia, o incesto, o estupro. Deve aceitar o declínio de seu antigo poder.

Freud excluía a idéia de que seria possível uma separação entre o feminino e o materno, entre o ser mulher e a procriação, entre o sexo e o gênero. Mas não a integrou na interpretação da civilização, nem imaginou que um dia a civilização pudesse aceitá-la sem naufragar no caos. Depois da Segunda Guerra Mundial, surge a regulação dos nascimentos com a ajuda do planejamento familiar ou das técnicas que impedissem a fecundação. As mulheres conquistaram direitos e poderes. Seus corpos se modificaram juntamente com seus gostos e suas aspirações.

Nos anos 1960-1975, surge uma revolta ao princípio da família patriarcal, antiautoritária, um questionamento radical do edipianismo psicanalítico. A ordem simbólica parecia evaporar como se dissolvera a soberania de Deus-pai. Buscavam uma nova ordem simbólica, uma nova lei do mundo e do desejo, capaz de responder às mutações da família que surgiam na vida social.

As mudanças que se produziram, durante a segunda metade do século XX, com a generalização de novas regras estéticas, impostas pelo mercado da moda, e a padronização das aparências corporais, contribuíram, até mesmo em excessos, para uma verdadeira revolução da condição feminina.

Surge a “família recomposta”, a dessacralização do casamento e da humanidade dos laços de parentesco. Construída, desconstruída, reconstituída, a família recuperou sua alma na busca dolorosa de uma soberania alquebrada ou incerta. As mulheres adquiriram o poder. No início do século XX, a possibilidade de se tornarem estéreis, libertinas, namoradas de si e com poder de atentar contra o caráter do sêmen masculino, em favor de um prazer distinto daquele da maternidade, assim como os homens, podiam também procriar filhos de diversos leitos.

Essa família se assemelha a uma tribo insólita, a uma rede assexuada, fraterna, sem hierarquia nem autoridade, na qual cada um se sente autônomo. Surge um novo discurso sobre a família no final dos anos de 60.

Com o aumento do número de divórcios, a alta procriação fora do casamento e a baixa fecundidade colocaram em alerta políticos de Estados, que convocaram pesquisadores de todas as áreas, porque a família estava em perigo. Buscou-se controlar a desconstrução espontânea da família ocidental.

A ciência troca um ato sexual por uma atitude médica (a clonagem); o homem é substituído, podem-se fabricar filhos livremente sem prazer. A ordem procriadora está inteiramente reservada ao poder das mães, detentoras da responsabilidade de designar o pai, ou de excluí-lo.

Desvinculada da instituição *casamento* e entregue pela ciência ao poder das mães, as mulheres não eram mais obrigadas a ser mães, porque detinham o controle da procriação; os homens assumiam o papel *materializante*. Dessa reviravolta, os homossexuais tiveram acesso a esse modelo familiar. Quando os homossexuais quiseram se tornar pais, inventaram uma cultura da família, que foi acolhida como a pior das feridas infligidas à ordem simbólica. Transgrediam uma ordem procriadora que havia repousado por dois mil anos no princípio do *Logos* separador e da diferença sexual.

Freud, em sua interpretação do mito de Édipo, nunca pensou em evocar o episódio *homossexual* de Laio. Não colocava a homossexualidade entre as *taras* ou *anomalias*. Acrescenta-se: “É em vão querer transformar um homossexual em heterossexual.”

As pesquisas trouxeram pouco esclarecimento sobre a mutação histórica de não mais fecundar a ordem familiar na diferença sexual, mas confrontaram as angústias dos homossexuais ao mostrarem que eram pais tão comuns quanto os outros, semelhantes àqueles das famílias recompostas.

Na opinião de Roudinesco:

Será preciso um dia admitir que os filhos de pais homossexuais carregam, muito mais que outros, o traço singular de um destino difícil. E será preciso admitir também que os pais homossexuais são diferentes dos outros pais. Eis porque nossa sociedade deve aceitar que eles existem *tais como são*. Ela deve-lhes conceder os mesmos direitos. E não é obrigando-se a serem “normais” que os homossexuais conseguirão provar a sua aptidão para criar filhos. Pois, ao buscarem convencer aqueles que o cercam de que seus filhos nunca se tornarão homossexuais, eles se arriscam a lhes dar, de si próprios, uma imagem desastrosa. (2003, p. 195).

O casamento em constante declínio tornou-se um modo de conjugalidade afetiva pelo qual os cônjuges escolhem ou não ser pais. É tardio, reflexivo, festivo ou útil, precedido de um período de união livre, de concubinato ou experiências múltiplas de vida comum ou solitária.

Os filhos assistem aos pais unidos não para a duração de uma vida, mas em mais de um terço, para um período aleatório que termina em divórcio e, para as mulheres, em situação dita *monoparental*. São elas que sofrem inicialmente as conseqüências das rupturas, com mais freqüência que os homens.

A família amada, sonhada e desejada por homens, mulheres e crianças de todas as idades, de todas as orientações sexuais e de todas as condições, parece a única instância capaz, para o sujeito, de assumir esse conflito e favorecer o surgimento de uma nova ordem simbólica. Segundo Roudinesco: “A família do futuro deve ser mais uma vez reinventada.” (2003, p. 99).

3.4 A ética e suas interfaces

Sacrifica-se a ilusão de uma ética absolutamente desinteressada por uma ética capaz de conciliar interesses individual e sociedade. Tem-se, quem sabe, menos retórica e abstração e mais prática. Mudança de paradigma. (SILVA, 2005, contracapa).

– *Ética e moral*

A vida talvez fosse mais simples, mas também menos séria, se a moral fosse uma parte de mim, assim como meu coração ou minha espinha. Pensar para si a moral de maneira tão heterônoma é prova de falta de confiança, primeiro, no próprio querer-se-assim e também no querer-se assim dos outros. Da mesma forma é prova de falta de confiança na congruência dos conceitos morais, que resultam para mim e para os outros. Porém, o que quer que seja aquilo sua base é muito frágil — e na história muitas vezes se mostrou que tentativa alguma de fazê-la aparecer artificialmente mais forte moveu os homens a serem moralmente melhores. (TUGENDHAT, 1996, contracapa).

Em todas as instâncias do conhecimento, mesmo aquela que traduz o senso comum, configura-se um pensamento a respeito da crise que permeia a contemporaneidade: *Estamos vivendo uma crise ética*, dizem pessoas comuns, pensadores, professores; todos são unânimes nessa afirmação. Partindo desse aforisma, coloca-se a crise no centro do questionamento. A palavra ética vem do grego *ethos*, que, segundo Kuiava: “designa, por um lado, o modo de ser próprio de cada um, por outro, o conjunto de hábitos, dos comportamentos, dos costumes, indicando o lugar habitual, correto das coisas ou o lugar criado e conquistado pelo homem”. (1996, p. 96). E, segundo Tugendhat (1996) em grego equivale a doutrina do caráter. Por isso, a ética é definida com frequência como a doutrina dos costumes. Essa definição pode também ser apropriada para a palavra *moral* que, em sua etimologia latina, *mor* ou *mores*, significa: “da mesma forma”, “costumes”. Embora ética e moral signifiquem a mesma coisa e digam de um comportamento, de uma maneira de ser do homem, elas não podem ser confundidas. Segundo o mesmo autor, elas se diferenciam a partir da reflexão sobre o modo de agir do homem. Nesse ponto, vale o acréscimo de Vazques, que sinaliza a passagem da “moral efetiva, vivida, para moral reflexa”. (1996).

– *Ética a Nicômacos*

Aristóteles pretende naturalmente mostrar, exatamente como Platão o pretendeu, que somente quem possui virtudes morais é feliz. (TUGENDHAT, 1996, p. 268).

É reconhecido por todos os comentadores da *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles, que a felicidade ou eudemonia prima sobre todos os demais interesses e temas tratados por ele, sendo, na opinião de muitos, um autêntico manual para a felicidade.

Felicidade, para os gregos, é Eudemonismo – *eu*, bom e *daimon*, demônio – no sentido de destino individual. Possessão de um bom demônio quer dizer gozo ou desfrute de um modo de ser, pelo qual se alcança a prosperidade e a felicidade. Filosoficamente, entende-se por eudemonismo a tendência ética, segundo a qual, a felicidade é o maior bem. Pode-se entendê-la de muitas maneiras. Pode consistir em *bem-estar*, em *prazer* e *vida contemplativa*. Trata-se de um bem e de uma finalidade. Diz-se, por isso, que a ética eudemonista equivale a uma “ética de bens e fins”.

Aristóteles evidenciou o caráter contemplativo da felicidade em seu grau superior, isto é, da beatitude. Definiu-a, também, como uma atividade da alma, desenvolvida conforme a virtude. (EN I, 13, 1102b).

As pessoas felizes, segundo Aristóteles, devem ter as três espécies de bens: os externos, os do corpo e os da alma. Coloca os bens externos como úteis enquanto meios; já os bens espirituais, quanto mais abundantes, mais úteis. Cada qual merece tanta felicidade em função de quanta virtude tiver, bom senso e capacidade de agir. A felicidade é mais acessível ao sábio, que mais facilmente basta a si mesmo.

Aristóteles começa estabelecendo a felicidade, como fim último da vida humana e termina proporcionando-nos indicações de que, por meio da contemplação teórica, pode-se alcançá-la.

Na obra de Aristóteles, aparecem relacionadas a vida contemplativa com a vida divina, pois surge, a partir dele, o conceito de Deus, como mente suprema, e a atividade humana mais afim é aquela que produzirá maior felicidade.

Encontramos, no início da obra EN, a primeira definição de felicidade: “Resulta que o bem do homem (*anthropinon agathon*) é uma atividade da alma, de acordo com a virtude (*psyches energeia kat’areten*) e, se as virtudes são várias de acordo com a melhor e a mais perfeita, e além disso, em uma vida inteira (*en bio teleio*).” (EN 1,7, 1098a, p. 16-18).

Em relação à questão do bem, de certa forma conflitiva, esclarece Aristóteles que os bens externos ao homem precisam subordinar-se à classe de bens internos, intrínsecos, que pertencem ao domínio humano e são consequência de um esforço deliberado.

Estando a felicidade relacionada à atividade a qual o homem, com competência, pode dedicar-se, temos, como suprema atividade, a contemplação (teoria).

A contemplação busca o fim em si mesmo. O fim último do bem supremo consiste em viver bem (*eu zen*) e obrar bem (*eu pratein*).

O conceito de felicidade requer um entendimento sobre o sentido tomado por Aristóteles, quando fala de vida inteira, que significa uma vida consumada em sua maturidade

e florescimento, ou seja, em virtudes. A felicidade, uma vez alcançada, nos dá garantia de que não podemos perdê-la. O desejo de felicidade é também um anseio de imortalidade, quer dizer, de uma vida sem fim.

Daimon, para Aristóteles, é o espírito de Deus, que compartilha e orienta a existência terrena para o indivíduo, e que deseja para ele o melhor e mais verdadeiro objetivo desejado pelo homem, a felicidade. Ele qualifica a felicidade de perfeita (*teleion*), em virtude de ser um fim desejado em si mesmo e, em segundo lugar, de auto-suficiente (*autarches*), porque basta a si mesma.

A atividade relevante para a felicidade tem que se esgotar em si mesma. O homem tem acesso à contemplação, em virtude da presença de algo divino, da melhor parte dele, uma vida de pura contemplação é o melhor e mais adequado, inclusive para um deus. Para o homem, o melhor subjetivamente consiste numa mescla entre a contemplação e as demais atividades práticas.

Na tese eudaimonista, genuinamente aristotélica, não existe um submetimento total à razão (como propõe, em linhas gerais, a ética kantiana), mas uma harmonia entre a vontade e o sentimento do homem com a razão. Nisso se elabora a fórmula para a felicidade pessoal proposto por Aristóteles.

A propósito do tema do prazer e da eudaimonia, Aristóteles relata que a eudamonia é uma forma de atividade boa, acompanhada de um conseqüente prazer. A tese central de Aristóteles é a seguinte: o homem deve atuar de acordo com a virtude freando os impulsos libidinais que conduzem ao excesso e às fobias, que impedem as ações. A vida mais completa será também uma vida prazerosa. O tema do prazer não está separado dos temas centrais da ética aristotélica, mas aparece como uma ponte entre ambas. Para ele, o prazer é um elemento constitutivo da natureza humana. As coisas verdadeiramente prazerosas são as que parecem prazerosas ao homem prudente. O homem feliz nos dará o critério último para julgar os verdadeiros prazeres.

Três são as vidas que podem aspirar o título da eudamonia: a vida de prazer, dedicada aos jogos e entretenimentos; a vida virtuosa, própria do político, e a vida contemplativa.

Para os gregos, a concepção de sujeito (feliz) não poderia estar dissociada do ser político, sendo mais perfeito o bem da pólis do que o do indivíduo. “A ética compreende o bem individual com o coletivo, ou seja, é uma ética social, uma reflexão filosófica da vida humana associada.” (SANGALLI, 1998, p. 18).

Encontramos, no texto de Freud *O mal-estar na civilização* (1930), questões que dizem, também, sobre a felicidade.

Freud inicialmente nos coloca que o sentido da vida é a busca dos prazeres, e que a felicidade estaria relacionada a sentimentos de prazer. Assim, o que se evidencia é o programa do princípio do prazer. Este não reconhece limites e, portanto, não se pode identificar a sua total satisfação com o que se almeja, como uma vida feliz.²⁴

Surge, então, a necessidade de que a civilização (Lei) possa levá-lo à renúncia de satisfazer totalmente as pulsões. O sujeito que se organiza pelo interdito (lei) é o sujeito de um desejo.

A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor do indivíduo. Isso não acarreta nada quanto ao valor ético²⁵ de tal lei. (FREUD, 1980, vol. XXI, p. 116).

Segundo ainda Freud (1930), muitas lutas da humanidade são em torno da tarefa de uma mediação, que traga felicidade entre as reivindicações do indivíduo e as da cultura.²⁶ Como resultado da renúncia exigida pela civilização (Lei), temos uma nova orientação das pulsões, sendo a sublimação das pulsões um fator importante no desenvolvimento da cultura. Ela oportuniza atividades psíquicas relacionadas às ciências, às artes e às ideologias.

Os prazeres sublimados, ditos por Freud, são mencionados por Aristóteles como os prazeres do espírito, até a afirmação do divino no homem.²⁷

Para Aristóteles, a atividade perfeita consiste na atividade do pensamento, não levando em conta que, nele, não existe somente o bem.

²⁴ No *Mais além do princípio do prazer* (1920), Freud desenvolve a tese de que a dominação do princípio do prazer leva à morte e não à felicidade.

²⁵ A pólis grega incluía a escravidão no seu contexto cultural e econômico. Aristóteles justifica e aceita a escravidão, acomodando-a pelo lado da natureza. Segundo Aristóteles, é naturalmente escravo quem é capaz de ser do outro. Daqui se deduz claramente qual é a natureza e a faculdade do escravo: aquele que por natureza não pertence a si mesmo, senão a outro. (ARISTÓTELES, 1985).

²⁶ Para Aristóteles, não existe essa divisão entre homem e cultura, pois seu próprio telos somente poderia realizar-se na pólis.

²⁷ “Talvez São Francisco tenha sido quem mais longe foi na utilização do amor para beneficiar um sentimento interno de felicidade.” (FREUD, vol. XXI, 1980, p. 122). Sublimou o amor sexual (genital) pelo amor universal.

No texto *Mais além do princípio do prazer* (1920), Freud nos aponta para o que ele chamou de pulsão de morte ligada ao caráter conservador da pulsão, levando a compulsão a repetir o mesmo. Fala de uma dualidade pulsional, estando a pulsão de vida misturada à pulsão de morte. Já em *O mal-estar na civilização* (1930), aparece a pulsão de morte como sendo uma disposição pulsional autônoma, originária no ser humano.

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; ao contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer 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 e matá-lo. *Homo homini lupus.*²⁸ (FREUD, 1980, vol. XXI, p. 133).

O superego da cultura tenta resolver a oposição que o natural instinto (pulsão) agressivo do homem faz ao programa da civilização. No superego de uma época de civilização, temos a identificação com a personalidade dos grandes líderes, homens de grande força de espírito.²⁹

Para Freud, três são as fontes que dificultam para o homem a busca plena da felicidade,³⁰ a saber: o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no estado e na sociedade.

Se, para Aristóteles, a ética diz da felicidade, que é o viver bem como fim último do homem, para a psicanálise a ética está posta no desejo: não ceder ao desejo é não ceder de ser sujeito.³¹

²⁸ O homem é o lobo do homem.

²⁹ Aristóteles indica que, para ser um homem prudente, sensato e ajuizar com a reta razão, ele precisa utilizar “os critérios extraídos de determinação fática, conforme os juízos de homens prudentes. Estes homens prudentes são aqueles que sabem pregar o que é bom, não só para si próprios, mas para os homens em geral, isto é, universalmente.” (SANGALLI, 1998, p. 74).

³⁰ Tarefa impossível diante do fato de que, para o sujeito barrado (submetido ao interdito), o gozo será sempre parcial.

³¹ Ser humano, submetido às leis da linguagem que o constitui e se manifesta de forma privilegiada nas formações do inconsciente. O sujeito da psicanálise é o sujeito do desejo, que Freud descobriu no inconsciente [...]. O desejo não é a necessidade; ele não busca satisfação, mas o reconhecimento. O desejo é a falta inscrita na palavra e o efeito da marca do significante sobre o ser falante. (CHEMAMA, 1995, p. 185).

– *Imperativo Categórico em Kant*

Kant afirma que a razão não é constituída apenas por uma dimensão teórica, que busca conhecer (e ultrapassa os limites do conhecimento), mas também por uma dimensão prática, que determina seu objeto mediante a ação. Nesse sentido, a razão cria o mundo moral e é nesse domínio que podem ser encontrados os fundamentos da metafísica. (CHAUÍ, 1991, p. xv).

A partir de Kant, a Ética sofre uma mudança radical dentro da Filosofia. Kant busca uma fórmula para dar conta da autonomia e liberdade, sem que nisso opere o relativismo. A filosofia moral de Kant parte da filosofia do conhecimento desenvolvido na *Crítica da razão pura*, e vai ser desenvolvido na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*.

Na *Crítica da razão prática*, o método kantiano é invertido em relação à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Nesta, a vida moral aparece como forma através da qual se pode conhecer a liberdade, enquanto na *Crítica da razão prática*, a liberdade é investigada como a razão de ser da vida moral. Na *Crítica da razão prática*, Kant demonstra que a lei moral provém da idéia de liberdade e que, portanto, a razão pura é por si mesma prática, no sentido que a idéia racional de liberdade determina por si mesma a vida moral e com isso demonstra sua própria realidade. Em suma, o incondicionado e absoluto (inatingível pela razão no terreno do conhecimento) seria alcançado verdadeiramente na esfera da moralidade; a liberdade seria a coisa-em-si, o *noumenon*, almejado pela razão. Nesse sentido, a razão prática tem primazia sobre a razão pura. (KANT, 1991, p. xv, grifos do autor).

Kant tenta demonstrar que é possível à razão pura ser prática. É por meio do domínio da razão prática que o sujeito pode ser livre. É na racionalidade humana que partem os princípios éticos.

O homem é livre quando cumpre a lei moral imposta por ele mesmo, a moralidade diz do uso prático e livre da razão. Os nossos deveres devem, segundo Kant, ser definidos pelas leis universais postas nos princípios da razão prática. A ética de Kant é uma ética prescritiva, uma ética do dever. Ele estabelece os princípios *a priori*, universais e inevitáveis da moral. O dever está na obediência de uma lei imposta a todos – *o imperativismo categórico*. É agir de tal forma que a ação possa ser considerada como uma norma universal. É uma ação livre, mas vinculada à moralidade e ligada à forma pura da vontade pela qual o homem busca sua própria razão; é necessário que o dever moral esteja na intenção.

O princípio tem que ser *a priori*, se ligado a motivos outros (recompensa ou castigo), a ação está vinculada ao Imperativo Hipotético, que sempre busca um fim. Para o Imperativo Categórico, a ação deve valer, independentemente dos resultados.

O princípio não estabelece o que se deve fazer, mas apenas um critério geral para o agir humano. Então, o que deve determinar não é o conteúdo (matéria), mas sua universalidade (forma).

– *Levinas e o outro*

Emmanuel Levinas é conhecido, por insistir em que a pergunta “por que eu deveria ser ético” (ou seja pedindo argumentos do tipo “o que ganho com isso?” “o que essa pessoa me fez para justificar minha atenção ?” ou será que outra pessoa não poderia fazer isso em meu lugar?”) não é o ponto de partida da conduta moral, mas sim um sinal de sua morte. (BAUMAN, 2004, p. 114).

Para Levinas, a subjetividade está posta no sentido ético. É na própria ética, entendida como responsabilidade, que se dá o nó do subjetivo. A responsabilidade se situa no sentido de uma responsabilidade por outrem, pontuando a problemática da alteridade. A relação ética com o outro implica uma dimensão de responsabilidade, medida pela palavra. Mediante essa responsabilidade, afirma-se a própria identidade do eu humano. É no espaço entre o eu e o outro que se encontra a interdição em Levinas.

A sua filosofia anuncia uma transcendência marcada pelo “desencantamento da sacralidade do ser”. (FABRI, 1997, p.17). Para Levinas, a relação com o ser, que se dá de forma ontológica, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo. Portanto, na sua crítica a essa ontologia, ele diz que essa não é uma relação com o outro enquanto tal, mas a redução do outro ao mesmo; dessa forma, o *eu penso* leva a *eu posso*. (Apud SOUZA, 1999, p. 22). De acordo com Souza, a tradição filosófica traduz uma filosofia do poder. Portanto, é necessário repensar a questão da ontologia que se coloca como sabedoria do ser, com o risco de totalizar a verdade e não reconhecer o outro.

Levinas deduz que o saber é uma imanência e somente com ele é possível sair do isolamento do ser, “ser é isolar-se pelo existir”. (1998, p. 51). Pelo conhecimento é impossível sair de si – conhecimento é uma relação entre o pensamento e o que ele pensa. A maneira de sair de si só é possível mediante a relação com o outro, na socialização.

A questão do outrem, da responsabilidade que está posta nesse encontro que pontua a alteridade, é desenvolvida por Levinas pelo conceito de *visage*³² – “olhar” – não no sentido perceptivo, pois “a transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético”. (LEVINAS, 1998, p. 86).

A minha responsabilidade inicia no momento em que o outro me olha. Para Pelizzoli: “Se tivéssemos que sintetizar o conceito de olhar, diríamos somente que ele é o modo como o outro se apresenta, ultrapassando a idéia de outro em mim.” (1994, p. 87).

Levinas aponta nesse encontro para “uma assunção ao destino do outrem” (1997, p. 143). Nessa relação, o que se evidencia no outro é a morte. É impossível negligenciar o outrem, porque no “olhar há, também, a interdição tu não matarás”. (1997, p. 144). Há um apelo ao homem, ele é aquele por quem o homem é o responsável. Levinas rompe com as filosofias da totalidade, porque o saber absoluto é um pensamento do igual. Através dessa responsabilidade, afirma-se a própria identidade do eu humano.

Na aproximação com o “Olhar”, produz-se um ultrapassamento do ato por aquilo que ele conduz. No acesso ao “Olhar” ocorre um acesso à idéia de Deus. Enquanto para Descartes a idéia de infinito é uma idéia teórica, um saber; para Levinas, a relação com o Infinito é um desejo. Desejo que, assim como para psicanálise, também para Levinas nunca pode ser satisfeito.... “é a presença do Infinito em um ato finito”. (MARTTA, 2004, p. 65).

– *Ética e psicanálise*

O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético. Freud em sua sede de verdade diz – o que quer que seja é preciso chegar lá – porque, em algum lugar, esse inconsciente se mostra. (LACAN, 1979, p. 35).

Sabemos, a partir de Freud, que o processo civilizatório está implicado no recalçamento das pulsões e, também, nas sublimações – que vão constituir um acervo comum de bens materiais e ideais na cultura.

Mas, há uma outra versão, na qual Freud sugere ser da própria pulsão a impossibilidade de satisfação completa. O princípio do prazer que se coloca como imperativo fracassa. Freud desenvolve o princípio da realidade, que opera no consciente e pré-consciente,

³² Para alguns tradutores e comentadores, a melhor tradução de *visage*, posta na obra de Levinas, é olhar; para outros é rosto. Optou-se pelo uso de olhar. (Tradução defendida por Souza).

onde as regras morais são formuladas. Constata-se, então, que a moralidade em Freud não está somente no contexto das relações sociais, contrapondo-se aos desejos sexuais. Mas, a necessidade moral está inscrita na própria constituição psíquica do homem.

No *Projeto para uma psicologia científica* (1895), Freud associa a satisfação pulsional à relação do sujeito com o semelhante. Mais além, quando desenvolve o que denomina de “complexo do ser humano semelhante”, ele indica que a primeira apreensão da realidade para o sujeito se dá através do semelhante.

“Um outro ser humano [...] semelhante, foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto satisfatório[do sujeito], e mais tarde o seu primeiro objeto hostil além de sua única força auxiliar. É por esse motivo que é em seus semelhantes que o ser humano aprende a conhecer.” (FREUD, 1980, vol. I, p. 447).

Portanto, a experiência de satisfação está *indelevelmente* marcada pelo desamparo primordial, que para Freud caracterizou o ser humano. A satisfação depende do próximo:

[...] na medida em que o bebê humano, em virtude da prematuração que o caracteriza, é incapaz de levar o cabo sozinho a ‘ação específica’ da qual depende da satisfação. Por “ação específica” entende-se a alteração do mundo externo (fornecimento de alimento, aproximação do objeto sexual), necessário à suspensão provisória da estipulação interna e permanente dos neurônios (pulsão). (RINALDI, 1996, p. 47).

Encontra-se, no texto *Projeto para uma psicologia científica* (1895), que para Freud o sujeito humano está marcado permanentemente pela relação com o outro, sendo o desamparo inicial a origem dos motivos morais.

O Organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por meio da *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é atraída para o estado em que se encontra a criança, mediante a condução de descarga pela via de alteração interna. Essa descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária de comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte de todos os motivos morais. (1980, vol. I, p. 431).

Segundo Rinaldi, “é o registro da alteridade que se institui simultaneamente ao da formação subjetiva”. (1996, p. 47). Alteridade que não indica somente a presença do outro, mas o que esta presença desvela. Freud, ao analisar o complexo do ser humano semelhante, aponta para esta questão:

[...] o complexo do ser humano semelhante se divide em dois componentes, dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma *coisa*, enquanto o outro pode ser *compreendido* por meio da atividade de memória, isto é, pode ser rastreado até as informações sobre o próprio corpo (do sujeito). Essa dissecação de um complexo perceptivo é descrita como o conhecimento dele; envolve um juízo e chega a seu término uma vez atingido esse último objetivo. (FREUD, 1980, vol. I, p. 448).

Esse reconhecimento nunca é completo, nunca é total, porque esse objeto da satisfação é perdido. Disso decorre a ambivalência que caracteriza a relação do sujeito com seu próximo: a identidade e a separação.

Na correspondência de Freud com Fliess (carta 52), encontra-se uma referência a essa questão, quando Freud refere-se ao sintoma histérico.

“Todos os ataques de tonteiros e acessos de choro visam a uma outra pessoa – mas, basicamente, visam àquela outra pessoa pré-histórica e inesquecível, que jamais é igualada por ninguém posteriormente.” (MASSON, 1986, p. 213).

Essa polaridade – aproximação e afastamento – marca a intersubjetividade do homem. No texto *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), Freud usa a metáfora de Schopenhauer para indicar que o homem não suporta uma aproximação demasiada com o outro, porque primeiramente o deseja.³³

Podemos, então, deduzir que, na busca de uma satisfação, além de se encontrar a origem da moralidade em Freud, encontra-se, também, a origem do laço social.

Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que desde o começo a psicologia individual, nesse sentido mais ampliado mais inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também, psicologia social. (FREUD, 1980, vol. XVIII, p. 91).

É, também, no lugar desse objeto do desejo – *das Ding* (Freud) e objeto a (Lacan), que se desdobra a ética na psicanálise para Lacan. Em *O Seminário*, livro 7, *a ética da*

³³ “Um grupo de porcos-espinhos apinhou-se apertadamente em certo dia frio de inverno, de maneira a aproveitarem o calor um dos outros e assim salvarem-se da morte por congelamento. Logo, porém, sentiram os espinhos uns dos outros, coisa que os levou a se separarem novamente. E depois, quando a necessidade de aquecimento os aproximou mais uma vez, o segundo mal surgiu novamente, dessa maneira foram impulsionados, para trás e para frente de um problema para outro, até descobrirem uma distância intermediária na qual podiam mais toleravelmente coexistir.” (FREUD, 1980, vol. XVIII, p. 128).

psicanálise, ele propõe não falar da moral, mas de ética, porque para ele a ética na psicanálise está posta na dito freudiano – *Wo Es War Soll Ich Werden* – Lugar da verdade do desejo do sujeito, que vai direcionar a ação humana.

Essa verdade é irredutível e imperiosa, mas sempre parcial, marcada pela lei da castração que introduz o simbólico e a constituição da diferença, já que o significante não dá garantias de um único sentido.

O desejo não tem um caráter universal. Para a psicanálise, a universalidade proposta por Kant está somente na relação entre a lei e o desejo; portanto, para além disso o homem está à mercê das contingências que o significante impõe.

“O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, ao contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos.” (LACAN, 1988, p. 35).

Lacan busca em Freud, no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), consolidando por ele uma proposta ética, a noção de Coisa – *das Ding* – que aparece nos desdobramentos dados por Freud à questão do complexo de ser humano semelhante. Assim, Lacan propõe uma ética da psicanálise, na qual a ação humana está guiada pelo Real. Lugar vazio onde se constrói a rede significante.

[...] minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica no real – o real como tal, o peso do real [...] o que pode constituir o alcance dessa visada resulta justamente no sentido de conferir, na ordem das categorias que lhes ensino em função de nossa praxis de analistas, a esse termo de real [...], seu sentido deve ter alguma relação com o movimento que atravessa todo o pensamento de Freud, e que o faz a partir de uma oposição primeira entre princípio de realidade e princípio do prazer para chegar [...] a colocar além do princípio do prazer alguma coisa sobre a qual podemos perguntar em que pode ela consistir em relação à primeira oposição. Para além do princípio do prazer aparecemos essa face opaca – tão obscura que pode parecer, para alguns, a antinomia de todo pensamento, não apenas biológico, mas até mesmo simplesmente científico – que se chama instinto de morte. (LACAN, 1988, p. 31).

Ao retornar a Freud no campo *das Ding*, Lacan o articula com a noção da realidade – a apreensão da realidade vai se dar através do outro –, esse reconhecimento está acompanhado por uma divisão: de um lado, o que pode ser apreendido pela memória e, do outro, o elemento estranho que resiste ao reconhecimento.

Há, portanto, uma divisão original da experiência da realidade, uma vez que, na busca de satisfação, ele se depara com algo de enigmático, de opaco, que o obriga a fazer o retorno, mas que indica também que alguma coisa na realidade pode servir. A apreensão da realidade, em função da relação do sujeito para com ela, se dá, assim, de uma forma escolhida, marcada por uma subjetivação onde o que predomina é a fantasia. (RINALDI, 1996, p. 70).

No aforisma lacaniano, o Inconsciente é estruturado como linguagem, conseqüentemente – pelo simbólico – fica evidente, então, que o objetivo do princípio do prazer, como satisfação, é o retorno de um signo. O encontro, no entanto, se dá somente pelas marcas, pois a articulação entre o desejo e a realização está perpassada pela castração, pela falta. A ética da psicanálise, portanto, é a ética da castração, condição necessária para que o desejo continue. Portanto, refletir sobre a moral vigente propicia pensar sobre a subjetividade de determinada cultura em determinada época da história.

4 SOBRE O MÉTODO

4.1 Metodologia

Esse sujeito da ciência, que surge como consequência de um saber universalizante, e que está afastado de sua verdade, é aquele que interessa à psicanálise. É um sujeito não redutível a uma lista de características pessoais, apreensível e conhecido por descrições das disciplinas científicas. Será sempre um sujeito projetado para fora dos enunciados científicos, aparecendo aí como falta. Segundo Lacan, cabe à psicanálise recolher esse sujeito cuja verdade reaparece sob a forma de sintoma. Ainda de acordo com ele, Freud teria tido a genialidade de inventar um procedimento que permite que a verdade fale. (PINTO apud PACHECO FILHO et al., 2000, p. 116).

No séc. XVII, estendendo-se até o séc. XIX, a ciência experimental predomina no mundo da ciência, que, sob a concepção de uma verdade definitiva, busca garantias nos procedimentos experimentais utilizados. Esse discurso da ciência, com bases epistemológicas de caráter mecanicista, empirista, indutivista, essencialista e positivista, sofre um questionamento por parte de pensadores, entre os mais importantes epistemólogos do séc. XX: Mache, Duhem, Le Roy, Milhaud, Poincaré. Estes começam a articular um tipo de pesquisa que prioriza a análise interpretativa da definição das teorias, sustentada nos elementos constituintes do método científico, ou seja, no processo usado pelo pesquisador quando investiga e constrói a solução de um problema.

Essa nova visão científica só pode ser entendida como um processo criativo e crítico. O conhecimento somente tem lugar se concebido como algo revisado continuamente sem verdades prontas, inquestionáveis. A produção de conhecimento faz parte de um projeto humano perpassado por um espírito científico que contempla uma atividade imaginativa, para repensar o já pensado, mediante um processo crítico e polêmico de interlocução com as teorias. Parafraseando Einstein, “fazer ciência é dar asas à imaginação”.

Segundo Köech (2005, p. 243), comentador de Duhem, não existe um método científico único como padrão de procedimentos que prescreva como se deve agir para produzir ciência. “A conclusão a que chego é de que a produção de conhecimento está aliada à (a) capacidade de dominar o conhecimento existente; à de (b) saber criticá-lo; à de (c) elaborar ou reelaborar teorias mais abrangentes; (d) organizá-las logicamente; (e) testá-las junto à experiência; e (f) confrontá-las com o conjunto das outras teorias.”

Portanto, para ele, a investigação científica não pode ter um viés dogmático e prescritivo, mas necessita de um estudo teórico aprofundado da área de conhecimento e ao

estudo de sua evolução histórica, para que possam ser elaborados os processos de investigação possíveis de serem adotados na construção de instrumentos e interpretação referenciados ao corpo teórico em questão.

Após algumas considerações a respeito do pensamento atual sobre metodologia, quer-se direcionar o texto para o objeto de estudo, colocando em questão o problema: a subjetividade contemporânea questionada através da obra cinematográfica “O homem que copiava”. Tratando dessa temática, a pesquisa tem um caráter qualitativo, o qual, segundo Laville e Dionne (1999), permite conhecer os fenômenos humanos, suas motivações e representações, considerando valores, na medida em que permite escutar e deixar falar à sua maneira o real humano. Para tanto, uma entrevista não dirigida será usada como instrumento de investigação na pesquisa de campo. Nessa escuta, tornam-se necessárias algumas considerações que unem em uma pesquisa a teoria e a análise dos dados obtidos na fala dos entrevistados. Por isso, pensa-se ser de suma importância buscar algumas considerações no campo da lingüística, para situar o discurso, o sujeito e a subjetividade.

– O sujeito na análise do discurso

O ponto de basta (*point-de-capiton*) da lingüística para Lacan seria o sujeito da enunciação, aquele que operaria uma espécie de subvenção da isomorfia da relação significante/significado. Eis o ponto que subverte a lógica da imanência: o sujeito. Se a lingüística quiser dele falar, não poderá desconhecer sua clivagem estrutural. (FLORES, 2004, p. 10).

Segundo Teixeira (2000, p. 23), pode-se dizer que a literatura refere, para denominar a análise do discurso, duas perspectivas rivais:

A anglo-americana, em que se destacam Austin, Grice, Goffman, Garfinkel e Labov; a francesa, cujos nomes mais representativos são Pêcheux e Foucault. O ponto de fratura entre essas correntes é o modo como cada uma delas toma a questão do sujeito e sua relação com a linguagem. A primeira delas, que poderíamos chamar de pragmática-comunicacional, coloca o sujeito em uma posição de exterioridade em relação à linguagem, ou seja, o sujeito que aí está pressuposto é capaz de controlar a complexa *maquinaria comunicacional* (Authier-Revuz, 1998, p. 169). O segundo enfoque não crê nem na transparência da linguagem nem na exterioridade do sujeito em relação à linguagem. Pêcheu, por exemplo, apela ao materialismo histórico e à psicanálise para defender a idéia de que o dizer escapa sempre ao enunciador, pois é *irrepresentável em sua dupla determinação pelo inconsciente e pelo interdiscurso*. (AUTHIER-REVUZ apud TEIXEIRA, 2004, p. 17).

Mas toda e qualquer análise não pode deixar de lado o conceito de sujeito; enlaçado de forma íntima ao conceito de discurso, é o que revela a proposta transdisciplinar da lingüística.

Essa lingüística que inclui a “falha”, por sua vez, é também uma escuta do singular, a exemplo da escuta operada pela psicanálise. Eis o campo onde se desfazem as meras homônias: o da enunciação. É neste campo, o da singularidade da fala do sujeito, que lingüística e psicanálise podem juntas atuar. Trata-se agora de uma lingüística da enunciação, lingüística que inclui o sujeito e sua fala e, por ela, a singularidade do que diz e do como diz. Essa lingüística não é desautorizada pelo pensamento de Saussure. A lingüística da enunciação atenta à psicanálise diz bem isso: para além de uma categoria lingüística unitária (como os dêiticos, por exemplo), o sujeito ocupa (ou seria melhor dizer habita?) toda a linguagem, multiplicando sentidos. A lingüística da enunciação, tal como aqui a supus, estudaria tais meios desde um lugar que os referisse à clivagem estrutural do sujeito. Para concluir, eu resumiria tudo da seguinte forma: é hora de a ciência da língua supor que é de um homem falando que se trata sempre. (FLORES, 2004, p. 10-11).

Segundo Benveniste, “é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito”. (1995, p. 286). Essa subjetividade que o autor menciona é a capacidade de o locutor propor-se como sujeito, definida pela unidade psíquica que é a emergência, no ser, de algo fundamental da linguagem: o ego. Essa consciência de si mesmo surge a partir da diferença, o eu existe se existir o tu, essa condição de diálogo, constitutiva da pessoa, está posta na reciprocidade. A linguagem só é possível se aquele que fala se coloca como sujeito, como eu no seu discurso dirigido a um tu que, mesmo exterior a mim, torna-se o meu eco.

Benveniste fornece uma definição negativa do eu segundo um conjunto de três termos: eu não é nem tu, nem ele. É necessário um conjunto de três para constituição de um. A definição de língua e de sujeito em sua teoria faz-se, então, por um conjunto de três termos, irreduzíveis uns aos outros. Essa interpretação indica a existência de uma “trindade natural” imanente ao ato de falar. Qualquer pessoa que fale põe em ato uma figura *trinitária*. A propriedade trina é “muito banal e muito evidente”. Dela cada ser falante não cessa de fazer a experiência imediata. No centro de nossa realização mais imediata como ser falante, encontram-se os três termos eu, tu, ele. Para apreender a propriedade trina, basta evocar o espaço comum a toda espécie falante, a conversação: eu diz a tu histórias que obtém dele (DUFOR, 2000). Esse dado, ao mesmo tempo trivial e fundamental, determina a condição do homem na língua. É por essa singular relação de três que a “língua se precipita em discurso”. (TEIXEIRA, 2004, p. 15).

Benveniste é considerado por muitos lingüistas o principal representante da teoria da enunciação; busca-se citá-lo porque há, no conjunto de sua obra, elementos que integram um sistema de pensamento que vai além da lingüística, toca de forma pontual em outras áreas do conhecimento, como: Filosofia, Psicanálise, Sociologia, Antropologia, as teorias da cultura, a Lógica, etc.

A partir do contexto teórico em que a pesquisa está inscrita, mesmo tendo claros os pontos de contato que se evidenciam na lingüística de Benveniste e na psicanálise lacaniana, busca-se uma compreensão da subjetividade desses sujeitos que participam da pesquisa numa perspectiva que transcende as questões lingüísticas.

E, seguindo Eco (2002), que tem como regra óbvia, na construção de uma tese, a de que o quadro metodológico da pesquisa esteja ao alcance da experiência do pesquisador, propõe-se analisar as questões investigadas a partir do referencial teórico da psicanálise, mais especificamente da abordagem lacaniana. Esta não considera a linguagem um instrumento de comunicação, mas propõe uma metapsicologia cuja subjetividade se constrói através do Outro: a linguagem.

O sujeito constitui-se através da relação com seu semelhante: o pequeno outro, da ordem do imaginário, vai sustentar uma relação de objeto e permitir a construção da imagem corporal através do espelhamento. O grande Outro, da ordem simbólica, diz da função paterna; ao proibir à criança seu objeto primordial, possibilita a interdição “da língua materna”. (LACAN, 1992, p. 62). Essa não possui um texto, constitui-se pela letra e opera por traços que são inconscientes. O acesso a essa língua ocorre através da linguagem com a língua nacional, a dos traços sociais. Na medida que ocorre a interdição da mãe, o Nome-do-Pai se inscreve, e a língua para a ser reconhecida como língua paterna. Nisso se constrói a singularidade e a inclusão do sujeito numa filiação. (MARTTA, 2004, p. 65).

– O sujeito da psicanálise

No texto “A instância da letra, no inconsciente ou a razão desde Freud”, Lacan reconhece que desconcertou seus ouvintes a afirmar: “Penso onde não sou, logo, sou onde não penso.” O sujeito da psicanálise, portanto para Lacan, é um sujeito descentrado, *sujeito do inconsciente* que se distingue do eu enquanto inserção do indivíduo num sistema de comportamentos sociais. *O sujeito do inconsciente* desloca-se na cadeia significante que numa “outra cena” se repete e insiste. Por oposição, o eu, pelas suas inércias imaginárias, opera justamente para acobertar esse deslocamento que é o *sujeito*. (RINALDI, 1996, p. 30).

O termo *sujeito* foi introduzido por Lacan na psicanálise, pela releitura que fez do texto freudiano. Com esse termo, Lacan tenta tornar possível a hipótese do inconsciente, contemplando sua dimensão de um saber não sabido. O sujeito é a própria divisão que se situa entre o eu e o ele (hipótese do inconsciente). “O sujeito não é nada substancial, ele é o momento de eclipse que se manifesta num equívoco.” (KAUFMANN, 1996, p. 502). Esse equívoco efetua-se no momento em que um ser falante se interroga a respeito do seu eu.

Inconsciente é o conceito fundador da psicanálise; Freud desenvolve na primeira tópica – consciente, pré-consciente, inconsciente – a idéia de que o inconsciente é a instância constituída de elementos recalçados, representantes pulsionais que se manifestam de forma fenomênica, através das manifestações do inconsciente, as quais surgem enquanto descontinuidade, mediante atos falhos, chistes, tropeços e sonhos. No lugar que surge essa hiância, surge também o significante. Essa falha aponta para uma causa que se manifesta incessantemente, pois os traços inconscientes do significante não são nunca apagados ou esquecidos. Lacan diz: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem.” (1979, p. 25). É esse lugar Outro que repete e insiste em interferir no discurso do sujeito. Portanto, para ele o sujeito é efeito de uma linguagem, da relação entre significantes. Para a psicanálise, o acento está ao lado do desconhecimento que o sujeito tem a respeito do que fala, já que fala de um Outro lugar: do inconsciente. Segundo Ribeiro, para Pêcheux, que através de Althusser trabalha o sujeito pelo efeito do conteúdo histórico-ideológico, no qual habita o significante, o acento está no assujeitamento do sujeito frente às estruturas de funcionamento da ideologia. Tem-se, então, uma dependência do sujeito ao significante, o sujeito não é um *a priori*, é o Outro que está como fundante, o Outro da linguagem e da historicidade. Citando Swirski pode-se fazer uma aproximação entre análise do discurso e psicanálise, no que se refere ao conceito de sujeito, relacionando-se inconsciente e ideologia.

Temos, por um lado, que o simbólico se impõe de fora ao homem, através da Metáfora Paterna, que o faz sujeito em conformidade com as leis e normas da cultura. Por outro lado, as estruturas concretas do parentesco, ou seja, as funções específicas (paternidade, maternidade, infância), as variações históricas destas estruturas estão sensivelmente afetadas pela ideologia. Se o homem não escapa à ordem da cultura, não escapa, também, à interpelação ideológica. (apud RIBEIRO, 2004, p. 30).

É através do significante que se produziu no campo do Outro que surge o sujeito. Sem significantes ele não existe, pois ele surge representado nesses significantes que o

constituem. O Outro precede o sujeito como lugar de linguagem, fala do sujeito mesmo antes do seu nascimento. O sujeito é um efeito do significante, e é pelo significante que o sexual vai se constituir como diferença. Para a psicanálise, significante é o elemento do discurso, tanto em nível consciente quanto inconsciente, e representa o sujeito para outro significante.

O homem é divisão, é *spaltung*; Freud partiu do texto manifesto para procurar um outro texto escrito pelo inconsciente; encontrar um lugar, não no sentido substancial, corporificado, mas o de uma lei de articulações que surge somente pela ação do recalçamento, com caráter simbólico e habitado pela cadeia de significantes, de onde surge o sujeito. Essa clivagem que denuncia o estatuto de sujeito se presentifica nas duas instâncias: enunciado e enunciação. Para a psicanálise, o lugar onde o sujeito se diz está naquilo que vem romper com o fio do enunciado, ou seja, nas manifestações do inconsciente; ali está a sua enunciação.

– *Ciência e psicanálise*

Embora Freud tenha sido um cientista, formado no espírito científico de sua época, as relações da psicanálise com a ciência nunca foram fáceis. Desde o “projeto”, de 1895, até seus últimos textos, Freud nunca abandonou seu propósito de fazer com que a psicanálise fosse reconhecida como ciência. Jacques Lacan, a partir de sua teoria dos discursos, afirma que a psicanálise é um novo campo do saber que mantém conexões com o campo de saber da ciência, mas com ele se confunde. O sujeito da psicanálise é o mesmo sujeito da ciência – o sujeito do desejo – mas Freud subverte o cogito cartesiano ao descobrir o inconsciente. (PRUDENTE, 2005, p. 59).

Nascida no séc. XIX, a Psicanálise surge como um campo de investigação e intervenção, traz consigo uma proposta de estatuto científico como ciência do psiquismo e, também, uma polêmica nas suas relações com a Epistemologia e a Filosofia da Ciência que questiona esse caráter de cientificidade.

Freud tinha a preocupação de inserir a psicanálise no campo da ciência: “Sua disciplina jamais poderia ser construída como os sistemas da filosofia que, fundados na lógica da consciência, procuram, através de conceitos básicos definidos com precisão, compreender todo o universo, após o que não restaria lugar para novas descobertas e melhores conhecimentos.” (FUKS, 2003, p. 22). A psicanálise se prende mais aos fatos de seu campo de trabalho, procura resolver os problemas Tateando na experiência, mantém-se inacabada e

esteve sempre pronta a novas descobertas, sujeita a mudanças e definições mais precisas graças à proposta freudiana de ser um homem da ciência.

Pode-se localizar, no pensamento freudiano, a definição de ciência como toda descoberta oriunda de uma experiência de encontro com a alteridade. Com a descoberta do inconsciente, Freud introduziu e criou um modelo de cientificidade absolutamente original: “voltando à escuta do incoerente, do não-idêntico, e à inquietante estranheza que habita no homem, para além de sua memória”. (FUKS, 2003, p. 22). Dessa feita, trouxe a ficção para dentro da ciência.

Freud mostrou ser viável aproximar no mesmo espaço mito e razão, fantasia e realidade, antigo e moderno. Esse espírito criativo, esse olhar e essa escuta especiais transcendem o simples ver e ouvir dos “mortais”, nisso a genialidade freudiana se faz presente, vencendo, inclusive, o preconceito.

Afora essa nova proposta de pensar a ciência, sabemos o duro golpe que a psicanálise trouxe ao narcisismo humano, mostrando que o eu não é senhor em sua casa, questão que até os dias atuais atormenta muitos intelectuais e aponta para sua fragilidade epistemológica, na qual, justamente, está sua maior riqueza, seu objeto de estudo: o inconsciente. Na história da ciência contemporânea, pode-se evidenciar alguns pontos que tiveram importância ímpar nessa polêmica.

Popper (1975) desenvolve o critério de refutabilidade no seu método hipotético-dedutivo, isso demarcaria a diferença entre teorias científicas e não científicas. A confirmação de uma hipótese segundo ele não dá apoio a uma teoria; a possibilidade de refutá-la, essa sim nortearia os critérios de cientificidade. Tratando-se, então, de teorias psicanalíticas para Popper, elas seriam irrefutáveis, porque tomando como exemplo duas situações antagônicas na psicanálise, obrigatoriamente não são excludentes.

Navia critica a posição popperiana, dizendo ser ela simples e apressada.

Justamente o que mostra a história da ciência da segunda metade do séc. XX é que não há critérios de demarcação pontual de hipóteses (nem a verificação, nem há confirmação, nem a refutabilidade) porque não há comparação nem aplicação pontual de hipóteses isoladas. Dito de outro modo, uma mesma hipótese pode ser apoiada (não refutada) por fatos antagônicos, mas no complexo e hierarquizado exame das hipóteses e interpretações que explicam um caso clínico, só uma dessas hipóteses será consistente com o resto da explicação. (Apud MACHADO, 1999, p. 161).

As hipóteses não se contrastam de forma isolada, mas como conjuntos orgânicos de hipóteses, ao lado de suas respectivas hipóteses auxiliares. Por isso mesmo, não sendo refutada por nenhum dos fatos antagônicos e, contudo, tratar-se de uma explicação científica se outras hipóteses não arbitrárias estiverem intervindo.

Ainda na metade do séc. XX, a metodologia sofre uma mudança radical: sujeito e objeto não se encontram tão separados como apregoava a Ciência Positivista, na qual o pesquisador pensava um mundo objetivo, externo, totalmente distinto do sujeito; agora, sujeito e objeto interagem mutuamente.

Um novo modelo epistemológico, não mais totalmente objetivo, mas um que leve em consideração as condições humanas de conhecimento, contemplando a subjetividade, é aceito pela comunidade científica. Como exemplo, Thomas-Kuhn – pensador da ciência – questiona as posições epistemológicas mais ortodoxas, entre elas a idéia de uma diferença entre fato e teoria, que possibilitasse o procedimento de coletas de dados empíricos, puros, independentes do referencial teórico do pesquisador. Sabe-se quão importante é, para os questionamentos sobre a cientificidade da psicanálise, essa posição, pois todo o trajeto percorrido por Freud foi perpassado por um trabalho intensivo de pesquisa, a partir de hipóteses extraídas de sua teoria.

Kuhn (1978) desenvolve, usando sua própria terminologia, um novo *paradigma*, apesar de ter posições muito claras a respeito do estatuto científico da psicanálise, pois, segundo sua posição, ele não encontra, no interior dessa investigação, atividades dirigidas para tentar confirmar a promessa de sucesso da psicanálise. Isso para a solução de problemas relativos aos fenômenos psíquicos, nomeadas por ele *atividades de solução de enigmas ou de resolução de quebra-cabeças* na teoria psicanalítica, critérios característicos do que ele convencionou chamar *ciência normal*. Comentando sobre a posição de Kuhn, Pacheco Filho et al. (2000, p. 239) questiona a possibilidade de ele não ter percebido a contribuição da psicanálise e do seu método para investigar os fenômenos psíquicos.

Esclarecendo sobre seu método, Freud diz:

A psicanálise não é, como as filosofias, um sistema que parte de alguns conceitos básicos nitidamente definidos, procurando apreender todo o universo com o auxílio, e, uma vez completo, não possui mais lugar para novas descobertas ou uma melhor compreensão. Pelo contrário, ela se atém aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou modificar suas teorias. Não há incongruência (não mais que no caso da física ou da química) se a seus conceitos mais gerais falta clareza e seus postulados são provisórios, ela deixa a definição mais precisa deles aos resultados do trabalho futuro. (1980, vol. XVIII, p. 307).

Na definição de Kuhn (1978), as revoluções científicas levam à mudança de *paradigmas*; para ele um *paradigma* seria constituído por lei, teoria, aplicação e instrumento de pesquisa. É importante evidenciar que, além de todos esses atributos, a psicanálise possui, também, uma metodologia de investigação, como bem definiu Freud:

Psicanálise é o nome de um (1) procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessas investigações) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica. (1980, vol. XVIII, p. 287).

Considera-se importante ressaltar, também, que, no entender de Kuhn (1978), o que origina uma *revolução científica* seria *uma pesquisa extraordinária*, aspecto inquestionavelmente presente na psicanálise, à medida que seu percurso como investigador foi evoluindo. As teorias dominantes, como a Psiquiatria e a Neurofisiologia foram ficando limitadas para o seu empreendimento de solucionar problemas relativos às questões psíquicas. Primeiro, ao considerar o fato de que os interesses de Freud não estão voltados para teorias já existentes, ou seja, paradigmas dominantes que engajam os cientistas em atividades de ciência normal. O segundo aspecto importante a considerar é a *intuição*, na direção do seu trabalho, como comentam Pacheco Filho et al.:

Esse duplo aspecto da atividade de Freud – repentinos e precipitados saltos, disparados por uma crença inabalável no valor de sua intuição, seguidos por intensiva investigação do objeto e persistente atividade de correção e ajuste posteriores, exigido pela busca de cientificidade – parece tão característico e freqüente, que se torna difícil atribuir a qualquer dos dois atributos, em particular, a responsabilidade pelo destaque e notoriedade atingidos pela teoria psicanalítica. (2000, p. 268).

Como terceiro ponto a acrescentar, há o caráter de ambição, autoconfiança, crença, determinação em seus objetivos, que se presentificavam na personalidade de Freud, impelindo-o na busca de realizações que vão além de um paradigma vigente.

Sendo a psicanálise uma teoria sobre o psiquismo e a investigação do inconsciente, e também uma técnica terapêutica, como pensar a legitimidade da investigação de questões sociais a partir do referencial teórico da psicanálise? Isso pode tornar-se evidente por meio da proposta lacaniana: inconsciente é o social. Pode-se pensá-lo a partir da suposição de que o

inconsciente “se estrutura como uma linguagem” (LACAN, 1979, p. 25), e, também, pela forma como a subjetividade se articula ao social, através da relação com o seu semelhante, o pequeno outro e, também, com o grande Outro – a rede de significantes que constituem o inconsciente.

Além disso, sabe-se que Freud foi reconhecido como um pensador da cultura a partir de seus escritos: *Totem e tabu* (1913), *Moisés e o monoteísmo* (1938), *O mal-estar na civilização* (1930), entre outros. Pesquisar sobre temas relacionados à cultura “era para Freud uma implicação necessária para a compreensão de seu objeto de estudo – o sujeito psíquico em sua dimensão social ou política” e, também, um meio de “ampliar o campo de competência de sua descoberta” e, assim, dar maior legitimidade à sua obra, evitando que esta se restringisse a um mero “braço da ciência médica”. (MATHEUS, 2002, p. 27).

Plon (1999) tem se dedicado a pensar sobre a psicanálise aplicada, expressão usada na época e que afirma que, mesmo que esses questionamentos sejam legítimos, eles abrangem a psicanálise como um todo. Se existem problemas epistemológicos apontando para uma certa fragilidade na psicanálise, eles dizem respeito ao seu objeto de estudo. Em Freud, entretanto, encontra-se uma preocupação em clarear essa linha divisória entre a teoria e a prática da psicanálise.

Não devemos nos esquecer de que não está aí toda a psicanálise e que pra seu outro aspecto não poderemos jamais renunciar à colaboração de pessoas já formadas anteriormente nas ciências do espírito. Até mesmo em nossas publicações, por razões práticas, cultivamos o hábito de distinguir uma análise médica das aplicações da análise. Isto não está correto. Na realidade, a linha de demarcação se situa entre a psicanálise científica e sua aplicação nos campos médicos e não médicos. (FREUD, 1980, vol. XX, p. 205).

Portanto, nas ciências do espírito, hoje, denominadas humanas e sociais, encontra-se uma das modalidades de aplicação (psicanálise aplicada) da psicanálise científica, a qual Freud denominou análise leiga; a outra possui objetivos terapêuticos – análise médica.³⁴

No entender de Plon (1999), revendo a história da psicanálise, fica claro que os seguidores de Freud não levaram em consideração sua orientação sobre essa linha divisória; muitos equívocos se sucederam dando margem a polêmicas em torno da psicanálise aplicada. Tanto para ele quanto para outros seguidores, como Laplanche e Pontalis (apud PLON, 1999),

³⁴ Assim denominada por seus objetivos terapêuticos. O título médico não é necessário para a prática de nenhuma das duas atividades (análise médica e análise leiga).

a interpretação psicanalítica pode se estender às produções humanas, mesmo não dispondo do uso das associações livres. O problema estaria mais na nomenclatura usada. A mesma crítica é empreendida por Lacan (1998, p. 749) que considera a confusão oriunda da expressão *psicanálise aplicada*. Em vista de tal posicionamento, os psicanalistas franceses sugerem que se utilize a expressão *psicanálise em extensão*.

Para Plon (1999), são dois os problemas da psicanálise aplicada: “o perigo da deriva interpretativa” – quais os critérios para legitimizar uma interpretação?, e o “perigo da extensão aleatória do raciocínio analógico” – quais registros ou dinâmicas psíquicas são relacionáveis entre si, e como o são? Plon adianta ainda que, na verdade, trata-se de questões extensivas à psicanálise clínica e que se originam, na verdade, segundo sua opinião, do dualismo freudiano,³⁵ entre a teoria do trauma e a teoria do fantasma que privilegia a realidade psíquica. “A manutenção deste duplo registro é testemunho de sua permanente consciência do estatuto incomparável da psicanálise, da fragilidade quanto ao seu futuro, do caráter ‘impossível’ de seu exercício acabado (assim como educar e governar) de sua irreduzibilidade epistemológica.” (PLON, 1999, p. 103).

– *Psicanálise aplicada às Ciências Sociais*

Na psicanálise uma cura analítica nada tem a ver com a responsabilidade de um modelo relacional ou social habituais. Entretanto, a psicanálise comporta a exploração da alteridade, e a alteridade está no cerne do social. A alteridade que a psicanálise deve conhecer passa pela fala e encontra a realidade do inconsciente como efeito da linguagem. Nesse campo da alteridade, toda oposição entre realidade e discurso é tão parcial e ideológica quanto o seria uma oposição entre a ciência, em suas premissas e realizações, e o inconsciente, nas suas formações. Inconsciente e ciência têm o mesmo sujeito, que não é o sujeito gramatical, que não é o primeiro sujeito do cogito de descartes (eu [je] penso), mas o segundo (eu [je] sou), tomado na matéria em si da linguagem. (DUMÉZIL, 2005, p. 19).

³⁵ Num primeiro momento, através da observação de casos, Freud faz uma referência à questão causal dos sintomas e, mais especificamente, dos quadros de histeria. Através dos sintomas conversivos, questionou a origem do fenômeno orgânico. Quanto à conexão causal, começa a perceber que há uma relação simbólica entre a causa precipitante (trauma) e o fenômeno patológico (sintoma). Percebe ainda que a causa da enfermidade não estava no dano físico insignificante, mas no afeto do susto – trauma psíquico – e que poderiam ser vários traumas parciais e não um único. Refere que dependia da susceptibilidade da pessoa afetada para o fato ter ou não importância traumática. Com a questão do Édipo, há uma virada na teoria, quando ele sai da idéia de encontrar uma causa específica à neurose, para compreender que este faz parte da vida de todos os sujeitos, e no modo como cada um vai lidar com isso.

Segundo Matheus (2002), a psicanálise aplicada às Ciências Sociais tem muito a oferecer, principalmente tendo em vista tratar-se de uma concepção de psicanálise que não se coloca como única na compreensão dos fenômenos humanos:

[...] longe de isolar-se no campo único de ação terapêutica ou médica, a descoberta freudiana e os desenvolvimentos que conheceu no decorrer desse século estiveram voltados, primeiro no espírito de Freud, depois no de alguns de seus herdeiros, para esclarecer, fertilizar e até mesmo conturbar os campos de conhecimento fora dela... (PLON, 1999, p. 91)

O confronto entre saberes passa pelo risco de um deles ser tomado como detentor de uma verdade absoluta. A própria postura de Freud frente aos trabalhos de pesquisa além da clínica dão idéia de uma posição oscilante, ora demonstrando cautela, ora tentando impor e afirmar sua autonomia.

Tem-se um exemplo muito claro dessa posição mais cautelosa de Freud, alertando sobre os cuidados necessários para usar a psicanálise nas interpretações da cultura. “[...] teria de ser precavido, não esquecer que apesar de tudo se trata de meras analogias, e que não somente no caso de seres humanos, mas também no caso de conceitos é perigoso arrancá-los da esfera em que nasceram e em que se desenvolveram. (FREUD, 1980, vol. XXI, p. 75). Portanto, como ele nos aponta, é importante uma postura atenta na vigilância epistemológica e de respeito aos outros conhecimentos com os quais se busca uma interlocução.

Em correspondência a Jung, Freud apresenta uma postura mais imperiosa:

Nas cartas mais do que em qualquer outro lugar, Freud parece encarnar um chefe militar, um explorador, partindo em busca de terras virgens. “Fico feliz”, escreve a Jung em 17/10/1909, “que você compartilhe a minha convicção de que a mitologia deve ser inteiramente conquistada por nós”. Um pouco mais tarde e dirigindo-se ao mesmo correspondente, Freud, ao evocar a ação de Pfiser, fala de “nossos colonizadores em outros impérios”. (PLON, 1999, p. 97).

Pode-se concluir que a proposta de interlocução entre a psicanálise e outros saberes, como base para investigar questões que estão fora do âmbito da terapêutica psicanalítica, evidencia entraves de ordem epistemológica e conceitual. A fragilidade epistemológica, característica da psicanálise, tem como desafio um objeto de estudo que parece ter, aparentemente, uma lógica contraditória e incoerente. Essa fragilidade epistemológica que supõe um problema metodológico pode, segundo Matheus (2002), estar justamente naquilo

que a psicanálise pode contribuir com os outros ramos das Ciências Sociais. Matheus, citando Ginzburg, atribui a um percurso menos rigoroso a possibilidade de um procedimento metodológico rico em resultados. “A orientação quantitativa e antiantropocêntrica das Ciências da natureza, a partir de Galileu, colocou as ciências humanas num frágil dilema: ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância.” (MATHEUS, 2002, p. 35).

Faro, golpe de vista e intuição (MATHEUS, 2002, p. 35) são instrumentos usados para a investigação que busca identificar e evidenciar elementos, aparentemente irrelevantes, a partir de critérios pouco discrimináveis, referenciados pela subjetividade do pesquisador.

A fragilidade epistemológica, presente na psicanálise, também permeia as Ciências Humanas, sempre que se defronta com a polêmica existente entre o rigor metodológico e os resultados que se espera. Plon observa que o excesso de preocupação com o ordenamento interno das Ciências Humanas pode desdobrar-se em prejuízo para a finalidade da investigação.

[...] as ciências modernas humanas e sociais ainda que não estejam submetidas à ideologia positivista da ciência e quando rompem com a idealidade de uma matematização imposta como único critério de cientificidade, não deixam de ter uma preocupação de ordenamento, de reparação ou de melhoramento que as fariam agir no lugar dos homens preocupados com os objetos de seu estudo. Estes procedimentos com pretensão científica preocupam-se muito pouco com sua finalidade, tendem a crer um pouco ingenuamente que participam do “progresso” e portanto do melhor do homem. (1999, p. 105).

Tendo em vista os desdobramentos dados às questões acima expostas, pode-se depreender que a tessitura que constrói a teoria psicanalítica, preocupada com a natureza humana e suas necessidades, não pode ser um saber somente sobre o indivíduo, mas também uma reflexão sobre a dimensão social e política que dele faz parte.

Em suma a pesquisa em psicanálise efetivada no âmbito da universidade pode ocorrer na clínica, pode dela decorrer, ou pode decorrer fora da situação analítica, desde que seu objeto de estudo seja passível de ser abordado do ponto de vista da Psicanálise; ainda, pode ser uma pesquisa teórica assim como histórica. Nesses diferentes universos, o que se problematiza são as dimensões que constituem o saber psicanalítico: a teoria sobre a constituição do psiquismo, a metapsicologia, a psicopatologia, o processo analítico, bem como a história das idéias e as interfaces da Psicanálise – com a Filosofia a Arte, etc. O importante é problematizar o objeto de estudo de tal maneira que só a Psicanálise possa dar respostas ou, ao menos, que ela seja imprescindível para a efetivação do estudo. (VIOLANTE, 2000, p. 117).

– *O método na pesquisa psicanalítica*

Ao pesquisar sobre a subjetividade contemporânea, torna-se imprescindível que a teoria de referência e a metodologia usada sejam a psicanalítica. Torna-se cada vez mais freqüente, dentro da universidade, a pesquisa psicanalítica. Assim, é preciso voltar a Freud que empreendeu uma extensa pesquisa, denominada por ele *Psychoanalytische forschung*, na construção de sua teoria, e retomar sua orientação metodológica.

A pesquisa psicanalítica tende a uma particularidade que diz respeito a seu objeto de estudo, o inconsciente, que possui uma lógica particular que leva a uma impossibilidade de previsão, deixando a pesquisa psicanalítica sem uma sistematização completa e exclusiva. Tomando os moldes do trabalho de uma análise, sabe-se que a formação de um analista contempla o estilo e a marca individual de cada um, como afirma Nasio (1997); as palavras do analista que profere um seminário ou escreve sobre sua prática podem transformar a prática de outros analistas, o mesmo ocorre na pesquisa psicanalítica, que, após pesquisar o método de Freud, o pesquisador desenvolve um método próprio. Iribarry (2003), no seu texto *O que é pesquisa psicanalítica?*, sugere uma proposta metodológica de referência e, seguindo o texto de Iribarry, tem-se que a pesquisa psicanalítica marca sua diferença entre outras abordagens, em dois pontos fundamentais:

[...] primeiro porque ela não inclui em seus objetivos a necessidade de uma inferência generalizadora, seja para amostra ou para população, pois seus resultados modificam a maneira como os pesquisadores da comunidade psicanalítica irão demarcar sua posição em relação aos novos sentidos produzidos pelo texto, que torna a pesquisa pública; segundo, porque suas estratégias de análise de resultados não trabalham com o signo, mas sim com o significante. (IRIBARRY, 2003, p. 117).

Alguns pontos conceituais sobre o significante e o signo merecem ser aqui desenvolvidos para clarear sua importância na pesquisa psicanalítica.

Pode-se conceder *uma ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social*; ela formaria uma parte da psicologia social, e por conseguinte da psicologia geral; nós a chamaremos de *semiologia* (do grego *semeion*, “signo”). Ela nos diria em que consistem os signos, que leis os regem. Já que ela ainda não existe, não pode se dizer o que ela será; mas ela tem direito à existência, seu lugar está previamente determinado. A lingüística é apenas uma parte dessa ciência geral; as leis que a semiologia descobrir serão aplicáveis à lingüística, e esta se encontrará assim ligada a um campo bem definido no conjunto dos fatos humanos. (SAUSSURE apud ARRIVÉ, 1999, p. 34).

A obra de Saussure foi editada pela primeira vez em 1916, é uma obra póstuma originada dos cursos de Lingüística Geral, os quais ele ministrou na Universidade de Genebra. Considerado o fundador da Lingüística, ele vai definir a linguagem,³⁶ na sua especificidade, como a faculdade de constituir uma língua:

Mas o que é a língua? Para nós ela não se confunde com a linguagem: ela é apenas uma parte determinada da linguagem, essencial, é verdade. É ao mesmo tempo um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social, para permitir o exercício dessa faculdade entre os indivíduos. Tomada no seu todo, a linguagem é multiforme e heterogênea, situada em vários campos; ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, pertence ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria dos fatos humanos, porque não se sabe como depreender a sua unidade. A língua, ao contrário, é um todo em si e um princípio de classificação. Logo que lhe damos o primeiro lugar entre os fatos de linguagem, introduzimos uma ordem natural em conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação. (SAUSSURE apud ARRIVÉ, 1999, p. 36).

Buscando dar um fundamento estrutural à concepção freudiana do inconsciente, Lacan faz referência à lingüística saussuriana para evidenciar que é na estrutura da linguagem que o inconsciente deve ser relacionado e, também, porque o próprio ato de linguagem faz advir o inconsciente. Então, é o modelo saussuriano da língua (ou estruturalismo lingüístico) que vai embasar o aforismo lacaniano: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem.” (LACAN, 1979, p. 25). No texto: *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1998, p. 813), Lacan diz: “O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e na cogitação que lhe dá forma.” Constata-se nesse trecho a estreita relação entre a noção saussuriana de significante e a noção freudiana de inconsciente e mais ainda o fato, como assinala Lacan:

[...] de que os mecanismos descritos por Freud como sendo os do processo primário, onde o inconsciente encontra seu regime, abrangem exatamente as funções que essa escola toma por determinantes das vertentes mais radicais dos efeitos da linguagem, quais sejam, a metáfora e a metonímia, ou, dito de outra maneira, os efeitos de substituição e combinação dos significantes nas dimensões respectivamente sincrônica e diacrônica em que eles aparecem no discurso. (1998, p. 813-814).

³⁶ Linguagem: faculdade de comunicar o pensamento por um sistema de signos e, em particular por meio da língua (conjunto de convenções adotadas pelo corpo social), associada à fala (meio verbal individual de expressão). Faculdade de constituir uma língua. (RUSS, 1994, p. 168).

Ponto central do pensamento de Lacan é o que concede ao simbólico³⁷ o papel de constituinte do sujeito. O homem fala porque o símbolo o fez homem. O símbolo se constitui com o esvaziamento do real; é na palavra, ou mesmo no significante, que o símbolo adquire seu valor. Diz Lacan que a palavra é a morte da coisa.

O simbólico faz do homem um *falasser* fundamentalmente regido e subvertido pela linguagem. Isso determina as formas de seu vínculo social e, principalmente, suas escolhas sexuadas, sendo o conjunto de tudo aquilo que, desde o *exterior*, produz, determina, sustenta e altera a subjetividade humana de modo constitutivo. Também é aquilo que se interpõe, semelhante a um pacto, em posição terceira, como mediação regularizadora, entre o sujeito e tudo aquilo com o que ele se confronta. Também é o que se interpõe no interior dos laços societários articuladores das coletividades humanas, quando não regidas pelo arbitrário.

Constata-se, então, que o simbólico se apresenta como lei, ao mesmo tempo exigente e interdutora, para a sustentação da subjetividade e da comunidade humanas. Portanto, fala-se, de preferência, de uma ordem simbólica, no sentido de a psicanálise ter logo reconhecido sua primazia na instalação, por um lado, do jogo dos significantes condicionantes do sintoma e, por outro, como a verdadeira mola do complexo de Édipo, com suas conseqüências na vida afetiva. Por fim, reconheceu-se seu princípio como o que organiza, de modo subjacente, as formas predominantes do imaginário, os efeitos de “competição, de prestância, de agressão e de sedução”. (CHEMAMA, 1995, p. 199).

O seminário sobre ‘A carta roubada’,³⁸ de 1966, presente na abertura dos *Escritos*, evidencia como Lacan passou de uma teoria da função simbólica (do inconsciente),

³⁷ Simbólico: função complexa e latente que envolve toda a atividade humana, comportando uma parte consciente e outra inconsciente, ligadas à função da linguagem e, mais especificamente, à do significante. O Simbólico, como conceito introduzido por Lacan, está sempre articulado a duas outras categorias: o Imaginário e o Real. Imaginário pertence à categoria das representações, aquilo que nos vem como imagens, dá ao sujeito a ilusão de uma consciência autônoma. Real não se confunde com realidade, escapa à produção significante. Por isso, tem um efeito siderante para o sujeito.

³⁸ A história se passa na França da Restauração. O cavalheiro Auguste Dupin tem que resolver um enigma. A pedido do chefe de polícia, consegue recuperar uma carta comprometedora, furtada da rainha e escondida pelo ministro. Colocada em evidência entre os arcos da lareira do escritório, ela é visível, na verdade, para quem quiser vê-la. Mas os policiais não a descobrem, porque estão aprisionados no engodo da Psicologia. Em vez de procurar a prova que lhes surge diante dos olhos, eles atribuem intenções aos ladrões. Já Dupin, por sua vez, prefere agir de maneira totalmente diversa, pedindo polidamente uma audiência ao ministro. Enquanto conversa com ele, observa o aposento com olhar atento, depois de tomar o cuidado de dissimular seus olhos por trás de óculos opacos. Discerne imediatamente o objeto, retira-o sem que o ladrão se aperceba e o substitui por outro, idêntico. Assim, o ministro ignora que seu segredo foi desvendado. Continua a se acreditar dono do jogo e da rainha, pois possuir a carta é deter um poder sobre seu destinatário. Entretanto, ele não sabe que já não a detém, enquanto a rainha, desse momento em diante, sabe que seu mestre cantor não poderá exercer nenhuma pressão sobre ela diante do rei: a simples posse, e não a utilização da carta, é que criava a ascendência. Para explicar uma descoberta ao narrador, Dupin conta a história de um garoto e um jogo de par ou ímpar. Um dos jogadores segura na mão um certo número de bolas de gude e pergunta ao outro: par ou ímpar? Quando o sujeito acerta a resposta, ganha uma bola; quando erra, perde uma. E Dupin acrescenta: “O

referenciada em Lévi-Strauss, para uma *lógica* do significante. Pois, nessa analogia, uma carta (letra) sempre chega à sua destinação, e o significante, como se inscreve no inconsciente, determina a história do sujeito e sua relação ou não-relação com outrem. Nenhum sujeito é o dono da carta, e o determinismo do inconsciente também não é de seu destino e, quando pensa sê-lo, há o perigo do engodo sofrido pelos policiais e pelo ministro do conto.

A maioria desta assembléia tem noção de que já adiantei isto – o inconsciente é estruturado como uma linguagem – o que se relaciona com um campo que, hoje, nos é muito mais acessível do que no tempo de Freud. Ilustrarei com algo que é materializado num plano seguramente científico, com esse campo que explora, estrutura, elabora Lévi-Strauss, e que ele rotulou com o nome de *Pensamento Selvagem*. Antes de qualquer experiência, antes de qualquer dedução individual, antes mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais. É a função que Claude Lévi-Strauss nos mostra ser a verdade totêmica, e que reduz sua aparência – a função classificatória primária. Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em tema de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, que lhe dão as estruturas, e as modelam. O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador. [...] – *Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu*. Mas é muito natural – primeiro são contados os três irmãos. Paulo, Ernesto e eu, e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir o primeiro eu, quer dizer o eu que conta. (LACAN, 1979, p. 25).

O significante é o conceito central do sistema de pensamento lacaniano, é o elemento significativo do discurso (consciente ou inconsciente) que determina o discurso e os atos do sujeito.

Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou sexo, e por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico. (LACAN, 1998, p. 34).

menino de quem estou falando ganhava todas as bolas de gude da escola. Naturalmente, tinha um princípio de adivinhação, que consistia na simples observação e avaliação da esperteza de seus adversários.”

Na busca de um significante que possa representá-lo, o sujeito faz a seguinte questão: *Che vuoi?* A partir do seu sintoma, articulado pela rede dos significantes no inconsciente, dirige essa questão àquele que supõe ocupar o lugar do Outro; então, o sujeito se lança nessa busca: o que o Outro quer de mim? Onde antes, por amor, se fez falo no desejo do Outro primordial, agora, inscrito pelas marcas pulsionais, passa de desejado a ser sujeito desejante; aí se inscreveu uma falta, sujeitando-o à lei simbólica que é trazida pela linguagem. Tomando o conceito de pulsão³⁹ em seus desdobramentos, percebe-se nele um dos mais revolucionários da psicanálise, a ponto de o inconsciente não ser nada sem ele.

Por caminhos da linguagem é que os signos vão se estruturando como baterias de significantes articulados em uma rede. Através da diferenciação destes mesmos significantes, formam-se novas estruturas que permitem ultrapassar o dado imediato e fazer referência a um sentido mais individualizado e subjetivo, ao mesmo tempo que permitem extrapolar a uma decodificação mais social e objetiva [...]. A possibilidade deste paralelismo só se efetiva quando a linguagem entranha o mundo dos conceitos científicos como uma unidade formal, logicamente determinada, e o mundo das formas, criadas quer seja pela mito ou pela arte. Não se deve olvidar, entretanto, que por aí circulam liberdades que inobstante devem se sujeitar também a leis normatizadas pela cultura. [...] Ernest Cassirer em sua *Filosofia das formas simbólicas*, ele nos diz “o mundo da linguagem rodeia o homem desde o momento em que ele abre os olhos, com a mesma certeza e necessidade, bem como com a mesma ‘objetividade’ com que se situa o mundo das coisas [...]. A concepção mítica da linguagem [...] se caracteriza continuamente pela indiferenciação entre palavras/coisa”. (FOLBERG, 2002, p. 14-15).

Saussure (2004, p. 80) diz que o signo une um conceito a uma imagem acústica, sendo que essa imagem acústica não é o som material mas a impressão psíquica desse som. O signo é uma entidade psíquica de duas faces interdependentes. Para Saussure, o signo possui quatro propriedades. Primeiro, a sua *arbitrariedade* (p. 81): quer-se dizer que ele é imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhuma ligação natural com a realidade.

Assim a idéia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à seqüência de sons *m-a-r* que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente por outra seqüência, não importa qual; como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes: o significado da palavra francesa *boeuf* (“boi”) tem por significante *b-o-f* de um lado da fronteira franco germânica, e *o-k-s* do outro. (2004, p. 81-82).

³⁹ Energia fundamental do sujeito, força necessária para seu funcionamento, exercida em sua maior profundidade. Freud definiu as pulsões como sendo a interface entre o somático e o psíquico, destacando sua pluralidade e seu inacabamento; no final de sua obra define os dois tipos principais de pulsão: pulsão de vida e pulsão de morte. Lacan vai destacar o fato de as pulsões serem sempre parciais e acrescentar as zonas erógenas respectivas aos objetos pulsionais já nomeados por Freud mais duas; agora não somente pulsão oral e anal, mas também invocante e escópica.

Como segunda característica, há o *caráter linear* (p. 84) do significante: a língua desdobra-se numa direção orientada que se chama o eixo das oposições ou o eixo sintagmático. É essa seqüência orientada que Lacan designa como cadeia significante. “O significante sendo de natureza auditiva, desenvolve-se no tempo, unicamente, e tem as características que toma do tempo: *a) representa uma extensão e b) essa extensão é mensurável numa só dimensão: é uma linha*”. (p. 84).

A terceira característica tem o sentido de *imutabilidade*. (p. 85).

Se com relação à idéia que representa, o significante aparece como escolhido livremente, em compensação, com relação à comunidade lingüística que o emprega, não é livre: é imposto. Nunca se consulta a massa social nem o significante escolhido pela língua, que poderia ser substituído por outro. Este fato que parece encerrar uma contradição, poderia ser chamado familiarmente de “a carta forçada”. (p. 85).

A tradição que sofre influência do tempo leva à quarta característica que é a alteração do signo, ou seja, a sua *mutabilidade*. (p. 89).

O tempo, que assegura a continuidade da língua, tem um outro efeito, em aparência contraditório com o primeiro: o de alterar mais ou menos rapidamente os signos lingüísticos e, em certo sentido, pode-se falar, ao mesmo tempo, da imutabilidade e mutabilidade do signo. (p. 89).

A alteração do signo é o resultado da prática social da língua ao longo do tempo. Se é por ser imutável que o signo lingüístico pode perdurar, é também por perdurar no tempo que ele pode alterar-se. Estamos diante de uma relação de reciprocidade contraditória entre imutabilidade e mutabilidade. Essa alteração atua em nível do significado, através de uma modificação fonética e, em nível do significado, através de uma alteração do conceito.

Para Saussure (2004), há um “corte” que atua sobre o fluxo do pensamento e sobre o fluxo dos sons, que forma a cadeia falada, na qual a linguagem se estabelece por divisões; a idéia se fixa ao som, concomitante com a seqüência fônica que se constitui como significante de uma idéia. Isso vai orientar Saussure quanto à significação da formulação do signo lingüístico: $\text{signo} = \frac{S}{S}$

O signo é pois definido como a “totalidade” constituída pela associação do *significado* e *significante*. É a prudência didática de Saussure que o leva a observar enfim que é apenas por falta de coisa melhor que ele se “contenta” com a palavra *signo* para designar essa associação, a despeito do uso corrente do termo, que faz dele um substituto aproximado do significante. (ARRIVÉ, 1999, p. 40).

Lacan (1998) faz uma inversão da representação do signo lingüístico de Saussure, prioriza o significante, trazendo-o para cima da barra: signo = $\overset{S}{\text{—}}$
s

E explorando o sentido de sua autonomia, este passa a ser da ordem da diferença. O que há debaixo da barra é uma separação de lugares (homens e mulheres), modelo usado por Lacan na instância da letra do inconsciente. (1998, p. 502). O significante não está em relação ao significado, a barra que os separa marca o recalque. Lacan introduz, também, na primazia do significante, um conceito original para delimitação do signo: o ponto-de-estofó. Esse conceito surge segundo Dor (1989), a partir de experiência clínica.

O ponto-de-estofó é um processo onde o significante detém o deslizamento, que, se não fosse assim, poderia ser infinito e indeterminado de significações. Há uma analogia possível com o “corte” de Saussure (2004), no qual as cesuras determinam a significação, mas para Lacan (apud DOR, 1989) a significação está posta no contexto da seqüência falada. O ponto-de-estofó tem uma função diacrônica na frase, pois a significação só pode ser dada com o último termo e constrói seu sentido com um efeito retroativo.

Como diz Dor:

Identificamos aqui uma referência direta ao problema do valor do signo analisado por Saussure. Cada signo só é significativo na relação de oposição que mantém com todos os outros signos da seqüência falada. Podemos adiantar, portanto, como faz Lacan, que é sempre retroativamente que um signo faz sentido, na medida em que a significação de uma mensagem só advém ao final de sua própria articulação significante. Essa dimensão retroativa do sentido é materializada no esquema do ponto de estofó pelo sentido retrógrado do vetor delta S barrado; dito de outra forma, é na dimensão da posteridade que o ponto de estofó detém o deslizamento da significação. A ambigüidade do problema da enunciação fica suspensa, em grande parte, a esta delimitação da significação na posteridade da articulação. (1989, p. 40).

Um significante está em relação a outro significante, formando uma cadeia. Organiza-se como o sonho, através de condensações e deslocamentos. Na linguagem, há o discurso desdobrando-se em dois eixos: o eixo das operações metafóricas (eixo das seleções) e o eixo das operações metonímicas (eixo das combinações). À mesma imagem acústica

podem se atrelar dois ou mais significados, desdobrando-se em duas ou mais significações. Como exemplo: “Eu aprendo – Eu a prendo” (SAUSSURE apud DOR, 1989); é no contexto da cadeia falada que a significação se delimitará dando o sentido. O contexto é um conjunto de outros signos, e a realidade do signo só existe em função dos outros signos.

Recolocando a teoria freudiana, que se inaugura em Anna O., quando ela a designa como o tratamento da *talking cure*, ou seja, a cura pela palavra, Lacan vai tomando conceitos freudianos e, na tentativa de ir além de Freud, com Freud, introduz a metáfora do Nome-do-Pai, portadora da lei, que permite à criança aceder ao simbólico. Por meio do recalçamento originário que inaugura o inconsciente, o desejo faz-se palavra.

Torna-se importante ressaltar que a metáfora é rica em potencial de sentido em sua natureza e possibilita a criação de uma nova significação apoiada em redes de contigüidade ou similitude (metonímia). “O significado é a unidade de significação, que revela jamais resumir-se em uma indicação pura do real, mas sempre remeter a uma outra significação [...] Apenas o significante garante a coerência teórica do conjunto como conjunto.” (LACAN, 1998, p. 415-416).

As operações, a metáfora e a metonímia explicarão a extensão da metáfora paterna à alienação do sujeito no campo do Outro: a falta aberta pela carência do Outro (*Che vuoi?*) Assim, se o Outro vem a ser o lugar onde isso fala, nele se verá estabelecida a dimensão fundamental da verdade. Isso faz Lacan dizer que o sintoma é uma metáfora e o desejo é uma metonímia. (1998, p. 496).

Para a efetivação de uma pesquisa em que a metodologia aplicada seja referenciada à teoria psicanalítica, faz-se necessário o uso do significante, e não do signo. O significante, como desenvolve Lacan, vai além da realidade do mundo. Segundo Juranville (1986), o mundo se apresenta como um conjunto de signos. Estes trazem um conhecimento relativo a uma lógica indutiva ou dedutiva.

O significante, ao contrário, só é significante para determinado sujeito em determinada situação, como diz Lacan (1998): um significante representa um sujeito para outro significante. E é isso que afirma Iribarry (2003, p. 121) sobre a pesquisa psicanalítica: “É no sentido dessa experiência, que é significante para o sujeito e desligada da antecipação prevista pelo signo, que a pesquisa psicanalítica deseja encontrar suas formulações essenciais.”

Quanto ao delineamento da pesquisa psicanalítica, como primeiro ponto, Iribarry (2003) destaca, tomando o modelo do analisante que pesquisa sua vida, inserido no processo

de transferência,⁴⁰ que o pesquisador psicanalítico é o primeiro sujeito da sua pesquisa. Os dados de pesquisa e também aqueles para os quais a pesquisa está destinada podem ocupar o lugar de alteridade; tratando-se da pesquisa em questão, tanto a orientadora da tese quanto a banca estarão no lugar de alteridade.

Segundo Caon:

A característica essencial que singulariza o pesquisador psicanalítico é o campo, o objeto e o método de sua pesquisa. Este campo é o inconsciente. O objeto é o enfoque ou perspectiva a partir de uma posição em que é colocado o pesquisador psicanalítico a fim de aceder ao inconsciente. O método é o procedimento pelo qual ele se movimenta pelas perspectivas de acesso ao inconsciente. (1994, p. 23).

Portanto, o método de pesquisa psicanalítico deve ser compreendido a partir daquilo que se denomina como situação psicanalítica de pesquisa, que tem que ser examinada desde a situação psicanalítica de tratamento. No desdobramento da situação de tratamento, a transferência será dissolvida já no contexto de pesquisa; ela será instrumento para produzir um texto metapsicológico. Seguindo Caon (1994), há dois pontos a considerar na pesquisa psicanalítica, que irão nortear o trabalho: o solipsismo⁴¹ e a alteridade.⁴² O pesquisador psicanalítico que está envolvido com sua experiência,⁴³ no processo de descoberta, vai transformar a experiência em aprendizagem e saber, contemplando a possibilidade de revelação e renovação do seu campo teórico. O solipsismo em questão é o metodológico que conserva a forma e não o conteúdo do solipsismo tradicional, é um método de construção de conceitos.

⁴⁰ Freud verificou ser a questão transferencial o motor essencial do trabalho analítico. Por ela o sujeito irá repetir os fatos ocorridos em sua história, estabelecendo-se também a possibilidade de ser trabalhada a resistência intrínseca ao trabalho da análise. Conclui ser o trabalho da transferência na análise o que a levará a uma duradoura modificação de economia psíquica. O acesso ao inconsciente ocorre pela palavra e pelas associações livres que o paciente produz, no que Freud reconhece ser fundamental que o paciente participe ativamente da cura. É pela transferência e pela palavra que o ato analítico se constitui.

⁴¹ Solipsismo: Etim: composto do lat. *Solus*, só, e *ipse*, mesmo. Concepção segundo a qual só existiria o sujeito pensante (essa forma extrema de idealismo jamais foi realmente sustentada). (RUSS, 1994, p. 278).

⁴² Alteridade: Etim: lat. *Alter*, outro. Característica do que é outro. Esse termo remete ao que é diverso, diferente, ao que me é estranho, ao que está separado de mim.

⁴³ Em Laplanche (1976), encontra-se o vocábulo “experiência”, em alemão: *Experiment*, experiência propriamente dita do cientista em seu laboratório. Nela, o experimentador e sua vivência desaparecem perante o objeto.

Erlebnis é a vivência do sujeito, na qual o objeto desaparece perante o experimentador.

Erfahrung é uma experiência que se transformou em aprendizado.

Por isso a experiência no sentido da *Erfahrung* nasce do solipsismo e da inclusão de uma alteridade [...] Há nele uma concepção particular que rompe de certa forma com o solipsismo tradicional, já que permite um avanço ao entender que a base do solipsismo, ou seja, uma experiência subjetiva elementar, somente poderá ser caracterizada como “minha” em uma etapa posterior à constituição do conceitos, quando entram em cena simultânea e solidariamente as noções *de ego* e *alter ego*. (CAON apud IRIBARRY, 2003, p. 123).

Percebe-se, então, que o conceito de solipsismo metodológico requer um outro que serve ao sujeito que fala ou escreve, de uma referência *benevolente* e *benfazeja*; portanto, no solipsismo metapsicológico, se está falando da aceitação de um outro, de uma alteridade onde a fantasia da construção de conceitos está submetida a uma crítica por parte da realidade. (CAON, 1994).

Sabe-se, dentro do histórico da psicanálise, a importância da correspondência entre Freud e Fliess. Este recebe os primeiros escritos freudianos *in status nascendi*; a alteridade posta em Fliess é o lugar do *Publikun*, são os escritos de Freud entregues a um público anônimo, que fica indiferente aos seus achados; estes estão no lugar do *Öfentlichkeit*. Portanto, o *Publikun* que mais tarde ocupou o lugar dos famosos serões psicológicos de quartas-feiras, nos quais se reuniam os primeiros psicanalistas, ouvintes e colaboradores de Freud, é o que acolhe os achados metapsicológicos, é o lugar da alteridade que vai receber os dados coletados. O efeito desse achado e os desdobramentos ocorridos na mente desse outro, que ocupa o lugar de alteridade, são nomeados *Einsicht*.

A fulguração do discernimento (*Einsicht*) é a ressonância do achado metapsicológico no espírito do outro. A relação do pesquisador psicanalítico com esse outro, audiência benfazeja e crítica, irá permitir a construção do trabalho de perlaboração (*Durcharbeiten*), o qual se realiza a partir de um padecimento, de uma paixão, de um amor, que é padecimento de transferência. Por isso a necessidade de uma alteridade na situação psicanalítica de pesquisa. (CAON apud IRIBARRY, 2003, p. 124).

Iribarry (2003) alerta para a importância de o pesquisador transformar os dados de pesquisa encontrados em texto. No procedimento para tal, ele sugere uma proposta que denomina diário metapsicológico de campo de Iribarry, na qual se inicia a produção escrita em sua chegada no campo de pesquisa. As anotações que seguem o modelo freudiano são registros de percepções, idéias que surgem para uso posterior. De posse dos dados pesquisados e dos registros, o pesquisador transforma-os em texto e desenvolve o ensaio

metapsicológico. Para compor seu diário, o pesquisador psicanalítico registra⁴⁴ línguas e linguagens (estilo filológico) e se atém ao *modus vivendi* (estilo sociológico). Mas não é uma simples leitura desse material que possibilita a construção do texto, “mas sim uma leitura que se faz à luz de duas técnicas psicanalíticas de interpretação de dados”. São elas: a leitura dirigida pela escuta e a transferência do pesquisador ao texto dos participantes da pesquisa. (IRIBARRY, 2003, p. 126).

A leitura feita sob a escuta dirigida sobre o olhar⁴⁵ vai instrumentalizar a transferência do pesquisador, que, juntamente com suas implicações subjetivas, vai analisar o texto composto pelos dados coletados, para identificar os significantes que podem ser utilizados para compor o ensaio metapsicológico. A tessitura desse ensaio se faz pela introdução do ponto-de-estofo,⁴⁶ um trabalho de inclusão de novos significantes e, como diz Lacan, o significante que representa o sujeito para outro significante (1998), que surge pela experiência do pesquisador com o texto e se desdobram em novas significações para o dado coletado, transformando-o em texto.

Na construção de um ensaio metapsicológico, segundo Iribarry (2003), há a ficção como ponto de partida e de chegada, no meio da experiência, que está mesclada pela objetividade e subjetividade, ou seja, busca a aprendizagem com e a partir da vivência de algo concreto, mas repleto de fantasias, que se coloca em interlocução com a alteridade.

Para o ensaísta, autônomo em sua ficção, não existe alergia da forma, aquela do espírito científico dogmático e obstinado. Como na literatura de Proust, o ensaio traz à tona a sensibilidade do escritor que vai além da ciência e é capaz de enunciar conhecimentos profundos e sólidos sobre o homem e seu contexto social. Para Freud o escritor, com sua sensibilidade, possui a coragem de deixar falar seu próprio inconsciente (a obra de arte é uma confissão do autor, mas é preciso lê-la) e a capacidade de perceber pulsões ocultas no espírito das coisas e das pessoas. (IRIBARRY, 2003, p. 130).

⁴⁴ Segundo Mauss (1947), a pesquisa etnológica consiste numa observação das sociedades e dos fatos sociais destas. A etnografia seria, portanto, uma estratégia metodológica na qual a observação é o recurso mais importante. Por meio da observação, uma vez inserido em seu campo de investigação, o pesquisador delimita seu estilo de registro que irá utilizar. Para Mauss (1947), tais estilos podem ser morfológicos, cartográficos, fotográficos, fonográficos, filológicos e sociológicos. (Apud IRIBARRY, 2003, p. 125).

⁴⁵ A escuta dirigida pelo olhar é um dispositivo clínico do qual o psicanalista dispõe para dirigir o tratamento. Uma escuta, na clínica psicanalítica, está ligada a uma via de mão dupla: por um lado, o psicanalista escuta apoiado na teoria e, por outro, fica atento ao desfile de significantes que o analisante realiza em sua fala. (CAON, 1996 apud IRIBARRY, 2003, p. 126).

⁴⁶ No texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan (1998, p. 807), diz que o ponto-de-estofo é, antes de tudo, a operação pela qual o significante detém o deslizamento da significação. O significante, então, se associa ao significado na cadeia discursiva.

O ensaio metapsicológico orienta-se desde a metapsicologia freudiana, “ela é a consumação da pesquisa. Proponho que, quando tivermos conseguido descrever um processo psíquico em seus aspectos dinâmico, topográfico e econômico, passemos a nos referir a isso como uma apresentação metapsicológica”. (FREUD, 1980, vol. XIV, p. 208). Ele visa à produção de modelos conceituais que partem da experiência, transformando-os em ficções teóricas, “o termo ficção teórica pode causar estranheza. Afinal costumamos opor a liberdade imaginativa da ficção ao caráter rigoroso e restrito da teoria. Mas, na verdade, produzir conceitos é inventar, é violentar o dado, ultrapassando-o”. (GARCIA-ROZA, 1996, p. 11). Freud se refere à metapsicologia como a bruxa, a feiticeira; como entende Garcia-Roza (1996, p. 9), trata-se “da confissão de um homem, próximo da morte, perante o tribunal da inquisição intelectual: a de um íntimo convívio profano que perdurou por toda uma vida. E Freud, mais do que ninguém, acreditava na bruxa, posto que ela de fato existe”.

Esse processo de produção, perpassado pelos caminhos da imaginação, viabiliza ao pesquisador movimentar-se, não sendo paralisado nem pelo fator impactante de admiração dos dados encontrados nem com o formalismo teórico. Segundo Caon (1994), o ensaio metapsicológico deve suscitar uma alteridade para que a experiência do pesquisador seja comunicada.

Encontra-se em Silva algumas sugestões para a pesquisa psicanalítica.

Deixar que os dados, em sua variedade e dispersão, repousem por algum tempo em nossa mente. Esta deve suportar o acúmulo de estímulos e a ausência de significação. Ter paciência para esperar que o inconsciente faça o seu trabalho e que a emergência do significado venha enfim aliviar a angústia do pesquisador e abençoá-lo com uma teoria provisória nascida de seu material de estudo. É então que se deve ir aos livros e contatar a idéia nova com tudo aquilo que já foi armazenado, articulado e criticado a respeito. Deixar que também os conceitos possam ser redescobertos, rearranjados e confrontados tanto entre si quanto em relação aos dados oriundos da pesquisa de campo. O panorama que afinal se descortina pode enfim se oferecer como uma verdadeira contribuição, trazendo algo de novo, e não como a comprovação de uma teoria apriorística e sem consideração pelos dados, em que se aprende o que já se sabia. Seguindo esse procedimento, segundo me parece, estaremos nos encaminhando para a direção apontada por Winnicott, quando diz: “Na área do processo intelectual de grau superior, é necessário encontrar uma alternativa para a verdade poética – é a isso que se dá o nome de pesquisa científica.” (1993, p. 24).

Portanto, o ensaio metapsicológico, produzido a partir dessa investigação, será um texto provisório que, após ser apreciado pela banca examinadora, será passível de

modificações pelas novas idéias e pelos significantes que surgiram nesse processo e que poderão guiar o pesquisador na produção de outro trabalho.

4.2 Operacionalidade

O procedimento para a coleta de dados foi realizado mediante duas modalidades: primeiro, foram contatadas três escolas onde foi apresentado o projeto de pesquisa e, sendo aceito pelos coordenadores das mesmas, o filme foi assistido pelos alunos de várias salas de aula. Após os alunos foram convidados a participar de forma espontânea da entrevista sobre o filme, as entrevistas foram gravadas com o consentimento dos entrevistados. O material do filme foi utilizado na sala de aula, depois das entrevistas, pelos professores, como recurso didático para um trabalho sobre ética. Assistiram ao filme nas escolas 150 adolescentes; participaram das entrevistas feitas nos colégios, durante o horário das aulas, 22 alunos. A escola considerou trabalho curricular se responsabilizando pela participação dos alunos. Na segunda modalidade os participantes foram indicados pelo método *snow ball*, isto é, o primeiro entrevistado indica o segundo adolescente, que, sabendo da pesquisa, interessou-se por fazer a entrevista e entrou em contato com o pesquisador. Participaram desse procedimento oito adolescentes. A idade dos adolescentes variou entre 13 e 21 anos, não houve uma preocupação quanto à equivalência entre os sexos, pois se priorizou o desejo do adolescente de ser entrevistado. Todos os participantes foram informados do Termo de Consentimento e aceitaram fazer parte da pesquisa. As entrevistas tiveram duração em torno de uma hora cada. Posteriormente, as entrevistas foram transcritas para análise dos dados.

Foi selecionado para análise desta pesquisa o filme: “O homem que copiava”; a escolha do filme recaiu sobre uma produção cinematográfica atual, que pertence ao circuito comercial e principalmente, por ser uma obra produzida e filmada no Rio Grande do Sul, a qual traz como enredo o cotidiano de jovens comuns que co-habitam no seu dia-a-dia com o espectador.

4.3 Participantes

O principal participante de uma pesquisa psicanalítica é seu autor, como denomina Iribarry (2003). Foi proposto que os espectadores dessa produção cinematográfica, os quais foram entrevistados pelo pesquisador, fossem adolescentes, já que se trata de estudar e pesquisar a subjetividade do sujeito contemporâneo, pois há um saber no imaginário popular que aponta para o fato de o adolescente ser considerado o paradigma do sujeito humano. Por isso mesmo, é aquele que melhor representa o paradoxo do seu desenvolvimento: de um lado, a necessidade fundamental de identificação e, de outro, a necessidade também fundamental de salvaguardar sua autonomia narcísica. A crise do adolescente denuncia as questões e os laços sociais vigentes. “O mundo adolece.” Existe um inchaço no imaginário contemporâneo que diz ser a adolescência o paraíso – lugar do pode tudo.

Na adolescência, a relação entre o laço social e a subjetividade está a céu aberto, pois nesse momento há uma demanda do social – família, escola –, para que ele ocupe um lugar onde deixe de se representar por um saber vindo do outro, paterno, para falar em nome próprio. Esse céu aberto é questionado por Rassial (1997), que o denomina de atravessamento, um momento de vida que deixa o adolescente no vácuo, mas um atravessamento que tem efetividade na construção da sua subjetividade.

A adolescência não é uma sucessão de crises passageiras que deprimem e irritam tanto o sujeito quanto seus próximos, mas é, antes de tudo, um processo estruturante que afeta o conjunto da vida psíquica, tanto na área da auto-imagem quanto na esfera das relações. Ele envolve a admissão e a elaboração de perdas significativas, a aquisição de defesas novas e, eventualmente, mais plásticas, a integração de novas identificações, o acesso a novas modalidades de vínculos com os pares. Todo esse processo de ruptura e recomposição culmina, normalmente, com a estabilização relativa das identificações e das defesas, o que caracteriza a entrada na vida adulta. (MEZAN, 2002, p. 262).

É um processo em que o adolescente se enlaça mais facilmente ao imaginário coletivo, e que diz dos ideais contemporâneos.

4.4 Instrumento

O instrumento utilizado para a pesquisa de campo foi uma entrevista semi-estruturada, pois, como relata Bleger, “a entrevista é um campo de trabalho no qual se

investiga a conduta e a personalidade de seres humanos”. (1976, p. 21). Não houve questões norteadoras da entrevista respeitando a técnica psicanalítica da livre associação.

A entrevista é normalmente pensada como uma técnica de conversação utilizada enquanto se supõe ser um instrumento metodológico para investigação, obtenção de dados ou informações. É usada, nas suas várias possibilidades, em intervenções terapêuticas, elaborações diagnósticas, orientações, em pesquisas, pelas chamadas Ciências Humanas e Sociais e por outras áreas de atividade.

As classificações das entrevistas, de acordo com as modalidades técnicas adequadas ao tipo de investigação a que se propõem, são estudadas por muitos autores. Bueno faz uma compilação de alguns desses autores:

Conforme Oppenheim (1992), elas podem ser de dois tipos: *entrevistas padronizadas*, muito utilizadas em pesquisas que visam basicamente à coleta de dados por meio de questões uniformes, e *entrevistas exploratórias*, de estilo livre, que têm uma finalidade essencialmente heurística, buscando desenvolver idéias e hipóteses de pesquisa através da escuta tanto do que é dito como do que é omitido. Em outros estudos, como o de Cremilda Medina (1990, p. 15-20), as entrevistas são agrupadas a partir de seus objetivos e tendências, como as de *espetacularização* e as de *compreensão* ou aprofundamento. Já Edgar Morin (apud Moles, 1973), levando em conta o que é buscado e a forma como os participantes se envolvem na entrevista, faz uma classificação em entrevista-rito, anedótica, entrevista-diálogo e as neoconfissões. Outros estudos, ainda, nos quais a classificação recai sobre a forma de condução, dividem a entrevista em formas estruturadas ou diretivas, muito utilizadas para coleta de dados ou informações objetivas, e não-estruturadas ou não-diretivas (Mucchielli, 1994, p.16), em geral associadas à concepção teórica de Carl Rogers (1970). Alguns autores tomam a entrevista enquanto instrumento metodológico nas ciências sociais e avançam no sentido de interrogar a própria situação de entrevista. Michel Thiollnt (1988) define como uma técnica de pesquisa particular que articula o social e o psicológico e revela um conjunto de sistemas de troca, comunicação, interrogação e influência. Pierre Bourdieu (1997) chega mesmo a considerar a entrevista como uma forma de exercício espiritual que visa “a obter, pelo esquecimento de si, uma verdadeira conversão do olhar que lançamos sobre os outros nas circunstâncias comuns da vida”. (2002, p. 9).

A entrevista pode ser considerada um instrumento que nos viabiliza encontrar “a verdade”, e está inserida na cultura pela suposição de que, através dela, pode-se chegar a determinadas verdades que operam no social.

Cada situação humana é sempre original e única; portanto, a entrevista também o é, mas isto não somente rege os fenômenos humanos senão, também, os fenômenos da natureza: coisa que Heráclito já sabia. A originalidade da individualidade não impede o estabelecimento de generalizações, quer dizer das condições que se

repetem com mais frequência. O individual não exclui o geral, nem a possibilidade de introduzir a abstração e categorias de análise. (BLEGER, 1979, p. 20).

Segundo Bueno (2002), a entrevista é, também, um espaço de construção de subjetividade, a qual se arma e configura através da comunicação do que faz laço entre o entrevistado e o entrevistador: o olhar e o discurso. O processo de uma entrevista que resulta em discurso tem implicações conscientes e inconscientes entre os interlocutores e pode produzir saberes; há uma linha que oscila entre a autoridade e a alteridade; sua eficácia só pode ser assegurada por uma ética que oriente sua prática. Enquanto espaço de construção de subjetividade, aquele que escuta não pode aprender o sentido preciso do que é falado, além da polissemia da palavra; aquilo que se presentifica no discurso, pela divisão do sujeito depende do Outro: o saber insabido, o inconsciente.

Dar-se conta disso não é admitir a impropriedade do uso da entrevista na pesquisa científica, pois, como argumenta Bleger, sobre a cientificidade da entrevista psicológica nas Ciências Humanas

[...] as condições naturais da conduta humana são as condições humanas. Toda conduta se dá sempre em um contexto de vínculos e relações humanas e a entrevista não é uma pretensa distorção das condições naturais. Ao contrário: a entrevista é a situação “natural” em que se dá o fenômeno que justamente nos interessa estudar: o fenômeno psicológico. De tal maneira o enfoque ontológico e gnoseológico coincidem e são a mesma coisa. (1979, p. 20).

Mas é poder admitir que a ciência, também, é atravessada pela subjetividade dos que a fazem e é operada por um sujeito dividido. O autor da pesquisa é ele próprio um participante ativo incluído no seu objeto de pesquisa. As Ciências Humanas e Sociais não podem contar com a suposta “asépsia” subjetiva das ditas Ciências Exatas. Nas “humanas”, mais do que em qualquer outro campo, cai por terra o mito da neutralidade. Pensar um método de investigação que fuja a essa realidade seria como pensar uma ciência que transcenda ao homem.

5 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS DA PESQUISA

Os dados da pesquisa de campo foram analisados através de um ensaio⁴⁷ metapsicológico, construído em forma de narrativa. Não foram utilizadas categorias como supostamente se esperaria na pesquisa social. Respeitando a teoria de base, usou-se a metodologia psicanalítica como antes referenciado no capítulo sobre o método. O ensaio metapsicológico é construído a partir da leitura que se faz à luz de duas técnicas psicanalíticas de interpretação de dados: a leitura dirigida pela escuta e a transferência do pesquisador ao texto teórico e ao texto dos participantes da pesquisa. O ensaio metapsicológico proposto visa à produção de modelos conceituais que partem da pesquisa de campo e documental, perscrutando sobre a subjetividade do sujeito contemporâneo, pelo processo psíquico, em seus aspectos dinâmico, topográfico e econômico. A leitura feita sob a escuta dirigida sobre o olhar vai instrumentalizar a transferência do pesquisador, que, juntamente com suas implicações subjetivas, vai analisar o texto composto pelos dados coletados, para identificar os significantes que podem ser utilizados para compor o ensaio metapsicológico. A tessitura desse ensaio se faz de forma narrativa num trabalho de inclusão de novos significantes, que surgem pela experiência do pesquisador com o texto e se desdobrarão em novas significações para o dado coletado, transformando-o em texto. A criatividade e a associação livre também fazem parte da construção do texto, respeitando, dessa forma, a técnica da pesquisa psicanalítica. Para a construção deste ensaio, foram utilizadas partes do filme; as entrevistas feitas com os adolescentes, os depoimentos do diretor Jorge Furtado e dos atores extraídos do livro: *O homem que copiava* (2003), uma produção da casa de cinema de Porto Alegre, executada por Póvoas.

5.1 Ensaio metapsicológico

A subjetividade do sujeito contemporâneo através do filme “O homem que copiava”

Luc Moullet, cronista do *Cahiers du Cinéma*, refere-se a Furtado como “o cineasta do Rio Grande do Sul”. Inácio Araújo, indicando o artigo elogioso de Moullet a Furtado, relata-nos o que ele diz sobre o filme: “É muito brasileiro construirmos aqui uma sociedade de

⁴⁷ Estudo sobre determinado assunto, porém menos aprofundado e/ou menor que um tratado formal e acabado (Dicionário Aurélio, p. 535).

moedeiros falsos, a tal ponto que já temos dificuldade de reconhecer o verdadeiro.” (FOLHA DE S. PAULO, s.d.). *“A questão da falsificação do dinheiro, a coisa já virou tão banal.”* (A. L. 21 anos). *“Eu acho que ele colocou no filme porque é uma coisa que acontece meio que seguido, né, existe muita nota falsa por aí circulando... Olha, no meu ver, tudo é falsificado, até um CD, como produtos de alimentos, até uma roupa. Sabe, então eu acho que as pessoas de baixa renda acabam comprando coisas falsificadas, até por causa do preço. Não é tão alto.”* (M.M. 17 anos).

“O filme mostra como é a vida aqui no Brasil[...]a violência, tipo assim no filme, eu vi que tinha assalto, notas falsas e no Brasil ocorre muito isso aí.” (A.M. 14 anos).

Tomando a direção de uma leitura para além do enunciado, no filme e nas palavras de Araújo sobre esse outro, o dinheiro, considerado por Furtado como o “quinto personagem” do filme, pode-se pensar que, relativo à subjetividade, o verdadeiro e falso não existem, não é dessa lógica que se trata, mas, como desenvolvem Zimmerman e Coltro (2002, p. 605), “o que torna uma *pessoa verdadeira*, portanto com condições de ter atitudes e conduta de consenso ético, é um conjunto de atributos minimamente necessários na construção de sua personalidade”. A partir dessa proposta, ele desenvolve algumas condições para tal; dentre elas pode-se citar: capacidade de consideração e preocupação com o outro; reconhecimento de que o outro pode ser diferente de si e respeito a essa alteridade; reconhecimento dos seus limites e renúncia a sonhos inalcançáveis, mesmo quando estes causam uma dor psíquica; aceitação de que existem lugares hierárquicos, reconhecimento e cumprimento das leis vigentes na cultura. Diante desses critérios, pode-se perceber, nessa metáfora sobre o dinheiro falso, o que perpassa no filme sobre a construção da subjetividade do sujeito contemporâneo. *“A maioria das pessoas compram coisas falsificadas pela marca, pra dizerem olha estou usando coisa de marca... Não importa, estou usando, né. Penso que as pessoas idealizam aqueles que estão bem vestidos, todo de marca, carro de marca. Tudo assim, então a pessoa pensa, bom, se eu estou bem vestido vou conseguir coisas melhores na vida. Acho que a maioria das pessoas pensa assim.”* (M.M. 17 anos). *“Tem alguns no colégio, eles falam de alguém que anda com uma roupa que não é de marca, ficam rindo.”* (B.C. 13 anos).

A tolerância ou o descaso diante de situações mais modestas e banais, do tipo comprar um CD ou DVD pirata, um acessório ou uma roupa falsificada são o passaporte para despertar o nosso delinqüente interno, aquele que quer tirar vantagem sempre. Impossível avaliar nosso grau de honestidade enquanto não pudermos testar a resistência que temos diante das ofertas que se apresentam. Vemos no cotidiano que não seria preciso dar a cada um de nós os poderes de um César para por à prova a nossa têmpera.

O filme de Furtado nos fornece recortes da vida cotidiana, que nos dão argumentos das representações da indústria cultural na contemporaneidade. Contrariamente ao personagem moderno que enfrentava e vencida o mal, para o bem da humanidade, numa grande missão heróica, o personagem contemporâneo, comum e mortal, vai levando o trabalho e alimentando os sonhos como pode, sem missões honoríficas, apenas com demandas pessoais. Prevalece o gosto individual; a distinção entre o bem e o mal é coisa do passado. Qualquer um pode se considerar um guerreiro⁴⁸ e, desse modo, todos podem ser considerados heróis. Encontra-se, na contemporaneidade, a figura do herói, sempre referenciada a um gozo exibicionista. Isso marca de forma inexorável o processo de identificação com um ideal de herói pela via da imagem, com o risco de os cinco minutos de fama serem conseguidos pela via da violência consigo ou com o outro.

As pequenas histórias tomam o espaço das grandes narrativas, e o grande ideal social transcendente para a humanidade é substituído pelas pequenas urgências individuais do presente: os personagens de o “Homem que copiava” são jovens sem perspectivas de futuro, e que têm como sonho ganhar dinheiro. “*Acho que a maioria das pessoas hoje só vivem pelo dinheiro mesmo. Porque elas pensam que o dinheiro compra tudo, mas não.*” (S.K. 15 anos).

“O filme foi construído em torno do personagem André. Ele passa os dias lendo poucas linhas de cada folha que copia, tem uma cultura totalmente fragmentada. Talvez o André seja emblemático de uma geração, que é também a minha, de pessoas que sabem pouco de tudo e não sabem muito sobre nada, uma tendência que se acentuou com o controle remoto e a internet.” (Jorge Furtado – diretor).

“O André é um personagem difícil de fazer porque ele se parece muito comigo quando eu era adolescente. Quero fazer ele o mais comum possível, porque acho que ele é isso. E, na verdade, não é nem comum, como quem diz ‘qualquer um’, mas porque ele é uma pessoa que não consegue dividir com o mundo as suas angústias, seus sentimentos, o que ele tem de bom. Ele simplesmente não consegue dividir.” (Lázaro Ramos – ator).

Cardoso é um cara que ele embarca na aventura do André. Como todo mundo no Brasil, vivendo numa situação precária de dinheiro, meio sem horizonte. Quando ele vislumbra uma oportunidade, ele entra, meio desamparado. São pessoas sem futuro.” (Pedro Cardoso – ator).

O modelo social da contemporaneidade representa-se por meio de objetos e bens materiais; para o sucesso individual, basta ter condições de adquirir bens de consumo; a

⁴⁸ Os participantes do programa de televisão *big brother*, visto por milhões de brasileiros, se denominam “guerreiros”.

fragilidade e a efemeridade da identidade do sujeito contemporâneo não lhe asseguram um lugar simbólico com um risco de desinvestimento no outro e uma suposta completude em si mesmo. Através da aquisição do objeto, o ser humano tem uma falsa idéia de preencher o vazio, a inquietude, a solidão e a angústia. *“Uma vez eu tinha um amigo que se achava, tinha dinheiro, ria dos outros que não tinham.”* (A.M. 14 anos). *“Ela não quis o Cardoso pelo dinheiro, mas no final quando ele ficou rico, ela foi lá, mesmo ele tendo os defeitos dele, que ela não gostava.[...] As pessoas estão muito em cima do dinheiro, que é importante também, eu sei. Mas eu acho que as pessoas estão deixando de lado uma parte mais importante.”* (B. C. 13 anos). Os relacionamentos tendem a ser, nos dias de hoje, um convívio no qual os laços se dão pelo que cada um pode ganhar, e continuam apenas enquanto cada qual se sente beneficiado e satisfeito nesse relacionamento.

A ética que possibilita e regula as relações humanas se coloca no filme como ética individualista e flexível. *“Hoje em dia tu consegues as coisas, em função do status que tu tens, em função do dinheiro que tu tens, e mostra isso, assim, mostra que ele tem que tentar, que ele tem que dar um jeito e conseguir o dinheiro para poder se aproximar dela.”* (L.B. 21 anos).

André, *“O homem que copiava”*, copiava textos e imagens, copiou uma nota de cinquenta reais para cercar seu amor. Comprou arma de traficante com dinheiro copiado. Roubou um carro forte com muitas notas de cinquenta reais para viver no Rio de Janeiro. Acabou com o guarda-testemunha para virar a página e ser feliz agora. Os planos prontamente executados para conseguir dinheiro – *“o quinto personagem no filme”* – dão certo; até ganha na loteria. Nada é adiado para o futuro. Objetivos mais que alcançados, os meios são meros meios, sem muitos questionamentos éticos. Essa lógica presenteísta, onde a tônica é colocada sobre o momento, contraria a transcendência e a linearidade do tempo na modernidade. A vivência nos pequenos grandes acontecimentos do cotidiano é privilegiada por André: abandonado pelo pai quando criança, homem comum, despercebido, instrução segundo grau, negro, empregado, trabalho repetitivo, que pouco exige de sua habilidade nata e autodidata para o desenho.

A narrativa desenrola-se de forma homogênea, pois é contada sem entusiasmo pelo próprio protagonista e sem momentos de maior emoção ou suspense. A música não explode, atos heróicos não acontecem, nem ápices de qualquer natureza. Predomina o cotidiano, uma sucessão de fatos que levam a muitas transgressões. Essa ausência de celebridade, de clímax sugere neutralidade, suspensão de julgamentos, típica dos tempos de crise, evidenciada na

extrema e cotidiana banalização da violência. “*Eles fizeram umas bobagens*”. (A. J. 15 anos).⁴⁹

“*Tem banalizado, esse jogos de arma e tal, para umas crianças acaba sendo normal matar gente*” [...] *Eu acho que depois que eles conseguiram, ele tava meio assim... né, com negócio de falsificar nota. O que ele fez foi fácil daí foi lá, fez uma coisinha mais, daí ele andava de ônibus foi no banco e pensava em assaltar como ele pensava em falsificar, cada coisa foi se tornado uma coisa normal. Uma idéia, não foi ficando uma idéia ridícula, foi ficando possível.* (A.P. 16 anos).

As identificações entre espectador e personagens são sugeridas pela narração na primeira pessoa, do lugar comum na periferia da cidade, qualquer um pode sê-lo: o pobre, o feio, o negro, o malandro, o duro, a desprotegida; com exceção da beleza natural de Luana Piovani, ninguém sobrepõe ninguém, não há disputa nem entre o bem e o mal. Eles convivem sem conflitos. “*É porque ele era uma pessoa simples né, então, nunca que iam levantar suspeita dele, que ele teria falsificado o dinheiro, no caso, trocar dinheiro falso no bairro, né, que ele um cara humilde, não mudou nada, porque ele não comprou uma casa, não comprou um carro, nem nada.*” (G.R. 14 anos). “*Para mim ele não era mau, ele só não tinha, não gostava da vida que levava de ter que trabalhar pros outros, trabalhar em coisa, assim que ganha pouco, ele queria ser valorizado.*” (S.K. 15 anos). “*Eu não acho nenhuma diferença (entre aquele que mata e o que não mata); eu acho que aquela lá que diz que não precisa matar tem um sentimento bom e a outra que quer se livrar cedo das pessoas, mata.*” (L.M. 15 anos).

O espaço para identificações é aberto, abre-se uma lacuna para que o espectador a ocupe. As certezas são relativizadas o tempo todo, *flashes* de malvadeza são balanceados por *flashes* de bondade. “*Eu acho que foi para impressionar mais a Silvia, copiar e roubar dinheiro né, ir lá na loja e comprar o chambre, pra aparecer pra ela... eu acho que continuaria nessa vida de desenhista, onde ele sempre trabalhava na loja de copiadora se ele não tivesse conhecido a Silvia.*” (G. G. 14 anos).

Segundo Furtado, essa história é uma colagem de fragmentos, não tem a preocupação cronológica: tempo e espaço reais e sonhados são ordenados pela lógica do narrador-protagonista, tal qual a lógica do inconsciente que é atemporal.

⁴⁹ Na Língua Portuguesa, o significante *bobagem* remete a dois significados: o primeiro, diz sobre algo sem importância, e o segundo, remete a atitudes erradas. No caso em questão, o entrevistado traz uma equívocidade na sua fala.

Linguagem fragmentada, inserção de desenhos e a cultura fragmentada do protagonista insistem na estética do fragmento. Estilo contemporâneo que se desdobra no efeito *zapping*. A tecnologia do controle remoto responde à fúria rastreadora, à impaciência abissal do telespectador da TV, em relação a qualquer vestígio de duração e continuidade: efeito da condição humana, na qual destaca-se o desapego e o constante e eterno recomeço.

André percebe que o zelador da areia dragada do rio coloca estacas pontiagudas no morro de areia e, com a astúcia de anjo da morte, empurra o marginal para um (in)esperado acidente fatal. *“Ele bola todo um plano para matar o traficante[...] eu achei que não era da índole dele, do personagem fazer aquilo, e aí ele fez, eu fiquei me questionando a respeito de como as coisas tomam uma proporção onde as pessoas são obrigadas, onde as pessoas se obrigam a fazer algumas coisas.”* (L. B. 21 anos).

A responsabilidade pelas atitudes são isentas pelos desdobramentos dos fatos, o sujeito contemporâneo é obrigado a “fazer”. Somente dois entrevistados perceberam o plano de André. Esse lapso ocorrido nos envia à idéia de aliviar e até anular os atos cometidos por André. Assim, também, não houve, de parte dos entrevistados, nenhum comentário sobre a violência que André cometeu na escola contra o colega que perde a visão. O personagem ilustra e narra o ocorrido, totalmente isento de culpa e crítica pelo ocorrido. *“Eu acho que ela não pode ter remorso, pelo ódio que ela tanto tinha”*. (A. P. 16 anos) E, também: *“Acho que ela tava bem decidida no que ia fazer.”* (A. P. 16 anos).

De forma humana, celebra-se as qualidades e busca-se justificar as fraquezas, como se, assim, se pudesse ilusoriamente apagar os efeitos ao mal. As justificativas se impõem tais como: maus-tratos na infância, abuso sexual, dificuldades financeiras, falta de oportunidades, desigualdade social. Elas são sempre lembradas para atenuar os crimes e isentar o sujeito de responsabilidades pelos seus atos. *“Eu achei que o filme retratou as pessoas pobres, elas têm uma dificuldade, uma mesmice, uns sonhos que elas não conseguem atingir, tanto pela parte do assalto que ele fez e a parte que ele começou a copiar dinheiro e ele ficava sonhando na janela com um binóculo com uma guria que que ele nem sabia quem era, e ele foi atrás dela o filme inteiro né. Isso aí é minha visão do filme ... na visão dele, o jeito que ele tinha de conquistar ela tinha que aparecer de algum jeito; ele tinha que mostrar que era alguma coisa, o jeito que ele achou para chamar a atenção foi tentando com o dinheiro, fazendo coisas ilegais.* (A. D. 20 anos). *“Sei lá, ele é meio pobre, acho que pessoas que não têm muito dinheiro pensam em ganhar dinheiro e não importa fazer coisas erradas.”* (A.S. 14 anos). *“Muitas pessoas, às vezes, se envolvem em assaltos, em roubos, porque não têm, não*

consegue emprego, essas coisa... quem não tem outra opção chega a esse ponto de assaltar.” (G.I. 14 anos).

*“Que nem, assim, um exemplo, uma pessoa que é negra, que nem no caso do filme, não conseguiu emprego... procurava, por mais digno que seja, não conseguiu um emprego bom, que ganhasse um salário bom, adequado pra sobreviver... O salário dele até dava, **mas** o que acontece, ele morava numa favela, bem dizer, numa casa ruim, tinha poucas coisas dentro de casa, então... acho que é isso que leva as pessoas, muitas vezes, assaltar, manter as próprias condições.”* (G.R. 14 anos). *“Ele só pensa em se ajudar, ele não cresceu o olho, que nem dizem, por ter dinheiro.”* (G. S. 14 anos). *“Ele se apegou, ele achou ‘ah, vou trabalhar’, **mas** só que depois ele achou o outro lado, tem que conseguir uma vida melhor, porque ele descobriu o que o pai dela fazia com ela, que tirava o dinheiro dela, espiava ela, e ele, acho que se indignou com o pai dela e queria dar uma vida melhor pra ela, só que com o salário dele sobrava pouco, então ele não ia conseguir; então, acho que de certa forma ela foi um incentivo por ele ter feito o que ele fez de errado.”* (R.P. 14 anos).

*“Acho que ele queria mudar de vida, não estava satisfeito com a vida dele, estava em busca de uma mudança, mesmo que tivesse que transgredir alguma lei. Nem que a pessoa não queira fazer mal, assim para outra, **mas** de alguma forma cansa de sempre ser o coitado da história, e uma hora quer mudar, e acaba prejudicando alguém.”* (F.B. 21 anos).

*“Acho que ele fez isso, matar uma pessoa, matar duas pessoas [...] em função do rumo que a vida dele tomou, não que fosse da índole dele. [...]. Eu acho que não justifica, **mas** em função da necessidade que ele sentiu de dar uma vida melhor a ela, ele fez isso. [...]. Eu acho que ele sabia que estava fazendo uma coisa errada, **mas** fez isso em função de uma necessidade.”* (L. B. 21 anos).

*“O André eu achei que tipo, até ele copiar o dinheiro e assaltar o banco ele é um cara bom sabe. Ele fez coisas erradas, **mas** eu acho assim o caráter dele não era assim, eu achei que ele tinha um caráter bom, sabe. Foi errado o que ele fez, **mas** ele pensou na possibilidade de ganhar dinheiro, era uma coisa errada o que ele fez.[...]. Tudo que ele fez ele sabia que tava fazendo errado, **mas** ele fez isso porque se iludiu com o dinheiro, por exemplo, ele sabia que copiando a nota era errado, **mas** só que ele queria ir lá falar com a Sílvia e comprar o chambre, que ele tinha prometido pra ela. [...]. Acharam que não era certo, até não aceitaram, ficaram meio assim, acharam que ela não ia fazer a coisa certa, **mas** ela tava com tanta mágoa e raiva dele, que fez isso, tanto que eles desligaram a geladeira e ela ligou de novo.”* (A. S.14 anos).

Na esteira dessa nova proposta de pensar uma outra economia psíquica, encontra-se nas falas dos entrevistados um enunciado: **mas**. Na psicanálise, pode-se entender como o enunciado de uma defesa.⁵⁰ Os mecanismos de defesa são processados pelo *ego* e são quase sempre inconscientes, sendo que, nesses casos, o **mas** funciona como uma anulação⁵¹ do enunciado anterior, que diz ser errado ou inadequado o ato cometido pelo sujeito.

O século XX caracteriza-se pelo crescente e excessivo individualismo, que questiona as leis, as práticas e as normas, alargando seus limites ou destruindo-as para construir novas. A tolerância, a permissividade, o libertarismo, decorrentes da autonomização do sujeito perante as regras, têm comprometido as instâncias de autoridade. No seu texto *O mal-estar na civilização* (1930), Freud enfatiza a necessidade de um interdito, uma lei que possa dar garantias ao homem contra si mesmo: *“Eu acho que a lei no Brasil é fraca, sabe; tudo assim, tipo cara que faz o crime poucos aprendem mesmo, sabe, assim, tantos que fazem fogem, fazem de novo, tanto que estava passando num programa a facilidade dos caras que estavam conseguindo roubar as coisas das pessoas, não tem segurança. Apareceu um cara que estava na televisão; assim, então, ele estava com pernas de pau grande, sabe? Ele sempre ficava na parada de ônibus, ele via quem dava mole com a bolsa, ia lá, e roubava a bolsa pela janela, e saía. Eu acho que não tem mais segurança.”* (A.S. 14 anos).

⁵⁰ Freud, no “historial clínico do homem dos ratos” (1909), faz considerações teóricas sobre o **mas**: “[...] Nosso paciente costumava utilizar, como uma fórmula defensiva, um ‘aber’ [‘mas’] pronunciado rapidamente, acompanhado de um gesto de repúdio. Contou-me, certa ocasião, que essa fórmula recentemente se modificara; já não mais dizia ‘áber’, mas sim ‘abér’. Indagado pela razão desse novo processo, declarou que o ‘e’ mudo da sílaba não lhe dava qualquer sentimento de segurança contra a intrusão, que tanto havia temido, de algum elemento estranho e contraditório e que, por conseguinte, decidira acentuar o ‘e’. Essa explicação (uma excelente amostra do estilo neurótico obsessivo) era, contudo, nitidamente inapropriada; no máximo, ela só poderia ser uma racionalização. A verdade era que ‘abér’ representava uma aproximação à palavra de pronúncia semelhante ‘Abwehr’ [‘defesa’], um vocábulo que havia aprendido durante os nossos debates teóricos de psicanálise. Ele havia, portanto, consignado o tratamento a um uso ilegítimo e ‘delírico’, a fim de fortalecer uma fórmula defensiva.” (FREUD, 1980, vol. XC, p. 227).

⁵¹ Podemos entender essa anulação como mecanismo de renegação: termo criado por Sigmund Freud, em 1923, para caracterizar um mecanismo de defesa pelo qual o sujeito se recusa a reconhecer a realidade de uma percepção negativa e, mais particularmente, a ausência do pênis na mulher. No Brasil também se usam: “desmentido” e “recusa da realidade”. Foi num artigo de 1923 sobre a organização genital infantil, que Freud propôs pela primeira vez a idéia de renegação. Em seguida, fez dela um mecanismo próprio do reconhecimento de uma realidade faltosa no contexto da diferença sexual e, por fim, aproximou-a com o processo da psicose, em contraste com o recalque, que é característico da neurose. Se o neurótico recalca as exigências do isso, o psicótico nega a realidade externa para reconstruir uma realidade alucinatória. Em 1927, em seu artigo sobre o feticismo e em seguida a uma discussão epistolar com René Laforgue sobre a escotomização, Freud definiu a renegação como um mecanismo perverso, através do qual o sujeito faz com que coexistam duas realidades contraditórias: a recusa e o reconhecimento da ausência do pênis na mulher. Daí o fato de a clivagem do eu não mais caracterizar unicamente a psicose, mas também a perversão. Em 1967, o psicanalista francês Guy Rosolato propôs traduzir a *verleugnung* por *dé saveu* [desmentindo, retratação] (em vez de *déni*), para deixar bem caracterizada a dupla operação do reconhecimento e de sua recusa, e para distinguir a realidade que essa palavra abarca do mecanismo da denegação. (ROUDINESCO, 1998, p. 656).

O interdito propicia, na economia psíquica, um processo de recalçamento, ou seja, afastar da consciência uma moção pulsional. A passagem pelo Édipo introduz a possibilidade de encontro com a alteridade, o reconhecimento do outro como lugar fundamental na constituição da vida psíquica e da sobrevivência biológica (do sujeito). Sem o outro há o desamparado, isso conduz o sujeito a uma dívida que fundamenta a necessidade de respeito e preservação do laço que une o eu e o outro. Esse reconhecimento transforma a agressividade. Por isso, o laço social é garantido pelo sentimento de culpa. Portanto, a perspectiva da questão ética desenvolvida por Freud, no texto *Mal-estar na civilização*, traz à tona temas básicos na relação com o outro, como: culpa, falta, dívida simbólica. A função paterna viabiliza a instância da lei e a constituição dessa lei introduz o simbólico.

Lacan introduz na psicanálise o conceito de “Nome-do-Pai”, que advém de uma metáfora paterna, efeito de um significante que vai regular o desejo do sujeito. Nos desdobramentos dados por Lacan à obra de Freud, ele desenvolve a questão edípica, redimensionando seu lugar; agora, não somente na família – no amor da mãe e no ciúme em relação ao pai, mas, inserindo seu lugar na cultura, Lacan põe em cena a função paterna e sua incidência para o sujeito humano. O Nome-do-Pai, ou pai simbólico, é o elemento terceiro, é o destino que a mãe dá à palavra do pai, o significante ao qual a mãe vai se referir na sua relação com o *infants*; sem essa referência terceira, a criança estaria totalmente envolvida no desejo da mãe, sem constituir seu próprio desejo.

Lacan, em sua obra *Os complexos familiares* (1987a), situa um declínio socialmente condicionado da *imago* paterna, destacando a hipótese de um enfraquecimento da função paterna, como origem de uma crise subjetiva na contemporaneidade. Independentemente das nuances culturais, efetivamente o pai é aquele que funda, garante, dá poder à existência de uma lei. Esse lugar não se define pela relação biológica, mas pelo fato de que sua autoridade constitui uma linhagem que leva seu nome pela palavra, e que está presente, não somente na família, mas na política, na religião.

Qualquer que seja seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica [...] – ele é o núcleo do maior número de neuroses –, pode-se reconhecer a grande neurose contemporânea. Nossa experiência nos leva a designar sua determinação principal na personalidade do pai, sempre carente de alguma forma, ausente, humilhada, dividida ou postiza. É essa carência que, de acordo com nossa concepção do Édipo, vem não só exaurir o impulso instintivo, como também prejudicar a dialética das sublimações. (LACAN, 1987a, p. 60-61).

O declínio do patriarcado desencadeia a problemática sobre o lugar do pai, no que se refere à relação de hierarquia e autoridade. O empobrecimento, na operacionalidade simbólica do patriarcado, leva aos sintomas sociais contemporâneos. Analisando os personagens que indicavam o agente paterno no filme, destaca-se que o pai de André só foi mencionado espontaneamente por pouquíssimos entrevistados. *“Ele sofreu porque o pai dele saiu, ele tinha quatro anos de idade, acho que era isso, ele era bem novo quando o pai saiu e nunca mais voltou, e acho que isso também perturbou um pouco ele.”* (A.S. 14 anos).

“Eu acho, assim, que a pessoa tem que ter uma educação desde o princípio. Desde quando ela nasce, pra saber o que é certo ou errado; então, se os pais não souberam educar a pessoa não vai ter uma boa índole. Tem que ter exemplos. Os pais têm que ser os exemplos. Não existem limites, muitos pais não dão exemplos. Ainda mais assim que existem pais divorciados, e tudo mais. Então acabam não sabendo dar o exemplo certo. Se os pais não souberem manter a linha, prejudica bastante. Que nem no exemplo do filme, o pai do André, ele saiu de casa, e uma mãe que não participa nem um pouco, assim da vida do filho. Ela vive no mundo dela, e deixa o filho viver no mundo dele. Porque ele vivia no mundo de sonhos dele, nos desenhos dele. E porque ele acha que só porque ele desenha, ele pode sair por aí, copiando notas, matando pessoas para roubar, e ainda ganhá na loteria, né. Ele não sabia distinguir o que era certo e o que era errado. Ele precisava daquilo, ele fazia aquilo.” (M. M.17 anos).

André espia Sílvia, é um *voyeur*. Mesmo que o espectador não saiba, Sílvia sabe que é observada por André, e sente prazer com isso. O ato um justifica o ato dois e vice-versa; as faltas, então, são anuladas.

André, Sílvia, Cardoso e Marinês são jovens e sonham com uma vida melhor com mais e mais dinheiro no Rio de Janeiro. Mais dinheiro implica falsificar e roubar. Falsificar pouco, uns cinqüenta reais, pela conquista de um amor vale o risco? Passar a nota falsificada para Sílvia não vale, para o dono da lancheria, duro como André, também não vale. Para o traficante vale, para a agência lotérica vale. Roubar do carro-forte também vale, afinal, o carro-forte é do banco, o banco não é pessoa, tem muito dinheiro de ninguém, tem seguro e também cobra muito juro. Acabar com a testemunha do assalto, que, por conveniente coincidência, é o padastro de Sílvia e, ainda por cima, abusa dela, é justo. Há muito tempo Sílvia pensava nisso. Faltava cumplicidade. Essa cumplicidade aparece, é providencial, faz o laço afetivo no amor e no crime tão claro e tão isento do bem e do mal. Sem planos geniais, roubo, falsificação, *voyeurisme* e crime são ações corriqueiras que acontecem na periferia e passam batido, isentas de julgamento e punição.

André foi abandonado pelo pai e vive com a mãe-fantasma. Sílvia vive com o pai/padrasto, que sempre tenta espiá-la tomando banho; sua mãe morreu quando Sílvia era muito novinha. Mais um golpe no patriarcado, a *imago* paterna é esvaziada, não resiste à apatia e alienação da mãe de André, nem à traição da defunta mãe de Sílvia. Literalmente Sílvia dá o golpe fatal, executa seu pai, transgredindo a lei de Deus e a lei do direito do homem. Surgem nas entrevistas outros lapsos relativos aos planos de Sílvia. Somente três entrevistados perceberam que André foi fígado e usado por Sílvia nos seus planos de mudar de vida e eliminar seu pai. A grande maioria “negou”, não escutou o diálogo em que Sílvia confessa a André que o espionava antes dele.

Melman (2003), na sua avaliação sobre a subjetividade do sujeito contemporâneo, decorrente dos desdobramentos ocorridos pelo declínio da autoridade e de referências, aponta para uma nova economia psíquica. Segundo ele, vivíamos referenciados a uma cultura fundada no recalque dos desejos, a chamada cultura da neurose, e passamos a uma cultura que aceita e incentiva a livre expressão e promove a perversão. Há um consenso relativo aos comportamentos e às escolhas que fundam uma nova moral, há uma nova maneira de pensar, de julgar, de transar, de relacionar-se. Pode-se incluir nessa lista uma nova maneira de matar e morrer.⁵² Nessas novas maneiras, encontram-se a tarefa psíquica atenuada e a responsabilidade do sujeito apagada por uma regulação puramente orgânica, além de uma economia organizada pela exibição do gozo.

Lipovetsky (2004, p. 20-23) insere a questão no neo-individualismo contemporâneo, que trabalha na construção de si, na tomada de posse do seu corpo, no lazer, no prazer, no sucesso pessoal e no dinheiro, e facilita o desenvolvimento de uma religião, de uma moral *à la carte*. Tudo nos leva a crer que a honestidade é uma espécie de suspensão de nosso estado natural de ser.

Essa autonomização do sujeito perante a moral, a religião, as regras de qualquer natureza estende uma nebulosa ética nos pecados, nos crimes, sempre minimizados por justificativas. *“Eu achei ele em princípio uma pessoa bem correta, ele tinha todo um sonho de crescer na vida e de fazer tudo correto, mas ele copiava dinheiro, enfim ele sabia que estava errado e que de repente isso seria só uma forma de ele se aproximar da menina e*

⁵² O jovem japonês Tomohiro Kato de 25 anos esfaqueou e matou sete pessoas, o ataque ocorreu no movimentado bairro de Akihabara, em Tóquio. Kato esfaqueou, no total, 17 pessoas em apenas três minutos. Antes do massacre ele enviou várias mensagens pelo celular anunciando o crime. (PIONEIRO, 2008, p. 29) Somente em 2005, 91 pessoas, a maioria entre 20 e 30 anos, suicidaram-se no Japão, estimulados por *sites* da internet. Apenas em um mês, março de 2006, houve três casos de suicídios coletivos combinados em fóruns virtuais no país: 13 internautas morreram. Desde o ano passado, 14 jovens no Sul do País de Gales se mataram. No mundo virtual qualquer um pode exercer seu sadismo protegido pelo anonimato, na certeza da impunidade. (ÉPOCA, 2008).

conseguir [...] a todo momento do filme ele me passou uma imagem de ser uma... ser uma pessoa, não sei se a palavra é boa, mas de ser uma pessoa normal e, aí então, a vida dele tomou umas proporções que obrigou ele a fazer coisas.” (L. B. 21 anos).

A obra de Jorge Furtado ilustra uma fiel e rica composição de personagens que exercitam o lugar desse sujeito contemporâneo, livre de interdições, autor de uma moral *à la carte*.

André é um garoto que fala pouco e pensa muito. Mesmo pensando muito, André não consegue refletir de forma eficaz sobre a moral de seus atos e a dos outros personagens que gravitam ao seu redor. “O *zapping* não é só das imagens, mas também subjetivo.” (MELMAN, 2003, p. 94). Atos que vão desde um “pequeno” deslize como copiar uma nota de cinquenta reais para poder se aproximar de sua amada Sílvia, até o assassinato do pai dela. Cabe reproduzir o diálogo entre Sílvia e André antes do assassinato do pai:

S: *Prefiro matar ele.*

A: *Mas ele é teu pai.*

S: *E daí!?*

A: *E daí, que tu não podes matar teu pai.*

S: *Por que não?*

A: *Como por que não? Porque ele é teu pai, porque foi ele que te pôs no mundo, porque sem ele tu não existia.*

S: *Gratidão? É isso? Agora eu vou ter que ser eternamente grata a um cara que dormiu com a minha mãe há dezoito anos atrás. Ele nem queria que a mãe me tivesse, ela também não queria que eu fosse dele... tu não imaginas como o Antunes é escroto. Tu acreditas que até hoje ele me espiona enquanto eu tomo banho?*

A: *Acredito!*

S: *Eu posso matar ele, sim.*

Sílvia acomoda essa proibição justificando que esse não é o pai que escolheu e, mesmo que fosse, é um escroto, não vale nada. Sendo assim, aceita e incentiva a deslegitimação contemporânea da autoridade; não mais necessitam de questionamentos, a vontade de Sílvia é imperiosa: Vamos aos planos!

Produzimos desregramentos que produzem desregrados. Os pais de Suzane Richtofen, com certeza, não a espionavam, não eram pedófilos, somente não aprovavam seu namoro e pagaram com a morte. “O filme retrata a realidade, por causa que já faz um tempinho assim que mostraram na reportagem que a filha e o namorado e mais um outro cara mataram os pais por causa de dinheiro, né.[...] é tem gente que se interessa bastante por

dinheiro.” (T.S. 14 anos). Esse foi mais um na lista de crimes que têm surpreendido a sociedade contemporânea. Sem causa e motivos aparentes, pais e filhos estão se matando. Por que esses crimes tornam-se freqüentes? Existem justificativas plausíveis? Filhos e netos dopados, pais cansados de sofrer com a dependência de seus filhos. “*Na minha opinião é por causa das drogas que eles se envolvem muito cedo. Daí o pai é contra isso e eles vão lá e matam os pais. Eu vejo bastante disso aqui em Caxias do Sul, aqui no Rio Grande do Sul.*” (T. S. 14 anos).

Segundo Calligaris:

Não é de estranhar. A personalidade moderna vive numa permanente consulta ao olhar dos outros: existo porque os companheiros do meu grupo, os meus semelhantes, me aprovam e me tratam como membro do bando. Devo quem eu sou a eles, não à bênção de alguém acima de mim. A cumplicidade e o mimetismo nas parcerias são mais importantes do que os imperativos da autoridade. (2004, p. 265).

Quando o grupo se torna mais importante que a hierarquia familiar, o que vem dos pais não tem valor simbólico; as interdições tomam a autoridade como uma manifestação de violência. Conseqüentemente, a reação também será violenta. A herança não é mais considerada, nem os exemplos e princípios morais, mas os bens materiais, o dinheiro. Na esteira das relações simbólicas que apontam uma hierarquia e uma verticalidade nos relacionamentos, encontramos a espera pelo adolescente de um dia vir a ocupar esse lugar. Ao contrário, nas relações horizontais, não há espera, quem está na frente precisa sair, dar lugar, nem que para isso o recurso seja matar.

Chemama (2007, p. 45) diz que o simbólico é o que vai distinguir as gerações, é o que aponta para o sujeito que ele não pode dividir o gozo com a geração anterior, nem pode ter satisfação imediata, mas deve esperar sua vez, e é isso que lhe dá garantias de que esse gozo será legítimo. “*Os filhos não respeitam os pais, não obedecem, não dão valor ao que os pais dizem [...] os filhos não dão bola e fazem todas as coisas erradas.* (T.S. 14 anos).

Certamente, essa urgência evidenciada na conduta dos adolescentes é uma via de mão dupla, a mudança se deu com a ajuda dos adultos que preferem ser “amados” a serem respeitados; a subjetividade dos pais contemporâneos constrói uma parceria horizontal.

Sobre o lugar do pai, Melman (2003, p. 34) opina que a figura do pai tornou-se anacrônica. “Mas o problema do pai, hoje, é que não há mais autoridade, função de referência. Ele está só, e tudo convida, de qualquer modo, a renunciar à sua função e simplesmente participar da festa.” Nessa nova economia psíquica, o simbólico não teria o lugar terceiro,

tudo seria vivido como um trauma sem solução; encontra-se uma nova lógica que se presentifica por não querer pagar o preço de estar submetida às leis da linguagem e reconhecer nossa dívida com o Outro, que é o que constitui a nossa humanidade. No atual momento, pensar a subjetividade e o campo do inconsciente é refletir sobre os agenciamentos representados pelos avanços da tecnociência, das tecnologias da comunicação e da informação com a primazia da imagem: “O olhar é, hoje, essa espécie de torturador diante do qual nada pode ser dissimulado.” (MELMAN, 2003, p. 23). A lógica do sistema capitalista leva, conseqüentemente, ao consumo bárbaro e desenfreado, com suas nocivas conseqüências, nos desdobramentos das novas configurações familiares, no declínio da função paterna e em uma ética individualista que privilegia a demanda do indivíduo e a exclusão do outro, numa totalidade tautológica de sentido. Nessa perspectiva, encontra-se, no imaginário social, valores que permitem o livre desenvolvimento do singular, modulando as instituições de acordo com as aspirações particulares dos indivíduos. Sabe-se que o conceito de indivíduo foi desenvolvido pela modernidade, principalmente a idéia de indivíduo livre, que passa a usar a força e a violência para enfrentar as contingências que dificultam e fogem do cumprimento de suas demandas.

O dito de Lacan “o inconsciente é o social” desvela que não há recalçamento pessoal que não partilhe do recalçamento coletivo, veiculando a possibilidade de o sujeito se inserir na *pólis*. Diante dos novos tempos, nos quais a fonte que legitima e autoriza a conduta humana torna-se “ética”, sendo veiculada na televisão, na publicidade, no cinema, na internet, estamos diante de um novo aparelho psíquico, no qual se propaga o direito à livre expressão e à plena satisfação; passamos de uma cultura fundada no recalque para uma outra cujo sistema regulador não se situa mais em harmonia com o ideal, mas com um objeto de satisfação. Nessa nova posição, a tarefa psíquica encontra-se atenuada com a responsabilidade do sujeito apagada.

Porque existe, doravante, um notável consenso no nível dos comportamentos, das escolhas em favor da adoção espontânea de uma nova moral. Manifestações que deixam poucas dúvidas sobre a novidade dessa economia psíquica que estamos inaugurando. Há uma nova forma de pensar, de julgar, de comer, de transar, de se casar ou não, de viver a família, a pátria, os ideais, de viver-se. (MELMAN, 2003, p. 15).

Dentre esses novos paradigmas relativos ao funcionamento do aparelho psíquico, encontra-se também, como nova, a maneira como o sujeito contemporâneo lida com seu desejo, este não mais organizado por uma falta simbólica, que tem como referente o Outro,

como instância referida ao Nome-do-Pai, mas com uma falta que gravita ao redor do imaginário, como posse pelo outro, daí o sentimento recorrente nos dias de hoje: a inveja.

O cinema na atualidade aponta, com certeza, para esse lugar onde o pai, como agente da função paterna, situa-se não mais representado ou sem “voz”. O pai de André ausente no filme, foi mencionado, espontaneamente, somente por dois entrevistados. O pai de Sílvia, representado por um personagem desqualificado, reforçou, na maioria dos entrevistados, a justificativa de sua eliminação. Vários entrevistados não encontraram outra saída, que não o crime, para que Sílvia e André resolvessem seu problema. A contemporaneidade traz consigo outros encaminhamentos, não mais a própria morte como Romeu e Julieta ou a fuga para viver um grande amor, mas a aniquilação do outro que atrapalha.

Quando todos os segmentos da cultura convergem de forma a enaltecer a adolescência, corre-se o risco eminente de não reconhecer e até eliminar o outro que não esteja dentro desses ideais. Abordando essas questões, que evidenciam o homem voltando-se para uma existência, que não reconhece limites, angústias e almeja um gozo imediato, estamos diante de uma problemática que o próprio homem se impôs: como dar conta das imposições da existência que o homem teima em não reconhecer? (MARTTA, 2004, p. 48).

“Olha, no meu ponto de vista, seria uma reflexão pra não fazer alguma coisa de errado, mas, se tu for parar para pensar, ele não é um filme tão fácil de captar a mensagem... uma gurizada mais nova vai achar como se fosse o “Onze homens e um segredo”. Ia lá, roubava os cassinos, ficavam felizes e todo mundo alegre e contente... dá uma idéia de que isso aí deu certo e que está tudo bem; ficaram milionários de um dia pro outro.” (A. D. 20 anos).

“Eu acho, se eles fossem pegos, o filme ficaria muito comum, foi bom, eu gostei do final.” (A. P. 16 anos).

O ser humano passa a ser concebido predominantemente como um consumidor, um ser individual, (des)construindo de certa forma a articulação do sujeito do desejo. “Chegamos a criar uma espécie de não-lugar no lugar de sujeito.” (MELMAN, 2003, p. 126). Nesse espelhamento com o objeto, o sujeito contemporâneo corre o risco de, tal qual o objeto, na sua efemeridade, quando não for mais útil, ser dispensado, ser dejetado.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando pelo próprio teor de que se trata de uma pesquisa psicanalítica, em que o todo é impossível dizê-lo, se está num momento para refletir, abrir espaço para novos questionamentos e não finalizar.

Diante da pesquisa bibliográfica, documental, e da leitura feita pelos adolescentes sobre o filme “O homem que copiava”, na pesquisa de campo, pode-se deduzir que é possível derivar efeitos subjetivos de vários aspectos do ideal contemporâneo, tais como o não-reconhecimento da dívida simbólica com seus ancestrais; a substituição da tradição por um voluntariado da razão consciente, no referenciamento da ação e do gozo; o declínio crescente dos limites convencionais, aceitos e partilhados ao campo da demanda; uma ilusória suposição de uma liberdade capaz de causar e determinar a si mesmo propostas na cultura do individualismo.

Os imperativos sociais dominantes de acumulação e consumo também trazem seu quinhão de conseqüências para traçar o perfil dessas novas subjetividades, é uma cultura que julga e avalia os sujeitos por suas capacidades e sua conduta relacionadas ao poder de consumo. A busca por um gozo totalizante estaria situada no horizonte fantasmático do sintoma social contemporâneo, que se referencia na produção ampliada, sem medida de conseqüências e supostamente ilimitada de riqueza material. Essa nova economia de mercado direciona a atual relação ao objeto, onde supostamente todo objeto pode se tornar objeto de gozo, se todo objeto é disponível. Se não existem objetos proibidos, não há diferenciação entre objeto de desejo e objeto de necessidade, podendo então perder seu valor psíquico. Abre-se espaço aqui para pensar sobre a idéia, então, de um novo direcionamento na economia psíquica.

Pode-se pensar, também, em termos de um declínio da função paterna tomada de forma circunscrita, no que diz respeito ao agente da função paterna e na sua efetividade enquanto lei simbólica. Essa intensificação está socialmente condicionada por um imperativo de gozo expansionário e pela progressiva perda de credibilidade, no campo da cultura contemporânea, dos discursos de interdição tradicionais e socializados. Dessas duas questões derivam, em seus desdobramentos, a dificuldade cada vez maior da impossibilidade de uma satisfação totalizante; um empobrecimento no desejo; a experiência subjetiva de um mal-estar crescente, que pode assumir os mais diversos contornos, entre eles o de situar que o mal-estar contemporâneo origina-se justamente da tentativa de tentar aboli-lo. Se esse mal-estar,

primeiro proposto por Freud como necessário para a existência da civilização, é gerado pelo reconhecimento que o sujeito tem do limite, de uma finitude, a atual situação de um declínio da interdição gerou-se pela impossibilidade de o sujeito reconhecer e aceitar esse limite e essa finitude. Disso decorre a atual crise ética, que diz respeito à falência de valores básicos existentes na contemporaneidade.

Segundo Melman (2003, p. 23), o cinema hoje “não significa mais nada, ele mostra, ele desvela, ele exhibe”. Muitos dos entrevistados (mais da metade) somente repetiram os acontecimentos do filme, não há reflexão. Mesmo os que o fizeram foi somente a partir do diálogo estabelecido na entrevista. Isso aponta para a importância de que as obras cinematográficas sejam trabalhadas no sentido de uma reflexão ética. Senão, dessa forma corre-se o risco de que as imagens se congelem e sejam usadas como referências éticas apontando para o modelo de conduta moral a ser seguido. Poucos entrevistados se dispuseram a construir uma narrativa para dar continuidade ao filme. Pode-se, hipoteticamente, inferir nisso uma questão sobre o empobrecimento nas representações que fundam o registro do simbólico (linguagem) no sujeito? Ou não,

[...] como diz Fernando Pessoa, há metafísica bastante em não pensar em nada. Há os que pensam e os que não pensam no mundo, no mistério das coisas. Ambos são metafísicos, pois as condutas humanas seguem governadas pelos passos cegos de um obscuro desejo ou mito que nos negamos a acreditar que exista”. (PAVIANI, 2008, p.10).

Urge, então, recolocar o problema, ou seja, qual o caminho e quais as vias de acesso para uma revitalização da ética, num mundo onde a crise permanente tornou-se a própria normalidade, que não seja por caminhos da religião, ou por coerções do Estado, ambos desacreditados pelos seus desvios – mas pela necessária preocupação com a proteção dos direitos da pessoa, com a sensibilidade ecológica, com a recomposição dos valores de base das nossas democracias: os direitos do homem; o respeito às liberdades e à alteridade, à tolerância, ao pluralismo. Portanto, como encontrar caminhos possíveis para que o sujeito contemporâneo encontre um processo de construção subjetiva, que faça reconhecer sua singularidade e para que tenha, como desdobramento, uma posição simbólica e eticamente aceitável? “[...] é tempo de perguntar de que é feita uma alma. Que tipos de representações, que diversidades de lógicas a constituem? A psicanálise não possui necessariamente as respostas, mas é a única a procurá-las.” (KRISTEVA, 2002, p. 13).

O inconsciente é uma hipótese a ser reiteradamente comprovada, pois sua verdade tende a ser renegada ou forcluída pelo discurso que faz o novo laço social na contemporaneidade. Diante disto, é importante apostar nas palavras aqui escritas, que viabilizam as formações do inconsciente, regidas pelas leis que fundam o ensino de Freud e Lacan e são guiadas pelo desejo.

REFERÊNCIAS

- ANGEL, Henri. *Esthétique du cinema*. Paris: Universitare de France, 1971.
- ARAGÃO, Luiz Tarlei de (Org.). *Clínica do social*. São Paulo: Escuta, 1991.
- ARIÈS, Philippe; DUBY Georges. *História de vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. IV, V.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB, 1985.
- ARRIVÉ, Michel. *Linguagem e psicanálise: lingüística e inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- AZEVEDO, Ana Vicentini. *Mito & psicanálise: psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004. (Passo-a-Passo, 36).
- BACKES, Carmem. *O que é ser brasileiro?* São Paulo: Escuta, 2000.
- BARTUCCI, Giovanna (Org.). *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- BATAILLE, Georges. *La literatura y el mal*. Madrid: Taurus, 1977.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. 4. ed. São Paulo: Papyrus, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- _____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laço humanos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004
- _____. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. 4. ed. São Paulo: M. Pontes, 1995.
- _____. *Problemas de lingüística geral II*. 4. ed. São Paulo: M. Pontes, 1995.
- BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- BERGÈS, Jean; BALBO, Gabriel. *Jogo de posições da mãe e da criança: ensaio sobre o transitivismo*. Porto Alegre: CMC, 2002.
- BETTS, Jayme. Parecer ou não ser, eis a questão. *Correio da APPOA: seminários espetaculares*. Governo do RS, Porto Alegre: Corag, 2002.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- _____. *Estilos e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- BLEGER, José. *Temas de psicologia (entrevista y grupos)*. 10. ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 1979.
- BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de Sítio – Coleção).

BUENO, Cleuza Maria de Oliveira. *Entre-vista: espaço de construção de subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

CALLIGARIS, Contardo. Três conselhos para a educação das crianças. In: CALLIGARIS, Contardo et al. *Educa-se uma criança?* Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

_____. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. As identificações e a possibilidade de pensar. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, p. 8, 10 abr. 2003.

_____. Terra de ninguém. *Publifolha*, São Paulo, 2004.

_____. Crime da nossa cultura. *Folha de S. Paulo*, 5 nov. 1999, Caderno Mais.

_____. O inconsciente em Lacan. In: KNOBLOCK, Felícia. *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escrita, 1991.

CANEVACCI, M. *Antropologia do cinema*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CAON, Jose Luis. O pesquisador psicanalítico e a situação psicanalítica de pesquisa. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, ano 7, n. 2, 1994.

CHALHUB, Samira (Org.). *Psicanálise e o contemporâneo*. São Paulo: Hacker, 1996.

CHAUÍ, Marilena de Souza (consultora). In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. v. 1. (Coleção Os Pensadores).

CHEMAMA, Roland. *Dicionário de psicanálise*. São Paulo: Artes Médicas, 1995.

_____. Sintomas contemporâneos. *Zero Hora*, Porto Alegre, 23 nov. 2002, p. 2, Caderno Cultura.

_____. *Depressão: a grande neurose contemporânea*. Porto Alegre: CMC, 2007.

COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.

COMPARATO, Maria Cecília Mazzilli; MONTEIRO, Denise de Souza Feliciano (Org.). *A criança na contemporaneidade e a psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001. v. 2.

CORREIO DA APPOA, n. 16, 1999, Editorial.

CORREIO DA APPOA, n. 131, ano XI, dez. 2004.

CORREIO DA APPOA, n.132, ano XII, jan. 2005.

COSTA, Ana Maria. A ficção do si mesmo. *Psicanálise e Literatura. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, ano VIII, n. 15, nov. 1998a.

_____. *A ficção do si mesmo: interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998b.

COSTA FREIRE, Jurandir. *A ética é o espelho da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CRESPO, Noêmia Santos. *Modernidade e declínio do pai: a resposta psicanalítica*. 1998. Tese (Doutorado) – PUCRJ, Rio de Janeiro, 1998. Não publicada.

CUNHA, Eliel S.; RODRIGUES, Rosângela G. (Edit.). *Dicionário de mitologia*. São Paulo: Nova Cultural, Best Seller, 2000.

DERRIDA, Jaques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã...* Diálogo. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

DOLTO, Françoise. *A causa dos adolescentes*. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.

DOR, Joel. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DUMÉZIL, Claude. Ética. In: _____. (Dir.). *Escola do sujeito – ética – desejo do analista – nomeação: contribuição ao debate sobre a instituição psicanalítica*. Trad. de Antonio Carlos Braga. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

DUMONT, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. 17. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Guerra civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FÉDIDA, P. *Nome, figura, memória: a linguagem na situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1992.

FERRARI, Ana Claudia. Médico das almas. *Viver: mente & cérebro*. Freud e o despertar do inconsciente. Edição Especial, n. 1, 2003, Editorial.

FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

FLEIG, Mário (Org.). *Psicanálise e sintoma social*. São Leopoldo: Unisinos, 1997. L. 1.

_____. Mito e estrutura: tragédia, o trágico e o conceito de trágico. Scriptura 4: o mito individual do neurótico, Escola de Estudos Psicanalíticos, agosto 2008.

_____. *Psicanálise e sintoma social*. São Leopoldo: Unisinos, 1998. L. 2.

FLORES, Valdir dos Santos. A lingüística de Ferdinand de Saussure, a psicanálise de Jacques Lacan: o que pode uma dizer à outra? *Correio da APPOA*, n. 131, ano XI, dez. 2004.

FOLBERG, Maria Nestrovsky (Org.). *Desdobrando o avesso da psicanálise: relações com a educação*. Porto Alegre: M.N.F/Evangraf, 2002.

_____. (Org.). *Desfazendo o feitiço: a tentativa de reconstituição do sujeito*. Porto Alegre: Evangraf, 2006.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas*. Trad. do alemão e do inglês de Jayme Salomão. Comentários e notas de James Strachey, em colaboração com Anna Freud; assistido por Alex Strachey e Alan Tyson. Ed. Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

- _____. *Projeto para uma psicologia científica* (1895), vol. I.
- _____. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), vol. II.
- _____. *Primeiras publicações psicanalíticas* (1893-1899), vol. III.
- _____. *A etiologia da histeria* (1896), Vol. III
- _____. *A interpretação dos sonhos* (1900), vol. IV, V.
- _____. *Notas sobre um caso de neurose obsessiva* (1909), vol. X.
- _____. *A análise de uma fobia em um menino de cinco anos* (1909), vol. X.
- _____. *Totem e tabu* (1913), vol. XIII.
- _____. *Artigos sobre metapsicologia* (1915), vol. XIV.
- _____. *O instinto e suas vicissitudes* (1915), vol. XIV.
- _____. *Teoria geral das neuroses* (1917), vol. XVI
- _____. *O Estranho* (1919), vol. XVII.
- _____. *História de uma neurose infantil* (1918[1914]), vol. XVII.
- _____. *Além do princípio do prazer* (1920), vol. XVIII.
- _____. *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), vol. XVIII.
- _____. *Dois verbetes de enciclopédia* (1923), vol. XVIII.
- _____. *O ego e o id* (1923), vol. XIX.
- _____. *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), vol. XIX.
- _____. *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926), vol. XX.
- _____. *O futuro de uma ilusão* (1927), vol. XXI.
- _____. *Fetichismo* (1927), vol. XXI.
- _____. *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]), vol. XXI.
- _____. *Moisés e o monoteísmo* (1938), vol. XXIII.
- _____. *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), vol. XXIII.

FUKS, Betty B. *Freud & a cultura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. (Coleção Psicanálise Passo-a-Passo, 19).

- GADAMER, Hans-George. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GARCIA DOS SANTOS, Laymer T. *Desregulagens: educação, planejamento e tecnologia como ferramenta social*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GARCIA-ROSA, Luis Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana I*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.
- _____. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.
- GUARIGLIA, O. *Ética y política segundo Aristóteles*. Buenos Aires: Centro Editorial da América Latina, 1992.
- HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HARTMANN JÚNIOR, Fernando; NORTON, Cezar Dal Follo da Rosa (Org.). *Violências e contemporaneidade*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2005.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1996.
- IRIBARRY, Issac Nikos. O que é pesquisa psicanalítica? *Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. VI, n. 1, jan./jun. 2003.
- JAMESON, Frederic. *As marcas do sensível*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- JORNAL PIONEIRO. *Matador avisou de ataque na internet*. Caxias do Sul, 2008. Pelo mundo, p. 29.
- JULIEN, Philippe. *O retorno a Freud de Jacques Lacan: a aplicação ao espelho*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1993.
- _____. *A feminilidade velada: aliança conjugal e modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. v. 1. (Coleção Os Pensadores).
- KAPLAN, E. Ann (Org.). *O mal-estar do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- KAUFMANN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.
- KEHL, Maria Rita. O irrepresentável existe? *Psicanálise e Literatura. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, ano VIII, n. 15, nov. 1998.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre a ética e a psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KÖECH, José Carlos. *Pesquisa científica: critérios epistemológicos*. Caxias do Sul: Educs, 2005.
- KRISTEVA, Julia. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- KUIAVA, Evaldo. Ciência e ética. In: LAZZAROTTO, Valentim. (Org.). *Teoria da ciência: diálogo com cientistas*. Caxias do Sul: Educs, 1996.

KUPFER, Maria Cristina. *Freud e a educação: o mestre do impossível*. São Paulo: Scipione, 2005.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa? In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. 3. ed. São Paulo: Cultrix/ Universidade de São Paulo, 1979.

LACAN, Jacques. *O Seminário*, livro 11, os quatro conceitos fundamentais de psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979.

_____. *O Seminário*, livro 20, mais ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

_____. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Seminário 2. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985a.

_____. *O Seminário*, livro 3, as psicoses. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985b.

_____. *Os complexos familiares*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987a.

_____. *O mito individual do neurótico*. 2. ed. Lisboa: S. Alvim, 1987b.

_____. *O Seminário*, livro 7, a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

_____. *O Seminário*, livro 8, a transferência. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. *O Seminário*, livro 4, a relação de objeto. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

_____. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. *A Identificação*. Seminário 1961-1962. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003. Publicação para circulação interna.

_____. *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

LAPLANCHE, J.-B. Pontalis. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Moraes, 1976.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Adaptação da obra: Lana Mara Siman. Trad. de H. Monteiro & F. Settineri. Porto Alegre: Artmed, 1999.

LARROSA, Jorge. *Linguagem e educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LASCH, Christopher. *O mínimo eu*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Entre nós*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *Da existência ao existente*. São Paulo: Papirus, 1998.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*. Lisboa: Relógio d'Água, 1983.

_____. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia, empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

_____. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *O Inumano*. Lisboa: Estampa, 1997.

_____. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998.

LOPES, Maria Madalena de Freitas. *Conceito de amor em psicanálise*. São Paulo: Hacker, 1997.

LUZ, Rogério. *Filme e subjetividade*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

MASSON, Jeffrey M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MACHADO, Arlindo. *Psicanálise & cinema: sobre o sujeito da enunciação cinematográfica*. In: CHALHUB, Samira (Org.). *Psicanálise e o contemporâneo*. São Paulo: Hacker, 1996a.

MACHADO, Arlindo. *Máquina e imaginário: o desafio das poéticas tecnológicas*. 2. ed. São Paulo: Ed. da USP, 1996b.

_____. *Pré-cinema & pós-cinema*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2005.

MACHADO, Jorge Antonio T. (Org.). *Filosofia e psicanálise*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Elogio da razão sensível*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

MAGGI, Noeli Rech. *Subjetividade e intersubjetividade: O olhar da psicanálise*. In: FOLBERG, Maria Nestrovsky (Org.). *Desdobrando o avesso da psicanálise: relações com a educação*. Porto Alegre: Evangraf, 2002.

MARTTA, Margareth Kuhn. *Violência e angústia*. Caxias do Sul: Educs, 2004.

MATHEUS, Tiago Corbisier. *Ideais na adolescência: falta (d)e perspectivas na virada do século*. São Paulo: Annablume, 2002.

MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Alcoolismo, delinquência, toxicomania*. São Paulo: Escuta, 1992.

MERTEN, Luis Carlos. *Cinema: entre a realidade e o artifício*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2003.

MEZAN, Renato. *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A Medusa e o telescópio ou vergasse 1911*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

MORIN, Edgar. *O cinema no homem imaginário*. Lisboa: Moraes, 1980.

_____. *O Método IV: sua natureza, vida, hábitat e organização*. Portugal: Publicações Europa-América, 1991.

- _____. *O cinema ou o homem imaginário*. Portugal: Relógio d'Água, 1997.
- _____. *As estrelas mito e sedução no cinema*. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1989.
- MRECH, Leny Magalhães (Org.). *O impacto da psicanálise na educação*. São Paulo: Avercamp, 2005.
- NASIO, Juan David (Org.). *Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.
- _____. *O olhar em psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- _____. *Como trabalha um psicanalista*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- _____. *Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- NAVIA, Ricardo. Principais críticas da filosofia contemporânea à psicanálise. In: MACHADO, Jorge Antonio (Org.). *Filosofia e psicanálise*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- NEGROPONTE, Nicholas. *A vida digital*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PACHECO FILHO, Raul Albino; COELHO JÚNIOR, Nelson; ROSA, Miriam (Org.). *Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo EDUC, 2000.
- PAVIANI, Jayme. Eros e filosofia. *Jornal Pioneiro*, 1º/2 abr. 2006. Almanaque.
- _____. Porque se sabe tão pouco da metafísica. *Jornal Pioneiro*, 2/3 fev. 2008. Almanaque.
- _____. Cinema e memória. *Jornal Pioneiro*, p. 4, 11/12 ago. 2007.
- PEIXOTO, Nelson et al. *Pós-modernidade*. São Paulo: Unicamp, 1995.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipuc, 1994.
- PENOT, Marie-Christine Laznik. Poderíamos pensar numa prevenção da síndrome autística? In: WANDERLEY, Daniele. *Palavras em torno do berço*. Salvador: Ágalma, 1997.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- PEREIRA, Lucia S. *Um narrador incerto entre o estranho e o familiar: a ficção machadiana na psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- PLON, Michel. A face oculta da análise leiga. *Revista Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica*. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. II, n. 1, jan./jun. 1999.
- PÓVOAS, Glênio: *O homem que copiava*. Porto Alegre: Casa de Cinema de Porto Alegre, 2003.
- POPPER, Karl Rudolf. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1975.
- PRUDENTE, Regina Coeli Aguiar Castelo; RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. *Psicanálise e ciência. Psicologia: Ciência e Profissão*, ano 25, n. 1, p. 58, 2005.

- QUINET, Antonio. *A descoberta do inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- RASSIAL, Jean-Jacques. *A passagem adolescente*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.
- REVISTA DA ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE. *Psicanálise e educação: uma transmissão possível*, n. 6, 1999, semestral.
- REVISTA ÉPOCA, ed. 508, p. 82-89, 90-92, 11 fev. 2008.
- REVISTA VEJA. Ed. Abril, ano 40, n. 16, 25 abr. 2007.
- RIBEIRO, Marianne. Interpretação na perspectiva psicanalítica. *Correio da APPOA*. Psicanálise, Lingüística e Análise do Discurso, Porto Alegre, n. 131, ano XI, dez. 2004.
- RINALDI, Doris. *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.
- RUDNYTSKY, Peter. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- RIVIÈRE, Enrique. *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1977.
- RODULFO, Ricardo. *O brincar e o significante*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- _____. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- ROUDINESCO, Elisabeth. O outro milênio. *Correio da APPOA*. Algumas reflexões sobre o momento atual e o futuro da psicanálise, Porto Alegre, n. 76, p. 36, jan. 2000.
- RUDMYTSKY, Peter. *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- RUFINO, Rodolfo. A adolescência, modernidade e violência. *Revista Violência*. Associação Psicanalítica de Curitiba, n.1, 1997.
- RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994.
- SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- SAMPAIO, Camila. O cinema e as potências do imaginário. In: BARTUCCI, Giovanna (Org.). *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- SANTAELLA, Lucia. Semiótica e conexões: o caso da psicanálise. In: CHALHUB, Samira (Org.). *Psicanálise e o contemporâneo*. São Paulo: Hacker, 1996.
- _____. *Corpo e comunicação: comunicação e cultura*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SANTOS, Leymert G. dos. *Desregulagens: educação, planejamento e tecnologia como ferramenta social*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. 26. ed. São Paulo: Edusp, 2004.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio; NESTROVSKI, Arthur. (Orgs). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

- SCHÜLLER, Donaldo. *Anotações dos seminários realizados na UCS*. 2003. Não publicado.
- SILVA, Maria Emília Lino (Org.). *Investigação e psicanálise*. Campinas: Papirus, 1993.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- SILVA, Juremir.(apresentação). In: Lipovetsky, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2005.
- SOUZA, Octavio. *Fantasia do Brasil*. São Paulo: Escuta, 1994.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- _____. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- _____. *Metamorfose e extinção*. Caxias do Sul: Educ, 2000.
- SPELLER, Maria Augusta. *Psicanálise & educação: caminhos cruzáveis*. Brasília: Pano, 2004.
- TEIXEIRA, Marlene. *Análise de discurso e psicanálise: elementos para uma abordagem do sentido no discurso*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- _____. Uma lingüística sobre o que não se pôde dizer: Benveniste. *Correio da APPOA*. Psicanálise, Lingüística e Análise do Discurso, Porto Alegre, ano XI, n. 131, p. 12, 2004.
- TOLOTTI, Márcia. *As armadilhas do consumo: acabe com o endividamento*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.
- TOSCANI, Oliviero. *A felicidade é um cadáver que nos sorri*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Lisboa: Presença, 1987.
- VILLAÇA, Nízio. *Em pauta: corpo, globalização e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- VIOLANTE, Maria Lucia Vieira. Pesquisa em psicanálise. In: PACHECO FILHO, Raul Albino; COELHO JÚNIOR, Nelson; ROSA, Miriam Debieux (Org.). *Ciência, pesquisa, representação e realidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- WANDERLEY, Daniele (Org.). *Palavras em torno do berço*. Salvador: Ágalma, 1997.
- WILLIAMS, Raymond. *Tragédia moderna*. São Paulo: Cosac& Naify, 2002.
- WINNICOTT, O. *Brincar & a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- XAVIER, I. Cinema: revelação e engano. In: NOVAES, A. (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- ZAMBERLAN, Cristina de Oliveira. *Os novos paradigmas da família contemporânea: uma perspectiva interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

ZIMERMAN, David; COLTRO, Antonio Carlos Mathias (Org.). *Aspectos psicológicos na prática jurídica*. Campinas: Millennium, 2002.

ZUSMAN, Waldemar. *Os filmes que eu vi com Freud*. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

ANEXO A

INFORMAÇÕES TÉCNICAS SOBRE O FILME

Longa-metragem de ficção

Gênero: Drama

Filmado em: 35mm, 24qps

Cor: Kodak Eastmancolor

Janela: 1:66

Duração: 123 min

Metragem: 3385m

Pés: 11.108

Som: óptico Dolby SR/ digital Dolby 5.1

Números de rolos: 7

Língua originária: português

País: Brasil

Ano: 2003

FOTOGRAFIA

Diretor de fotografia – Alex Sernambi

Operador de câmera – Fabián Silbert

1 assistente de câmera – Juliano Lopes

2 assistente de câmera – Adnan Lopes

Operador de vídeo – Nelson Azevedo

Fotógrafos de cena – Ana luz

Carlos Gerbase

Câmera do *making of* – Eduardo Izquierdo

Eletricista-chefe – Guilherme Kroef

Eletricistas – Deloir Rodrigues

Volmar Beck

Marco da Silva

Maquinista-chefe – Amaral Júnior

Maquinista – Julião Rossi

Luis Dutra Zoreia

Nelson Abreu

Operador de grua – Paulo Verri

Câmeras adicionais – Roberto Henkin

Jorge Henrique Boca

Assist. câmera adicional – Onairo C. S. Júnior

ARTE

Diretor de arte – Fiapo Barth

Figurinos – Rosângela Cortinhas

Cenografia – Sílvia Guerra
Produção de arte – Pierre Olivé
Produção de cenografia – Aline Rizzoto
Assistente de arte – Patrícia Pedruzzi
Assistentes de figurinos – Marisa Carboni
Claudia Valesco
Produção gráfica – Kátia Prates
Estagiária de arte – Patrícia Francisco
Contra-regra – Lelo Almeida
Maquilagem – Nina Empinotti
Cabeleireiro – Sandro Rosa
Cenotécnico-chefe – Vilson Mendonça
Cenotécnicos-assistentes – Wanderlei Salles
Daniel Mendonça

TOSCOGRAPHICS

Direção de animação – Allan Sieber
Produção – Lica Stein
Denise Garcia
Animação – Sasha Geiffman
Fernando Miller
Calque – Sasha Geiffman
Fernando Miller
Fábio Cassula Eis
Scanner e pintura – Fábio Cassula Eis
Montagem de animação – Sílvia Guimarães

ANIMAÇÃO ADICIONAL

Créditos iniciais – Mário Fontanive
Cena “Família” – Lisandro Santos
Cena “Urso” – Walter Pax
Tadao Miaqui
Cena “Santa Cecília” – Mário Fontanive

MÚSICA

Direção musical e execução – Leo Henkin
Violoncelo – Celau Moreira
Bateria – Sidney Schames
Vozes – Jader Cardoso
Renata Adegas
Santiago Neto
Técnico de gravação e mixagem – Gabriel Shmidt
Equipe estúdio de música – Cíntia Betina da Silva
Nicole Bichueti

FINALIZAÇÃO

Montagem – Giba Assis Brasil
Assistente de montagem – Alfredo Barros
Coordenação de finalização SP – Eliane Ferreira

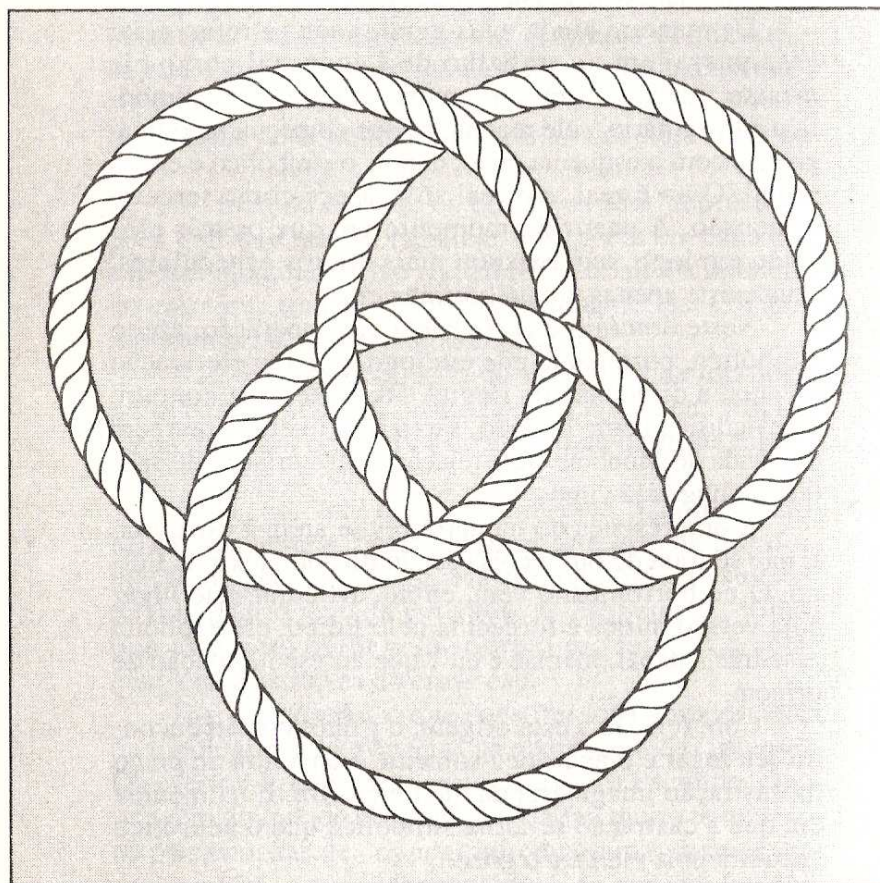
Coordenação de finalização em Porto Alegre – Débora Peters
Assistente de finalização – Fábio Donzelini
Estagiário de finalização – Paulo Souza

Edição de diálogos – Luiz Adelmo
Nathalia Rabczuk
Edição de ambientes e efeitos – Luiz Adelmo
Ruídos de sala – Antônio César
Consultor Dolby – Carlos Klachquin
Mixadores – José Luiz Sasso
Pedro Sérgio
Luiz Adelmo

CINECOLOR

Supervisão geral – David Trejo
Supervisão de copiagem – Wison Regis
Transferência Dolby Digital – Milan & Agnes

Fonte: PÓVOAS, op. cit.

ANEXO B**NÓ BORROMEU**

ANEXO C

FOTO DE CHO SEUNG-HUI



ANEXO D

FOTO DE CHO SEUNG-HUI



ANEXO E
FOTOS DO FETICHE DE MERCADORIAS







ANEXO F

FOTOS DA CULTURA DO ESPETÁCULO







ANEXO G**TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO**

Esta pesquisa faz parte do trabalho de elaboração da tese: “A subjetividade contemporânea nas fabulações da cultura”, exigência parcial para obtenção do grau de doutor em Educação no curso de pós-graduação da UFRGS, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Nestrovsky Folberg.

O estudo será realizado por meio de entrevistas individuais, gravadas, em que os participantes serão convidados a falar sobre o filme “O homem que copiava”, escolhido como objeto de estudo.

Todo material será de uso exclusivo da pesquisadora, sendo utilizado com a única finalidade de fornecer dados a respeito do objetivo acima exposto, ou a artigos ou livro que resultem da tese. As informações coletadas serão mantidas em um banco de dados para serem analisadas de acordo com os objetivos deste trabalho, mantendo sempre o sigilo em torno da identificação do participante. A participação é voluntária e a qualquer momento você poderá desistir de sua participação.

As possíveis dúvidas ou informações a respeito da pesquisa poderão ser esclarecidas diretamente com a pesquisadora Margareth Kuhn Martta, pelo telefone: (54) 3213 1030.

Eu li este termo de consentimento e não tenho outras perguntas a fazer, diante do acima exposto, concordo em participar da pesquisa.

Assinatura do participante