

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

SUJEITO <> CULTURA

Uma relação com efeitos de transmissão

André Oliveira Costa

Porto Alegre

2014

André Oliveira Costa

SUJEITO <> CULTURA

Uma relação com efeitos de transmissão

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Educação
pelo Programa de Pós-graduação em
Educação da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul

Orientadora:

Prof. Dra. Simone Zanon Moschen, UFRGS

Porto Alegre

2014

SUJEITO <> CULTURA

Uma relação com efeitos de transmissão

RESUMO

Esta tese deriva de uma pergunta sobre os modos de afetação na relação entre indivíduo e sociedade. O objetivo é, primeiramente, na sociologia de Norbert Elias, encontrar caminhos para suspender a dicotomia que coloca esses termos em oposição um ao outro. O *processo civilizador* é visto como operação que inscreve nos corpos dos indivíduos traços das exigências sociais, produzindo como efeito objetos pulsionais que se tornam restos. Conclui-se que os processos de recalçamento são transmitidos culturalmente e conduzem à autorregulação dos indivíduos. A sociologia de Norbert Elias é seguida pela leitura dos textos de Sigmund Freud. A teoria do psicanalista é lida cronologicamente, do período que cobre a correspondência com seu amigo Wilhelm Fliess à escrita do texto *O mal-estar na cultura*, em 1930. Esse *retorno à Freud*, auxiliado pelos aportes teóricos da psicanálise de Jacques Lacan, desdobra a questão sobre os modos de afetação da relação entre indivíduo e sociedade. Conclui-se que Freud, assim como Norbert Elias, se propõe a ultrapassar esta posição dicotômica. Através dos textos de Freud, a relação entre indivíduo e sociedade é colocada nos termos de sujeito e Cultura. O *corpo* e a *perda* do objeto pulsional são considerados como operadores que possibilitam os laços sociais. O texto *Totem e tabu* dá os princípios fundamentais da inscrição do sujeito na Cultura e mostra que a perda do objeto pulsional produz efeitos de torção nesta relação. Esta relação se apresenta de forma torcida. A *torção*, sustentada na perda dos objetos pulsionais, é o operador que impossibilita a igualdade entre sujeito e Cultura. A topologia do *cross-cap* e da fita de Moebius mostra esse processo. A questão se desdobra para os efeitos produzidos pelos operadores de *perda* e *torção* na relação entre sujeito e Cultura. O que se produz é a *transmissão* da Cultura. Os textos de Sigmund Freud são articulados com as proposições do tempo lógico de Jacques Lacan para pensar a *transmissão* no momento de *dessubjetivação* do *eu*. Por fim, encontra-se, na filosofia de Hannah Arendt, a tese que a crise da autoridade produziu efeitos no modo de transmissão da Cultura. A perda de um referente que inscreve o indivíduo na tradição com o passado obriga a criar uma posição subjetiva. É preciso provocar uma torção na herança cultural transmitida a fim de manter os laços com o passado e de construir um novo lugar para o sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: transmissão, cultura, psicanálise, alteridade.

SUJET \diamond CULTURE

Une relation avec des effets de transmission

RESUMÉ

Cette thèse est dérivée d'une question sur les modes d'affectation de la relation entre individu et société. L'objectif est, d'abord, dans la sociologie de Norbert Elias, de trouver des chemins pour suspendre la dichotomie qui met ces termes en opposition l'un à l'autre. Le *processus civilisateur* est vu comme une opération qui inscrit sur les corps des individus des traits des exigences sociales, en produisant comme effet des objets pulsionnels qui deviennent restes. On conclut que les processus de refoulement sont transmis culturellement et conduisent à l'autorégulation des individus. La sociologie de Norbert Elias est suivie de la lecture des textes de Sigmund Freud. La théorie du psychanalyste est lue chronologiquement, de la période qui couvre la correspondance avec son ami Wilhelm Fliess à l'écriture du texte *Le malaise dans la culture*, en 1930. Ce *retour à Freud*, aidé par les apports théoriques de la psychanalyse de Jacques Lacan, développe la question sur les modes d'affectation de la relation entre individus et société. On conclut que Freud, tout comme Norbert Elias, entreprend de surmonter cette position dichotomique. A travers les écrits de Freud, la relation entre individus et société s'est posée en termes de sujet et Culture. Le *corps* et la *perte* de l'objet pulsionnel sont considérés comme des opérateurs qui permettent les liens sociaux. Le texte *Totem et tabou* donne les principes fondamentaux de l'inscription du sujet dans la Culture et montre que la perte de l'objet pulsionnel y produit des effets de torsion. Cette relation s'est présentée de façon tordue. La *torsion*, qui est soutenue par la perte de l'objet pulsionnel, est l'opérateur qui empêche l'égalité entre sujet et Culture. Les topologies du *cross-cap* et de la bande de Moebius montrent ce processus. La question se développe en ce qui concerne les effets produits par les opérateurs de *perte* et *torsion* dans la relation entre sujet et Culture. Ce qui a été engendré c'est la *transmission* de la Culture. Les textes de Sigmund Freud sont articulés aux propositions du temps logique chez Jacques Lacan pour penser la *transmission* à partir du temps de *désobjectivation* du *moi*. A la fin, on trouve dans la philosophie de Hannah Arendt la thèse selon laquelle la crise de l'autorité a produit des effets dans les modes de transmission de la Culture. La perte de référence qui inscrit l'individu dans la tradition avec le passé nous oblige à créer une position subjective. Il faut provoquer une torsion à l'héritage culturel transmis afin de maintenir les liens avec le passé et de créer un nouveau lieu pour le sujet.

MOTS CLÉS: transmission, culture, psychanalyse, altérité.

Para Maira

AGRADECIMENTOS

À Simone Moschen, pela transmissão;

À Christian Hoffmann, pour m'avoir si gentiment accueilli à l'Université Paris VII;

Aos colegas do grupo de pesquisa, pelo companheirismo ao longo dessa longa trajetória, em especial à Cláudia Bechara e à Simone Lerner, que acompanharam a produção desse texto de perto e do início ao fim;

À Maria Laura Roman, pela amizade e correspondência internacional;

À Talitta et Sébastien, pour l'amitié éternelle;

À Ana Carol, Carol Lima, Priscilla, Marília e Vitor Hugo, por estarem nessa e em tantas outras trajetórias;

A Arthur e Áurea, pela torcida constante;

À Vó Lila, pela insistência convicta;

À Ju e ao Hugo, que criaram as coisas mais fofas do mundo; e à Nanda e ao Dudu, que são as coisas mais fofas do mundo;

Aos meus pais, por me ajudarem a sempre ir além das fronteiras;

Et à Máira Brum, parce que la vie ne vaut d'être vécue sans amour.

SUMÁRIO

ABERTURA	9
PRIMEIRA PARTE	15
CAPÍTULO 1	15
1.1 – O ultrapassamento da dicotomia indivíduo/sociedade	18
1.2 – O processo civilizador como operador de transmissão	23
1.3 – O corpo como articulador da relação indivíduo/sociedade	28
1.4 – Críticas de Elias à Freud	33
CAPÍTULO 2	37
2.1 – A relação indivíduo/sociedade nos princípios da psicanálise	40
2.2 – O desdobramento da relação no <i>corpo coletivo</i> e no <i>romance familiar</i>	44
2.3 – Princípio da teoria freudiana da Cultura, 1908	51
2.4 – A perda como operador da relação entre indivíduo/Cultura	56
SEGUNDA PARTE	62
CAPÍTULO 3	65
3.1 – Totem e tabu: as transposições do sujeito na Cultura	67
3.2 – Totem e tabu: os tempos de instauração da Cultura	71
3.3 – A metapsicologia “por trás” de Totem e Tabu	81
CAPÍTULO 4	88
4.1 – Os tempos de violência e a impessoalidade do <i>eu</i>	88
4.2 – A perda do objeto pulsional e o efeito de torção	95
4.3 – O masoquismo como posição primordial do sujeito	101
TERCEIRA PARTE	108
CAPÍTULO 5	108
5.1 – A mostração da torção e o plano projetivo	109
5.2 – O <i>cross-cap</i> e a relação sujeito/Cultura	112
5.3 – A fita de Moebius e a lógica do sujeito	121
CAPÍTULO 6	127
6.1 – O estilo como operador de transmissão	130
6.2 – A transmissão no tempo lógico da dessubjetivação	134

CAPÍTULO 7	141
7.1 – A crise na autoridade e os efeitos na transmissão	143
7.2 – A transmissão como efeito de uma perda	153
7.3 – O mal-estar é condição de transmissão	162
FECHAMENTO	173
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174

ABERTURA

O uso de certas palavras, no mais das vezes de forma corriqueira e despretensiosa, aparentemente pode ser insignificante, mas insere aquele que fala em um determinado modelo de pensamento. Termos como indivíduo, pessoa, alteridade, sociedade e Cultura, tanto no campo da psicanálise quanto no da educação, implicam diferentes posições éticas e políticas. A linguagem descortina nossa posição e dela decorrem consequências que devem ser desdobradas.

Quando falamos sobre alguém, um referente no mundo, de carne e osso, e o identificamos com o termo indivíduo, chegando mesmo a apontá-lo – *aquele indivíduo ali!* –, estamos determinando-o como um ser autônomo e independente que possui alguns atributos distintivos. Dizemos de seu tempo: é uma criança ou um adulto; de sua nacionalidade: brasileiro ou estrangeiro; de sua instrução: alfabetizado ou não alfabetizado; de seu diagnóstico: neurótico ou psicótico. Isso nos conduz a pensarmos que essa pessoa é uma estrutura fechada em si mesma, separada das demais por um muro invisível.

Esse obstáculo, construído por certas ciências, separa e opõe o indivíduo aos objetos, aos outros indivíduos e à sociedade da qual faz parte. Ele sustenta dicotomias que se mostram inconciliáveis. Quando se trata da ação de conhecimento, coloca-se o indivíduo numa posição de distanciamento em relação aos objetos do saber. Aquele que conhece busca agora se conhecer, saber sobre si e sobre suas verdades. Mas o sujeito da ciência moderna recoloca-se numa dupla posição: como *sujeito* que conhece, pensa ser livre, autônomo e independente; e como *objeto*, que está incluído dentro de uma série natural de elementos que se pretendem universalizáveis. Entre um e outro, edifica-se esse muro intransponível.

Com esta tese, buscamos um modelo de relação que não seja partidário, na medida em que toda perspectiva que se baseia nessa dicotomia inevitavelmente acaba privilegiando um dos dois lados da relação. Ao situarmos a relação entre indivíduo e sociedade, então, começamos colocando as seguintes questões: *de qual tipo de afetação se trata?* Nossa intenção é pensar que não se tratam de termos excludentes, indivíduo *ou* objeto, tal como pressupõe o discurso da ciência moderna.

A questão que é colocada surge no contexto da psicanálise, principalmente do estudo das obras de Sigmund Freud (1856-1939) e Jacques Lacan (1901-1980), e ganha qualificação na enunciação da sociologia de Norbert Elias (1897-1990). Nosso ponto de partida vai ser trabalhar a questão sobre a afetação da relação entre indivíduo e sociedade a partir do pensamento de Elias. Pensamos que essa saída para fora da psicanálise nos ajuda a melhor

estruturarmos essa questão inicial, para, então, retornamos ao campo psicanalítico recolocando a questão desde um outro modo de enunciação. O lugar de Norbert Elias, em nosso trabalho, é daquele que está *fora* e que, exatamente por essa condição de alteridade de discurso, é capaz de relançar a questão, estendendo e qualificando seus argumentos.

Sempre tive, ao longo de minha formação acadêmica, um interesse voltado para os limites da psicanálise, pois penso que a partir de fora, alcançando e por vezes ultrapassando as fronteiras, é possível qualificar questões que vão se desdobrar na psicanálise de Freud e Lacan. Na minha formação, me vi em diferentes momentos instigado a percorrer campos que fazem litoral com a psicanálise. Nesse sentido, esta tese é efeito do trabalho desenvolvido em minha dissertação de mestrado: *Lógica da alteridade de Hegel: uma leitura lógica da figura do senhor e do servo segundo J.-P. Labarrière*, realizada na PUC/RS e concluída em 2008. Esta dissertação teve como tema principal a análise da figura do senhor e do servo da *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel. Para tanto, foram utilizadas três leituras sobre essa que é uma das mais emblemáticas passagens da obra do filósofo alemão.

Considerando a importância da filosofia hegeliana e da figura do senhor e do servo para a psicanálise, o critério da escolha de suas interpretações foi sua influência nas formulações de Lacan. Buscou-se, então, as leituras dos filósofos Alexandre Kojève e Jean Hyppolite. Além disso, foi trazida para discussão uma interpretação atual dessa figura sobre a intersubjetividade, feita por Pierre-Jean Labarrière.

Alexandre Kojève teve influência fundamental na formação de Jacques Lacan, pois o psicanalista acompanhou seus seminários sobre a *Fenomenologia do Espírito* durante a década de 1930. Em 1936, Kojève chegou a lhe propor a escrita de um texto, apresentado naquele ano no congresso de Marienbad, mas que só veio a ser escrito em 1949. Hyppolite, por sua vez, foi colega de Lacan e também influenciado por Kojève. Entretanto, assumiu uma outra perspectiva da obra hegeliana. Se Kojève propunha pensar a subjetividade da dialética do senhor e do servo do ponto de vista *antropológico*, Hyppolite voltou-se para a leitura *estruturalista*. Labarrière, filósofo atual, diferencia-se dos dois ao pensar na perspectiva *lógica* desta figura, isto é, analisando os movimentos internos e as diferentes posições que os personagens assumem no transcorrer do percurso.

A escolha da figura do senhor e do servo deveu-se por ela representar o encontro máximo, para a filosofia hegeliana, da consciência com sua alteridade. Ressalto que os principais pontos dessa passagem da *Fenomenologia do Espírito* serão retomados ao longo de nosso texto, quando consideramos de relevância para o desenvolvimento de nossas questões. Mas, o que se destaca da dissertação é que o tema da alteridade foi a espinha dorsal do

trabalho, retomando as leituras de Hegel das proposições filosóficas – da Metafísica Antiga e da Metafísica Moderna – quando dizem respeito à relação com o outro. Tal como indica o pensamento hegeliano, os encontros da consciência com sua alteridade nunca se efetivam, na medida em que resultam em contradições. Por isso, eles devem ser ultrapassados, suspensos, ou, fazendo referência à complexa linguagem hegeliana, *suprassumidos*.

Ao pensarmos o princípio de nossa questão – saber qual a *afetação* da relação entre indivíduo e sociedade – no campo da psicanálise, encontramos fora dela, na sociologia de Norbert Elias, o raciocínio que não se restringe a pensá-la entre termos autônomos e excludentes. Trata-se de uma forma de pensar que não sustenta uma relação dicotômica, que se refere a seus termos como se fossem excludentes, indivíduo *ou* sociedade, indivíduo *ou* objeto, tal como pressupõe o discurso da ciência moderna. A gênese de nossa pergunta se forma nesse contexto de interlocução da psicanálise com a filosofia de Hegel, no tempo do mestrado, mas sua aplicação nesta tese de doutorado se propõe através da sociologia de Norbert Elias.

Com Elias, conseguimos construir nossa segunda questão: *quais são os operadores dessa relação?* Se essa relação não pode ser pensada como oposta ou excludente, entre um e outro, a relação que se estabelece é de uma continuidade diferenciada. Frente e verso, direito e avesso, não são lados opostos, mas a mesma face de uma única estrutura. Assim, quais são os elementos dessa relação que a possibilitam se estruturar de forma ternária, ou seja, suspendendo o abismo entre seus termos e privilegiando o espaço *entre* eles.

Uma vez construídas essas perguntas, o trabalho se inspira no que foi o método de Jacques Lacan. Inspirados em seu *retorno a Freud*, procuramos nos textos canônicos, mas também nos menos conhecidos, a forma como o psicanalista vienense desdobra a pergunta sobre a função do outro na estruturação do sujeito. O desdobre das questões nos lançou, então, a pensar os efeitos produzidos pela suspensão da dicotomia da relação do sujeito com o outro. Nesse sentido, a tese só pode ser alcançada no final, após percorrer o caminho das contradições e dos impasses.

Nosso método de trabalho foi estruturado de forma a seguir a produção cronológica dos textos freudianos. Partimos das primeiras pesquisas psicanalíticas, no final do século XIX, que abrange uma referência nas cartas trocadas por Freud com seu amigo e interlocutor Wilhelm Fliess, até 1930, data da publicação de uma de suas obras principais, *O mal-estar na civilização*. Nesse *retorno a Freud*, o que se procurou sublinhar foram os momentos de quebra do pensamento freudiano, indicando quando o psicanalista realizou o que há de mais corajoso em sua transmissão, a condição de problematizar suas próprias elaborações.

Como dissemos, as questões apresentadas ao longo da tese seguem o processo de construção ao longo do trabalho. Desse modo, a questão que nos possibilita enunciarmos a tese será construída ao longo do trabalho. Não poderíamos encontrá-la nas primeiras conclusões do trabalho. Mas, ao contrário do que é recomendado para os filmes, apresentamos o final no começo a fim de que o leitor possa estar presente nas duas temporalidades da narrativa do texto, a saber, a de quem está construindo as questões através da problematização dos enunciados e a de quem já sabe o resultado final. Nossa tese, então, se enuncia da seguinte forma: *para que a relação entre sujeito e Cultura tenha efeitos de transmissão, ela precisa estar sustentada nas operações de perda e de torção.*

A psicanálise nasce do contexto da ciência moderna (LACAN, 1969-70/1992). Na proposta de relação ao outro, ela expõe a ilusão como promessa de ultrapassar o distanciamento entre sujeito e objeto, que pretende conseguir apreender dele suas verdades universais. A psicanálise fornece as condições para que o homem da ciência se mostre ele mesmo como um ser dividido que é alheio a seu objeto, mas que, paradoxalmente, lhe é o que há de mais íntimo e próprio. Apresentar a questão sobre a afetação da relação entre indivíduo e sociedade, da perspectiva sociológica à teoria psicanalítica, nos levou a operarmos um deslocamento dos termos.

Como afirma Lacan, “o inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (1954-55/1985, p. 15). A verdade do sujeito somente pode surgir de fora do discurso da consciência, pois, continua o psicanalista, “tudo se organiza, cada vez mais, numa dialética em que [eu] é distinto do eu”. Quando nos referimos ao termo “indivíduo”, pensamos que nesse termo não se inscrevem os traços da cisão do inconsciente. Somos levados, então, a representar o “indivíduo”, desde a psicanálise, como *eu*, instância da consciência que enuncia o saber de seu lugar em relação ao outro, e a fazer um *deslocamento* para *sujeito* enquanto lugar dos efeitos inconscientes deste discurso, da produção de um saber que não se sabe.

A dimensão do sujeito, então, é apresentada como um outro discurso ou, nas palavras de Freud, como uma *outra cena*. O *retorno a Freud* que Lacan realizou ao longo de suas pesquisas psicanalíticas, atualizou a expressão “outra cena”, *eine anderer Schauplatz* (1959/1998, p. 555), para se referir ao que é da ordem das fantasias, do desejo, enquanto o plano discursivo no qual o sujeito emerge. Através da referência ao teatro, a “outra cena” se mostra como o que está para além do palco da consciência.

Por outro lado, a noção de “sociedade”, tal como nos propõe o debate com Norbert Elias, também sofreu deslocamentos de significação. Com os primeiros trabalhos de Freud,

mantivemos esse termo, acompanhando por vezes a tinta do psicanalista, mas também na medida em que pensamos que ele ainda não estava preocupado em desenvolver uma “teoria psicanalítica da Cultura”. Norbert Elias nos ajuda a pensar essa proposição ao trabalhar a diferença entre “civilização” e “Cultura”. Desta análise, a sociedade é apresentada como uma instituição social que, juntamente com a família e o Estado, constituem a esfera da eticidade, quer dizer, dos modos de relações que os homens estabelecem entre si. Ao longo de nosso texto, faremos uma distinção entre *cultura* e *Cultura*. A primeira é uma determinação: *uma cultura, nossa cultura, a cultura atual*. Ela representa uma certa forma específica de relação que pode abranger as três dimensões da eticidade (família, sociedade civil e Estado). A segunda, com letra maiúscula, se refere à própria condição humana, tal como veremos detalhadamente ao longo do texto.

Perguntar sobre as afecções da relação entre indivíduo e sociedade no âmbito da psicanálise nos deslocou para a questão entre sujeito e Cultura. De que modo são as afecções desta relação? Quando enunciarmos nossa tese, verificamos que, quando estabelecida com base em certos operadores, se trata de uma relação que tem efeitos de *transmissão*. Pensar a inscrição do sujeito na Cultura permite refletir sobre as condições de transmissão cultural. Como aquilo que se acumula do lado do Outro se presentifica do lado do sujeito e como aquilo que se presentifica do lado do sujeito ganha permanência no lado do Outro? O desdobramento dessa questão nos leva à interface entre os campos da psicanálise e da educação.

Psicanálise e Educação se vêm concernidas pelos mesmos meandros da transformação do sujeito operada por seu laço ao Outro. Ambas as disciplinas tocam em um ponto comum: a transmissão da Cultura. Nessa trilha, Maria Cristina Kupfer descreve a relação entre elas:

o ato de educar está no cerne da visão psicanalítica de sujeito. Pode-se concebê-lo como o ato por meio do qual o Outro primordial se intromete na carne do *infans* (a criança que ainda não fala), transformando-a em linguagem. É pela educação que um adulto marca seu filho com marcas do desejo (2000, p. 35).

São duas áreas que comungam as mesmas questões, quais sejam, pensar a condição de inscrição simbólica do sujeito e os limites de sua relação com a alteridade no processo de transmissão. Ao longo de nosso trabalho, vamos desenvolver a ideia de que os laços entre os sujeitos produzem efeitos de transmissão, quando se sustentam em *perdas* e se formam através de *torções*. O que é transmitido de mãe para filho, ou de um professor para seu aluno – se reduzirmos a relação do sujeito com o Outro a esses dois microcosmos –, se sustenta em

saber como uma *falta* se inscreve na relação. Aquele que transmite deve considerar os efeitos de torção provocados por aquele que recebe o conteúdo transmitido.

Freud, na 34ª Conferência sobre Psicanálise, de 1933, já havia indicado a necessidade de se considerar as singularidades do sujeito, quando se trata da psicanálise e da educação:

E, ademais, devemos levar em conta o fato de que os objetos de nossa influência educacional têm disposições constitucionais inatas muito diferentes, de modo que é quase impossível que o mesmo método educativo possa ser uniformemente bom para todas as crianças (1933/2003, p. 3186).

Assim, devemos atentar para os efeitos dos postulados ideais de transmissão que se desdobram nas diretrizes políticas que tomam o *para todos* como vetor de suas indicações. Uma transmissão se faz como efeito de uma perda, do rompimento da continuidade temporal. Ela se torna efetiva apenas quando aquele que recebe algo consegue inscrever uma torção, uma diferença, naquilo que lhe é passado. Ao contrário do que geralmente se costuma pensar, trata-se de um rompimento como condição de continuidade do tempo passado para que o ontem se reinscreva em um projeto de realização em um tempo futuro. É preciso transformar o passado para que possamos mantê-lo presente.

Assim, antes de ingressarmos nas argumentações da tese, faz-se necessário um esclarecimento sobre o título deste trabalho. O objetivo desse trabalho parte da tentativa de compreender a afetação da relação entre sujeito e Cultura. Alcançamos operadores que nos lançam à indagação sobre os efeitos dessa relação nos modos de transmissão de uma experiência. O símbolo \diamond , denominado de *punção*, faz parte do conjunto dos operadores lógicos de comparação, dentre os quais estão, por exemplo, o da igualdade (=), o da diferença (\neq), o de maior ($>$) e o de menor ($<$).

Este símbolo da punção – retomado por Lacan para se referir à relação do sujeito com o objeto causa de desejo, na expressão do fantasma $\$ \diamond a$ – inscreve uma função que situa os termos em uma relação mediada por uma perda comum a ambos. Trata-se de um operador lógico que traz em si a marca da diferença e articula, nos cortes transversais e longitudinais, as operações de relação de maior e menor, disjunção (\vee) e conjunção (\wedge). A punção indica que a relação do sujeito com a Cultura nunca é a da igualdade, mas oscila entre a proximidade: sujeito *e* Cultura; e a separação: sujeito *ou* Cultura.

PRIMEIRA PARTE

A afetação na relação entre indivíduo e sociedade

CAPÍTULO 1

De que maneira podemos pensar a *afetação* da relação entre indivíduo e sociedade? Devemos considerar o indivíduo como sendo influenciado pelos acontecimentos e mudanças da sociedade ou, ao contrário, a sociedade é quem sofre os efeitos singulares de cada indivíduo? Trata-se de termos independentes e autônomos, mas que se influenciam mutuamente? Essas são algumas das perguntas que nos lançamos a responder ao longo deste primeiro capítulo. Nosso objetivo, nesta primeira parte, é tentar compreender *qual o tipo de afetação* se trata quando colocamos esses termos – indivíduo e sociedade – em relação.

Determinados modelos de pensamento compreendem o indivíduo como uma entidade autônoma e a-histórica. Em maio de 2013, por exemplo, tivemos o lançamento da polêmica quinta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), o DSM-5. Com mais de 300 psicopatologias, esse manual de classificação de doenças mentais pretende determinar o que é ser um indivíduo “normal” ou “anormal” através de levantamentos estatísticos, sem considerar que os fatores históricos e culturais também dizem sobre as condições psíquicas dos indivíduos. Trata-se de uma referência que pretende dizer sobre o que somos, mas que produz sérias consequências na vida de cada um e na própria política de saúde dos governos.

Por outro lado, em algumas situações, também percebemos que a esfera do coletivo é privilegiada em relação à singularidade dos processos subjetivos. O campo da Educação, por exemplo, ainda se debate com certos paradigmas metodológicos e modelos classificatórios que pensam os processos de ensino e aprendizagem baseados em uma normatização do indivíduo, que reduz suas diferenças e qualidades a uma condição de “mesmidade”. Nesse sentido, vemos cada vez mais o esforço das políticas educativas nacionais para regulamentar uma legislação que atenda as exigências e as necessidades relativas à singularidade de cada aluno.

Encontramos no pensamento do sociólogo Norbert Elias algumas alternativas que podem nos auxiliar no caminho de melhor situar a questão que nos colocamos. Elias sustenta uma posição que pretende ultrapassar a dicotomia que geralmente se apresenta entre indivíduo e sociedade. Para o autor, mais do que termos separados, o que toma relevância é a *relação* que se estabelece entre eles. Vamos trabalhar, neste primeiro capítulo da tese, com dois textos

de Elias escritos no mesmo ano, 1939: *O Processo Civilizador* e *A Sociedade dos Indivíduos*. Trata-se de obras fundamentais para compreender o pensamento do sociólogo, na medida em que ali ele desenvolve a tese que a relação entre indivíduo e sociedade não se sustenta na implicação de um sobre o outro, mas se faz através de um *processo civilizador*, que ocorre a longo prazo. Pensamos que o processo civilizador é a operação de *transmissão* de uma Cultura, que faz com que as regras e normas sociais externas possam agir internamente em cada indivíduo.

Através do processo civilizador, indivíduo e sociedade deixam de estar relacionados como termos autônomos e independentes e passam a ser faces diferentes de uma mesma estrutura. Mas, entre um e outro, para que se possa ultrapassar esse abismo sem cair em uma estrutura *totalizada*, uma perda deve ser inscrita. A partir disso, vamos desenvolver a ideia que esta relação se sustenta no processo de subtração de um elemento comum a ambos. Entre indivíduo e sociedade, não há caminho direto, pois este encontro – que está articulado pela construção de um *espaço comum*, uma intersecção – encerra um hiato mútuo, que possibilita a continuidade diferenciada entre um e outro. O que sustenta a relação, portanto, não é a predominância de nenhum dos termos, mas aquilo que circula no espaço *entre* eles.

Conforme desenvolvermos a seguir, o processo civilizatório é uma forma de transmissão cultural que se sustenta em uma operação de perda. A inscrição no indivíduo de normas e regras sociais leva-o a ter que abandonar certos modos e padrões de comportamento, renunciando a uma forma de satisfação pulsional que o coloca em relação direta com certos objetos. Para que se possa inscrever um novo registro de relação cultural, aquele que transmite os valores e as experiências de uma cultura precisa renunciar a certos modos de satisfação. A transmissão não é a manutenção do tempo passado no hoje, mas o processo de reinscrição desse tempo no presente. Reinscrever a tradição implica a criação de um novo modelo cultural.

Centrados na ideia de processo civilizador, desenvolveremos a tese de que se trata de uma forma de transmissão da Cultura, de manutenção da tradição, que possibilita a criação de novas configurações sociais. Artistas, por vezes, expressam melhor aquilo que queremos dizer, como vemos no poema *Pop zen*, escrito por Alexandre Leão, Manuca Almeida e Lalado e gravado em 2012 por Arnaldo Antunes:

Tudo que você tem não é seu
Tudo o que você guardar
Não lhe pertence nem nunca lhe pertencerá

Tudo que você tem não é seu
Tudo que você guardar
Pertence ao tempo que tudo transformará

Só é seu aquilo que você dá

Tudo aquilo que você não percebeu
Tudo que não quis olhar
É como o tempo que você deixou passar

Tudo aquilo que você escondeu
Tudo que não quis mostrar
Deixe que o tempo com tempo vai revelar

E o beijo que você deu é seu, é seu, é seu beijo

Após desenvolvermos a perspectiva sociológica de Norbert Elias sobre a afetação da relação entre indivíduo e sociedade, vamos buscar na psicanálise elementos que nos possibilite compreender essa relação desde o operador da perda e como, desta perda, ocorrem efeitos de transmissão da Cultura. Como veremos ao longo do texto, o pensamento de Sigmund Freud foi uma importante influência para Norbert Elias. A psicanálise é uma referência teórica que abre nosso diálogo com os textos do sociólogo, na medida em que ela nos permite pensar o processo civilizador como uma operação que se faz através do corpo, instaurando formas de relações entre indivíduo e sociedade mediadas pelos objetos pulsionais.

1.1 – O ultrapassamento da dicotomia indivíduo/sociedade.

Norbert Elias
[A Sociedade dos Indivíduos, 1939]
[O Processo Civilizador, 1939]
[o ultrapassamento da dicotomia]
[nem E, nem OU]
[os indivíduos e a sociedade são estruturas abertas]

Norbert Elias é um sociólogo que viveu alguns dos mais importantes acontecimentos do século XX. Nascido em Wrocław, cidade atualmente pertencente à Polônia, no ano de 1897, ele veio a falecer em Amsterdã, em 1990, com a idade de 93 anos. Filho de comerciantes judeus, Elias lutou no front, durante a Primeira Guerra. Em 1924, após retornar a sua cidade natal, defendeu sua tese em filosofia intitulada “Ideia e indivíduo. Um estudo crítico da noção de história”. A partir da década de 1930, foi obrigado a procurar exílio na Suíça, depois em Paris e, a partir de 1935, em Londres, onde ficou até 1975, quando se mudou para a Holanda.

Em 1930, Elias trabalhou como assistente no Instituto de Pesquisas sociais (*IFS - Institut für Sozialforschung*), durante a direção de Max Horkheimer. Trata-se de um centro fundado em Frankfurt, que se destinava a desenvolver o marxismo científico. Ali trabalhavam, entre outros, Theodor Adorno, Erich Fromm e Herbert Marcuse. O *IFS* deu origem à conhecida Escola de Frankfurt. Paralelamente, em 1919 foi criado o Instituto psicanalítico de Frankfurt (*FPI – Frankfurter Psychoanalytisches Institut*), com membros como Wilhelm Reich e Otto Fenichel, que estavam instalados em Berlim.

Tanto o *IFS* quanto o *FPI* foram importantes na formação do pensamento de Elias. Ambos se apoiavam sobre a psicanálise, a fenomenologia e o marxismo para refletir sobre as condições de produção da Cultura em uma sociedade governada pela produção técnica. Todos os pesquisadores que estavam engajados no *IFS* se aproximavam da esquerda social-democrata, do comunismo ou do freudo-marxismo. Visavam relacionar *revolução subjetiva* com *transformação social*, assim como tinham como objetivo revisar os conceitos postulados pela psicanálise freudiana. Elias, assim como Horkheimer, buscava na obra de Freud uma teoria da Cultura para além da clínica, historicizando o pensamento do psicanalista vienense.

No ano de 1939, Norbert Elias escreveu, como prefácio à obra *O Processo Civilizador*, o texto *A Sociedade dos Indivíduos*. Sua publicação, porém, veio a ocorrer muito mais tarde, em 1987, chegando a vencer, no ano seguinte, o Prêmio Europeu Amalfi de Sociologia e

Ciência Sociais. Ambos os textos sustentam uma das elaborações críticas centrais de seu pensamento, a saber, a oposição abismal que o pensamento racionalista estabelece entre o indivíduo e os objetos ao determiná-los como termos opostos e mesmo inconciliáveis. Para o autor, não há uma barreira intransponível entre o indivíduo e sua alteridade. Sendo este *outro* tanto um objeto de conhecimento, um outro indivíduo ou mesmo a sociedade à qual faz parte, o que se conclui é que o indivíduo nunca pode ser visto como uma entidade autônoma e independente dele.

Por efeito da separação entre o que é próprio e o que é alheio, qualquer ideia que se baseie num abismo intransponível entre indivíduo e sociedade, de alguma forma, assume uma posição a favor ou contra um dos lados. A posição de Elias, ao contrário, explicitamente se afasta desta antítese. Assim, ele afirma em *A Sociedade dos Indivíduos*: “Mas e se uma compreensão melhor da relação entre indivíduo e sociedade só pudesse ser atingida pelo rompimento dessa alternativa ou isto/ou aquilo, desarticulando a antítese cristalizada?” (1939a/1994, p. 18). Nem a sociedade, nem o indivíduo receberiam maior importância que o outro. Nem um seria o fim, nem o outro o meio. A vida em comunidade não se fundaria apenas em um harmonioso agir sob regras de conduta. Os indivíduos não funcionariam apenas numa moralidade subjetiva, isolada de seus pares.

Para Elias, cada pessoa é criada por outras que existem anteriormente à ela, surgindo necessariamente como parte de uma associação, de um “todo social”. Isso, porém, não implica graus de importância entre esse indivíduo e o grupo social ao qual ele pertence. Apenas quer dizer que nem a sociedade é maior que o indivíduo, nem o indivíduo é parte da sociedade, assim como nem o indivíduo tem mais importância ou maior valor que seu coletivo. Desse modo, para Elias, “considerados num nível mais profundo, tanto os indivíduos quanto a sociedade conjuntamente formada por eles são igualmente desprovidos de objetivo. Nenhum dos dois existe sem o outro” (1939a/1994, p. 18).

Assim, seu projeto é claramente apresentado no texto *A Sociedade dos Indivíduos*: “liberar o pensamento da compulsão de compreender os dois termos [indivíduo e sociedade] como opostos” (1939a/1994, p. 7). Esta obra, cujo título é no mínimo provocador, pois vai contra a ideia de uma totalidade de unidades, coloca a impossibilidade de pensar os indivíduos como indissociáveis da relação com o outro, assim como impede de conceber a sociedade como resultante de um agrupamento de seus membros. Sua proposta é justamente criticar as concepções que se apoiam nesta divisão entre a centralização psicológica e as estruturas sociais.

Essa divisão tem como consequência, de um lado, uma concepção elementar, baseando-se apenas na unidade isolada de qualquer relação que possa estabelecer com os outros. De outro lado, a totalidade, na qual as estruturas sociais aparecem como entidades supra-individuais, exteriores e separadas dos indivíduos. Entidades que os apresentam através de diferentes níveis de eticidade – a família, as instituições civis e o Estado.

Norbert Elias opõe-se fortemente contra o pensamento que introduz uma barreira entre indivíduo e sociedade e que configura esses termos, por vezes um ou outro, como elementos reais ou irrealis, cujas existências seriam separadas uma das outras, entidades autônomas, livres e com maior valor. Para ele, trata-se antes de “aspectos diferentes, embora inseparáveis, dos mesmos seres humanos” (1939b/1994, p. 220). Não são dois elementos isolados, não estão em relação de subordinação do maior sobre o menor, nem são estruturas harmônicas e estáveis.

Essas dicotomias assumem o indivíduo como um ser independente, autossuficiente, real, enquanto a sociedade fica considerada como uma superestrutura à parte, igualmente independente. Por vezes, o homem é visto como uma “personalidade fechada”, dentro de si mesmo e separado de todos os outros. Comumente encontramos no pensamento acadêmico uma tal personagem. Na Filosofia, esse “alguém”, esse sujeito filosófico, existe *a priori* e em sua excelência. Ele não passou pelo processo de desenvolvimento próprio da natureza humana e de sua sociedade. É o *homo philosophicus* que, olhado mais atentamente, pode ser encontrado em diferentes versões: *homo æconomicus*, *psychologicus*, *sociologicus* e *pædagogicus*. São personagens acima de tudo ideais, estáticos e universalmente replicáveis.

Identificadas na figura do *homo clausus* por Elias, estabelece-se uma crítica a todos os campos de conhecimento que definem o indivíduo como um ser autônomo, cuja estrutura é independente e isolada dos objetos e do contexto do qual faz parte. “Seu núcleo, seu ser, seu verdadeiro eu aparecem igualmente como algo nele que está separado por uma parede invisível de tudo o que é externo, incluindo todos os demais seres humanos” (ELIAS, 1939b/1994, p. 238). A natureza dessa parede nunca chegou a fazer questão para essas disciplinas.

Aquilo que separa o interno do externo já estaria dado e estabelecido como uma condição auto-evidente da própria condição humana.

Estejamos ou não tratando de seres humanos em seus papéis como ‘sujeitos’ confrontando ‘objetos’ ou em seus papéis como ‘indivíduos’ confrontando ‘sociedade’, em ambos os casos o problema é apresentado como se um ser humano adulto, inteiramente isolado e auto-suficiente (...) constituísse o marco de referência (ELIAS, 1939b/1994, p. 241).

Essa parede inscreve posições diferentes a respeito dessa relação. O indivíduo, muitas vezes, aparece existindo fora da sociedade, de maneira autônoma e independente, recebendo destaque sobre o coletivo. Por outras vezes, a sociedade também aparece como existindo fora do indivíduo, autônoma e independente, quando, por exemplo, o Estado impõe-se sobre o indivíduo ao exigir dele a obrigatoriedade de entrega de sua própria vida diante de um contexto de guerra, ou quando o Estado permite-se leis que arbitram e regulam a vida privada de cada um, anulando sua liberdade individual e as possibilidades de fazer escolhas próprias.

Nessa lógica, se buscaria pensar quem estaria dentro e quem estaria fora, quem seria maior, quem seria menor. A princípio, parecem restar apenas essas duas escolhas. Considerar o indivíduo como o que existe realmente, um *homo clausus*, fechado em si mesmo, para além da sociedade, que seria mera abstração; ou a sociedade caracterizada como uma totalidade, um sistema externo com regras e funcionamento próprios, cuja realidade ultrapassa a abstração do indivíduo.

Movimentando-se no caminho inverso a essas duas posições totalizantes, Elias propõe uma interrelação de indivíduos abertos, quer dizer, com um certo grau de liberdade para que lhe ocorram constantes mudanças, formando uma teia de laços invisíveis, igualmente aberta, denominada de ‘sociedade’.

A imagem do homem como ‘personalidade fechada’ é substituída aqui pela ‘personalidade aberta’, que possui um maior ou menor grau (mas nunca absoluto ou total) de autonomia face à de outras pessoas e que, na realidade, durante toda a vida é fundamentalmente orientada para outras pessoas e dependente delas. A rede de interdependência entre os seres humanos é o que os liga (ELIAS, 1939b/1994, p. 249).

Para Elias, desaparece a concepção idealizada de sociedade estática e composta por membros isolados. Antes disso, o que se mostra são redes sociais que sofrem constantes transformações e mudanças através da ação do processo civilizador, da aprendizagem social, da educação, da socialização e das necessidades sociais recíprocas. A teia social não passa de uma pluralidade de numerosas pessoas interdependentes em relação a suas funções, formando o que o autor denomina de *configurações*.

Acompanhando Elias, percebemos que ele não pensa a sociedade como tendo contornos nítidos, completa em si mesma, com todas as estruturas visíveis: “Consideradas como totalidades, [as estruturas sociais] são mais ou menos incompletas: de onde quer que sejam vistas, continuam em aberto na esfera temporal em direção ao passado e ao futuro” (1939a/1994, p. 20). Conceber a incompletude da estrutura social implica reconhecer sua

condição de estrutura dinâmica, em movimento não apenas ao futuro e à novas organizações, mas também em regresso ao passado e às condições anteriores. Pensar as mudanças causadas pelo processo civilizador, nesse sentido, não deve ser necessariamente colado à evolução, mas sim a uma nova organização social.

1.2 – O processo civilizador como operador de transmissão.

Norbert Elias

[Processo Civilizador, 1939]

[Elias e Freud: sobre o que não está evidente aos pesquisadores]

[produção de uma perda pelo processo civilizador]

[o corpo é coletivizado, dá abertura à relação do indivíduo com o social]

Estamos acostumados a falar sobre pessoas e povos que seriam menos civilizados, pois por causa deles sentimos mal-estar diante de situações que envolvem o uso de determinadas funções corporais em público ou mesmo desconforto ouvindo e vendo coisas que dizem respeito a suas vidas privadas. A questão em torno da qual gira a obra de Norbert Elias, *O Processo Civilizador* (1939), é saber como e porquê houve mudanças que produziram transformações de um padrão de “civilidade” para outro.

A civilização não é um estado, mas um processo. Ocorre não em curto prazo, através de pequenas revoluções ou atos de violência, mas *a longo prazo*, no falar e agir presentes no dia-a-dia. Apenas se as estruturas sociais forem concebidas como um processo de formação é que se poderá pensar suas condições de imbricação com as estruturas psíquicas e com isso afirmar que determinadas mudanças são capazes de provocar transformações em ambas as estruturas.

Para Norbert Elias, o processo civilizador indica que as mudanças sociais não ocorrem através de atos violentos ou crises políticas. Não se fazem por revoluções intercaladas entre tempos estáveis, nem tampouco por indivíduos isolados ou movimentos coletivos. E não é por acaso que o autor se debruça não apenas sobre teorias sociológicas e filosóficas, mas principalmente sobre manuais de comportamentos, livros de literatura e poesia. A partir dessas referências, Elias investiga costumes, hábitos de higiene, modos de vestir-se e de portar-se à mesa, as normas pelas quais uma criança deveria ser educada em determinada época ou como era o dia de um cavaleiro medieval.

O processo específico de “crescimento” psicológico nas sociedades ocidentais, que com tanta frequência ocupa a mente de psicólogos e pedagogos modernos, nada mais é do que o processo civilizador individual a que todos os jovens, como resultado de um processo civilizador social operante durante muitos séculos, são automaticamente submetidos desde a mais tenra infância, em maior ou menor grau e com maior ou menor sucesso. A psicogênese do que constitui o adulto na sociedade civilizada não pode, por isso mesmo, ser compreendida se estudada independentemente da sociogênese de nossa “civilização” (ELIAS, 1939b/1994, p. 15).

Pensar que os movimentos sociais interferem na estrutura da personalidade leva Elias a estudar os pequenos acontecimentos. O que o rege, então, não é o que se mostra de forma evidente aos olhos de qualquer pesquisador, mas assuntos que a princípio não seriam dignos de interesse científico. São situações banais do dia-a-dia, tal como os modos de se comportar à mesa, a maneira de usar garfo, colher, guardanapos, prato.

Também encontram-se em seus interesses de pesquisa os hábitos de fungar, cuspir e assoar-se; os procedimentos para dormir e a exposição do corpo ao outro. A introdução da faca como utensílio social de alimentação, por exemplo, implica em pensamentos inconscientes que levam à criação de diversos tabus, ou melhor, condicionam novas regras sociais: é proibido levar a faca à boca, apontá-la em direção à outra pessoa ou segurá-la com a mão direita por mais tempo do que o necessário.

Na mesma perspectiva, a introdução do uso do garfo à mesa, por volta do século XVII, também não teve muito a ver com o medo de doenças ou problemas de higiene. Para Elias, foi o sentimento de repugnância que levou as pessoas a abandonar o hábito de comer com as mãos pelo comportamento “civilizado” de utilizar um garfo. Esse utensílio, assim, não passa de uma resolução prática do sentimento de nojo e das associações produzidas ao se pegarem com as mãos alimentos engordurados, molhos ou xaropes. Hábitos, então, que aparentemente são considerados naturais foram forjados pouco a pouco por pressão e coação das pessoas que estão ao redor.

Porque Elias se volta para esse tipo específico de questão? O que elas desvelam de uma cultura? Através do processo civilizador, Elias está pensando uma forma de transmissão de normas e regras que operam em um determinado tempo e espaço. A tradição que é transmitida entre gerações ou entre diferentes culturas se faz na incidência de um recalçamento sobre os objetos pulsionais, como os alimentos, os excrementos e a voz. Como efeito, criam-se formas de autorregulação que mostram, como no sentimento de nojo, a efetivação dessa operação.

Conforme dito, em *O Processo Civilizador* Elias volta-se diretamente para tratados e manuais que ensinavam ‘melhores’ hábitos na vida pública. No segundo capítulo desta obra, onde trata sobre as mudanças no comportamento dos homens, retira algumas recomendações específicas de importantes manuais de civilidade dos séculos XVI e XVII:

- “Não se toque por baixo das roupas com as mãos nuas”;
- “É indelicado cumprimentar alguém que esteja urinando ou defecando”;

- “Não fica bem a um homem decoroso e honrado preparar-se para se aliviar na presença de outras pessoas, nem erguer as roupas, depois, na presença delas”;
- “Não permitas que teus membros íntimos sejam expostos à vista, é mui vergonhoso e execrado, detestável e rude”.

Da mesma forma, Elias (1939b/1994) apresenta recomendações relativas aos hábitos de assoar-se e escarrar, do comportamento no quarto e, especialmente, da sexualidade, tais como:

- “Quando assoar o nariz ou tossir, vire-se de modo que nada caia em cima da mesa”;
- “Não assoe o nariz com a mesma mão que usa para segurar a carne”;
- “Não escarre por cima ou sobre a mesa”;
- “Não vás para a cama primeiro, a menos que teu superior te convide (...). Quando estiverem ambos na cama, deite-se estirado e diga ‘boa noite’ depois de terminarem a conversa”;
- “Constitui um estranho abuso fazer com que duas pessoas de sexo diferente durmam no mesmo quarto”.

São regulamentos que buscavam restringir à vida privada certas práticas corporais que eram feitas coletivamente. O que vemos, então, é o triunfo da intimidade sobre a vida pública. Mas devemos ter em perspectiva que esse processo de tornar íntimo e privado o que tinha sido público e coletivo, produz necessariamente restos a serem elaborados. Destaca-se que essas normas incidem no modo como se relacionar com o corpo. E o corpo, que em determinado momento se colocava em uma circulação social, vai pouco a pouco ganhando uma dimensão privada, como corpo individual. Veremos, mais adiante, como esse processo de transformação do *corpo coletivo* ao *corpo individual* possibilita a inscrição do indivíduo nos laços sociais

Era regra diária, por exemplo, na Alemanha do século XVI, a visão da nudez total de pessoas pelas ruas das cidades, que se despiam em suas casa e caminhavam nessas condições em direção às casas de banhos. A visão do corpo nu era incomparavelmente mais comum do que em nosso século. O uso da camisola, por exemplo, foi um implemento no processo de “civilização” sobre a despreocupação em mostrar o corpo após o banho (ELIAS, 1939b/1994, p. 165).

O processo civilizador inscreve um determinado padrão social ao qual o indivíduo, desde criança, fica pressionado a regular-se. A tese de Elias, influenciado pela psicanálise, é

que uma restrição externa vai produzir um automatismo interno, direcionado ao autocontrole dos desejos e das emoções. Desse modo, tudo que é falado e feito socialmente, e cuja resposta é o sentimento de nojo, vergonha ou culpa, vai ser gradativamente transferido e reencenado na vida privada de cada ser humano. Novos padrões de vergonha e repugnância, novos controles sobre os desejos e as emoções, vêm aos poucos sendo estabelecidos, restringindo, assim, a liberdade que cada pessoa tinha para comportar-se diante de outras conforme sua satisfação.

Uma parede invisível vai sendo criada entre os corpos. Os espaços de ‘intimidade coletiva’ vão sendo pouco a pouco restritos quando em presença com o outro. Tudo o que tem a ver com o corpo e suas funções, que em determinada época sofriam pouco controle e isolamento social, vão lentamente sendo deslocados para o âmbito privado, escondidos do alcance dos olhos, do nariz e da boca.

Com o avanço da civilização a vida dos seres humanos fica cada vez mais dividida entre uma esfera íntima e uma pública, entre comportamento secreto e público. E esta divisão é aceita como tão natural, torna-se um hábito tão compulsivo, que mal é percebida pela consciência (ELIAS, 1939b/1994, p. 188).

Desse modo, os objetos corporais que estavam incluídos no laço social são recalçados pelo processo civilizador à esfera privada de cada indivíduo. Tem-se, então, a desvalorização desses objetos e a produção de uma perda. Nos seus lugares, o que surgem são formações sintomáticas. A perda dos objetos pulsionais tem como efeito a criação de objetos substitutivos, afim de tentar reestabelecer o modelo de relação abandonado. A substituição dos objetos se faz através da formação de sintomas, isto é, na manutenção de um modelo de relação passado em um tempo presente tendo em vista evitar a perda da satisfação que era realizada.

Se a ênfase se afasta da civilização, na medida em que ela não é algo estável e compreendida em si mesma, e recai sobre o processo civilizador, é porque nele pode-se ver a imbricação entre as mudanças nas estruturas do homem com as mudanças nas estruturas da sociedade. O processo civilizador atua diretamente sobre tudo que está relacionado ao corpo, seus limites, bordas e buracos, seus restos e produtos.

Entretanto, um corpo sempre está em relação a outro corpo. Ao mesmo tempo que o processo civilizador é a possibilidade desse laço, potencializando o grau de interdependência entre as pessoas, é também a condição de seu afastamento, na criação de uma “parede invisível entre os corpos”, no momento em que se aproximam aos olhos, narizes e ouvidos.

Através do processo civilizador estabelecem-se novas relações entre os homens, agora divididos entre esfera privada e esfera pública. As pessoas passam a se “moldar às outras” mais livremente, em função da tendência cada vez maior de se observarem e se coagirem.

Forçadas a viver de uma nova maneira em sociedade, as pessoas tornam-se mais sensíveis às pressões das outras. Não bruscamente, mas bem devagar, o código de comportamento torna-se mais rigoroso e aumenta o grau de consideração esperado dos demais (ELIAS, 1939b/1994, p. 91).

Parece que, para Elias, as mudanças sociais que produzem transformações tanto nas estruturas das sociedades, quanto nas estruturas dos indivíduos, dizem respeito a esse controle sobre o que se pode fazer ou não em relação aos outros.

O aumento da pressão que as pessoas exercem umas às outras, o controle social que instaura hábitos sobre os comportamentos e emoções faz com que ocorra “devagar, uma mudança: aumenta a compulsão de policiar o próprio comportamento” (ELIAS, 1939b/1994, p.93). Uma nova dinâmica social produz uma nova condição psíquica. Trata-se de uma nova forma de relações de poder, na qual o “imperativo social” torna-se lentamente um “imperativo individual”.

Mas essa mudança social não pode ser qualquer uma. Deve recair especificamente sobre algum aspecto que envolva tanto indivíduo, quanto sociedade. O controle das emoções e dos comportamentos, a regulação das pulsões, o uso de instrumentos e utensílios domésticos, o ajuste sobre como se portar diante dos outros, as ordens de “faça isto ou não faça aquilo”, todas essas censuras sociais são, para Elias, exemplos de mudanças na estrutura social.

Por mais discretas que sejam, pelas suas inscrições sociais, produzem também mudanças na personalidade, nas pulsões e nos desejos. Veremos a seguir, tomando como referência a teoria psicanalítica, como o corpo opera como o elemento que possibilita a articulação entre as esferas do indivíduo e do social. Na medida em que o corpo é coletivizado, seus orifícios e buracos marcam as fronteiras entre um indivíduo e outro.

1.3 – O corpo como articulador da relação indivíduo/sociedade.

Norbert Elias & Sigmund Freud

[recalque e processo civilizador]

[o corpo pulsional como articulador/borda do singular e do coletivo]

[relação indivíduo e sociedade articulada pela pulsão]

Norbert Elias marca no corpo humano os objetos alvos do processo civilizador. Sua tendência é de “tornar mais íntima todas as funções corporais, a encerrá-las em enclaves particulares, a colocá-las atrás de portas fechadas” (1939b/1994, p.188). Eleva-se o padrão de vergonha e o falar e o agir sobre o corpo na presença de outras pessoas tornam-se repulsivos. A proximidade social, na medida em que deixam as pessoas mais dependentes uma das outras, também constrói uma “parede invisível” entre elas. O corpo, através de seus orifícios e buracos, possibilita o ultrapassamento da oposição entre indivíduo e social instaurando uma forma de se estar, ao mesmo tempo, *dentro* e *fora*. São os limites do corpo que esvanecem as fronteiras entre *eu* e outro.

As produções corporais cada vez mais passam a ser modeladas pelas regras sociais, pela companhia de outras pessoas, na relação com o semelhante. A coerção sobre o corpo reflete “sua repressão na superfície da vida social e na consciência do indivíduo” (1939b/1994, p. 147). Elias retoma um importante conceito psicanalítico, o recalque, para pôr em relação as estruturas sociais e individuais. Tanto o *pathos* individual como as estruturas sociais são efeitos dos mesmos efeitos civilizatórios.

Para que o indivíduo possa estabelecer laços com o outro, deve recalcar aquilo que não pode fazer parte da esfera coletiva. Mas sabemos, desde a psicanálise, que aquilo que é mantido alheio, no inconsciente, retorna por substitutos, que agem como um corpo estranho e levam à formação de sintomas.

O controle mais rigoroso sobre os impulsos, que num tempo anterior partia das instituições sociais, é internalizado no próprio indivíduo como autocontrole gerenciado pelo supereu. O supereu é a instância responsável pela remarcação das fronteiras através das funções de *identificação* e *proibição*. É ele quem faz o reconhecimento entre o que é próprio e o que é alheio, entre o que é público e privado. Veremos mais detalhadamente essas funções do supereu quando trabalharmos, no texto *Totem e tabu*, os efeitos da proibição da satisfação pulsional através do mito da horda primitiva.

Assim, os padrões históricos dos comportamentos e afetos controlados pelas estruturas sociais lentamente reencenam-se, através do processo civilizador, instanciados em cada ser

humano. Não devemos, porém, pensar em uma transposição direta de um para o outro. Mas devemos ter em mente que não podemos falar em indivíduo sem sua inscrição no social, assim como não podemos falar em coletividade sem singularidade.

A vida instintiva de uma criança é moldada por gestos e palavras do meio em que se encontra. As pressões e coações que eram inicialmente “externas” a elas passam a ser algo “interno”. Existe, portanto, uma lei de internalização própria do processo civilizador que é fundamental tanto à sociogênese, quanto à psicogênese.

Uma tendência instintiva que aparece hoje, no máximo, no inconsciente, nos sonhos, na esfera privada, ou mais conscientemente apenas em locais fechados, ou seja, o interesse pelas secreções corporais, mostra-se aqui em um estágio mais antigo do processo histórico, com mais clareza e franqueza, numa forma que hoje é “normalmente” visível apenas em crianças (ELIAS, 1939b/1994, p.153).

O uso que Norbert Elias faz da psicanálise na obra *O Processo Civilizador* deriva do fato de que também Freud buscou afastar-se da dicotomia entre indivíduo e sociedade. Assim, o superego e o recalco são as marcas da suspensão dessa dicotomia.

Isto se torna cada vez mais um automatismo interior, a marca da sociedade no ser interno, o superego (...). O padrão social a que o indivíduo fora inicialmente obrigado a se conformar por restrição externa é finalmente reproduzido, mais suavemente ou menos, no seu íntimo através de um autocontrole que opera mesmo contra seus desejos conscientes (ELIAS, 1939b/1994, p.135).

Aqueles conteúdos que foram recalcoados ao inconsciente aparecem materializados no comportamento infantil e nas sociedades nas quais o processo civilizador ainda não inscreveu, na forma de autocontrole, as proibições de regras sociais. O que temos em ambos são limites e fronteiras – entre o *eu* e o outro – que ainda não foram bem estabelecidas.

É através de um processo que os espaços subjetivos e objetivos serão construídos. Tal como encontramos nos textos de Freud, *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (1914) e *A negativa* (1925), esta diferenciação não está estabelecida desde o início da subjetividade. A criança vai aos poucos construindo o que diz respeito a si própria, às dimensões de seu corpo, e àquilo que está fora dela e diz respeito ao mundo externo. As fronteiras entre o *eu* e o outro, entre o que está dentro e o que está fora, são construções gradativas.

Na medida em que as representações mentais surgem através das percepções, no tempo de indiferenciação entre o *eu* e o outro, entre o “mundo interno” e o “mundo externo”, a representação era garantia suficiente da existência do objeto representado. A criança começa registrando os traços daqueles objetos que lhe trouxeram prazer. Ela atribui as qualidades do

que é bom e do que é mal. Em um primeiro momento, para ela, tudo o que é bom deve ser apreendido, posto para dentro de si, e tudo o que for mal deve ser afastado, jogado para fora. Em uma linguagem oral, esse *eu* primitivo quer ‘engolir’ ou ‘cuspir’ os objetos, introduzindo-os ou os expulsando.

A primeira inscrição da diferença ocorre entre dentro e fora. A confirmação da existência na realidade dos objetos que trouxeram satisfação à criança vai ocorrer apenas em um segundo momento, à condição que esses objetos estejam perdidos. No entanto, mesmo quando houver a repetição desses objetos, como por exemplo o seio que satisfaz a fome, o resultado não será idêntico. Algo de diferente sempre se apresenta na repetição. Em um segundo momento, o *eu* deve buscar encontrar a existência real ou não desses objetos.

Uma vez que estes objetos de partida já estão perdidos e que a repetição de uma percepção nunca é fiel a sua representação, o pensamento não pode pretender encontrar esses objetos, mas apenas reencontrá-los. O pensamento traz à tona representações que foram percebidas, mas não se encontram presentes na realidade. O que vai dirigir a reconstrução dessa unidade perdida será a imagem desses objetos que se encontram excluídos. O reencontro com a imagem do objeto perdido, porém, nunca vai se dar de forma completa.

Não é possível representar esta relação senão em sua incompletude. Essa operação de perda não resulta apenas de uma percepção de uma falta, tal como quando uma criança se depara na ausência do seio materno, ou o menino se vê pela primeira vez diante do órgão feminino. Ela ocorre através de um processo de alternância entre presença e ausência. Essa balança entre os extremos do excesso e da falta dá suporte às relações entre os corpos e às relações subjetivas. O indivíduo assim pode ser jogado tanto para a posição de apagamento quanto de exílio.

Em psicanálise, dizer da condição simbólica de um objeto é tomá-lo como uma representação. Faz-se referência, então, a uma materialidade perdida, pois a coisa propriamente dita já não está mais lá. Não podemos falar em objeto, senão na sua condição de objeto perdido. Trata-se de objetos pulsionais, que organizam e estabelecem contornos e orifícios ao corpo.

O corpo é a condição de enlace entre os sujeitos e as bordas corporais permitem que ele seja coletivizado. Nesse sentido, só podemos dizer que há relação entre os indivíduos, na medida em que o corpo está contornado por orifícios que estabelecem o contato com os outros. São esses buracos que possibilitam a circulação dos objetos pulsionais, objetos que não são propriedades apenas do indivíduo, nem propriedades apenas do Outro.

Os objetos pulsionais são delimitados por Lacan em quatro: o seio, as fezes, o olhar e a voz, na medida em que estão relacionados com os orifícios do corpo: a boca, o ânus, os olhos e os ouvidos. Para que eles inscrevam um circuito social, é preciso que eles recebam valor de troca, criando um *espaço comum* de circulação. Eles funcionam como articuladores do indivíduo com os outros. Desse modo, sua característica principal é a de ser, ao mesmo tempo, interno e externo, o que está dentro e o que vem de fora.

Assim como o seio faz parte do corpo da mãe, ele também é tomado pela criança como propriedade sua. Da mesma forma, as fezes da criança é endereçada à demanda materna no momento do recorte pulsional de seu orifício anal. Em relação ao olhar e à voz, estes são as primeiras marcas externas à criança que moldam e constituem seu corpo. A diferenciação entre o olhar da mãe e o olhar da criança, inicialmente não estabelecida, é uma fronteira que se mantém fluída. Apenas através do olhar do outro que a criança pode situar seu próprio olhar. Do mesmo modo, sua voz surge como um eco, como que se tivesse sido produzida de fora.

Quando falamos em termos de estruturação psíquica, a imagem é fundamental para dar sustentação ao corpo. O olhar do outro é o que delimita o nosso corpo e o nosso próprio olhar, de modo que não podemos saber com certeza nem o lugar em que somos olhados, nem o lugar desde onde olhamos. Neste circuito pulsional de trocas de objetos, o corpo se apresenta como sustentação das relações com o semelhante e com o social. Na medida em que uma operação de recalque incide sobre estes objetos, ela *separa e une* ao mesmo tempo, instalando através de uma perda um *espaço comum* entre os indivíduos. O corpo, mais além do que uma propriedade privada, é a condição da coletividade.

As funções corporais assumem o valor de condição da circulação social, na medida em que o processo civilizador opera no modo como as pessoas se relacionam umas com as outras através de seus objetos corporais. Assim, escarro, fezes e urinas, a relação com a comida, o olhar sobre o corpo nu, o sexo e a agressividade – todos esses elementos escolhidos por Elias para pesquisar o processo civilizador – são as condições de relação entre o próprio e o alheio, o singular e o coletivo, o interno e o externo. A imbricação do indivíduo com o coletivo é uma relação operada pelo corpo.

Pode-se dizer com absoluta certeza que a relação entre o que é denominado conceitualmente de “indivíduo” e de “sociedade” permanecerá incompreensível enquanto esses conceitos forem usados como se representassem dois corpos separados, e mesmo corpos habitualmente em repouso, que só entram em contato um com o outro depois, por assim dizer (ELIAS, 1939b/1994, p. 221).

A importância da psicanálise foi fundamental para Elias desde os primórdios de suas pesquisas. No final de sua vida, porém, ele assume uma posição crítica a ela. Em 1985, cinco anos antes de sua morte, Elias concede uma entrevista, onde declara:

Sem Freud, eu não teria podido escrever o que eu escrevi. Sua teoria foi essencial para meu trabalho e todos seus conceitos (eu, supereu, libido, etc.) são para mim muito familiares. Mas Freud, durante sua vida, estudou os homens e as mulheres que viviam no final do século XIX e no início do século XX e, ao modo das ciências da natureza, ele forjou seus conceitos como se a estrutura da personalidade que ele observava era a de todos os homens humanos. Em *Totem e Tabu*, ele percebeu que este não era o caso, mas teve que batalhar para fazer reconhecer a legitimidade de seu ensinamento, que na verdade deu valor universal a um tipo dado e datado de estrutura da personalidade. Ir para além de Freud, cientificamente falando, é reconhecer as transformações que afetaram o desenvolvimento da personalidade humana e pensar que em um mundo onde o saber sobre o mundo natural não era o nosso, onde os medos e ansiedades eram obsessivos, a estrutura da personalidade não pode ser aquela dos homens do século XX. Daí a necessidade de empregar outros termos e outros conceitos que aqueles de Freud para caracterizar as antigas economias psíquicas. Por exemplo, não podemos falar de um supereu do homem medieval. O problema é compreender como e porque emergiu progressivamente a estrutura da personalidade que é descrita por Freud (1985/2000).

A seguir, vamos apresentar o último texto que Norbert Elias escreve em vida, cuja publicação veio a aparecer recentemente, em 2010, junto com outros textos inéditos, no livro *Au-delà de Freud: sociologie, psychologie, psychanalyse*. Trata-se de uma crítica que o sociólogo realiza à psicanálise, onde propõe a retomada de alguns conceitos freudianos à luz da sociologia processual. Este texto não incide diretamente no tema da transmissão, mas coloca em debate a posição de Sigmund Freud sobre as oposições entre indivíduo e sociedade, Natureza e Cultura. Nesse sentido, vamos apresentá-lo sabendo de sua importância para uma pesquisa sobre a leitura de Norbert Elias da psicanálise freudiana.

1.4 – Críticas de Elias à Freud.

Norbert Elias & Sigmund Freud

[O conceito freudiano de sociedade e mais além, 1990]

[crítica à teoria psicanalítica da Cultura]

[o social é fundado em antagonismos: indivíduo e sociedade; Natureza e Cultura]

[Freud privilegia o individual]

Norbert Elias foi um pensador que, através da leitura da psicanálise freudiana, trouxe ao campo da sociologia algumas ideias referentes ao que era tratado apenas na dimensão do indivíduo. Nesse sentido, Elias não pretendeu pensar os processos sociais apenas em sua dimensão holista, que considera a sociedade como uma estrutura autônoma e independente do indivíduo, assim como também não centrou seu pensamento no indivíduo, indo atrás das mudanças das sociedades ocidentais desde a Idade Média. Sua proposta foi desenvolver uma sociologia que ultrapassasse a dicotomia entre indivíduo e sociedade.

Apesar de suas pesquisas iniciais sobre o padrão de comportamento e da constituição psíquica dos povos do Ocidente estarem em parte sustentadas na obra de Freud, foram poucas as discussões diretas com a teoria psicanalítica. Dentre elas, destaca-se um texto inacabado, de 1990, elaborado pouco tempo antes de morrer, e cuja publicação veio a acontecer recentemente, em 2010. Uma versão desse livro é datada de 21 de julho de 1990 e a morte de Elias ocorreu no dia 1º de agosto do mesmo ano.

O texto *O conceito freudiano de sociedade e mais além* (1990) é o trabalho que Elias vinha realizando até a semana anterior a sua morte. Nesse último texto, o sociólogo trouxe a psicanálise ao primeiro plano de discussão para definir, no avesso dessa teoria, a proposta de uma sociologia processual que mostra que a estrutura psíquica não é estática e que seus componentes estão em relação com os processos civilizatórios.

Neste texto de 1990, vemos os efeitos de reflexões que vinham sendo elaboradas ao longo dos anos. Elias foi um crítico de teorias partidárias, contrapondo-se a ideias que apontassem unicamente para o indivíduo ou para a sociedade. Para tanto, elabora uma sociologia que busca construir um modelo global do ser humano, tentando articular a teoria da evolução, da psicologia do desenvolvimento e da antropologia.

Estabelecer pontos de encontro entre Norbert Elias e Sigmund Freud é ao mesmo tempo situar seus pontos de desencontro. A admiração e a influência que Elias teve da psicanálise freudiana durante seus primeiros trabalhos sofreu as vicissitudes da evolução de seu pensamento. Por um momento, conceitos como recalque, pulsão e supereu possibilitaram-

no resolver o problema da dicotomia entre indivíduo e sociedade. Mas em 1990, Elias parece não apenas criticar o conceito freudiano de sociedade, como também coloca à prova noções fundamentais da psicanálise. Ele questiona, assim, o próprio princípio a partir do qual Freud enuncia suas formulações.

Elias começa o texto *O conceito freudiano de sociedade e mais além* identificando um ponto em comum de sua sociologia com a teoria psicanalítica. Ambos pensam o ser humano como dinâmico, em constante processo. Entretanto, o sociólogo aponta que Freud não estabeleceu de maneira suficientemente clara que o processo de desenvolvimento do indivíduo é ao mesmo tempo biológico – de *maturação* – e social – de *aprendizagem*. Para Elias, Freud caracterizou as funções psíquicas que servem para a autorregulação, a saber, o *eu*, o supereu e o ideal de eu, como instâncias estáticas.

Elias também afirma que Freud foi capaz de reconhecer o papel do outro como modelo na formação do indivíduo. Mas, para ele, o psicanalista não foi sensível em perceber que as mudanças nas estruturas sociais – por exemplo, a passagem de uma situação de paz para uma situação de guerra ou de uma estrutura familiar autoritária para uma menos autoritária – poderiam influenciar na estrutura da personalidade de um indivíduo.

Outra crítica de Elias a Freud se baseia no fato que este pensou a pulsão como uma manifestação da Natureza contra a Cultura. Esta, ao se colocar no papel de regulação das pulsões, seria o contraponto antinatural do indivíduo. Para Elias, os seres humanos estão preparados a *apreender* (aprender) a autorregulação, disposição inata que os possibilita a serem mais ou menos “civilizados”. Os agentes autorreguladores, para o sociólogo, mudam conforme o curso do desenvolvimento da humanidade. Freud, porém, segundo Elias, não percebeu isso, pois considerava os modelos de autorregulação “quase como se tratassem de fatos naturais imutáveis” (1990/2010, p. 132)

Além disso, Elias também critica que Freud compartilhava “uma perspectiva centrada sobre o indivíduo”. Para o sociólogo, o psicanalista nunca conseguiu perceber as sociedades como tais, pois ele tinha a “tendência a considerar os adultos por essência de maneira atomística”, ao mesmo tempo em que também “representava a sociedade de maneira atomística, segundo o modelo da massa” (1990/2010, p.133). Assim, um dos pontos da crítica de Elias é que *a teoria social de Freud é fundada no antagonismo entre indivíduo e sociedade*.

Podemos dialogar com as críticas de Elias afirmando que ele se limita à compreender o ponto de vista psicanalítico sobre a subjetividade a partir de uma dimensão egóica, quer dizer, de um *eu* centrado que pode falar sobre si mesmo. O sociólogo parece deixar de lado o

fato que a psicanálise, ao revelar o inconsciente, mostra que o indivíduo, ao falar, não sabe o lugar desde onde se enuncia. Freud, além disso, não pensava nem o *eu*, nem o supereu ou o ideal de eu como estruturas estáticas, muito menos “substancializadas”. Pensamos que o projeto freudiano, pelo contrário, buscou ultrapassar a dimensão binária entre interior/exterior, sujeito/objeto, *eu/outro*, para compreender o sujeito como atravessado pela alteridade.

Basta recuperarmos a afirmação de Freud, no texto *O eu e o isso*: “o caráter do eu é um precipitado de catexias objetais abandonadas e ele contém a história dessas escolhas” (1923/2003, p. 2711). Nesse sentido, o *eu* não é uma substância acabada em si mesma. É marcada pela *história* dos traços de investimentos da relação sua com os outros, de modo que aquilo que configura o que há de mais íntimo é o registro dos encontros e dos desencontros com uma alteridade que já não está mais lá.

A leitura que fazemos da obra de Freud não nos permite afirmar, tal como Elias, que a pulsão estaria do lado da Natureza, enquanto a Cultura seria sua oposição. Desde 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, ao estabelecer esse conceito, Freud buscou sua desnaturalização, ou seja, distinguir a pulsão sexual do instinto. Afirma Freud: “Por pulsão podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente” (1905/2003, p. 1191). Como veremos mais adiante, a primeira relação que se estabelece entre a mãe e a criança se sustenta na construção de um *corpo comum*, que pertence a ambas e que é mediado pela pulsão. A pulsão, portanto, está mais do lado social do que do natural, pois ela cria bordas e orifícios que dissolvem as fronteiras entre o *eu* e o outro e possibilita a circulação dos objetos pulsionais.

Para Elias, Freud se manteve no raciocínio de sua época que compreendia os seres humanos pelo modelo egocêntrico, pelo qual “cada um constituía um pequeno mundo fechado sobre si mesmo, inteiramente independente do outro” (1990/2010, p.135). Freud, para o sociólogo, foi marcado pela leitura antagônica de sua época sobre esses dois conceitos. O uso do termo indivíduo nos textos do psicanalista é a palavra que representava o *si mesmo*, “aquilo que eu sou”, enquanto que a sociedade servia para designar tudo o que não sou eu, “a sociedade são todos os outros” (1990/2010, p. 142). Quando Elias afirma que Freud perde de vista que nós mesmos somos um outro aos olhos dos outros – “on est soi même un autre aux yeux des autres” (1990/2010, p. 142) –, não podemos nos privar de apontar que o sociólogo não compreendeu a diferença que psicanálise veio inscrever através do inconsciente: *nós somos outro aos olhos de nós mesmos*.

O fato de que Freud via na vida em sociedade a causa principal do recalçamento das pulsões faz com que Elias volte sua crítica ao *mito das origens*, apresentado no texto *Totem e*

tabu pelo mito da horda primitiva. Ali, o sociólogo identifica uma teoria da sociedade de Freud como produto de uma época. Para Elias, os homens vieram ao mundo enquanto membros de um grupo, pois aqueles de se mantinham sozinhos não conseguiam sobreviver por muito tempo. O erro de Freud, para Elias, foi de não saber inscrever sua teoria a respeito do começo das sociedades na teoria da evolução.

Podemos estimar que Freud não teria provavelmente sentido necessidade de inventar o mito da horda primitiva – esta versão da teoria do contrato social inspirada pela psicologia das neuroses – se ele tivesse adotado um modelo evolutivo das origens da sociedade. Ele parece ter aceito como um fato estabelecido a natureza evolutiva da descendência humana. Mas, por razões que se ignora, este modelo não teve nenhum papel na exposição de sua teoria psicanalítica. Desse modo, ele se esforçou em vão para resolver o problema fútil do começo da sociedade humana (ELIAS, 1990/2010, p. 149).

Se, por um lado, para Elias a psicanálise falhou em não ter assumido os pressupostos da teoria da evolução quando pretendeu buscar as origens da sociedade, por outro, a psicanálise não soube aprofundar uma leitura sociológica das relações humanas:

Freud quase não se preocupou com as diferenças entre as características repressivas das sociedades através do tempo e do espaço. A seus olhos, a sociedade era, por essência, um agente quase existencial de repressão; ele a considerava, então, como eterno adversário do indivíduo (1990/2010, p. 152).

A crítica elisiana recai em Freud por este não ter considerado ao longo de sua teoria o fato que as formas e graus de repressão social podem sofrer fortes variações; por nunca ter tido por objetivo descobrir os processos de modificação das normas e comportamentos. Freud reduz a sociedade a uma estrutura estática – que se coloca em comparação apenas ao estado de natureza – e não a considera como um processo de transmissão de cultural que ocorre a longo prazo. O que se transmite na psicanálise, segundo Elias, por “milhares de anos ou milhões de anos” se reduz a um único acontecimento que supostamente aconteceu durante algumas horas ou talvez alguns dias.

Na leitura de Elias, *a psicanálise é uma teoria que se sustenta na oposição entre Natureza e Cultura*, estabelecendo como critério que natural são todas as propriedades humanas não adquiridas através da aprendizagem. Para Elias, os seres humanos são naturalmente capazes de viver em grupos, de formar sociedades, produzir Cultura ou de regular seus impulsos. Não há, portanto, um antagonismo entre Natureza e Cultura, ou Natureza e sociedade.

CAPÍTULO 2

Pensar na relação entre indivíduo e sociedade como termos opostos e separados pode nos levar a assumirmos um dos lados como predominante. É comum, então, vermos teorias e pensamentos que privilegiam uma moral individualista, que exalta o indivíduo e o desumaniza pela perda do contato com a sociedade, ou que destacam a ética da sociedade, que apaga a singularidade do desejo no bem comum e na ordem do social. Destacamos, à guisa de ilustração, antes de ingressarmos no modo como a psicanálise pensa a relação entre indivíduo e sociedade, algumas obras literárias que assumem o lado do indivíduo nessa equação.

O sociólogo Louis Dumont afirma, em sua obra *Ensaio sobre o individualismo*, que a gênese do individualismo ocorre na cultura ocidental cristã, na qual a realidade social está subordinada à realidade do indivíduo. Dumont nos mostra que a oposição entre indivíduo e sociedade é uma *ideologia moderna* (1983/1991, p. 22). A gênese do individualismo moderno segue, segundo o autor, diferentes períodos históricos, começando com o cristianismo e a Igreja católica dos primeiros séculos; passando à esfera da *política* do surgimento do Estado, no século XIII; e, por fim, a partir do século XVII, à esfera *econômica*, no qual a união entre Igreja e Estado representa o progresso do individualismo.

Para o crítico literário Ian Watt, o individualismo se trata de um fenômeno do mundo ocidental que começou com o cristianismo e foi desenvolvido no Renascimento. Segundo o autor, “os termos *indivíduo* e *individualidade* vêm do latim *individuus*, que significa ‘não dividido’ ou ‘indivisível’. Chegaram ambos ao inglês via francês medieval, e ao que parece foram usados pela primeira vez, na linguagem escrita, em inícios do século XVII” (1996, p. 128). Até esta época, o homem se reconhecia como parte de um grupo, de uma sociedade, de um Estado, isto é, inserido em alguma coletividade. Mas, paralelamente à condição *objetiva* do ser humano, se passou a dar relevância para sua formação *subjetiva*, através da qual o espírito do homem ganhava dimensões individuais.

Podemos identificar na literatura algumas obras que sustentam essa mudança de postura em direção ao indivíduo. Os *bildungsroman* ou “romances de formação” são obras literárias que apresentam o processo de desenvolvimento psíquico, físico e político de um determinado indivíduo, desde sua infância até sua maturidade. Na obra *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, escrita por Goethe no final do século XVIII, um dos expoentes dos *bildungsroman*, o autor mostra que a esfera privada do personagem, seu “mundo interior”, revela mais do homem do que sua vida pública.

Paralelamente, encontramos na filosofia de Hegel, especialmente no livro *Fenomenologia do Espírito*, a influência desse pensamento e do estilo literário dos *bildungsroman*, na medida em que ali o filósofo apresenta os percursos de formação da consciência desde sua condição primordial – relação sensível com os objetos do mundo – até o estado em que se torna Espírito – da consciência que sabe de sua condição histórica e coletiva. Hegel, entretanto, não desconsidera a influência histórica e cultural na formação da Cultura – tal como criticava a filosofia de seus antecessores, especialmente de Kant –, pois propõe, na sua Filosofia da História, que o Espírito do tempo (*Zeitgeist*), que denota o clima cultural e intelectual de uma época, dá as condições para a consciência se desenvolver.

Algumas obras literárias modernas refletem os valores e conflitos de sua época, levando ao extremo a oposição entre indivíduo e sociedade. Por exemplo, destacamos *Dom Quixote de la Mancha* (1605/2002), de Miguel de Cervantes e *Robinson Crusóé* (1719/2012), de Daniel Defoe. O primeiro livro apresenta o desenvolvimento das complexidades psicológicas de um fidalgo, do mais baixo escalão da nobreza espanhola, obcecado pela literatura de cavalaria. O herói da narrativa se lança ao mundo para saber o que é real ou não, o que é bem ou mal, bom ou ruim. Mas a complexidade dessa questão leva o personagem a fazer confusões entre o mundo real e o mundo ficcional. Dom Quixote aplica todos os esforços para manter sua idealização, suas fantasias, diante da bruta realidade que se apresenta bem como busca restituir a moral, a justiça e os bons costumes.

O romance *Robinson Crusóé* nos propõe acompanhar as experiências psicológicas do único sobrevivente de um naufrágio, que é levado pelas ondas até uma ilha deserta. Depois de muito tempo habitando a ilha, Crusóé se depara com marcas de pegadas na areia, de um homem a quem vem chamar de Sexta-feira e que se torna seu servo e cúmplice. Crusóé leva ao extremo a representação da vida definida como um ato de solidão. Essa narrativa é a expressão do solipsismo e do individualismo do homem.

Sempre nos foi muito importante buscar em outras áreas de conhecimento elementos que possibilitam e dirigem nossas investigações no campo da psicanálise. Nesse sentido, Norbert Elias se inscreve em nosso percurso como um fora que faz litoral entre sociologia e psicanálise. Recorremos primeiramente ao sociólogo, pois pensamos que ele lança seu pensamento a partir da mesma base de interrogação, ou seja, a impossibilidade de se pensar a relação entre indivíduo e sociedade enquanto termos independentes. Como resultado, o processo civilizador, tal como compreendemos a tese de Elias, é uma forma de transmissão da Cultura que se faz buscando inscrever nos indivíduos normas e regras sociais, de modo que

eles, em um período de tempo, passam a agir de maneira autorregulada, sem necessidade de uma autoridade exterior que condicione seus comportamentos.

Até o momento, buscamos fora da psicanálise a qualificação do enunciado de nossa questão. Agora, recolocaremos nossa questão inicial, isto é, como se dá a *afetação* entre indivíduo e sociedade, na perspectiva da psicanálise partindo dos textos iniciais de Freud. Neles, buscamos os elementos que nos permitam desenvolver esse debate na teoria psicanalítica e os efeitos disso para pensar a transmissão. Nossa leitura dos textos freudianos ocorrerá de forma cronológica. Através desse retorno a Freud, tal como o fez Lacan, poderemos situar momentos de ruptura de seu pensamento, identificando como o psicanalista vienense vai desdobrando a pergunta sobre a função do Outro na estruturação subjetiva.

2.1 – A relação indivíduo/sociedade nos princípios da psicanálise.

Sigmund Freud

[Rascunho N, 1897]

[As neuropsicoses de defesa, 1894]

[A hereditariedade e a etiologia das neuroses, 1896]

[a relação do indivíduo com a sociedade para Freud]

[primeira referência à cultura/laços sociais fundados no incesto]

[o sexo não está no sujeito, mas no Outro]

O texto de Freud, *A moral sexual “civilizada” e o nervosismo moderno*, escrito em 1908, é o primeiro cujo tema de discussão é a sociedade de seu tempo. Apesar disto, Freud nunca deixou de considerar as relações entre as doenças psíquicas, a história de vida e a esfera social na qual o paciente estava inserido. Reportemo-nos inicialmente às primeiras publicações psicanalíticas, nas quais Freud esforça-se para compreender o modo de inscrição dos indivíduos no campo social.

A psicanálise nunca excluiu de seu pensamento as relações que o sujeito estabelece com o outro. No texto *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, na seção “Memória e juízo”, encontramos o que Freud denomina de “Complexo do próximo” (*Nebenmensch*), relativo ao ser humano que está ao lado, à condição de desamparo psíquico e à primeira experiência de satisfação, de forma que

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 (1895/2003, p. 239)

Lacan (1959-60/1997) retoma essa figura para indicar o momento em que o traço do objeto deixado pelo outro é o há de mais próximo e de mais estranho ao *eu*.

A primeira vez que a Cultura é citada por Freud como uma referência para o estudo da psicanálise encontra-se no *Rascunho N*, anexado à carta que envia a seu amigo Wilhelm Fliess, no dia 31 de maio de 1897. Nessa época, Freud estava às voltas com a análise de seus sonhos; com o tema do incesto como uma provocação real que formaria as estruturas das neuroses histéricas e obsessiva – ponto de vista que será abandonado poucos meses depois. Também já havia fundamentado sua teoria das psiconeuroses no mecanismo do recalque sobre a sexualidade.

Freud antecipa, nessa frase um tanto enigmática, uma possível teoria psicanalítica sobre a Cultura: “o incesto é anti-social, e a cultura consiste na progressiva renúncia ao mesmo. O oposto é o super-homem” (1897/2003, p. 3575). Essa afirmação de Freud estabelece, já em 1897, que a Cultura esteja fundamentada em um *sacrifício* que o ser humano deve fazer de uma parcela de sua liberdade. E toda experiência que tende a se opor a esta proibição de gozo, inscreve-se fora dos laços sociais.

A Cultura não é um estado, mas um processo em constante trabalho de recalçamento de uma tendência a romper os laços sociais. O incesto ao qual Freud se refere não é apenas o incesto edípico causador das neuroses, mas de todo ato que ultrapasse a interdição cultural de um gozo. Qualquer que seja o fenômeno, se nele encontramos um empuxo a reeditar essa proibição, isso posiciona o sujeito, em maior ou menor grau, como antissocial, afastado dos laços sociais. *Neste sentido, todo sintoma neurótico indica um afastamento da Cultura.*

Para seguir esta discussão, Freud identifica certas figuras que encarnam o incestuoso. São personagens que se reiteram na obra de Freud, como “não-inscritos” nas condições dos laços sociais. Na dependência do contexto, é reposicionado sob outras denominações, como louco, super-homem ou fora-da-lei (*outlaw*). O que está em questão, portanto, nesse primeiro debate freudiano sobre a relação do sujeito com a Cultura, é a inscrição de uma proibição que estrutura e organiza os laços sociais.

No texto de 1896, *A hereditariedade e a etiologia das neuroses*, onde discute com os discípulos de Charcot o papel atribuído à hereditariedade na constituição das enfermidades nervosas, Freud está imerso no pensamento médico que considerava a etiologia hereditária de certas psicopatologias. Assim, ele pergunta: porque apenas alguns indivíduos de uma mesma família desenvolviam alguma doença nervosa? O que os levava a determinada doença, mas a outras não? Freud rompe com as teorias da hereditariedade ao mesmo tempo em que se afasta das teorias que creditavam a etiologia das neuroses aos frutos de nossa civilização moderna.

Isso não significa que ele desconsidere as disposições genéticas e os elementos causais. As condições orgânicas e os “agentes banais” da modernidade não são próprios da formação das grandes neuroses. Quais seriam, então, as causas específicas das neuroses? Existiriam várias ou seria apenas uma? A resposta de Freud é precisa: cada uma das grandes neuroses tem como causa perturbações na economia psíquica da “*vida sexual do sujeito, quer residam num distúrbio de sua vida sexual contemporânea, quer em fatos importantes de sua vida passada*” (1896/2003, p. 281).

A hipótese de que acontecimentos sexuais são causas específicas das neuroses já estava sendo desenvolvida por Freud desde seus estudos sobre a histeria, por volta de 1895.

Nesta época, o processo de formação das neuroses já se estruturava em dois tempos. O primeiro tempo é o de uma ação sexual exercida sobre a criança, que está na posição passiva. É o tempo do *não saber* sobre o sexo, período para Freud anterior à puberdade. No segundo tempo, este primeiro acontecimento é reatualizado, *a posteriori*, por associação a um evento não necessariamente sexual. A ressignificação do primeiro evento como sendo da ordem sexual acontece apenas porque, entre um tempo e o outro, o sujeito passa a interpretar da posição ativa aquilo que ele havia sofrido passivamente.

Encontramos nos textos escritos no mesmo período, os mesmos fundamentos sobre as etiologias das psiconeuroses. Em 1894, em *As neuropsicoses de defesa*, buscando este elemento comum à formação da histeria e da neurose obsessiva, Freud propõe um ponto de vista que permite estabelecer inclusive um enlace das neuroses com as psicoses. Esta propriedade comum às estruturas psíquicas são as defesas do *eu* sobre representações incompatíveis (1894/2003, p.171), produzindo uma dissociação psíquica, no caso da histeria, ou uma “falsa ligação”, nas neuroses obsessivas. Inscreve-se uma lacuna como efeito destes mecanismos de defesa, “que se desenvolvem sem que a consciência tenha notícia deles” (1894/2003, p. 173) e se forma um grupo de representações psíquicas independente da consciência.

Nos casos de psicose apresentados neste texto de 1894, onde a defesa se mostra como “muito mais poderosa e mais bem sucedida”, o *eu* rejeita a representação intolerável, juntamente com seu afeto, fazendo com que ela nunca tivesse existido. Assim, é a descrição de Freud sobre este ainda desconhecido mecanismo de defesa das psicoses: “o eu rompe com a representação incompatível; esta, porém, fica inseparavelmente ligada a um fragmento da realidade, de modo que, à medida que o eu obtém esse resultado, também ele se desliga, total e parcialmente, da realidade” (1894/2003, p. 176). As ações psíquicas, em maior ou menor grau, se mostram capazes de produzir efeitos na realidade, de modo a até mesmo fazer com que ela jamais tivesse ocorrido.

Até o dia 21 de setembro de 1897, Freud compreendia que as causas dos traumas sexuais, ocorridos no período da infância, tinham como responsáveis “as babás, governantas e empregadas domésticas, a cujos cuidados as crianças são muito impensadamente confiadas; os professores, ademais, figuram com lamentável frequência”, assim como também as “inocentes crianças”, em sua maioria irmãos que, “por anos a fio, tinham mantido relações sexuais com irmãs um pouco mais novas” (1896/2003, p. 287). Tratar-se-iam, portanto, de agentes reais que infligiriam no indivíduo uma certa dose de excitação que não poderia ser elaborada pelo aparelho psíquico. Nesta data, Freud confessa à Fliess: “já não acredito mais

em minha neurótica” (1897/2003, p. 3578). Caso seguisse essa linha de raciocínio, sustentando que a criança sofreu uma sedução real por parte de outra pessoa, todos os casos analisados por ele – inclusive suas próprias recordações – deveriam indicar a ocorrência de algum ato perverso.

2.2 – O desdobramento da relação no *corpo coletivo* e no *romance familiar*.

Sigmund Freud

[Teorias sexuais infantis, 1908]

[Romances familiares, 1908]

[a sexualidade está no sujeito, com a pulsão sexual e o recalçamento]

[depois nem em um, nem em outro, mas no entre, na fantasia sexual que liga ambos]

A relação que Freud faz entre inconsciente e Cultura é evidente na imagem que ele apresenta para ilustrar o debate. Para falar sobre a conservação da memória, Freud se utiliza da arqueologia, mais especificamente, do que acontece na cidade de Roma. Da mesma forma que nela podem ser encontradas estruturas arcaicas de outros tempos, também estão conservados no psiquismo os primeiros resíduos mnêmicos. “Na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer – o de que tudo é, de alguma maneira, preservado e que, em circunstâncias apropriadas (quando, por exemplo, a regressão volta suficientemente atrás), pode ser trazido de novo à luz” (FREUD, 1930/2003, p. 3012).

Para acompanhar essa imagem de Roma com os registros mnêmicos, porém, deveríamos suspender a imaginação para uma cidade na qual nenhuma casa, estátuas, palácios ou templos tivessem sido derrubados. Todas as edificações construídas em diferentes épocas estariam conjuntamente presentes. Nada do que existiu teria desaparecido e todas as fases se manteriam presentes. Se essa imagem fosse realmente possível, poderíamos dizer que tanto uma cidade quanto o psiquismo se edificariam sobre traços mnêmicos, lembranças de diferentes épocas de suas histórias que ainda se fariam presentes. Nessa exemplificação sobre Roma, há uma mistura de tempos, mas é necessário uma perda para que o novo tenha espaço. Se não houvesse apagamento, não seria possível construir memórias.

Esse paralelo entre inconsciente e Cultura retorna em Freud quando afirma que não apenas as neuroses são efeitos do processo de recalçamento sobre as exigências pulsionais, mas também o recalçamento pulsional participa da fundação da Cultura. Podemos, então, compreender uma cultura da mesma forma que compreendemos o inconsciente, pela coexistência de memórias de diferentes tempos.

O corpo pulsional inscreve marcas psíquicas que formam certas qualidades de caráter. Elas especificam modos de agir e pensar que levam o sujeito a um modo de relacionar-se com o Outro. Nesse sentido, uma posição ética frente ao Outro é atravessada por um modo de relação com o objeto implicado pelos efeitos da pulsão. Os modos de ser no mundo, nesse sentido, se apoiam nos modos de circulação dos objetos, que se dá através dos orifícios

corporais. O processo de socialização começa e termina no corpo. Assim compreende Freud, tal como encontramos no texto *Caráter e erotismo anal* (1908), que há uma relação orgânica entre certas qualidades de caráter e a singularidade de certos órgãos corporais.

A partir de 1905, com a elaboração da hipótese da sexualidade infantil, do autoerotismo e da disposição perverso polimorfa nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud passa a pensar a produção da sexualidade como intrínseca ao sujeito, de acordo com sua afirmação: “Pareceu-nos, ao contrário, que a criança traz consigo ao mundo germes de atividade sexual e que, já ao se alimentar, goza de uma satisfação sexual que então busca reiteradamente proporcionar-se através da conhecida atividade do chuchar” (1905/2003, p. 1230).

O paralelo entre os pares passividade/atividade e masoquismo/sadismo nos leva a pensar nesta posição como sendo um sadismo primordial, na medida em que o movimento incessante da pulsão sexual coloca a criança na posição ativa de agir sobre o Outro para se satisfazer, para que “a criança, sob a influência da sedução, possa tornar-se perversa polimorfa e ser induzida a todas as transgressões possíveis. Isso mostra que traz em sua disposição a aptidão para elas” (1905/2003, p. 1205).

No desenvolvimento inicial da teoria freudiana, vemos que a posição do sujeito no circuito sexual é deslocada da passividade para a atividade. Em um primeiro momento, via-se o neurótico como tendo sofrido quando criança uma sedução real por parte de outros (parentes, educadores e cuidadores). A sexualidade, nesse sentido, estava localizada no campo do Outro, que agia como agente causador das experiências traumáticas. Em 1905, por sua vez, a posição primordial do sujeito passa a ser a da atividade, pois a sexualidade, apoiando-se nas necessidades, tem sua origem nos processos internos. A criança já não é mais objeto sexual, pois sua atividade é a provocação sedutora do Outro para que possa ser satisfeita.

Por volta de 1908, a pulsão sexual começa a ser situada não mais através desta divisão entre mundo interno e mundo externo. O corpo passa a estabelecer uma condição de coletividade para o sujeito. *Caráter e erotismo anal* (1908) fala que as funções e os produtos corporais não são “próprios” do sujeito, mas dão as condições para uma relação que implica o Outro para suas formações.

Neste texto, pegando como referência a pulsão anal e a neurose obsessiva, Freud mostra que, no recorte dos orifícios do corpo, um objeto pulsional surge como elemento *comum* entre o sujeito e o Outro. Na medida em que este objeto é perdido, faz-se assim presente uma ausência mediadora da relação. E no empuxo totalizador do Outro, o sujeito vai tender a representar-se no lugar desse recorte através da formação de sintomas.

Assim, o sujeito transforma em certos traços, como ser ordenado, econômico e obstinado, processos que estão intimamente associados ao erotismo anal. Quer dizer, o gozo produzido pelo objeto pulsional, entre as sensações de prazer e de dor, vai modular as posições do sujeito ao Outro. Mas é preciso que estas zonas erógenas, juntamente com seu objeto pulsional, tenham perdido sua significação erótica para poder criar as condições sociais de troca próprias do circuito pulsional. Para tanto, as formações reativas, como a vergonha, a repugnância e a moralidade agem, às custas dessa energia pulsional, como diques, criando obstáculo. Ao mesmo tempo, redirecionam a pulsão para situações que estejam de acordo com a educação exigida pelos laços sociais.

Nesta imagem do dique, da construção de uma barreira, reitera-se o fato que o sexual esteja localizado no campo do sujeito, em um “mundo interior”. Do interior ele exerce uma força sexual pulsante para fora, que deve ser controlado para que os laços com outras pessoas possam ser estabelecidos. O Outro, nesse momento, é a fonte das exigências sociais exteriores e atua sobre um sujeito através de regras sociais e morais, impedindo o movimento incessante da pulsão. Assim, parece-nos que, neste momento, as fronteiras entre *eu* e Outro ainda estão bem delimitadas. O sujeito é primordialmente ativo e sua tarefa é a de vencer as proibições sociais.

Entretanto, percebemos um redimensionamento deste problema entre as fronteiras do *eu* e do outro. Contribuí para isso conceitos como o fantasiar (*phantasieren*), as teorias sexuais das crianças e o romance familiar. Nos *Três ensaios*, de 1905, Freud já havia esboçado algumas ideias a respeito das investigações sexuais feitas pelas crianças. Mas somente no texto *Teorias sexuais infantis* (1908), vemos recolocado o problema do espaço *eu-outro*.

Neste texto de 1908, Freud insiste sobre na construção de um *espaço comum* que enlace a criança com a mãe. Através das teorias sexuais infantis o corpo da mãe e o corpo da criança, que se diferenciam a partir de um determinado momento, podem estar novamente imbricados um no outro. O *não saber* sobre o sexual impõe a separação entre os corpos.

Por exemplo, uma criança que observa o surgimento de um recém-nascido começa a se colocar a seguinte questão: “de onde vêm os bebês?”. Esta criança percebe que a mãe sofreu modificações em função da gravidez. Quando a sexualidade do corpo materno é convocada para ser representada, a criança consegue apenas responder com as condições pulsionais de seu próprio corpo.

O *não saber* da diferença entre os sexos, tanto por parte do menino (acreditando que todos são dotados de pênis), quanto da menina (que partilha da valorização do pênis dada pelo

menino), leva a criança à formulação da teoria sexual: “o bebê precisa ser expelido como excremento, numa evacuação” (1908b/2003, p.1267). A criança, então, fantasia para seu próprio corpo a possibilidade de dar à luz a um bebê. Assim, se cria um corpo de fantasia que não é nem da criança, nem da mãe, mas das duas. Esse fantasiar possibilita que o corpo individual seja coletivizado.

As teorias sexuais infantis sejam elas a existência de pênis nos dois sexos, o nascimento pelo ânus, as relações sexuais como jogo sádico ou a fecundação através do beijo ou da urina, criam um corpo que não é nem da criança, nem da mãe. É um *corpo coletivo*, criado a partir dos enigmas do corpo do outro, mas que é construído através dos objetos pulsionais e dos orifícios corporais da criança. Isso somente pode acontecer porque, do outro lado, a mãe participa dessa construção coletiva de um *corpo comum*. Quer dizer, ela deve tomar o corpo do filho como sendo também parte de seu corpo.

Esse *espaço comum* que representa tanto o corpo da mãe quanto o corpo da criança é um resto fantasioso de um tempo no qual o sujeito era objeto do Outro. É a recuperação através da fantasia de um tempo primordial. Em termos de pulsão, era um tempo no qual ela encontrava no corpo próprio sua satisfação, momento no qual o seio da mãe era uma extensão de seu corpo. O coletivo marca a ilusão da unidade ao fazer do *comum* a sustentação de uma falta.

No texto *Romances familiares do neurótico*, de 1908, Freud recoloca o tema das fantasias infantis como uma forma de a criança reposicionar-se diante do rompimento dos laços primordiais com o Outro. Freud inicia esse texto com a seguinte explicação:

Ao crescer, o indivíduo liberta-se da autoridade dos pais, o que constitui um dos mais necessários, ainda que mais dolorosos, resultados do curso do seu desenvolvimento. Tal liberação é primordial e presume-se que todos os que atingiram a normalidade lograram-na pelo menos em parte (1908c/2003, p. 1361)

Alcançar essa liberdade, porém, é uma tarefa que traz a dupla marca do Real, isto é, a de ser uma *necessidade* que é *impossível* de ser realizada. Destaco nesta frase de Freud os termos necessários e em parte. Por um lado, o sucesso da liberdade é necessário para o “progresso da sociedade”; por outro lado, porém, os indivíduos falham nesta tarefa, alcançando-a apenas *parcialmente*. O rompimento com o Outro nunca se dá de maneira completa, e a perda dessa posição não se faz sem consequências.

Os pais, afirma Freud, representam para a criança a única autoridade, fonte de todos os conhecimentos (1908c/2003, p. 1361). Esse é um primeiro tempo, no qual a criança fica como objeto de gozo. Sua posição primária é a da passividade ao Outro, que tudo sabe sobre ela e

dela tudo interpreta. Entretanto, a criança vai pouco a pouco se afastando desse laço primordial, de ser objeto do Outro. As experiências da criança fazem-na perceber que seus pais não são a referência única de conhecimento. E essa desconformidade começa a instaurar um enigma no saber do Outro. O saber agora já não está mais localizado em seus pais, mas é jogado para um lugar terceiro.

Esse *filho-objeto*, tal como define Soler (2003/2005, p. 87), deve reposicionar-se para o lugar de *filho-intérprete*, daquele que elabora fantasias para decifrar os efeitos de enigma dos significantes. Freud atribui essa ruptura com o Outro primordial ao “impulso de rivalidade sexual”, pois a criança sente estar sendo negligenciada ou porque não está recebendo todo o amor de seus pais ou porque deve compartilhar esse amor com seus irmãos. A duplicação dos pais, que faz circular o saber para um lugar terceiro, é o próprio romance familiar. É a criação de uma ficção, construída para sustentar uma ruptura.

O tema da duplicação está presente tanto no romance familiar quanto nas teorias sexuais infantis. No primeiro, o lugar daquele que sabe é desdobrado para uma posição terceira: “a imaginação da criança entrega-se à tarefa de libertar-se dos pais que desceram em sua estima, e de substituí-los por outros, em geral de uma posição social mais elevada” (1908c/2003, p. 1362). Já nas teorias infantis, a duplicação aparece no desdobramento dos corpos da mãe e da criança em um corpo de fantasia.

Em ambas as situações, temos a elaboração de um *espaço comum*, de um primeiro coletivo que somente é possível na medida em que há um jogo de lugares. Quer dizer, o sujeito pode transitar entre a posição passiva de objeto e a posição ativa de intérprete. O *corpo coletivo* criado pelas teorias sexuais infantis é a condição do romance familiar. O romance familiar só pode ser construído porque, anteriormente, houve a sobreposição de dois corpos pulsionais em uma mesma fantasia.

Devemos levar em conta, porém, que o desdobramento dos pais no romance familiar carrega traços de seus originais. São “obras de ficção”, tal como Freud se refere às teorias infantis, que conservam disfarçadamente os primeiros afetos da criança por seus pais.

A criança atribui a esses novos e aristocráticos pais qualidades que se originam das recordações reais dos pais mais humildes e verdadeiros. Dessa forma a criança não está se descartando do pai, mas enaltecendo-o. Na verdade, todo esse esforço para substituir o pai verdadeiro por um que lhe é superior nada mais é do que a expressão da saudade que a criança tem dos dias felizes do passado, quando o pai lhe parecia o mais nobre e o mais forte dos homens, e a mãe a mais linda e amável das mulheres. Ela dá as costas ao pai, tal como o conhece no presente, para voltar-se para aquele pai em quem confiava nos primeiros anos de sua infância, e sua fantasia é a expressão de um lamento pelos dias felizes que se foram. Assim volta a manifestar-se nessas fantasias a supervalorização que caracteriza os primeiros anos da criança. (FREUD, 1908c/2003, p. 1363).

Nas teorias sexuais infantis, a criança desloca seu corpo para fantasias que deem conta das lacunas, dos enigmas provindos do corpo do Outro. De onde nascem os bebês? Todas as pessoas têm o mesmo sexo? O que são as relações sexuais? Essas teorizações traduzem o esforço que as crianças fazem para aproximar o que estava até então disjunto, a saber, atividade e pensamento, a pulsão sexual e suas representações. Pouco a pouco, considerando-se o tempo do percurso da pulsão, a criança vai construindo suas teorias para encobrir o enigma que é a sexualidade.

Este processo, conforme aponta Freud, “depende da inventividade e do material à disposição da criança”. Para esta demanda do Outro, de ter seu enigma decifrado, a criança vai responder a partir das condições dadas pela demanda sobre sua pulsão. Quer dizer, a criança responde com os orifícios de seu corpo, no tempo de sua pulsão, aos furos que encontra no corpo do Outro. Até o momento em que o *saber* sobre o sexual passa a operar como o elemento chave das interpretações.

Freud identifica dois períodos dos romances familiares. Um primeiro momento, que ele denomina de “asexual”, quando a criança responde às questões sexuais vindas do Outro desconhecendo os diferentes papéis desempenhados pelo pai e pela mãe nas relações sexuais. E um segundo tempo, “sexual”, no qual o advento da puberdade já produziu transformações nas escolhas objetais, fazendo com que se possa imaginar participante das relações sexuais. Assim, a novela familiar desdobra-se em um drama edípico. O filho coloca a mãe no mais alto posto do desejo e o pai é alvo de sentimentos agressivos e hostis.

Pensamos o conceito de fantasiar (*phantasieren*), em Freud, como aquilo que rompe as fronteiras entre “mundo interno” e “mundo externo”. Sua lógica está presente na construção das teorias sexuais infantis, nos devaneios, nas atividades dos poetas e artistas e, seguindo a cadeia de equivalências simbólicas, também na formação dos sintomas. O fantasiar rompe não apenas com as delimitações das estruturas espaciais mãe-filho, interno-externo, *eu-outro*, mas redimensiona também a temporalidade que as percorre.

No texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, de 1910, Freud marca que “toda neurose tem como resultado e, portanto, provavelmente, como propósito arrancar o paciente da vida real, aliená-lo da realidade” (1910/2003, p. 1638). A separação entre “mundo interno” e “mundo externo”, portanto, é sua principal característica. Mas para os neuróticos, a verdade encontra-se “dentro” deles. Seguindo o funcionamento do princípio do prazer e a busca pela satisfação, eles “equiparam a realidade do pensamento com a realidade externa e os desejos com sua realização – com o fato” (1910/2003, p. 1642)

Freud apresenta o princípio do prazer e o princípio da realidade como os fundamentos que organizam essa divisão neurótica. O neurótico não encontra na realidade os elementos que podem apaziguar as forças de sua pulsão. Ao mesmo tempo, não abre mão de renunciar à busca dessa satisfação. Para tanto, ele tenta reconstruir a realidade de maneira fantasiosa, redimensionando as fronteiras que estabelece com o Outro.

A atividade de fantasiar recria uma nova versão da realidade, tal como fazem as teorias sexuais infantis e as brincadeiras das crianças. De maneira geral, tratam-se de diferentes formas de reestabelecer essa ruptura do sujeito com o Outro. Em *Escritores criativos e devaneios*, de 1908, Freud mostra que o fantasiar é a construção de uma nova versão para a realidade.

Na realidade, nunca renunciamos a nada; apenas trocamos uma coisa por outra. O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto ou subrogado. Da mesma forma, a criança em crescimento, quando para de brincar, só abdica do elo com os objetos reais; em vez de *brincar*, ela agora *fantasia* (1908d/2003, p. 1344)

A criação deste *espaço comum*, pensado aqui na dimensão do fantasiar, redimensiona a relação entre o *eu* e o outro, desestabilizando as fronteiras entre “dentro” e “fora”, e inscrevendo uma continuidade em territórios diferentes. Mas, tal como no cinema, que costuma fazer refilmagens, a nova versão sempre é marcada pela original.

Assim, o fantasiar é atravessado por três diferentes tempos: um acontecimento que está se fazendo no *presente*, lança-se para o *futuro* impulsionado por uma experiência do *passado*. Segundo Freud, “dessa forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une” (1908d/2003, p. 1345). É uma temporalidade na qual passado e futuro são aproximados pela mediação de um presente efêmero que se apaga no seu próprio fazer. Passamos, agora, a um dos primeiros trabalhos onde Freud coloca em discussão diretamente o modo a afetação da relação entre indivíduo e sociedade.

2.3 – Princípio da teoria freudiana da Cultura, 1908.

Sigmund Freud

[A moral sexual ‘civilizada e o nervosismo moderno, 1908]

[discussão em Freud sobre indivíduo x sociedade]

[produção de uma perda pelo recalque, o que vai ser mantido fora]

No texto *A moral sexual “civilizada” e o nervosismo moderno*, encontramos recolocado o debate entre as influências da estrutura social sobre os indivíduos. Trata-se de um dos primeiros textos onde Freud defronta-se com as análises sociológicas da cultura de sua época e os efeitos que ela produz nas estruturas psíquicas. Para essa discussão, ele retoma o que trabalhou três anos antes, no livro *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, sobre os efeitos do recalque no desenvolvimento da sexualidade humana.

Freud começa o texto apresentando as posições de alguns “eminentes observadores”, que afirmavam haver uma implicação direta da vida civilizada moderna com o crescimento das doenças nervosas. Explicitando a antítese entre os fatores constitutivos e os efeitos causados pela Cultura, exemplifica com a hipótese de que uma pessoa, reportando-se a seu médico, bem poderia justificar que, em sua família, todos aqueles que almejavam crescer mais do que suas origens permitiam, ficaram doentes dos nervos. Do mesmo modo, seria possível observar que caem enfermos os descendentes de camponeses, procedentes de famílias pobres, que se deslocaram para a cidade com a intenção de conquistar uma posição social e cultural superior.

São teorias que sustentam a idéia de que a civilização moderna provoca o aumento das doenças mentais. Para corroborar suas hipóteses, elas analisam as condições da vida social do início do século XX. E Freud apresenta os resultados (1908e/2003, p. 1250): as extraordinárias conquistas dos tempos modernos; as grandes descobertas; o aumento das necessidades individuais; a busca pela realização imediata do prazer; o luxo que pode ser acessado por uma quantidade maior de pessoas; o desenvolvimento das telecomunicações; “tudo é pressa e agitação”; as pessoas passaram a participar mais das atividades políticas; a vida urbana cada vez mais insegura; a busca por prazer; a desvalorização dos princípios éticos. Até mesmo as artes cênicas e plásticas, assim como a música, que se tornou mais agitada e mais barulhenta, são eventos modernos que crescem as doenças neuróticas.

A neurastenia passa a ser considerada, a partir do psiquiatra americano Beard, como a verdadeira doença de seu tempo. Von Krafft-Ebing, importante psiquiatra alemão e estudioso das psicopatologias perversas, afirma que o modo de vida de determinadas pessoas sob

condições anti-higiênicas e as transformações políticas e econômicas, que alteram as posições sociais dos indivíduos, explicam o aumento das doenças nervosas.

Todos esses acontecimentos, descritos por esses críticos da modernidade, exigiram dos homens maior gasto de energia e foram feitos “à custa do sistema nervoso” e pelo esforço mental para acompanhar a crescente exigência social sobre o indivíduo. A posição de Freud é que essas críticas são insuficientes para explicar as patologias nervosas ao “ignorar justamente o fator etiológico mais importante” (1908e/2003, p. 1251).

Deixando de lado essas “modalidades mais leves de nervosismo” para considerar as estruturas psicanalíticas, Freud afirma categoricamente: “não existe nenhuma correspondência entre as formas das doenças nervosas e as outras influências da civilização assinaladas por aquelas autoridades.” Não se pode atribuir diretamente a quaisquer condições da vida moderna a causa das psiconeuroses. Continua Freud: “Podemos, portanto, considerar o fator sexual como o fator básico na causação das neuroses propriamente ditas” (1908e/2003, p. 1251).

Essas transformações da modernidade não são consideradas motivos suficientes para levar à formação das psiconeuroses, na medida em que “a influência prejudicial da civilização reduz-se principalmente à repressão nociva da vida sexual dos povos (ou classes) civilizados através da moral sexual ‘civilizada’ que os rege” (1908e/2003, p. 1251). Para Freud, as estruturas psíquicas resultam da ação do recalque sobre as pulsões sexuais. Desse modo, apenas os elementos culturais que impossibilitam a satisfação sexual, inibem sua atividade ou deslocam seu fim podem ser considerados como estruturantes.

Retomando o que já vinha afirmando desde sua introdução ao campo das investigações psicanalíticas, que culminaram na escrita do livro *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em 1905, e antecipando o que virá a ser trabalhado em textos mais abrangentes, como *Totem e tabu*, de 1913, e o *O mal-estar na cultura*, de 1920, Freud afirma que a Cultura repousa sobre a renúncia das pulsões sexuais.

Todos e cada um de nós renunciou a uma parte das tendências agressivas e vingativas de nossa personalidade, e destas contribuições nasceu a propriedade cultural comum de bens materiais e ideais. A vida mesmo, e sem dúvida principalmente os sentimentos familiares, derivados do erotismo, foram fatores que motivaram o homem a tal renúncia, a qual foi progressivamente aumentada no curso do desenvolvimento da cultura (FREUD, 1908e/2003, p. 1252).

A formação da Cultura e a formação da subjetividade são originadas em uma base comum, a renúncia a uma parcela de gozo do indivíduo, que deve ser dirigida à circulação social em um processo em constante movimento. Aqueles que não conseguem participar desta

repressão pulsional coletiva, rompem com os princípios éticos internos ao laço social e podem ser considerados por determinada sociedade como criminosos, delinquentes ou foras da lei (*outlaw*). Mas, se, por alguma condição excepcional, eles chegam a se impor socialmente, restabelecendo os laços sociais rompidos, podem ser vistos como “grandes homens” e assim representados na figura do herói.

Todos os indivíduos emergem na medida em que eles estabelecem as primeiras relações com outras pessoas. Para tanto, seu corpo deve dar o suporte para as primeiras inscrições desses laços. Os orifícios e buracos vão aos poucos delimitando as fronteiras entre o que é interno e externo, entre o próprio e o alheio. Porém, deve haver algo em comum que possa movimentar uma certa circulação. Os objetos pulsionais são aqueles que possibilitam essa imbricação sem que haja uma organização totalizada entre ambos. O que é mais íntimo aos indivíduos é, ao mesmo tempo, o mais estranho. O mais interno de si está no exterior. Quando procuramos a nós mesmos, encontramos um outro.

A história de vida de cada pessoa é construída através dessa circulação dos objetos pulsionais. Desconstruções e reenlaces devem ocorrer para que o sujeito possa vir a encontrar seu lugar. Há algo de heroico, portanto, nesse movimento de ruptura com o Outro, de transgressão de uma organização estabelecida. Esse heroísmo, porém, pode levar a posições extremas que variam entre o anonimato da massa e o solidão da neurose. Tanto aquele que se mistura à indiferenciação do coletivo, quanto aquele que se exila em sua própria neurose resistem a abrir mão da possibilidade de circulação em um *espaço comum*.

O modo como cada indivíduo se inscreve nos laços sociais depende da parcela de gozo – o que necessariamente pressupõe a perda e o afastamento do objeto sexual – que vai ser destinada à relação com o Outro. Na inscrição ao laço social, é uma perda da satisfação pulsional que estabelece os laços com os outros indivíduos. Entretanto, mesmo no excesso ou na escassez, essa transferência de gozo nunca pode se dar de forma absoluta. E para compreender essa afirmação, Freud busca uma imagem na Física: “não é possível ampliar indefinidamente esse processo de deslocamento, da mesma forma que em nossas máquinas não é possível transformar todo o calor em energia mecânica” (1908e/2003, p.1253).

O gozo que se obteria com a satisfação das pulsões, por serem recalçadas, é obtido através do deslocamento de seus objetivos para as atividades culturais. Cabe a cada indivíduo singularizar o modo e a intensidade com que ele direciona certa parcela de pulsão à Cultura. Por essa razão, Freud pode elaborar uma hipótese de correspondência entre funcionamento social e funcionamento pulsional. As estruturas sociais surgem como fenômenos substitutivos consequentes da inibição da pulsão sexual, da mesma forma com “o que chamamos de

doenças nervosas ou, mais precisamente, de psiconeuroses” (1908e/2003, p. 1254). Na mesma linha de equivalências, então, os fenômenos sociais são formações do inconsciente. Essa definição marca a distinção entre sociedade e Cultura.

Ao escrever o texto *A moral sexual “civilizada” e o nervosismo moderno*, Freud, pela primeira vez, realiza um estudo crítico direcionado à sociedade de sua época. Essa tomada de posição, porém, não é feita sem o embasamento em algumas teses trabalhadas em textos anteriores, especialmente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Nesta obra, Freud determina o conceito de pulsão como representante da sexualidade humana, quer dizer, uma sexualidade desnaturalizada e não reduzida à biologia dos instintos.

Em 1905, por exemplo, encontramos a seguinte conclusão: “Isso nos leva à necessidade de dissociar até certo ponto, em nossas reflexões, o vínculo entre pulsão e objeto. Provavelmente, a pulsão sexual é um princípio independente de seu objeto” (1905/2003, p. 1179). A importância desta perspectiva é o desligamento da meta da pulsão sexual com os fins reprodutivos, na medida em que os objetos da pulsão são considerados os elementos mais variados possíveis, o que a caracteriza como sendo sempre parcial (polimorfa).

Para se afastar, neste texto de 1908, do entendimento de que as doenças nervosas fossem causadas pelos processos de crescimento e modernização que vinham ocorrendo na sociedade daquela época, Freud se sustenta na hipótese, também apresentada nos *Três ensaios*, de que tanto as construções sociais quanto as neuroses se fizeram à custa do recalque sobre a sexualidade. Assim ele escreve neste texto:

Os historiadores da cultura parecem unânimes em supor que, mediante esse desvio das forças pulsionais sexuais das metas sexuais e por sua orientação para novas metas, num processo que merece o nome de *sublimação*, adquirem-se poderosos componentes para todas as realizações culturais. Acrescentaríamos, portanto, que o mesmo processo entra em jogo no desenvolvimento de cada indivíduo (1905/2003, p. 1198).

Freud encerra o artigo de 1908 questionando se a moral sexual cultural “vale o sacrifício que nos impõe, já que estamos ainda tão escravizados ao hedonismo a ponto de incluir entre os objetivos de nosso desenvolvimento cultural uma certa dose de satisfação da felicidade individual” (1908e/2003, p. 1261). O que parece que está em questão para Freud é a tentativa de resolver o impasse que se estabeleceu na relação da Cultura com o indivíduo. Não se trata mais de resolver a lacuna entre um e outro, mas, utilizando a expressão de Assoun, de inscrever um “profundo impossível de viver” (2008/2003, p. 60).

A neurose já não é mais uma simples doença psíquica, mas é o sintoma mesmo da Cultura. Como sintoma, então, ela revela a verdade de forma velada, mostrando as falhas da

Cultura ao regular as pulsões. Assim afirma Freud no final deste texto de 1908: “as neuroses, quaisquer que sejam sua extensão e sua vítima, sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização” (1908e/2003, p.1261). Os sintomas de cada um fazem com que as estruturas sociais entrem em conflito com suas próprias intenções e a psicanálise testemunha esse resto pulsional que insiste no *mais além*. Nesse sentido, podemos dizer que o Inconsciente aponta para a dimensão do Real da Cultura.

2.4 – A perda como operador da relação entre indivíduo e Cultura.

Sigmund Freud

[Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor, 1912]

[Os dois princípios do funcionamento mental, 1910]

[Tipos de desencadeamento da neurose, 1912]

[uma ruptura do laço ao Outro implica efeitos psíquicos e uma reorganização pulsional]

[a neurose é a tentativa de reconstrução do laço ao Outro]

[do rebaixamento necessário do objeto para o laço social]

Em 1912, pouco tempo depois de escrever sobre a moral sexual civilizada e antecipando o que vem a ser trabalhado logo após, no texto *Totem e tabu*, Freud recoloca o debate sobre o antagonismo da Cultura e da vida pulsional no texto *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor*. Especialmente nas duas últimas partes do artigo, ali ele desenvolve a tese de que “é absolutamente impossível harmonizar as exigências da pulsão sexual com as da cultura” (1912a/2003, p. 1717).

Freud já faz um certo afastamento do que afirmava anteriormente, quando considerava os sintomas como forma de resolução do conflito entre o registro da pulsão e o registro da Cultura. Encontramos nesse texto de 1912 um germe teórico – que será desenvolvido apenas em 1930, com o *Mal-estar na cultura* – que sustenta uma relação que não é de completude, mas de um impasse irreduzível e impossível de ser resolvido.

Na primeira parte deste artigo, Freud se ocupa da análise sobre a impotência psíquica, a dificuldade na realização do ato sexual. Na medida em que os estudos psicanalíticos afirmavam que esse sintoma seria independente das condições físicas, essa inibição só poderia estar relacionada com “alguma característica do objeto sexual” (1912a/2003, p. 1710). Investigando mais detidamente, Freud pôde afirmar que, tanto nos sintomas de impotência psíquica, quanto em qualquer perturbação neurótica, o que está em jogo é a proibição do incesto. Isto só poderia ocorrer se houvesse a união da corrente afetiva com a corrente sensual.

Segundo Freud, a corrente afetiva é a mais antiga delas, na medida em que se sustenta na satisfação das primeiras necessidades. Desde o início, ela carrega consigo “componentes de interesse erótico”, que vão possibilitar a criança direcionar-se aos objetos para além da necessidade, enquanto escolhas para satisfação pulsional. Por esse motivo, as primeiras satisfações sexuais vão estar ligadas aos objetos de necessidade e preservação. No desenvolvimento da libido, porém, uma “barreira moral contra o incesto” impede que o adulto

volte sua carga sensual para seu primeiro objeto de satisfação, fazendo com que ele substitua-o por “outros objetos estranhos”, mas que possuam algum traço comum com os primeiros.

Dois fatores surgem como causa da falha no desenvolvimento da libido. Um primeiro, de ordem real – quando não é possível ao indivíduo fazer nenhum tipo de escolha – e o outro, quando ainda há um forte investimento desses objetos infantis que já deveriam ter sido abandonados. Nesses casos, a neurose se apresenta como uma estrutura que dá suporte a essa separação do laço com o outro. “A libido afasta-se da realidade, é substituída pela fantasia (o processo de introversão), intensifica as imagens dos primeiros objetos sexuais e se fixa neles” (FREUD, 1912a/2003, p. 1711). Os sintomas, então, aparecem como substitutos dos objetos perdidos. Eles carregam consigo esse empuxo a retornar às condições de satisfação anteriores.

Em 1912, Freud coloca a neurose como uma situação de isolamento do indivíduo da Cultura. Mas os objetos primários são substituídos por fantasias inconscientes. Então, “nada se altera nesse estado de coisas, se o avanço, que é abortado na realidade, se completa agora na fantasia” (1912a/2003, p. 1712). Nada se altera, na medida em que se mantém o laço com o Outro. Porém, na seqüência do texto, Freud insiste que essa substituição não é de todo bem sucedida. Diante deste impasse na escolha dos objetos, o que resulta é sua degradação, ou melhor, um deslocamento necessário. A corrente afetiva que enlaça o indivíduo aos objetos não pode estar presente no encontro com o objeto de desejo. Como efeito, a queda do primeiro objeto de escolha.

Não é por nada que Freud tenha utilizado o termo “geral” (*Allgemeinste*), traduzido em português para “universal”, para qualificar a depreciação (*Erniedrigung*), como uma condição necessária nas escolhas objetais. Esta condição, portanto, não serve apenas para explicar os sintomas individuais de “impotência psíquica”. Podemos encontrar o rebaixamento dos objetos sexuais “praticamente em todos os homens pertencentes a um certo nível cultural” (1912a/2003, p. 1713). Essa parece-nos uma das contribuições mais importantes deste artigo de 1912.

A impotência psíquica, analisada na primeira parte deste artigo como um sintoma individual, nos dois capítulos seguintes, passa a ser a condição das relações. “O comportamento amoroso dos homens, no mundo civilizado de hoje, de modo geral, traz o selo da impotência psíquica” (1912a/2003, p. 1713). É um sintoma que não se restringe ao ato sexual. Essa impotência é a marca do impossível da relação do sujeito com seu semelhante.

Tal como nos indica Birman (2005, p. 208), encontramos duas interpretações freudianas opostas quando ele se refere à inserção do indivíduo na modernidade. Da harmonia como possível solução para o conflito entre pulsão e Cultura, Freud passa à desarmonia dessa

relação, reconhecendo a impossibilidade do acordo entre eles. Para o autor, ainda no texto de 1908, *A moral sexual “civilizada” e o nervosismo moderno*, “esse conflito foi representado sob a forma de uma solução possível, isto é, de uma harmonia a ser conquistada” (2005, p. 209). Parece-nos que Freud, nesse momento, já insiste em colocar que a relação entre sujeito e Cultura se baseia em um conflito que leva a um paradoxo. Mas, o desvio de parte da pulsão sexual para o trabalho da Cultura, ao mesmo tempo em que dá as condições para o desenvolvimento social, também produz as neuroses. E estas, como afirma Freud, “sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização” (1908a/2003, p. 1261).

Freud vai abdicando gradativamente da possibilidade de resolver a tensão própria da inscrição do sujeito na Cultura, até poder concluir, no *Mal-estar na cultura*, que algo da ordem do irreduzível se faz como condição necessária e impossível para o laço social. Necessária, pois o sujeito não é independente da Cultura; impossível, pois nesta relação não há um encontro sem perdas ou restos.

No escrito sobre *A história do movimento psicanalítico*, de 1914, Freud utiliza uma imagem musical para compreender que essa complicada relação entre a pulsão e a Cultura não pode pender para nenhum dos lados: “A verdade é que essas pessoas detectaram algumas nuances culturais da sinfonia da vida e mais uma vez não deram ouvidos à poderosa e primordial melodia das pulsões” (1914a/2003, p. 1928).

Tomando em representação a sinfonia de uma orquestra como os processos civilizatórios, deve-se saber escutar que por trás da civilização se escreve a “melodia das pulsões” (*Triebmelodie*). Na condição de violência original das pulsões, resta algo que não pode ser orquestrado e que muda completamente o tom das harmonias da Cultura. Nesse sentido, a neurose mostra a dissonância entre pulsão e Cultura.

Por vezes, Freud escreve explicitamente que é impossível pensar o indivíduo a partir de diferentes esferas postas como oposições radicais. Por exemplo, interior e exterior, próprio e alheio, público e privado, indivíduo e sociedade. Ele tende a não pender para nenhum lado da balança. Nem o indivíduo, nem o agito e a rapidez da nova sociedade moderna do início do século XX seriam causas do mal-estar.

No texto *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses*, ele escreve: “Buscar a etiologia das neuroses exclusivamente na hereditariedade ou na constituição seria tão unilateral quanto pretender atribuir essa etiologia unicamente às influências acidentais que atuam sobre a sexualidade durante a vida” (1906/2003, p. 1241). Do mesmo modo, encontramos essa empreitada de Freud em se afastar do dualismo no texto de 1912 intitulado *Tipos de desencadeamento da neurose*. Ali, ele explicita claramente seu

propósito: “A psicanálise alertou-nos de que devemos abandonar o contraste infrutífero entre fatores externos e internos, entre destino e constituição” (1912b/2003, p. 1722).

Neste texto de 1912, Freud analisa algumas situações que poderiam levar à emergência de enfermidades neuróticas. A primeira diz respeito a um “fator exterior”, descrito como *frustração*, no qual o indivíduo mantinha sua saúde na medida em que o “objeto real do mundo exterior” o satisfazia, mas passa a desenvolver uma neurose “quando perde este objeto e não encontra nenhuma substituição dele” (1912b/2003, p. 1718). Essa frustração, causada por uma abstinência real, seria o fator ao qual a maioria das pessoas padece. Nesse sentido, pode-se ver a “importância das restrições culturais da satisfação como causa das neuroses” (1912a/2003, p. 1718).

O segundo tipo de desencadeamento da neurose não se trata de uma consequência em função de modificações no mundo exterior, mas de um “fator interno” para alcançar essa satisfação na realidade. O indivíduo se depara com dificuldades próprias na “tentativa de adaptar-se à realidade e atender às exigências reais, trabalho no qual se impõem obstáculos internos insuperáveis” (1912b/2003, p. 1719). Também é próprio ao indivíduo a criação de impossibilidades para essa ligação.

Uma criança acostumada aos cuidados paternos e que é inserida no contexto escolar; uma adolescente que dedicou praticamente toda sua vida afetiva aos pais e começa a direcionar seus desejos a outros homens; um imigrante que foi obrigado a abandonar sua cidade e teve que se readaptar a uma nova vida em cultura e língua diferentes; um trabalhador que sai do campo em direção à cidade e se vê obrigado a reorientar-se a um novo tipo de sociedade. Todos eles, afirma Freud, “caem enfermos devido às mais louváveis aspirações, se as fixações anteriores de suas libidos são suficientemente fortes para se oporem a um deslocamento” (1912b/2003, p. 1720).

Para cada indivíduo, há uma reorientação necessária a ser feita no laço ao Outro, no momento em que se produzem mudanças tanto de fora quanto de dentro. Em uma certa medida, todos eles têm em comum a construção de um novo registro de relações, de reinvestimentos objetivos na Cultura. Todos eles devem fazer um esforço de reorientação e substituição de seus objetos a fim de reencontrar seu lugar. São tentativas de reposicionar-se eticamente diante do Outro.

A modificação pela qual os doentes se esforçam, mas realizam apenas imperfeitamente ou de modo algum, tem invariavelmente o valor de um progresso do ponto de vista da vida real. Mas é diferente se aplicarmos padrões éticos; vemos as pessoas caírem doentes tão frequentemente quando põem de lado um ideal como quando buscam atingi-lo (FREUD, 1912b/2003, p. 1720)

Mesmo em situações nas quais se encontram uma “influência extraordinariamente poderosa do mundo externo” ou “a influência não menos importante da idiossincrasia do sujeito”, o que temos que levar em consideração é o fato de que, conforme afirma Freud, “a patologia não poderia fazer justiça ao problema das causas ocasionais das neuroses enquanto estivesse simplesmente limitada em investigar se estas afecções eram de natureza *endógena* ou *exógena*” (1912b/2003, p. 1722).

O esforço que Freud faz para abandonar a preocupação em determinar se a impossibilidade da pulsão é de ordem intrínseca ou extrínseca ao sujeito leva a pensar que é no *entre* ambos que se opera esta falha necessária e irreduzível. Assim, o redimensionamento da relação com os objetos pulsionais leva a uma necessária modificação nas relações sociais. Considerando que esta relação entre sujeito e Cultura se organiza como uma estrutura ternária, ou seja, não dicotômica, determinadas mudanças nos laços sociais fazem com que o indivíduo se esforce para reconfigurar o circuito pulsional.

A pulsão circula no laço ao Outro na medida em que ali ela encontra um furo. É uma falta própria desta estrutura que a lança em seu movimento contínuo. A relação entre as pessoas é mediada pela constituição dos objetos pulsionais, que se destacam do corpo e criam aberturas para o encontro com o Outro. Assim, escreve Freud, de uma maneira quase poética, no texto *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor*: “Para intensificar a libido, se requer um obstáculo; e onde as resistências naturais à satisfação não foram suficientes, o homem sempre ergueu outros, convencionais, a fim de poder gozar o amor” (1912a/2003, p. 1715).

O impossível de a pulsão estabilizar-se em relação ao Outro é o que torna possível a sua circulação social. Afirma Freud: “Por mais estranho que pareça creio que devemos suspeitar que a natureza da própria pulsão sexual algo é desfavorável à realização de uma satisfação completa”, pois “o objeto final da pulsão nunca mais será o objeto original, mas apenas um sub-rogado dele” (1912a/2003, p. 1716).

Nesse sentido, a história da vida do indivíduo pode ser compreendida através da “longa e difícil história do movimento da pulsão”. Na medida em que, de partida, o objeto original está perdido e, desse modo, impossível de ser encontrado, todos aqueles outros objetos que pretenderem satisfazê-la serão meros substitutos.

O indivíduo deve se impor o esforço impossível de reestabelecer esse primeiro laço com o Outro. Isso faz com que a pulsão tenha o trabalho de realizar uma incessante reconstrução dos objetos. Mas Freud afirma que “as pulsões eróticas são difíceis de educar” e

“as tentativas desta ordem dão resultados tanto exíguos como excessivos” (1912a/2003, p. 1716). A operação do recalque, que inscreve a dinâmica pulsional como circulação social, faz com que haja um para além de gozo que tende ao excesso ou à falta. Assim, o sujeito bem pode vir a ocupar essas posições extremas.

SEGUNDA PARTE

Os operadores que sustentam a relação entre sujeito e Cultura

Fazer com que a psicanálise participe do debate sobre a relação entre sujeito e Cultura se deve muito ao próprio espírito de Freud, pois ele mesmo buscou desde sempre ultrapassar os limites de sua clínica, expandindo sua escuta para outros campos de conhecimento. Foi um homem que sempre esteve preocupado em esclarecer e aprofundar debates polêmicos, seja no campo da psicanálise ou fora dela.

Basta vermos a quantidade de textos sobre arte, sociologia, antropologia, história, educação e política. Assoun (2008, p. 39) diz que há uma “*necessidade transgressiva*” própria da psicanálise, sob o “imperativo de êxodo e de exploração” de campos longes de sua terra natal. Pela profundidade com que se inseriu nesses diferentes campos, Freud foi cavando espaços, a ponto de ser reconhecido por eles como um estrangeiro de pertinência para debater suas grandes divergências. Endo (2001) e Endo e Sousa (2010), nos conduzem ao surgimento do termo freudiano “psicanálise aplicada”, que amplia seus limites para fora das paredes dos consultórios.

O movimento da “psicanálise aplicada” vem expandir o diálogo desta teoria com outras disciplinas e, a partir disso, ampliar o campo da experiência clínica. Ele mostra que as práticas *stricto sensu* e *lato sensu* estão imbricadas entre si. Da mesma forma que Freud, Lacan, na *Proposição de 09 de outubro de 1967*, divide a psicanálise em intensão e extensão. A primeira é a prática clínica propriamente dita, das experiências de análise, supervisão e condução da cura. A segunda é “presentificadora da psicanálise no mundo” (1967/2003, p. 251).

Mas psicanálise em extensão, ou aplicada, não é a utilização dos conceitos psicanalíticos em qualquer campo que seja, nem para divulgação dos mesmos, nem para ocupação do lugar de outros conceitos. Conforme Octavio Souza, “trata-se do voto de que o que possa vir a ser obtido na psicanálise em intensão não se esgote no âmbito do indivíduo” (1991, p. 77). Não podemos pensar o sujeito em sua vida privada se não levarmos em consideração que ele nunca está afastado do Outro. Uma vida privada sempre é marcada pela dimensão pública.

A psicanálise aplicada, conforme termo de Freud, ou a psicanálise em extensão, conforme termo de Lacan, ao incluir na ética da clínica psicanalítica a dimensão do social, vem confirmar sua relação intrínseca com a psicanálise em intensão. Quer trate dos fenômenos sociais (aí incluídos, por exemplo, as artes, educação, antropologia ou literatura),

quer trate do fazer clínico propriamente dito, a psicanálise é situada numa condição ética e política que não pode pensar o sujeito senão através dos laços sociais em que está inserido.

Trata-se de uma relação na qual o espaço de um não é delimitado pelo de outro. Eles não se determinam por suas diferenças, mas, ao contrário, um está contido no outro, de modo que falar em psicanálise em intensão também acarreta falar em psicanálise em extensão. Dessa forma, penso que é equivocada a distinção que usualmente se faz entre os textos freudianos ditos de “psicanálise social” e os “textos clínicos”. Tanto o social encontra-se na metapsicologia, quanto esta no social.

Freud, desde o princípio, foi um estrangeiro. Alguém alheio até mesmo ao seu próprio lugar. Como nos sugerem Endo e Souza (2010), foi um estrangeiro para os médicos neurologistas, ao escutar os sintomas histéricos como formações psíquicas; estrangeiro para os judeus, ao proclamar-se ateu; estrangeiro para seus conterrâneos, como um austríaco que não se reconhecia como tal; estrangeiro para as artes, sociologia, antropologia, filosofia e literatura, ao buscar nelas, desde o lugar de um desconhecido, as bases de seu pensamento. E Freud, principalmente, foi um estrangeiro para a própria psicanálise, pois, não se restringindo às formulações teóricas que havia construído, buscou constantemente novas hipóteses.

Passamos, agora, a retomar a questão da transmissão através de uma das primeiras formulações de Freud para uma “teoria psicanalítica da Cultura”. O percurso de nosso trabalho começou com a tese de Norbert Elias sobre o processo civilizador ser uma forma de transmissão de uma experiência que inscreve, através dos corpos e das pulsões, regras e normas sociais que estabelecem os comportamentos e hábitos de uma sociedade de determinada época. Para o sociólogo, o processo civilizador deve ser analisado sempre a longo prazo, pois as rupturas culturais que ele opera necessitam de um tempo de latência para terem seus efeitos ecoados em uma nova organização cultural.

Diante disto, partimos para o pensamento de Freud a fim de verificar, no início de seus estudos, como o psicanalista compreende a *afetação* entre indivíduo e sociedade. Deste trabalho, tiramos algumas conclusões, que por vezes se aproximam do pensamento de Norbert Elias. Também para Freud essa relação é se faz através do corpo, da construção de orifícios e bordas e dos objetos pulsionais. Segundo Elias, o processo civilizador segue o recalçamento como a operação social que incide sobre os corpos. Ela qualifica os corpos como coletivizáveis ao colocar os objetos pulsionais no circuito social que se estabelece entre os indivíduos.

Para Freud, essa relação é sustentada por uma perda de gozo necessária, que faz com que aquilo que se acumula do lado do Outro se presentifique no lado do sujeito, e aquilo que

se presentifica no lado do sujeito permaneça no lado do Outro. Essa operação de inscrição de uma perda na relação entre sujeito e Cultura produz efeitos de transmissão, na medida em que a ruptura com o passado lança uma continuidade com o tempo presente.

No texto *Totem e tabu*, de 1913, Freud elabora os fundamentos para se poder pensar uma teoria psicanalítica da transmissão cultural. Para tanto, recorremos à criação de um mito de origem – o assassinato do pai da horda primitiva – e de seus efeitos na elaboração de uma estrutura social organizada por uma perda e pela formação de identificações entre seus indivíduos. Como veremos, esse parricídio, ponto nodal de *Totem e tabu*, é o tempo do acontecimento, ato de fundação da Cultura. Trata-se do *primeiro tempo de violência*, que é seguido pela instauração de dois modos de relação social: o *tabu*, enquanto regra que torna *impossível* aos indivíduos de uma comunidade a realização do incesto; e os *totens*, reencarnação do pai em um objeto alvo das identificações que unem o grupo.

Dizemos, portanto, *totem e tabu*. Insígnias paternas que estruturam moebianamente os laços sociais. Denominamos o tempo de retorno dos efeitos do ato criminoso contra o pai como o *segundo tempo de violência*. A violência é um elemento fundamental para o processo de transmissão da Cultura, na medida em que ela possibilita a manutenção do tempo passado ao mesmo tempo que projeta para o futuro a possibilidade de criação do novo, de um sujeito onde ali não era esperado.

Como dissemos, nossa proposta é suspender a dicotomia entre sujeito e Cultura, buscando os processos metapsicológicos que se passam “por trás” do mito de *Totem e tabu*. A partir disso, avançamos para podermos compreender como se estrutura essa relação, não como entidades autônomas e independentes uma da outra, mas lados de uma mesma estrutura. Por fim, buscamos na representação da fita de Moebius e na topologia do *cross-cap*, como trabalha o psicanalista francês Jacques Lacan, estruturas lógicas que suspendem o dualismo entre direito e avesso, dentro e fora, interno e externo, mostrando que se trata de uma única superfície, de uma mesma estrutura, quando são representadas através da dimensão temporal.

CAPÍTULO 3

No artigo *Sociedade e Indivíduo* (1993), o psicanalista Contardo Calligaris começa sua escrita partindo da inquietação sobre um atentado terrorista que colocou em risco de desaparecimento importantes patrimônios culturais, em Florença, Itália. Para o psicanalista, esses atentados foram formas de destruição da herança simbólica de uma cultura, equivalentes ao que Lacan atribui, para o homem, como sua segunda morte, ou seja, a morte simbólica que sucede à morte real do corpo. Há um ódio contra o patrimônio cultural que é transmitido pela própria herança.

Segundo Calligaris, a oposição entre indivíduo e sociedade é sintoma de nossa cultura, pois segue o princípio do individualismo, isto é, o indivíduo como valor supremo. A Cultura, para o autor, é definida como um “fluxo discursivo, quer dizer tudo o que foi se articulando discursivamente, oralmente ou por escrito” (1993, p. 195) e, assim, o sujeito é efeito dela. Isso quer dizer que o sujeito também é efeito desse ódio contra a Cultura. Portanto, pode-se dizer que o que leva à produção de manifestações sociais também leva à produção dos sintomas singulares de cada sujeito.

Durante o ano de 2013, verificamos a ocorrência de uma série de manifestações populares que, por vezes, usaram como forma expressão a depredação dos patrimônios público e privado. De fato, os primeiros protestos aconteceram no final de agosto de 2012, na cidade de Natal, contra o aumento súbito do valor dos transportes públicos. Já em 2013, as manifestações, agora organizadas pelo Movimento Passe Livre (MPL), alcançaram outras cidades do país: Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro. Ônibus eram queimados; lojas, bancos e monumentos, depredados. A polícia, de sua parte, buscava conter essa onda de manifestações com o uso abusivo da *força*, produzindo ferimentos em manifestantes e, com isso, mostrando sua falta de *autoridade*.

No dia 20 de julho de 2013 cerca de 1,4 milhão de pessoas foram às ruas protestar em mais de 120 cidades do Brasil, assim como onde quer que se encontrassem brasileiros no exterior. A expansão do movimento aliou-se a um incremento na quantidade dos temas protestados. Já não se limitava mais ao aumento das passagens, mas também ao ato médico, à cura gay, à ocupação das terras indígenas, aos gastos ilimitados com a Copa do Mundo de 2014. Uma das maiores críticas que os manifestantes sofreram foi a série de atos de vandalismos, de destruições, cujos manifestantes mascarados, tinham como intenção atacar diretamente as propriedades privadas e os patrimônios públicos. Ressalta-se que o uso da máscara impessoalizava as ações de cada integrante no coletivo do grupo.

Nossa intenção não é entrar no minucioso debate deste assunto, pois sabemos que este ultrapassa as qualificações morais de certo e errado. O que destacamos desses acontecimentos é a forte tentativa de ruptura de um movimento popular contra a organização e os valores culturais que são transmitidos. De um certo modo, é como se a estrutura simbólica que foi construída ao longo das décadas precisasse ser rompida, buscando na irrupção da violência uma forma de reconstruir uma nova organização social. Para Calligaris, esse ódio que encontramos nos atentados terroristas, na comum pichação de prédios e monumentos históricos ou no apagamento das memórias de pessoas que ajudaram a construir nosso tempo presente é o mesmo sentimento que se apresenta na separação de um adolescente de seus pais.

A partir dessa ideia, se apresenta um paradoxo de nossa cultura que se sustenta na oposição entre indivíduo e sociedade: para sermos um indivíduo, encontrarmos nosso próprio caminho, temos que recusar a herança cultural e simbólica que nos é transmitida. Mas somente podemos ser indivíduos se inscritos em uma rede cultural. É necessário construir algo que nos reúna em laços sociais. A oscilação de predominância entre os dois termos dessa oposição conduz da inscrição da diferença simbólica, que permite que haja uma identificação de um traço comum entre as pessoas, à destruição de nosso semelhante. Corre-se o risco que o *ódio ao outro* se trame sutilmente com o *ódio ao Outro*.

Diante disso, passamos ao texto *Totem e tabu*, onde vamos tentar compreender como Freud desenvolveu os princípios fundamentais de uma “teoria psicanalítica da Cultura” que possibilitam pensar o processo de transmissão através da instauração do sujeito na Cultura. Como consequência, nos voltamos aos elementos metapsicológicos para pensar o que sustenta as estruturas sociais. Também veremos que, tal como na formação dos sintomas nas neuroses, as instituições sociais resultam daquilo que fracassa no processo de representação psíquica.

3.1 – Totem e tabu: as transposições do sujeito na Cultura.

Sigmund Freud

[Totem e tabu, 1913]

[totem: transposição do corpo coletivo]

[tabu: o terceiro excluído como transposição do romance familiar]

A obra *Totem e tabu*, tal como Freud declara no capítulo VI de sua *Autobiografia*, está “em minhas tentativas de enlaçar mais estreitamente a psicologia social e a psicologia individual” (1924a/2003, p. 2797). Publicado 15 anos após a primeira afirmação sobre o incesto como formador da Cultura, na carta endereçada a seu amigo Wilhelm Fliess, no dia 31 de maio de 1897, *Totem e tabu* retoma o tema do incesto não apenas como núcleo do *pathos* do sujeito, mas como o elemento fundamental sobre o qual se sustenta o processo de formação da Cultura.

Segundo Koltai, *Totem e tabu* é um livro que “se propõe a reconstruir a genealogia da *Kultur*” (2010, p. 26). Esse texto mostra que os efeitos da torção provocados a partir da descoberta do inconsciente ultrapassam o campo singular do sujeito. Ele subverte igualmente o campo da sociologia, da antropologia e da religião, inscrevendo a dimensão de alteridade em três registros. Essa alteridade habita como estrangeiro o *indivíduo*, que não é mais senhor de sua própria casa; a *civilização*, na proximidade com os povos ancestrais; e a *vida*, que tem na morte a sua condição de origem.

Dos quatro ensaios que constituem o livro, os três primeiros, segundo afirmam Roudinesco e Plon no *Dicionário de Psicanálise* (1998), foram escritos durante o segundo semestre de 1911 e ao longo de 1912, enquanto o último ensaio foi escrito em 1913, data de sua publicação. No prefácio da obra, Freud a qualifica como “uma primeira tentativa de minha parte de aplicar o ponto de vista e as descobertas da psicanálise a problemas não solucionados da psicologia social” (1913a/2003, p. 1746).

Trata-se de uma obra situada, segundo os autores desse dicionário, entre um “devaneio darwiniano sobre a origem da humanidade, uma digressão sobre os mitos fundadores da religião monoteísta, uma reflexão sobre a tragédia do poder, de Sófocles até Shakespeare, e uma longa viagem iniciática ao interior da literatura etnológica da virada do século” (1998, p. 757). Estabelece, então, diálogos da psicanálise com a antropologia, etnologia, sociologia, filosofia e política. É uma obra que abre o campo de discussão da psicanálise e, por esse motivo, é um dos textos mais criticados de Freud.

O que Freud constrói através de *Totem e tabu* está no horizonte da divisa apresentada em *Escritores criativos e devaneios*: “na realidade, nunca renunciamos a nada; apenas trocamos uma coisa por outra. O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto das equivalências.” (1908d/2003, p. 1343). O mito da horda primitiva, parte principal da obra e uma das contribuições mais originais de Freud para o estudo dos laços sociais, acompanha, em uma cadeia de equivalências, as teorias sexuais infantis, o fantasiar (*phantasieren*) e os romances familiares, enquanto formas simbólicas de o sujeito reconstruir-se na relação com o Outro.

A coletividade formada no mito da horda primitiva é a transposição da coletividade do corpo infantil. Com “coletivo”, não quero indicar uma certa quantidade de indivíduos unidos em um conjunto, pois entendo esse termo como aquilo que é efeito de um laço e que carrega consigo algo de desconhecido. O coletivo, esse *espaço comum* de circulação, surge pelos efeitos de um *não saber*. A coletivização do sujeito é resultado da demanda para responder a um enigma. Ele cria uma versão da realidade, seja através do *corpo coletivo*, de fantasias ou mitos. São verdades que, segundo Lacan, têm estrutura de ficção.

Criar versões da realidade são formas de interpretar os enigmas provindos do Outro. Nas teorias sexuais infantis, a criança responde à falta do corpo materno sobrepondo-o com seu próprio corpo pulsional. Ela condensa ambos em sua própria versão sobre as origens. No romance familiar, a duplicação da filiação resgata os laços parentais que se sente perder. O mito da horda primitiva, por sua vez, responde ao enigma sobre as origens da humanidade como construção de uma ficção que enuncia uma verdade. O saber mítico sobre a origem das sociedades é a transposição do primeiro *corpo coletivo* mãe-criança, essa primeira forma de *espaço comum*.

Vamos entrar em *Totem e tabu* tendo como pano de fundo os processos metapsicológicos que se encontram “por trás” do processo de formação da Cultura. Temos, então, como perspectiva, compreender que a metapsicologia não está afastada dos acontecimentos sociais. Ao contrário, as estruturas sociais são efeitos dela. Pretendemos construir a ideia de que a condição social do sujeito se deve aos processos pulsionais de seu corpo.

São o corpo e seus orifícios que dão bordas e criam fronteiras entre o sujeito e o outro. O corpo é condição da coletivização do sujeito. Para compreender esse processo, vou recorrer à teoria que Jacques Lacan desenvolveu para representar essa dimensão espacial entre o *eu* e o outro. Trata-se da topologia enquanto estudo sobre o espaço. Busco, então, nas estruturas da

Fita de Moebius e do *cross-cap* a linguagem formal para a genealogia da formação da Cultura.

Pensar que a possibilidade da relação do sujeito com o Outro está fundada no impossível desse encontro deve conceber uma estrutura na qual uma falta se mostra como condição intrínseca ao laço. É uma relação que segue a lógica da estrutura moebiana, como veremos adiante, na medida em que a formação de um *espaço comum* possibilita a circulação de algo que diga respeito tanto ao sujeito quanto ao Outro. Esse espaço de intersecção faz do mais íntimo do sujeito ser igualmente o mais alheio a ele, pois também se encontra no campo do Outro.

O empuxo a tomar para si esse objeto *êxtimo* – neologismo criado por Lacan (1962/63) – para caracterizar algo que ao mesmo tempo é íntimo e exterior, traz à relação do sujeito com o Outro a dimensão de uma violência fundamental. Pensamos que a construção desse laço ocorre em dois tempos, cada um efeito de uma violência própria.

O primeiro é um tempo mítico, da instauração da Cultura, que inscreve uma falta fundamental que possibilita a emergência do sujeito desde o campo do Outro. Para tanto vamos retomar o mito da horda primitiva, apresentado no texto *Totem e tabu*. É a violência do assassinato do pai, crime que não pode ser assumido individualmente, mas apenas por um coletivo. Essa violência é fundadora das organizações sociais. Instaura uma falta simbólica para a imbricação do singular com o coletivo.

Um ato violento, segundo Freud, não pode ser considerado violento em si mesmo, mas apenas no contexto ao qual está inserido. O assassinato do pai pelos irmãos da horda primitiva é um ato fundador dos laços sociais. É um ato de violência que difere do desejo de morte que antecede esse crime. Mas o sentimento de ambivalência de amor e ódio permanece, no segundo tempo. Esse desejo de morte, porém, é transformado em impossível, para a condição de um desejo irrealizável.

O segundo tempo de violência é o da resposta do sujeito frente ao retorno desse ato inaugural. É a busca pela manutenção do laço social que dele resultou através da prescrição de um ideal (*identificações*) e da instauração de *proibições*. São esses efeitos do crime fundador que mantêm a ordem desta organização social. Freud recupera nos termos de totem e tabu as instâncias reguladoras do ideal do eu e da lei.

A violência é um tema que, em decorrência dos fatores históricos, influencia a vida e o pensamento de Freud. A iminência e a deflagração da Primeira Guerra Mundial, em 1914, é um evento que provoca uma torção na linha de pensamento que vinha conduzindo sua prática clínica e suas pesquisas teóricas. É o que afirma um dos mais importantes biógrafos e amigos

de Freud, Ernest Jones. A respeito da postura de Freud diante da guerra, o psicanalista britânico escreve:

Em seus juízos sobre acontecimentos políticos, Freud não era nem mais nem menos perspicaz que qualquer outra pessoa. Acostumava seguir de perto os acontecimentos, mas estes não chegavam a interessá-lo senão quando, de uma ou outra maneira, incidiam sobre sua própria obra. Isto é o que acontece pela primeira vez em 1914 (1953/1961, p. 197)

O desenrolar da Primeira Guerra vai fazer com que Freud resignifique, conforme Endo e Sousa (2010), todas as situações de violência às quais foi submetido: violência da comunidade médica, dos anti-semitas, dos dissidentes da psicanálise e, principalmente, da violência de sua própria análise. Segundo os autores: “A guerra representa, na elaboração freudiana, o conflito incontido, a ambivalência não-suportada que se manifesta na forma mais radical possível: a destruição. Na impossibilidade de suportar a própria ambivalência e a dos outros, o homem destrói, mata, extermina” (2010, p. 84).

Nossas próximas leituras vão adentrar no reconhecimento da violência como fator primordial do ser humano. Todo e qualquer posicionamento político decorre de um ato de violência, na medida em que a ambivalência é sua condição primordial. Em função da deflagração da Primeira Guerra Mundial, a abolição das instâncias morais e éticas, reguladoras do comportamento humano, modificou a representação que o ser humano faz da morte.

Se a psicanálise parte do pressuposto que não há representação da morte no inconsciente, a experiência da guerra não vai mais deixar ser possível resumir a morte como contrário à vida. Impõe-se um outro par contraditório, para além da antítese ‘vida *versus* morte’, que obriga o sujeito assumir uma posição. Trata-se da antítese ‘amor/morte *versus* indiferença’. Lembrando que é no laço ao Outro que emerge um sujeito, não lhe é mais possível assumir uma posição política de indiferença.

Ser indiferente, nos aponta Assoun (2003), é recusar manifestar uma preferência, estar em uma relação “nem... nem”, que não é nem a favor, nem contra. A indiferença é, então, o contrário do desejo e, dessa forma, ela se afasta da política, campo de trocas e escolhas. E a psicanálise é a “teoria do desejo [que] atesta que o sujeito, em sua condição inconsciente, é tudo menos indiferente” (2003, p. 16). Vale lembrar o que Lacan afirma, na lição de 10 de maio de 1967, no Seminário *A lógica do fantasma*, um ano antes de um dos maiores acontecimentos políticos franceses, o movimento estudantil de maio de 68: “O inconsciente é a política” (1966-67/2003, p. 209).

3.2 – Totem e tabu: os tempos de instauração da Cultura.

[Totem e tabu, 1913]

[o tempo da pulsão na formação dos processos sociais]

[três tempos da pulsão; três tempos do sujeito <> Outro]

[Primeiro tempo da instauração da Cultura: o assassinato do pai da horda primitiva]

[Segundo tempo da instauração da Cultura: a reconstrução do pai e a formação de totens e tabus]

No terceiro ensaio de *Totem e tabu*, Freud vai situar três organizações sociais segundo três momentos da pulsão. Mais do que falar sobre diferentes sociedades, o que se apresenta como questão são os efeitos do recorte do objeto pulsional sobre o Outro. O modo como se recorta o objeto implica no modo como se produz o Outro. Vemos construir-se os caminhos que a pulsão percorre para inscrever o objeto enquanto algo que lhe é próprio e ao mesmo tempo alheio, não pertencendo nem ao campo do sujeito, nem ao campo do Outro, mas presente entre ambos.

Segue-se os tempos de construção de uma relação ternária entre sujeito e Outro. Podemos pensar essa relação através da fita de Moebius, pois se trata de uma estrutura que sofreu uma torção que modifica a forma de representação do espaço entre o que está dentro e fora. Porém, a linearidade da fita de Moebius não é imediatamente visível aos olhos. Apenas quando percorrermos essa fita podemos perceber que os polos interno e externo começam a ser desfeitos e passam a se mostrar como sendo a mesma face dessa estrutura.

Para que a fita de Moebius rompa com a separação direito/avesso é necessário uma dimensão temporal. Aquele que estivesse passando o dedo ao longo dessa fita e o estacionasse em um determinado ponto, teria todo o direito de concluir que a outra face se apresenta como oposta à face onde repousa seu dedo, pois não conseguiria reconhecer que ela está “fora” e ao mesmo tempo “dentro” de seu caminho.

Freud indica três diferentes tempos das relações sociais segundo três diferentes momentos do percurso da pulsão. É somente nesse terceiro tempo que haverá a possibilidade de inscrição do sujeito dentro no circuito pulsional – tal como a psicanálise entende o conceito de sujeito. Como efeito desses três tempos, advém a construção do Outro como efeito do recorte pulsional. Dentro da teoria freudiana, penso que a formulação desse três tempos da pulsão começa a se opor à lógica do princípio do prazer que vinha sendo formulada até então.

No texto *Pulsões e destinos da pulsão*, de 1915, Freud parece começar a romper com a lógica do sadismo primário que regia o sujeito na busca desenfreada pela satisfação. Ali ele vai representar esses três tempos da pulsão a partir da posição perversa do sujeito, quer dizer,

do lugar de gozo masoquista ou sádico em relação ao Outro. É interessante notar que a condição da passividade primordial não deriva do par sadismo/masochismo, mas surge através do par olhar/ser olhado. Foi pela pulsão escópica, portanto, que Freud situou pela primeira vez a condição passiva de surgimento do sujeito em relação ao Outro.

Dentre os quatro destinos da pulsão, a saber, (1) transformação em seu contrário, (2) retorno em direção ao próprio *eu*, (3) recalçamento e (4) sublimação, tomamos os dois primeiros para formular os três tempos para o surgimento do sujeito no circuito pulsional. A transformação de uma pulsão em seu oposto se faz em dois movimentos: (a) a mudança da atividade para a passividade e (b) a reversão de seu conteúdo. O primeiro é encontrado na reversão dos pares opostos (sadismo/masochismo, olhar/ser olhado). O segundo tem um único caso, a transformação do amor em ódio. Para compreender o circuito das posições ativa-passiva, tomemos o exemplo do par pulsional olhar/ser olhado.

Freud diferencia três fases, comuns a esses dois pares pulsionais. Trata-se da *gramática da pulsão* que segue a seguinte ordem:

- a) o olhar é uma *atividade* dirigida a um objeto estranho;
- b) o objeto é desinvestido e o olhar é dirigido para a própria pessoa; assim, temos a mudança da atividade para a *passividade* e a posição passa a de ser olhado;
- c) como consequência dessa mudança de posição, o objeto estranho passa a ser o sujeito da ação, para quem a pessoa se exhibe a fim de ser olhada. É a posição *reflexiva* da pulsão.

A finalidade ativa da pulsão é anterior a sua finalidade passiva. O olhar, tal como o a produção de dor pelo sádico, são atividades anteriores ao ser olhado e à sofrer dor. Mas, segundo Freud, no caso da pulsão escópica, há uma fase preliminar à primeira.

Para o início de sua atividade, o instinto escopofílico é auto-erótico; ele possui na realidade um objeto, mas esse objeto é parte do próprio corpo do sujeito. Só mais tarde é que o instinto é levado, por um processo de comparação, a trocar esse objeto por uma parte análoga do corpo de outrem (1915/2003, p. 2046).

É possível concluir, a partir desse esquema da pulsão escópica, que no circuito pulsional o Outro é anterior ao surgimento do sujeito. Antes de ser ativo, antes de olhar, há uma fase preliminar: “alguém olhando para um órgão sexual = um órgão sexual sendo olhado por alguém” (1915, p. 2046).

Vai ser apenas no terceiro tempo do circuito que o sujeito vai emergir. Mas para tanto, ele vai ter que passar pela perda da posição primária de ter o seu corpo como objeto do Outro. Identificamos esses três tempos da pulsão também nos três tempos da construção do Outro segundo as sociedades apresentadas em *Totem e tabu*.

O primeiro momento é a posição *animista* ou mitológica, na qual o pensamento projeta indiferenciadamente para o mundo todas as suas características. É organizada pelo pensamento mágico e onipotente, que representa como possível a realização concreta daquilo que foi desejado, e substitui as leis naturais pelas leis psíquicas. “As coisas se tornam menos importantes do que as ideias das coisas: tudo o que for feito às ideias das coisas inevitavelmente acontecerá também com as coisas” [1913a/2003, p. 1801].

Na época animista, a imagem refletida do mundo interior se superpõe à imagem que atualmente temos do mundo exterior. Freud vai correlacionar essa fase ao *autoerotismo*, período no qual não existia ainda nenhum objeto exterior. Tal como define nos *Três ensaios*, no autoerotismo “a pulsão não está dirigida para outra pessoa; satisfaz-se no próprio corpo” (1905, p. 1199). Não há necessidade de a pulsão recorrer a algum objeto fora do corpo, mas é necessário um Outro que confirme a realização deste “prazer do órgão”. É a fase da passividade ao Outro anterior à atividade de buscar.

O processo que leva à passagem da concepção de mundo animista até a científica se faz às custas de uma renúncia pulsional. Entre uma e outra – entre a busca por prazer no próprio corpo e a satisfação através da escolha de objeto, própria da sociedade científica –, Freud identifica uma fase intermediária na qual “os instintos sexuais até então isolados já se reuniram num todo único e encontraram também um objeto. Este objeto, porém, não é um objeto externo, estranho ao sujeito, mas se trata de seu próprio ego, que se constitui aproximadamente nessa mesma época” (1913a/2003, p. 1803).

Trata-se da fase do *narcisismo*, quando o sujeito toma a si próprio como objeto de investimento sexual. Freud, neste momento da escrita de *Totem e tabu*, em 1913, ainda não havia feito a distinção entre narcisismo primário e narcisismo secundário, que será apresentada um ano depois, no texto *Sobre o narcisismo: uma introdução*, em 1914. Trata-se de duas posições do narcisismo, relativas às posições da atividade e da passividade. Tomar seu próprio *eu* como objeto é o primeiro tempo *ativo*, do seu retorno *passivo* no narcisismo secundário.

Ser olhado permite o deslocamento do sujeito para o lugar do Outro e conseqüentemente a evanescência das fronteiras. Deve-se ressaltar que a fase narcísica não

vai desaparecer nunca completamente. “Um ser humano permanece até certo ponto narcisista, mesmo depois de ter encontrado objetos externos para sua libido” (1913a/2003, p. 1804).

A fase do pensamento que Freud caracteriza como *científica* é a da escolha de objeto. Temos aqui o terceiro tempo reflexivo, no qual o sujeito volta-se à posição ativa de forma passiva, quer dizer, encontramos uma atividade ligada à passividade. Segundo Freud, nessa fase, o sujeito “se exhibe a fim de ser olhado”, age ativamente para estar na posição passiva. Lacan, no *Seminário 11 – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), transforma a voz reflexiva utilizada por Freud, e diz que “o desejo de torturar *transforma-se* em autotortura” (1915, p. 2045), na passagem da voz passiva (b) para a voz reflexiva (c), para a expressão “se fazer (*se faire*) ser batida” (1964/1985, p. 184), quer dizer, o sujeito se faz ser torturado. Com isso, Lacan faz com que, na montagem da pulsão, o *eu* se faça ativamente ser chupado, cagado ou olhado.

Na fase científica, trata-se de um estado no qual o sujeito “renuncia ao princípio de prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos” (1913a/2003, p. 1804). O homem moderno só poderia ter surgido na renúncia pulsional que o pensamento científico impõe para o encontro com um “objeto exterior”. Vale lembrarmos a afirmação de Lacan, no texto *A ciência e a verdade*, que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1966a/1998, p. 873). O sujeito da ciência é efeito da construção de um saber sobre os objetos, na medida em que ele mesmo se coloca como seu próprio objeto. Ele é efeito do *cogito* cartesiano, que se duplica quando busca pela primeira vez refletir sobre sua própria condição de ser pensante.

Os homens começam a pensar-se a si próprios, a pensar sobre seu próprio pensamento e a tomar-se como objeto de estudo. Cria-se um abismo inconciliável entre sujeito e objeto. O sujeito diante desse desconhecimento sobre o Outro, vai voltar-se a suas próprias fantasias, seus sintomas, para viver em uma realidade na qual a “moeda neurótica” é a única moeda corrente. O objeto, ao se fazer presente como ausência, inscreve no Outro uma falta fundamental que coloca em movimento o circuito pulsional. Para esta falta do Outro, o sujeito vai em busca de uma verdade – sempre ficcional – que lhe situe diante de sua própria duplicação.

Primeiro momento da instauração da Cultura

Totem e tabu apresenta o mito social como herdeiro das teorias sexuais infantis. Da mesma forma que uma criança, ao se questionar sobre sua origem, constrói fantasias para poder aquietar esse enigma, o mito da horda primitiva é a construção ficcional sobre as

origens da sociedade. Ele vem reescrever a economia dos espaços, nas instalações e nas dissoluções das fronteiras. Assim, temos no tabu a referência à Lei (proibições/limites) e no totem o reconhecimento pelas identificações (ideal do eu). Dois tempos marcados pela transformação do impossível do incesto à ilusão de sua possibilidade.

No mito da horda, por um lado, a criação de *ideais comuns* através do totem é a transposição à formação dos laços sociais do *corpo coletivo* entre mãe-criança. Por outro lado, a instauração de mandamentos pelos tabus do incesto, que censuram o desejo de matar o totem e manter relações sexuais com um membro do mesmo clã, é a tradução no mito do romance familiar infantil. Como efeito, temos uma estrutura que segue a gramática reflexiva da pulsão, que permite o deslocamento das posições da relação entre sujeito e Outro encerrada por uma falta.

Para equivaler as condições do mito individual e do mito da sociedade, Freud vale-se da hipótese através da qual Darwin tenta explicar as condições do estado social primitivo da humanidade. A dedução de Darwin é que o homem primitivo viveu em pequenas hordas, nas quais as relações sexuais eram proibidas por ciúmes do macho mais velho que dominava o grupo. Cada membro do grupo era expulso para constituir sua própria horda, onde teria garantida o domínio e a proibição das relações sexuais.

A isso, Freud acrescenta: “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente” (1913a/2003, p. 1838). O mito da horda primitiva nos remete a um tempo no qual não havia ainda imbricação entre singular e coletivo, entre sujeito e Outro. Para que essa diferenciação aconteça, se faz necessário uma perda, causada pelo assassinato do pai.

Assim Freud afirma, no capítulo X, intitulado “A massa e a horda primitiva”, do texto *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921: “A psicologia individual, pelo contrário, deve ser tão antiga quanto a psicologia de grupo, porque, desde o princípio, houve dois tipos de psicologia, a dos membros individuais do grupo e a do pai, chefe ou líder” (1921/2003, p. 2597). Por um lado, havia uma estrutura de relação entre os membros tiranizados em suas satisfações.

Os membros do grupo achavam-se sujeitos a vínculos, tais como os que percebemos atualmente; o pai da horda primeva, porém, era livre. Os atos intelectuais deste eram fortes e independentes, mesmo no isolamento, e sua vontade não necessitava do reforço de outros (FREUD, 1921/2003, p. 2597).

Por outro lado, o pai da horda estava fora da psicologia coletiva – dos laços sociais. Continua Freud: “seu ego possuía poucos vínculos libidinais; ele não amava ninguém, a não ser a si próprio, ou a outras pessoas, na medida em que atendiam às suas necessidades. Aos objetos, seu ego não dava mais que o estritamente necessário” (1921/2003, p. 2597).

Este assassinato, além de resultar do sentimento de hostilidade e vingança contra este que lhes impunha uma série de proibições, também foi fruto de inveja e admiração por cada um dos irmãos da horda, na medida em que o pai, além de ser uma referência opressora, também era uma figura protetora da tribo. Aqui novamente vemos colocada a ambivalência como elemento fundador da condição política do indivíduo e da coletividade dos laços sociais.

Ao cabo deste crime, seguiram-se a condição de desamparo, vulnerabilidade e, principalmente, um lugar vazio em decorrência da ausência do pai. Entretanto, este lugar vazio poderia trazer uma situação de revolta dentro do grupo se fosse tentado ser preenchido. Acompanhamos Freud:

Embora os irmãos se tivessem reunido em grupo para derrotar o pai, todos eram rivais uns dos outros em relação às mulheres. Cada um queria, como o pai, ter todas as mulheres para si. A nova organização terminaria numa luta de todos contra todos, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito (1913a/2003, p. 1839).

Se a presença de uma figura tirânica obrigava a coletividade a oprimir-se diante dos desejos e imperativos alheios, ainda assim esse poder mantinha uma ordem em comparação ao caos da guerra de todos contra todos que a ausência dessa figura superior poderia ocasionar. Diante da possibilidade real da autodestruição da horda ou do retorno ao estado anterior, seus membros se viram obrigados a se identificarem uns com os outros e a formar um sentimento coletivo de justiça e igualdade. A equidade regula as relações entre os membros da horda, na medida em que ela proíbe qualquer indivíduo de ter a posse de todas as mulheres.

A igualdade e a justiça conquistadas por todos dizem respeito à impossibilidade universal de se alcançar esse gozo, que era próprio do pai. Um terceiro tempo, então, se torna necessário para consolidar a existência do coletivo e com isso tornar seguros os laços que formam a estrutura social dessa primeira civilização.

Após o assassinato do pai, o que se seguiu foi um ritual de canibalismo, quando todos os membros da horda comeram seu corpo. Através desse ritual, eles se apropriaram de sua força e criaram uma identificação fraterna entre si. O canibalismo do pai foi “a repetição, e

uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião” (1913a/2003, p. 1838). A identificação com o pai originada desta festa primitiva permitia com que todos os membros do grupo estivessem, desde sua posição singular, enlaçados entre si, originando a primeira estrutura social civilizatória.

Nessa identificação dos membros a uma *substância comum*, o que se instaurou foi um pacto coletivo, uma lei universal que valesse para todos os membros do conjunto. O reconhecimento de que cada um dos membros desejava ocupar o lugar do pai e que isso levaria a uma guerra fratricida, que poderia exterminar todo o grupo, colocou como condição necessária para a continuidade da estrutura social a renúncia pela realização do incesto e o recalque do sentimento de ambivalência. O mito do assassinato do pai conta sobre a origem da humanidade. Ele é o mito fundador que possibilita a saída do estado de natureza para o estado de Cultura, introduz a lei simbólica como referência das estruturas sociais e se transpõe para toda construção ficcional da relação do sujeito com o Outro.

Freud encerra o quarto ensaio recolocando os efeitos das torções provocadas por *Totem e tabu*, na imbricação da psicologia individual com a psicologia coletiva e na aproximação das sociedades modernas com a horda primitiva. Afirmar a existência de uma “mente coletiva, em que ocorrem processos mentais exatamente como acontece na mente de um indivíduo” (1913a/2003, p. 1848). é identificar uma continuidade entre o que é interno e externo, avesso e direito. É o *espaço coletivo*, que dá as possibilidades de ligação do sujeito com Outro, mantendo sua estrutura moebiana através de uma torção resultante de um gozo impossível de acessar.

No último parágrafo de *Totem e tabu*, Freud coloca uma importante distinção na imbricação entre a neurose e os povos primitivos. Em ambos se faz ausente o contraste entre o *pensar* e o *agir*. Na neurose as ações são inibidas e o “pensamento constitui um substituto completo do ato”, enquanto que nos homens primitivos “o pensamento transforma-se diretamente em ação. Neles, é antes o ato que constitui um substituto do pensamento” (1913a/2003, p. 1849).

Sua conclusão, de que ‘no princípio era o Ato’, nos faz pensar que no primeiro tempo da atividade sexual, não havia ainda o pensamento sobre ela. Trata-se de um tempo no qual o sujeito *não sabe* sobre o sexual. Os efeitos da sexualidade surgem não no tempo da vivência, mas num segundo tempo, o da lembrança que se associa a essa experiência. É uma representação que só pode ser formada através das mudanças de lugares, quando o sujeito

pode vislumbrar-se na posição do outro. Somente porque o segundo tempo é de passividade que o sujeito poderá compreender o modo como o outro agiu ativamente.

Segundo momento da instauração da Cultura

Seguiremos os dois momentos do mito da horda primitiva, no processo de instauração da Cultura, tendo como condutor de nossa leitura a gramática da pulsão apresentada por Freud em *Pulsões e destinos da pulsão*. Nesse texto, o psicanalista faz a distinção entre as vozes ativa, passiva e reflexiva, que se inscrevem na pulsão, por exemplo, como comer, ser comido e se fazer (*se faire*) ser comido e, na pulsão escópica, olhar, ser olhado e se fazer (*se faire*) ser olhado. O sujeito não aparece nos dois primeiros momentos da gramática pulsional, mas apenas no retorno da pulsão na voz reflexiva.

A subjetividade está para além da polaridade ativo-passivo (comer e ser comido). Ela se faz no percorrer da trajetória da pulsão. Buscar os processos metapsicológicos que se encontram “por trás” do mito da horda primitiva nos leva a pensar que a lógica da relação entre sujeito e Outro é moebiana, na medida em que o tempo pulsional que circula essa estrutura é o da voz reflexiva. A pulsão, nesse sentido, só retorna ao seu ponto de origem – os orifícios do corpo – dando sequência ao seu circuito, porque o objeto ao qual ela visa nunca se faz presente.

Ora, a fita de Moebius sustenta sua característica ternária porque ela sofre uma torção no percorrer de sua superfície. É justamente essa torção que faz com que o jogo entre as posições passiva e ativa – que estrutura uma fita de dupla face, onde uma é o avesso da outra – se tornem uma descontinuidade contínua. A estrutura reflexiva da fita somente é percebida após realizado o percurso de duas voltas completas sobre a mesma superfície. A fita de Moebius representa o sujeito do inconsciente, mostrando que a representação consciente/inconsciente não é de ruptura, mas de continuidade. Para tanto, a fita, através de sua única borda, que delimita sua superfície em relação ao espaço, circunscribe e presentifica um lugar vazio.

Remetendo-nos ao mito da horda como ficção da instauração das formações coletivas, temos dois efeitos do ato primordial, a saber, o totem e o tabu. Ambos devem operar conjuntamente para que os laços sociais estruturarem-se moebianamente, quer dizer, para que sujeito e social sejam diferentes faces de uma mesma estrutura.

Trata-se, portanto, de totem e tabu, na medida em que uma organização social se sustenta apenas na coexistência de ambos. O totem como o significante que, pelas identificações ao pai morto, sustenta as diferentes posições de gozo (ativo e passivo) e o tabu,

por sua vez, como a proibição que instaura um fora do conjunto social, não permitindo a nenhuma pessoa a apropriação de alguma destas posições.

Freud afirma que a condição do pai da horda era a de ser livre, que seu *eu* quase não fazia investimentos libidinais, não amava ninguém a não ser a si próprio ou aquele que o satisfizesse. Ele encarna o lugar daquele que está fora dos laços sociais. Tal como escrevera na carta a Fliess de 31 de maio de 1897, o pai da horda é o “super-homem”, que se afasta da Cultura pela possibilidade de realização do incesto. Ele detém o poder e o saber sobre o sexual e somente a ele é possível a realização das pulsões, sem a necessidade da mediação do outro.

Do primeiro momento do mito da horda, que se desenlaça no crime instaurador da Cultura, segue o jogo binário das posições ativo/passivo. Nele, sujeito e Outro têm seus lugares fixados. O filho só pode ser passivo à atividade sádica exercida pelo pai. É uma estrutura dialética mínima em um tempo pré-subjetivo, um jogo de dois lugares e de dois jogadores. Aos filhos cabe obedecerem a este chefe isolado, único a possuir acesso ao gozo e à satisfação de suas pulsões. Os sentimentos dos filhos em relação ao pai, porém, não é apenas de ódio e vingança pela tirania sofrida. Na mesma medida, eles também se sentem protegidos e cuidados pelo pai. São sentimentos ambivalentes de amor e ódio, que fazem com que os filhos, ao mesmo tempo, queiram ser o que o pai é e queiram a sua morte.

Como vimos no texto *Pulsões e destinos da pulsão*, de 1915, Freud identifica os três tempos da gramática pulsional: a voz ativa, a voz passiva e a voz reflexiva. Desse primeiro tempo do mito da horda primitiva segue a primeira dupla pulsional atividade/passividade. Ora, considerando que a passagem da atividade à passividade é causada, segundo os destinos da pulsão, pelo retorno à própria pessoa, podemos concluir, seguindo Freud, que “as vicissitudes instintuais, que consistem no fato de o instinto retornar em direção ao próprio ego do sujeito e sofrer reversão da atividade para a passividade, se acham na dependência da organização narcisista do ego e trazem o cunho dessa fase” (1915/2003, p. 2047).

Dos filhos, restaria apenas aceitar passivamente a tirania sádica do pai. Mas a ambivalência de seus sentimentos os leva a romper violentamente com essa dinâmica. Ao lado da admiração e do amor, há inveja e vontade de assumir esse lugar privilegiado. Isso os leva, então, a cometerem o assassinato do pai, ato instaurador do segundo momento no processo de formação da Cultura.

A passagem de um momento ao outro – da horda primitiva regida pelo pai à organização fraterna –, só se faz através de um *sacrifício*. É justamente este sacrifício que opera a torção na relação, possibilitando assim a alternância de posições. É necessário que o

corpo do pai seja sacrificado para que se rompa a estrutura primordial binária. Dessa forma, os filhos matam o pai e, na necessidade de expiar a culpa decorrente da ambivalência dos sentimentos, devoram seu corpo. Freud identifica esse ritual como “banquete totêmico”.

Através desta *incorporação* do pai morto, cada filho, que anteriormente assumia uma posição passiva, pode vir a encarnar a posição ativa almejada por todos. Nesse momento é possível a constituição dos laços fraternos. É potencialmente possível para qualquer membro da horda ascender ao lugar do pai. Ao devorá-lo, os filhos se identificam com ele e se apropriam, ao menos em parte, de um traço seu.

Mas este ato fundador da Cultura igualmente afasta todo e qualquer indivíduo da possibilidade de acesso imediato da pulsão sobre seus objetos. Na medida em que qualquer indivíduo possa assumir o lugar do pai, volta-se ao tempo da tirania. O sacrifício do corpo do pai é para todos o sacrifício também dos objetos pulsionais. A possibilidade dos laços sociais, portanto, deve se sustentar em um impossível dessa relação. O sacrifício opera a torção da relação, pois tem como efeito uma perda de gozo. Os objetos que anteriormente eram gozados apenas por um tornam-se simbolicamente uma *substância comum*, fazendo parte do circuito pulsional de todos.

Como efeito do ato criminoso, a figura paterna retorna através de duas marcas da coletividade: como lugar de *exceção* e como traços de *identificação*. No mito da horda temos, por um lado, as proibições, que se fazem através da criação de *tabus*. Se o pai está morto, instaura-se um interdito. Um lugar de gozo, ao ser excluído do conjunto, é incluído como proibição. Por outro lado, o *totem* aparece como os traços identificatórios de um coletivo. O totem é a construção de um ideal que unifica a massa. Através dele os membros da horda se enlaçam como uma organização social que segue os mesmos princípios morais (ideais) e éticos (regras).

No entanto, para a manutenção da ordem dos laços fraternos, centralizados na justiça que restringe a liberdade individual e no princípio de equidade entre os homens, é preciso que a memória do assassinato do pai não seja apagada. A perda do gozo, através do sacrifício do corpo, e a identificação aos traços do pai, através de rituais que lembram o banquete totêmico, devem sempre ser refeitos. A torção da fita de Moebius é uma operação que ocorre somente através da *repetição*. Por isso que, entrando na topologia da fita, a torção vai ser efetivada apenas no final da segunda volta completa. Veremos detalhadamente mais adiante a construção e o funcionamento dessa figura topológica.

3.3 – A metapsicologia “por trás” de Totem e Tabu.

Sigmund Freud
 [Totem e tabu, 1913]
 [Introdução ao narcisismo, 1914]
 [O recalque, 1915]
 [totem = formação das identificações]
 [tabu = formação das proibições]

Podemos identificar duas consequências do assassinato do pai na horda primitiva: a formação do totem, como o significante que possibilita as identificações; e a instauração do tabu, como conjunto de proibições que introduz o lugar de exceção. Retomo esses efeitos com o que vínhamos trabalhando sobre a construção necessária de uma ficção para sustentar a realidade do sujeito: o *fantasiar* das teorias sexuais infantis, que condensa em um *corpo coletivo* os corpos da criança e da mãe, e a replicação da filiação, no *romance familiar*, que instaura o saber em um lugar terceiro.

Tanto nas teorias sexuais infantis, quanto no romance familiar, vemos uma torção, um processo de *desdobramento* que rompe com a duplicidade. No primeiro, a criança incorpora o corpo da mãe para recriar uma nova versão da antiga relação entre as duas. A criança cria um duplo de ambos os corpos em um único corpo de fantasia. Esse reduplicar em um *corpo comum* serve para resgatar uma relação perdida. Já no romance familiar, o desdobramento ocorre através da filiação. A criança atribui a outros pais o lugar daqueles que tudo sabem e tudo conhecem a seu respeito. Trata-se da instauração de um *terceiro excluído*. Da mesma forma, ela não apenas rompe a relação, mas igualmente retoma o saber que seus pais tinham sobre ela.

Totem e tabu, então, se mostram como a transposição, respectivamente, do *corpo coletivo* e do *romance familiar*. Freud afirma que “em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem” (1913a/2003, p. 1744). Trata-se, como falamos, de totem e tabu, na medida em que as organizações sociais se sustentam na imbricação dos dois princípios. Por um lado, o totem é a possibilidade para as identificações. Ele estabelece as possíveis condições de gozo – atividade e passividade – frente à figura paterna. Por outro lado, o tabu, através das proibições e interdições, instaura uma impossibilidade do gozo em sua totalidade.

O totem é o significante que surge como efeito de incorporação do corpo do pai morto pelos filhos da horda. Segundo Freud, totem “via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva

ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã” (1913a/2003, p. 1748). É o antepassado do qual descende o grupo, que o protege e o defende contra outros. Os membros de uma coletividade que estão subordinados ao mesmo totem encontram-se sob as mesmas obrigações de respeitar sua vida e privar-se de comer sua carne ou de usá-lo para qualquer fim.

Os totens instituem as relações de parentesco. Eles fazem com que indivíduos de um mesmo coletivo se enlacen através de uma identificação em comum. Nesse sentido, os totens “representam relacionamentos sociais mais do que físicos” (1913a/2003, p. 1750), de modo que os membros de um mesmo clã se consideram como irmãos e irmãs. No capítulo IV de *Totem e tabu*, Freud circunscreve essa relação totêmica de tribos no âmbito das neuroses.

Para tanto, parte de uma fobia infantil, relatada pelo psicanalista Sándor Ferenczi, o caso Árpád, onde reconhece traços de formação de um totem. Ali, Freud afirma que as tendências totêmicas na neurose não surgem como efeitos direto do Complexo de Édipo, mas de sua condição pré-narcísica, ou seja, pela castração. Árpád, um menino de dois anos e meio de idade, foi certa vez urinar em um galinheiro. Uma galinha ameaça-o bicando em sua direção. Um ano depois, retornando ao mesmo local, Árpád transforma-se ele mesmo em uma galinha: seu interesse era apenas o galinheiro e sua linguagem era cacarejos e cocoricós.

Deste caso, Freud estabelece o ponto de correlação entre o sistema totêmico e os sintomas fóbicos: “a completa identificação do menino com seu animal totêmico e sua atitude emocional ambivalente para com este” (1913a/2003, p. 1831). Temos, assim, na relação do sujeito com o totem, dois processos fundamentais: a *identificação* e a *ambivalência* dos sentimentos.

Em seu artigo *A ambivalência como problemática particular no debate entre psicanálise e política* (2006), Paulo Endo resgata o termo ambivalência para afirmar que se trata de um princípio que é inerente no que diz respeito ao sujeito, na medida em que ele tem como condição de surgimento o desejo de outrem. O que faz desaparecer completamente, então, a ideia de singularidade. O autor nos faz lembrar a leitura que Giorgio Agamben realiza da obra *Totem e tabu*. No livro *Homo sacer I*, o filósofo italiano afirma: “Todavia é somente com esse livro que uma genuína teoria geral da ambivalência vem à luz, sobre bases não apenas antropológicas e psicológicas mas também linguísticas” (2010, p. 80).

Paulo Endo nos aponta que Freud trabalhou o tema da ambivalência em diversos momentos ao longo de sua obra. Em todos eles, sua preocupação foi “demonstrar a ambivalência presente nas palavras antigas que comportavam, de algum modo, a mesma propriedade encontrada nos sonhos: o descaso para com o princípio da contradição e dos

contrários” (ENDO, 2006, p. 429) A ambivalência, dessa forma, é a condição de formação política do sujeito.

Uma das características do inconsciente é a falta de contradição (1915/2003, p. 2073), como se para ele não houvesse o não. Isso se deve pelo fato que o sujeito se constitui através da linguagem. Quer dizer, o inconsciente é formado por traços da inscrição dos significantes arcaicos que vem do Outro. Como significantes do desejo, eles carregam consigo seu sentido antitético.

No texto *Pulsões e destinos da pulsão*, Freud retoma a ambivalência no destino da pulsão de mudar de conteúdo do amor para o ódio. Para o psicanalista, esta ambivalência não é primordial, na medida em que o amor é a expressão de *toda* a corrente sexual de sentimentos. Ao amar, não se coloca apenas uma única oposição, mas três formas de ambivalência. Assim, o primeiro par antitético não é entre “amar x odiar”, mas entre “amar x indiferença”. Esta primeira oposição lança à fase psíquica primordial de indiferenciação entre o *eu* e o outro, entre sujeito e objeto.

No início, o *eu* está alheio a existência do outro. Tudo que lhe satisfaz é sentido como próprio e o mundo externo coincide com o que é desagradável, que não lhe dá prazer. O *eu*, porém, reconhece estímulos prazerosos também vindos do lado do outro. Assim, sob o domínio do princípio do prazer, ele introjeta para si o que lhe é agradável e expela para fora o que lhe causa desprazer. O segundo par de ambivalências, entre amor e ódio, vem agora associado ao prazer e ao desprazer.

O *eu* vai registrar em uma marca mnêmica o prazer que lhe foi causado. De acordo com suas necessidades, ele começa a recorrer a esses objetos. O *eu*, então, ativamente provoca uma situação real para trazê-los para mais perto de si, se são amados, ou para afastá-los, se são odiados. Temos, então, na antítese entre ativo e passivo, a segunda expressão da ambivalência do amor. Aqui, o sentimento de amor segue o circuito das pulsões. Ele pode transformar-se em ‘amar’ (ativo), ‘ser amado’ (passivo) e ‘se fazer ser amado’ (reflexivo). E Freud anuncia também a correlação dessas posições com a sexualidade: a antítese atividade-passividade funde-se com as posições masculina e feminina (1915/2003, p. 2049).

A formação do totem, desse modo, vai estabelecer as posições de gozo do sujeito em relação a esse significante que faz figuração do pai. Aquele que goza, pode fazê-lo na posição passiva de ser gozado (ser batido e torturado), ou na posição ativa de gozar (bater e torturar). Atividade e passividade, assim, designam lugares de gozo entre sujeito e objeto, independentemente da posição que o *eu* assumira.

Tal como vimos nas teorias sexuais infantis, a criança está primeiro no lugar de objeto sexual do Outro. A associação que Freud estabelece entre o feminino e o infantil indica que se trata de atividade com finalidade passiva, posições primordiais que não são feitas sem gastos. Ora, o que está por trás disso é a reformulação do pensamento freudiano a respeito da sexualidade humana.

A natureza humana já não pode mais ser considerada primordialmente “sádica”, como se o individualismo das pulsões sexuais exercesse uma força desenfreada que só poderia ser controlada através do processo educacional exercido pelo Outro. Freud provoca uma *torção* nessa relação ao postular uma passividade primária do sujeito. Afirmando a anterioridade do Outro ao surgimento do sujeito, ele inverte seu próprio pensamento. Assim, na relação entre sujeito e Outro, a passagem da indiferença à ambivalência implica que se tome frente diante das perdas produzidas por uma posição objetalizada.

A possibilidade da relação entre sujeito e Outro se sustenta na impossibilidade de sua realização. A coletividade se mostra como efeito, dessa perda de gozo, condição necessária ao estabelecimento dos laços sociais. Em relação ao mito de *Totem e tabu*, o conjunto da fratria se organiza na medida em que os irmãos se identificam ao significante que representa o lugar vazio do pai morto. A identificação possibilita a união entre os membros como uma organização social.

Após o assassinato do pai e a incorporação de seu corpo através do banquete totêmico, o totem abriga os mesmos sentimentos de ambivalência que eram dirigidos ao pai. Cria-se a figura do ideal de eu ao qual todos os filhos se identificam. Toma-se um traço do pai para sustentar um *eu*. Freud escreve no texto *Sobre o narcisismo: uma introdução*, de 1914, sobre a idealização como um processo de engrandecimento e exaltação de um objeto que pode ser compartilhado entre muitos.

O ideal do ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia de grupo. Além de seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação (1914b/2003, p. 2033).

O ideal de eu é a continuação do sentimento de amor que se tem pelo outro. A morte do pai produz um vazio de uma relação de ambivalência que não existe mais. O ideal de eu vem recuperar essa relação de amor e ódio, entre querer ser o pai, pois é objeto de admiração, e querer sua morte, pois é objeto de inveja e rivalidade.

Por esse motivo, encontrar um traço dessa figura no outro, como um ideal, é reencontrar, de uma outra forma, esse laço perdido. Podemos amar e odiar o ideal da mesma

maneira que o pai foi amado e odiado. A psicanalista Ana Costa remete as identificações ao ideal e a proibição ao tema do duplo. Ela nos lembra que a identificação traz agressividade. Os sentimentos ambivalentes da identificação levam à necessidade de, ao mesmo tempo, manter e anular o outro, como espelho (identidade) que sustenta o *eu* e como apropriação do traço que organiza a unidade (1998, p. 69) Por outro lado, a condição de exclusão não pode ser realizada, na medida em que, na duplicação de si em um ideal, afirma a autora, “é o ‘tu’ que sustenta o ‘eu’: se um desaparece, o outro se esfuma” (COSTA, 2001, p. 95).

Esses traços de identificação que formam o ideal reconstróem uma união perdida através de um elemento terceiro, pois, conforme Freud, “mais uma vez aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação de que outrora desfrutou” (1914b/2003, p. 2028). É uma imagem unificadora que produz os laços sociais ao fazer com que os filhos assumam as antigas posições de gozo. Através do ideal, se ama o que outrora se foi e não se é mais ou o que possui as qualidades que nunca se teve. Por causa disso, o sujeito pode assumir tanto a posição ativa quanto a passiva, de dominação e de submissão.

Pensar em totem desarticulado de tabu nos faz representar modelos de organizações sociais levados a seus extremos. Totem *sem* tabu é o retorno à tirania do pai. É a marginalização de todos sob o império da individualidade de um. Isso nos faz pensar nos sistemas totalitários, na medida em que ali *ao menos um* não está regido pela mesma ordem do coletivo. É o coronel Kurtz do livro *O coração das trevas* (1902), de Joseph Conrad, representado por Marlon Brando na adaptação de Francis Ford Coppola para o cinema, em *Apocalypse Now* (1979). No conto, o personagem Marlow faz uma viagem ao interior da selva africana em busca do desaparecido coronel Kurtz. Este havia abandonado seu cargo militar e encarnado o lugar de Deus em uma tribo selvagem, controlando-a pela moral do horror.

Tabu *sem* totem é a letra da lei vazia, a lei por si só. É a ausência de traço de sujeito, referente ao qual ela se torna aplicável. São os processos burocráticos, que apagam a singularidade das diferenças na maquinaria do generalizável. Por exemplo, temos o personagem do conto *Bartleby, o escrivão*, de Herman Melville, que evita ser abduzido por esse sistema de pura repetição do mesmo. Certo dia, Bartleby, auxiliar de um escritório em Wall Street, recusa-se a participar do imperativo que a lógica da burocracia lhe impõe. Ao seu chefe, começa sempre a responder com a mesma frase: “prefiro não fazer”.

Tabu traz uma ideia de reserva, manifestando-se como proibições e restrições que são distintas da mera interdição moral ou religiosa. Freud afirma que as proibições tabus carecem de fundamento e têm suas origens desconhecidas, mas são, provavelmente, a forma mais antiga de uma consciência moral.

Os tabus servem para proteger e isolar certas pessoas importantes (chefes, sacerdotes, mulheres ou crianças), certos objetos (animais, plantas), determinadas pessoas em condições físicas especiais (morte, menstruação, parto, doença). Implicam também as mais altas interdições, transformando também em tabu aquele que o transgride.

O tabu está presente em todas as civilizações que carregam certas proibições, leis ou costumes; mas também em qualquer proibição que se dirija contra os desejos humanos. Seja através de uma proibição que se opõe “desde o exterior”, como ocorre durante a infância, sejam as “poderosas formas internas”, que recalcam os desejos para o inconsciente. “Tanto a proibição como o instinto persistem: o instinto porque foi apenas reprimido e não abolido, e a proibição porque, se ela cessasse, o instinto forçaria seu ingresso na consciência e na operação real” (1913a/2003, p. 1765).

As restrições da satisfação que são impostas pelos tabus nunca se resolvem de forma total. Freud insiste na repetição dos rituais como uma forma de reinscrever a memória do ato primordial contra o pai. São formas de realizar o incesto simbolicamente, para impedir sua realização real. Tal como vimos, o recalque é um dos quatro destinos que sofrem os impulsos sexuais. Freud trabalha esse processo no texto *O recalque* (1915). Ali afirma: “temos motivos suficientes para supor que existe uma repressão primeva, uma primeira fase de *repressão*, que consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico (ideacional) do instinto” (1915b/2003, p. 2054). Trata-se de um processo que inscreve os objetos da pulsão fora de seu acesso. É através dos representantes psíquicos dos objetos pulsionais, traços de memória desses primeiros objetos, que a pulsão vai percorrer seu circuito.

Os conteúdos que sofrerem a ação desse recalque primordial, porém, continuam inalterados, exercendo força e atração sobre as pulsões. Assim, se faz necessário a repetição de uma ação que mantenha esses conteúdos proibidos que foram anteriormente repelidos da consciência. “A segunda fase da repressão, a *repressão propriamente dita*, afeta os derivados mentais do representante reprimido, ou sucessões de pensamentos que, originando-se em outra parte, tenham entrado em ligação associativa com ele.” (1915b/3002, p. 2054).

Temos, assim, nesses dois tempos do recalque a disjunção entre atividade e pensamento. A sexualidade não se representa no primeiro tempo da ação. Este é o tempo de *não saber* sobre o sexual. Vai ser através da associação à sua lembrança que o sujeito se coloca na posição de intérprete, tal como nos indica Soler (2003), ressignificando *a posteriori* o primeiro tempo do acontecimento.

A Cultura é efeito da fundação de um lugar de exceção. Trata-se de um “fora” da regra que, na realidade, faz a própria regra, quer dizer, um conjunto só pode definir-se como tal na

medida em que algo foi excluído dele, delimitando assim suas fronteiras. Este “fora” é a lei interna da organização social. Tal como indica a psicanalista Ana Costa, “o princípio que mantém o pai ‘vivo’, como significante ordenador da Cultura, precisa refundar constantemente a exceção para voltar a sacrificá-la, reconstituindo o recalque e a identidade” (1998, p. 107).

Assim, o sacrifício imposto pelo assassinato do pai é o acontecimento que dá início ao processo de instauração da Cultura. É um ato que inaugura um novo regime de gozo, deslocando a violência exercida pelo pai para o amor compartilhado entre os irmãos. Este sacrifício impõe perdas e cria torções nas condições de acesso ao gozo. Retomando os tempos da pulsão, ele possibilita a saída de uma lógica binária, na qual um assume a posição ativa e outro a passiva, para a estrutura ternária, na qual se tem a circulação de lugares.

O tempo reflexivo da pulsão ocorre apenas no desdobramento de um terceiro elemento, que deve ser excluído e incluído no circuito pulsional. A construção desse lugar terceiro, transpondo o romance familiar à sociedade, é a formação de um *espaço comum* que permite a circulação do sujeito nas diferentes posições de gozo. Assim, a relação entre sujeito e Outro se estrutura de forma moebiana, delimitando e dissolvendo as fronteiras entre dentro/fora, público/privado, indivíduo/sociedade.

CAPÍTULO 4

4.1 – Os tempos de violência e a impessoalidade do sujeito.

Sigmund Freud & Jacques Lacan
 [Reflexões para tempo de guerra e morte, 1915]
 [Uma criança é espancada, 1919]
 [a morte como torção]
 [os tempos da pulsão são tempos de violência]
 [o masoquismo e a repetição questionam o princípio do prazer]

Percorremos as formulações de Freud sobre os princípios fundamentais que ele desenvolve no texto *Totem e tabu*, onde ele elabora a gênese da Cultura. Através desse texto, podemos começar a desenvolver os princípios de uma teoria psicanalítica da transmissão. A relação entre sujeito e Cultura é sustentada em uma perda de gozo que tem como efeitos a *passagem* para o sujeito do que se encontra no lado do Outro e a manutenção no lado do Outro do que se encontra no sujeito. Esse movimento é feito através de dois tempos, que caracterizamos como *tempos de violência*. O primeiro tempo instaura a perda do objeto e produz uma ruptura com o laço estabelecido. O segundo tempo de violência serve para a construção de novos laços a partir dos efeitos dessa perda.

Ressalta-se que essa operação de perda leva a transmissão cultural a se realizar através de uma torção sobre aquilo que está sendo passado. Dessa forma, alguma coisa se revira no ato de transmitir, de modo que, se houve transmissão, o transmitido é encontrado revirado. Também vimos que Freud busca desenvolver a ideia que a posição primordial do sujeito é a *passividade*, mas seu surgimento ocorre apenas no terceiro tempo reflexivo da pulsão, quando ele pode ativamente colocar-se na posição passiva. Como veremos mais adiante, a operação de transmissão da Cultura, tal como pensamos, segue essa estrutura gramatical, na medida em que aquele que transmite deve poder abdicar do lugar de domínio sobre o objeto para se desligar dele, e aquele que recebe deve ser capaz de fazê-lo alternando as posições passiva, em relação ao outro, e ativa, de apropriação sobre a herança transmitida.

Vamos agora percorrer um período de produção freudiano fortemente influenciado pelos eventos de sua época. Freud, sensível a isso, inscreveu no percurso de seu pensamento os desvios e as torções que estavam ocorrendo naquele período. A deflagração da Primeira Guerra Mundial provocou uma torção no pensamento de Freud. Nesta época, ele depara-se com importantes sintomas clínicos de pacientes que haviam experienciado os horrores da guerra.

O tema da morte nunca foi muito distante das proposições freudianas. Mas a partir desse momento, ele vai ser pouco a pouco resignificado, até ser definido, através da elaboração da pulsão de morte, em 1920, como um dos principais conceitos da psicanálise. Vale lembrar que Freud teve três filhos encaminhados para lutar na Primeira Guerra: Martin e Ernst lutaram no *front*, enquanto Oliver trabalhou como engenheiro.

Em *Totem e tabu*, por exemplo, a morte é tratada como a condição de surgimento da Cultura. E no texto *O inconsciente*, Freud retoma as principais características do inconsciente, a saber, a falta de contradição, a ausência de negação e de representação da morte (1915d/2003). Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, de 1915, Freud recoloca esse tema da morte, dando o testemunho de uma época de desilusão na qual se modificou a atitude diante dela.

As guerras, durante os séculos, serviam como oportunidade de mostrar o poder e o desenvolvimento tecnológico de cada povo, sem provocar o rompimento das relações éticas entre eles. Entretanto, afirma Freud, “a guerra, a qual nos recusávamos a acreditar irrompeu, e trouxe desilusão” (1915d/2003, p. 2103). A primeira guerra mundial era, até o momento, a guerra mais sanguinária, mais destrutiva, a mais cruel de todas elas. Seguimos seu desabafo perplexo:

Esmaga com fúria cega tudo que surge em seu caminho, como se, após seu término, não fosse haver nem futuro nem paz entre os homens. Corta todos os laços comuns entre os povos contendores, e ameaça deixar um legado de exacerbação que tornará impossível, durante muito tempo, qualquer renovação desses laços (1915d/2003, p. 2103).

As *ilusões* são criações de fantasias, formas de ficção do encontro com o outro (ASSOUN, 2012, p. 58). Elas nos poupam sentimentos desagradáveis, nos permitem gozar de satisfações. Mas o reconhecimento da capacidade dos homens “civilizados” de se comportarem naturalmente com brutalidade, crueldade e barbárie, assim como o rebaixamento moral dos povos e Estados – que deveriam ser os guardiões da civilização – produziram um período de *desilusões*. Nessa perspectiva, a desilusão desta época dá indícios de que essa condição primordial do sujeito em construir laços com o outro pudesse de alguma forma ser rompida.

Nem todo ato de violência é em si mesmo violento. São os contextos que darão a significação moral de bom ou mau a eles (1915d/2003, p. 2106). Por exemplo, foi o crime contra o pai da horda primitiva que possibilitou a instauração dos laços sociais. Mas esse ato, como consequência, deve se tornar desejo – *desejo de morte* – para que seja suspenso e não

volte a ser realizado. A morte, então, só faz registro como desejo. É o que acontece, por exemplo, com os impulsos altruístas e sociais. O neurótico que teme a morte do objeto amado pode estar próximo de realizar seu desejo inconsciente. Nesse sentido, os sentimentos altruístas são compensações de uma verdadeira atitude egoísta.

A violência do crime contra o pai rompeu com a *indiferença* primordial em relação ao outro. A passagem da *indiferença* à *ambivalência* resulta na produção de um sujeito. Este não surge, como veremos mais adiante no corte da estrutura do *cross-cap*, na posição ativa em relação ao Outro, mas é destacado dele no mesmo momento em que seu objeto é recortado. O masoquismo primário rompe não apenas com a ideia de individualismo, indicando a anterioridade do Outro, mas principalmente marca o surgimento do sujeito na posição objetal, de alienação.

Nesta perspectiva, Lacan critica a estrutura edípica proposta por Freud de relação ternária entre pai-mãe-filho, introduzindo, no final do texto *O mito individual do neurótico* (1952), a morte como o quarto elemento da relação edípica.

Pode-se perfeitamente conceber a morte como elemento mediador. Antes de a teoria freudiana ter colocado a ênfase, com a existência do pai, numa função que é simultaneamente função da fala e função do amor, a metafísica hegeliana não hesitou em construir toda a fenomenologia das relações humanas em torno da mediação mortal, terceiro essencial do progresso, por meio do qual o homem se humaniza na relação com seu semelhante (1952/2008, p. 42).

Lacan é fortemente influenciado pela filosofia de Hegel, especialmente pela leitura que Alexandre Kojève faz da obra do filósofo, que fora transmitida através de seminários, entre os anos 1933 e 1939, seguidos por intelectuais franceses entre os quais se encontrava além de Lacan, Jean Paul Sartre, Jean Hyppolite, George Bataille e Maurice Merlau-Ponty. Um dos principais textos de Kojève a respeito do filósofo alemão, trata sobre esse tema: *A ideia de morte na filosofia de Hegel* (1947/2002). Nele o autor mostra o papel principal que a morte tem para a Filosofia do Espírito (ou antropologia, na leitura de Kojève) do sistema hegeliano.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel traça o percurso de formação da consciência de sua condição mais simples até se realizar como Espírito, quer dizer, uma consciência-de-si que sabe sobre si. Esta etapa final de seu percurso situa a consciência-de-si na esfera histórica da humanidade. A consciência parte da sua relação com as coisas sensíveis, com a *percepção*, passa pela fase do *entendimento*, onde percebe esta relação, e pela figura do Desejo, onde se apropria dos objetos do mundo físico para sua própria satisfação. Nessa figura do Desejo, ela se depara com outra consciência, idêntica a ela.

Esse encontro produz o risco de uma delas vir a morrer, na medida em que cada uma dominava o mundo conforme o seu próprio desejo. Para Hegel, a morte é o fator de torção do percurso das consciências-de-si que leva à figura do Senhor e do Servo. Dá-se a luta de vida ou morte que faz, da saída radical da morte, o redimensionamento dos lugares. Uma das consciências faz a experiência da morte e recua diante da possibilidade de não existir mais. A outra, que não faz essa representação, consegue manter-se na mesma posição em relação à vida. Da condição de identidade entre as duas consciências, pois as duas se relacionavam com os objetos do mundo conforme seus desejos, passa-se às formas de dominação e ser dominado.

O sujeito não pode estar fixado em nenhuma posição de gozo. Ele não se resume a um único enunciado, mas deve poder circular por todos. No texto *Uma criança é espancada*, de 1919, Freud busca construir a gênese do quadro fantasmático através das posições de sadismo e masoquismo. A organização do gozo vai ser estruturada pela identificação entre “ser amado” e “ser batido”, do prazer erógeno com a morte. Nesse texto, Freud retoma as vozes da gramática pulsional (ativo, passivo e reflexivo), fazendo-as corresponder aos *tempos de violência* na instauração do fantasma.

É um texto que, segundo Lacan, deu uma reviravolta, um passo adiante, no pensamento freudiano no que diz respeito às neuroses e às perversões (1957-58/1999, p. 244). Freud parte da análise de uma fantasia, identificada em seis pacientes – quatro mulheres e dois homens –, que tem em seu desfecho um enunciado impessoal: *bate-se em uma criança*. Freud vai ao longo do texto apresentando suas conclusões a respeito da história, das transformações, dos desdobramentos dessa fantasia.

Começa com as lembranças de pacientes do sexo feminino, para depois apresentar as divergências com o que se passa nos meninos. Apesar de algumas diferenças, é possível formalizar essas fantasias em uma única sequência. A organização do gozo se dá em um mesmo quadro fantasmático para ambos os sexos, pois, seguindo Freud, “tanto no homem como na mulher, encontram-se impulsos instituais masculinos e femininos, e que cada um igualmente pode muito bem ser submetido à repressão e, assim, tornar-se inconsciente” (1919a/2003, p. 2479).

Não deixa de ser interessante observar que Freud nomeia o texto com o enunciado da fantasia expresso por seus pacientes: “*uma criança é batida*” (1919a/2003, p. 2469). Este é o enunciado da primeira etapa da fantasia sadomasoquista. A criança que está sendo espancada, nesta primeira cena, nunca é o próprio sujeito, mas normalmente um irmão ou uma irmã. O

autor da agressão, por sua vez, é um adulto. Decorre disto, então, a seguinte conclusão para aquele que assiste à cena: *meu pai está batendo em uma criança que eu odeio*.

Não se trata de uma cena de caráter masoquista, afirma Freud, já que o sujeito encontra-se fora dela. Também não se poderia afirmar que fosse sádica, pois é o pai quem pratica a ação. Entretanto, a presença desta outra criança figura para o sujeito da fantasia como uma rival, na medida em que ameaça sua relação amorosa com o pai. A cena se define como sádica, então, porque “a ideia de o pai batendo nessa odiosa criança é, portanto, agradável”. O gozo sádico surge pela posição do sujeito de espectador da cena. E na equivalência entre ser batido e ser amado, o sentimento associado é que “o meu pai não ama essa criança, *ama apenas a mim* (1919a/2003, p. 2470).

Nesta primeira etapa temos já uma relação ternária, própria do Édipo, na qual figuram como personagens o autor da fantasia, uma outra criança e o pai. Lacan afirma, no Seminário *A relação de objeto* (1956-57), que é no nível do pai que se dá a significação da cena. Aos olhos do pai, o sujeito estaria no lugar de preferência. “É às expensas desse segundo [o pai agressor] que se declara, para aquele que é o sujeito central, o que ele recebe, a saber, a expressão de seu voto, de seu desejo de ser preferido ou amado” (1956-57/1995, p. 118).

A segunda etapa dessa fantasia sofre a mesma torção da gramática pulsional. É a passagem da voz ativa para a voz passiva, da posição do sadismo para a do masoquismo. A pessoa que está batendo continua sendo a mesma, mas a que sofre a agressão passa a ser o próprio sujeito da fantasia. Ela sai da posição de espectadora para entrar na cena. Assim, o sujeito se sustenta no seguinte enunciado: “*estou sendo espancada pelo meu pai*” (1919a/2003, p. 2469). É uma etapa formada por dois personagens. Na medida em que é espancada, a criança transforma o que era ódio em amor: se o pai lhe bate é porque ele a ama. Como consequência disso, vem o *sentimento de culpa*, uma das formas de masoquismo, juntamente com as posições *feminina* e *infantil*. Também o menino encontra esse gozo feminino de ser batido pelo pai.

Freud afirma que esta segunda etapa é a única de caráter inconsciente. Seus pacientes não se lembravam dela e por isso só pôde ser identificada através de construções em análise. É uma etapa marcada pela ambiguidade, pois, afirma Lacan, “encontramos aí este *ou..., ou...*, que é fundamental na relação dual” (1956-57/1995, p. 119). A passividade associada à função erótica leva ao masoquismo como posição fundamental. Este *tempo de violência* marca o gozo que surge na posição de objeto de desejo do Outro. Ele é a expressão edípica da condição de alienação do sujeito em relação ao Outro.

A terceira etapa encerra a torção da fantasia de espancamento e se assemelha à primeira. O sujeito da fantasia é reduzido à posição terceira, a de observador. Para Lacan, é a forma derradeira da fantasia, onde alguma coisa é mantida, memorizada, que permanece no sujeito:

A figura do pai é ultrapassada, transposta, remetida à forma geral de um personagem na posição de bater, onipotente e despótico, enquanto o próprio sujeito é apresentado sob a forma das crianças multiplicadas, que já nem sequer são de um sexo preciso, mas formam uma espécie de série neutra (1957-58/1999, p. 247).

Novamente o sujeito está na posição de espectador; ele apenas “está olhando”. Mas agora, diferentemente da primeira etapa, uma forte excitação sexual é provocada. O sujeito, que está fora da cena, goza com a violência do desejo de morte. A posição sádica da primeira etapa retorna, encerrando uma estrutura impessoalizada: *bate-se em uma criança*.

A indeterminação do sujeito da frase expressa na partícula “-se” mostra a dessubjetivação desse enunciado para todas as estruturas. O sujeito fica no “estado de espectador, ou simplesmente de olho, isto é, daquilo que sempre caracteriza no limite, no ponto da última redução, toda espécie de objeto” (1956-57/1995, p. 120). O que se produz é algo que vai na direção oposta à inflação do *eu*. No final deste circuito pulsional, o que obtemos é a redução do sujeito à posição de objeto.

Vejamos o resumo de como se dá a correspondência entre a gramática pulsional (1915) e os *tempos de violência* do quadro fantasmático (1919). Tanto a montagem da pulsão, quanto a estrutura do fantasma são sustentadas em curtos enunciados, significantes que situam posições de relação. Na passagem de um para o outro, opera-se uma torção dos lugares, possibilitando ao sujeito bascular entre eles.

Para a gramática pulsional, temos:

- 1) Voz Ativa = *bater*
- 2) Voz Passiva = *ser batido*
- 3) Voz Reflexiva = *se fazer ser batido*

Esses três momentos seguem a estrutura que o circuito da pulsão percorre: sadismo, masoquismo e sadomasoquismo. O sujeito surge apenas no terceiro tempo, na medida em que ali ele não está fixado em nenhuma posição, mas *pode gozar em qualquer lugar na relação que ele estabelece com o outro*. O fato de ele já ter circulado pelas outras posições permite com que transforme um gozo perdido em *saber* sobre o gozo. Assim, aquele que se faz ser

batido sabe tanto sobre o gozo ativo, quanto sobre o passivo. O gozo do sádico se desdobra no saber que ele tem sobre o gozo do masoquista. Aquele que olha também goza através daquele que é olhado.

Em relação aos *tempos da violência* do quadro fantasmático segue-se a seguinte estrutura:

- 1) Sadismo = *meu pai bate no meu rival (eu o odeio)*
- 2) Masoquismo = *estou sendo batido por meu pai (ele me ama)*
- 3) Sadomasoquismo = *bate-se numa criança*

O sadismo é correlativo do princípio do prazer, na medida em que as pulsões agem de maneira incontrolável sobre o Outro. Cabe a este proteger-se através da criação de diques civilizatórios. É nesta posição de atividade sexual que Freud situa o sujeito no texto de 1905, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Utiliza-se para tanto as formulações da sexualidade infantil e o conceito de perversão polimorfa. Como contraposição, o masoquismo vem questionar o princípio do hedonismo do indivíduo.

Os três *tempos de violência* apresentados no texto *Uma criança é espancada* começam a situar o fantasma para além do princípio do prazer. A pulsão, em sua clássica definição como “um conceito limite entre o somático e o físico” (1915a/2003, p. 2041), como elemento que fornece as condições para a formação dos laços sociais, vai ganhando contornos que estão mais além de sua satisfação. Trata-se do começo de mais uma torção que Freud realiza em seu pensamento. O bilinguismo do aparelho psíquico, que até então falava através dos princípios da pulsão de autoconservação e da pulsão sexual (1911), será desdobrado para poder inscrever algo da perda do objeto pulsional, de um irrepresentável intrínseco ao seu funcionamento.

4.2 – A perda do objeto pulsional e o efeito de torção.

Sigmund Freud & Jacques Lacan
[O estranho, 1919]
 [a repetição como efeito de torção]
 [o duplo e o desdobramento]
 [o corpo em queda: o sujeito se faz pelo recorte do objeto]

A perda como operador da relação entre sujeito e Cultura foi a tese que viemos trabalhando ao longo desta segunda parte. Em *Totem e tabu*, verificamos que Freud constrói o mito do assassinato do pai da horda primitiva como o ato fundador da Cultura, na medida em que ele inscreve ficcionalmente uma perda originária das relações sociais. Esta perda produz efeitos de torção nesta relação, fazendo com que as experiências que são transmitidas de um ao outro se realizem de modo revirado. Essa torção, por sua vez, marca a transmissão que ocorre não enquanto manutenção do passado ao longo do tempo, mas como uma *reinscrição* que projeta no futuro as possibilidades de criação do novo, de produção de sujeito.

Nessa perspectiva, o texto *Uma criança é espancada* nos apresentou a ideia que o sujeito aparece no momento de *dessubjetivação* do *eu*, isto é, quando o *eu* descentra-se de sua posição imaginária, transformando a perda de um gozo em saber sobre o gozo. É nesse momento de *impessoalidade*, de queda da referência egóica, que a transmissão se torna possível. Vamos avançar agora buscando aprofundar através da escrita freudiana essa condição de surgimento do sujeito. Veremos que Freud vai se encaminhando – percurso que já havia começado no texto *Pulsões e seus destinos* – para pensar a posição inicial do sujeito como *masoquismo primordial*, quer dizer, da *anterioridade* do Outro em relação a ele.

A torção da construção teórica de Freud é operada a partir de sua escuta sobre certos fenômenos clínicos. Dentre eles, destacamos a *repetição* e o *masoquismo*, elementos que vão ganhar importância em textos como *O estranho* (1919), *Mais além do princípio do prazer* (1920) e *O problema econômico do masoquismo* (1924). Geralmente, os trabalhos que tratam sobre o tema da repetição na obra de Freud utilizam como referência principal o texto *Recordar, repetir e elaborar*, de 1914. É certo que ali Freud fornece um lugar privilegiado à repetição, ao afirmar que o conteúdo recalado, que não pode ser recordado, é repetido em ato. “A repetição é uma transferência do passado esquecido” (1914c/2003, p. 1684).

Mas não podemos dizer que a repetição seja um fenômeno novo para Freud. E Lacan, ao situá-la, em seu seminário de 1964, como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, foi perspicaz ao identificar nela o traço característico do funcionamento do

inconsciente. A repetição como aquilo que insiste em retornar diz da posição constitutiva do sujeito e faz parte do processo de formação dos sintomas. Portanto, está condicionada às regras da linguagem.

Uma das principais características do significante é que um significante não representa a si mesmo. Conforme afirma Lacan, no Seminário *A identificação* (1961-62), a essência do significante é ser diferente de todos os outros, inclusive de si mesmo. A repetição, portanto, sempre introduz um traço de diferença. Tal como em uma série de números, por exemplo, 1 1 1 1 1, cada item é idêntico ao outro, mas a posição deles em uma sequência, estabelecendo relações com o antecedente e o sucessor, marca um traço de singularidade.

A repetição se mostrou importante para nós também no texto *Totem e tabu*. Ali, vimos que os filhos que assassinaram o pai precisam repetir a lembrança deste crime simbolicamente para que ele não volte a ser realizado em ato. Esta repetição se dá através de rituais sociais, que rememoram o banquete totêmico. Eis então o paradoxo da repetição. A comemoração do crime primordial é a busca de um gozo. Mas, na medida em que é repetido, esse gozo já não é mais o mesmo. A repetição, nesse sentido, é efeito de uma torção no gozo, que inscreve um impossível no reencontro da primeira experiência de satisfação.

Destaca-se, no Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), o duplo movimento da repetição, enquanto *autômaton e tiquê*. O primeiro se define como o automatismo do simbólico, o significante que insiste em se fazer ser falado. No segundo, vemos a função do real na repetição: “O que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz – a expressão nos diz bastante sua relação com a *tiquê* – como por acaso” (1964/1985, p. 56). Lacan aponta que na repetição se produz um encontro inesperado com a falta, com o que é da ordem do traumático para o sujeito. E não é por nada que esse conceito tenha ganhado destaque na tinta de Freud quando ele se depara com os sintomas das neuroses traumáticas, como ocorre nas neuroses de guerra.

Encontramos a ideia de repetição também em *O estranho (Unheimliche)*, de 1919. Nesse texto, Freud busca compreender porque certas vivências despertam sentimentos ambivalentes. O *estranho* entra nessa categoria, na medida em que é um sentimento associado tanto ao medo e ao assustador, quanto ao que é conhecido e familiar. Para tanto, Freud elabora um minucioso estudo dos sentidos da palavra *heimliche* (doméstico, familiar), recorrendo também a outras línguas. Deste estudo, conclui que o uso ambivalente desta palavra na língua alemã aproxima-a dos sentidos de seu contrário, *unheimliche*. Afirma Freud: “*heimliche* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente

coincide com seu oposto, *unheimliche*. *Unheimliche* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimliche*” (1919b/2003, p. 2487).

Heimliche pode se referir a dois conjuntos diferentes de ideias bastante distantes entre si. De um lado, esse termo trata sobre o que é familiar, confortável e doméstico; por outro, sobre o que é oculto e dissimulado. *Unheimliche*, por sua vez, é empregado apenas como antítese do primeiro desses sentidos. O prefixo *un*, então, é a marca do recalçamento, o que apaga o que outrora fora familiar e íntimo. Fazendo referência ao filósofo Schelling, Freud afirma que “*unheimliche* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz” (1919b/2003, p. 2487).

Podemos dizer que a categoria do estranho está na mesma condição do termo *extimidade*, proposto por Lacan. Como vimos, com esse significante, Lacan opera uma torção que coloca em continuidade interior e exterior. O *êxtimo* diz daquilo que é ao mesmo tempo mais exterior e mais íntimo ao sujeito. Assim, o *estranho familiar* é o uma espécie de exterior (*unheimliche*) no interior (*heimliche*).

Continuando o estudo sobre o fenômeno do estranho, Freud recorre ao conto *O Homem de Areia*, escrito por E.T.A. Hoffmann em 1815. Neste conto fantástico, Nataniel, um menino curioso e investigativo, busca saber o que seu pai faz durante a noite com seu amigo e advogado Copélio. O conto dá a entender que se trata de um encontro entre bruxaria e alquimia, quando os dois amigos estariam tentando criar um autômato. De qualquer forma, essa cena é proibida para Nataniel. Sua babá ameaça-o contando a história do homem de areia, que arranca os olhos das crianças que não vão dormir na hora certa.

Nataniel associa essa figura assustadora ao amigo de seu pai. Certa vez, ele decide transgredir as ordens da babá e resolve espiar o que acontecia entre os amigos. Desse momento decorre uma passagem que confunde realidade e fantasia. Nataniel relata a tentativa de Copélio de jogar brasas em seus olhos. Na misteriosa noite em que o pai de Nataniel morreria, Copélio estaria presente na casa. Desde então, encontrava-se desaparecido.

Já estudante, Nataniel depara-se com um oculista itinerante, Giuseppe Coppola. Dele, compra um telescópio, com o qual começa a espionar a filha do professor Spalanzani, Olímpia. Apaixonado por ela, Nataniel não percebe tratar-se de uma boneca, um autômato, construído pelo professor, e cujos olhos foram produzidos pelo oculista. Em um determinado momento, Nataniel entra em crise ao presenciar uma discussão entre os dois. Ele teria visto o oculista levando embora Olímpia, sem os olhos, enquanto o professor os arremessava em sua direção.

Após certo tempo, Nataniel, ao realizar um passeio pelo mercado da cidade, sobe com sua noiva na torre da prefeitura. De lá, ele é atraído por um curioso objeto, ao qual tenta observar mais de perto com seu telescópio. Subitamente, entra em crise. Empurra da torre sua noiva, que é salva por seu irmão, e logo após atira seu corpo ao chão, vindo a falecer instantaneamente. Era Copélio, amigo de seu pai, quem Nataniel havia observado do alto da torre.

Fica claro que a relação de estranhamento do conto está diretamente associada ao objeto olhar e ao temor de ter os olhos arrancados pelo homem de areia. Este conto e a cena do suicídio de Nataniel nos levam a associar com outra obra, no qual a repetição também se faz através do desdobramento de personagens e cujo desfecho também se dá em uma queda. Trata-se do filme de Alfred Hitchcock *Um corpo que cai* (*Vertigo*), de 1958.

Hitchcock nos faz acompanhar o estranhamento provocado no detetive Scootie, interpretado por James Stewart, quando testemunha a repetição de um suicídio. A história do filme é marcada por duas partes. A primeira se passa com a investigação feita por Scootie da esposa de seu amigo, chamada Madeleine, que teme que a vida dela estivesse em perigo. Ao longo de sua investigação, Scootie acaba se apaixonando por Madeleine, mas não consegue evitar seu suicídio.

A segunda parte começa com o encontro de Scootie com outra mulher, Judy, o duplo de Madeleine, muito parecida com esta, exceto pelo fato de ser morena. Ainda com profundo sentimento de culpa pela morte de Madeleine, Scootie aproxima-se de Judy para tentar recriar a imagem da falecida, seu amor perdido. No filme, Hitchcock deixa que o espectador perceba algo que Scootie *não sabe*: Judy é a própria Madeleine. Na perseguição de Scootie a esta imagem perdida, ele acaba sendo novamente a testemunha, agora com Judy, da repetição da cena de suicídio de Madeleine. Ambas as personagens, vividas pela atriz Kim Novak, atiram-se do alto do mesmo campanário.

O sentimento de estranheza, tanto no conto de Hoffmann, quanto no filme de Hitchcock, surge por alguns elementos que se repetem em comum, como os desdobramentos dos personagens e a tentativa de reencontro com o objeto perdido. No conto, vemos os desdobramentos se dão entre o homem de areia e o advogado Coppola, entre o pai, o professor Spalanzani e o oculista Copérnico, entre sua noiva e a boneca Olímpia.

No filme, o desdobramento ocorre na duplicação de Madeleine à Judy, marcando a angústia do retorno de um objeto outrora perdido. Assim, os apaixonamentos de Scootie por Madeleine e de Nataniel por Olímpia mostram, como afirma Hitchcock na entrevista que dá

ao diretor francês François Truffaut, “a vontade que anima esse homem de recriar uma imagem sexual impossível” (1983/2004, p. 246).

É a figura do duplo, que aparece como um efeito de desdobramento e repetição. Ela instaura uma continuidade entre o *eu* e o outro, entre interior e exterior, permitindo o sujeito bascular entre os dois lugares. O duplo resulta de um espelhamento, quando o *eu* toma o outro como medida para se conhecer. Nesse desdobramento, afirma Freud

fica em dúvida sobre quem é o seu eu (*self*), ou substitui o seu próprio eu (*self*) por um estranho. Em outras palavras, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu (*self*). E, finalmente, há o retorno constante da mesma coisa – a repetição dos mesmos aspectos, ou características, ou vicissitudes, dos mesmos crimes, ou até dos mesmos nomes (...) (1919b/2003, p. 2493).

A figura do duplo provoca uma torção do *eu* ao projetar para fora, como um estranho, algo que lhe é familiar. Ele tem função de proteger o *eu* frente às ameaças de rompimento da relação com o outro, recriando-o através de ilusões e fantasias, de ideais a serem realizados nos futuros possíveis. O encontro consigo mesmo no outro, imbricando o desconhecido no conhecido, produz esse sentimento de inquietante estranheza.

No Seminário *A angústia* (1962/63), Lacan retoma o termo *Unheimliche* como efeito da ruptura da imagem especular do *eu* com seu semelhante. A tese lacaniana sobre a angústia é contrária ao que afirma Freud. Para o psicanalista vienense, ela é efeito da castração. Ela aparece na produção de uma falta, na perda do objeto de gozo. Já para Lacan, a angústia surge pela presentificação deste objeto. “A angústia é quando aparece nesse enquadramento o que já estava ali, muito mais perto, em casa, *Heim*” (1962-63/2005, p. 87). O *Heim*, aquilo que diz do que é familiar e íntimo ao sujeito, é esse ponto situado no Outro que vai para além da imagem do sujeito nele refletida. É um lugar que representa a ausência na qual nos encontramos. Nesse sentido, o inconsciente mostra que o sujeito está fundamentalmente exilado em sua própria casa.

Os desfechos de ambas as narrativas se fazem através de corpos que caem. Nesses atos, o sujeito se reduz à mínima posição de objeto. Ali, podemos dizer que o sujeito percorre o circuito pulsional, fazendo a volta no objeto e retornado para si. Na volta completa da pulsão, o sujeito é o negativo do objeto. Um dos grandes méritos do filme *Um corpo que cai* é conseguir provocar no espectador, através do medo de altura de Scootie, o mesmo efeito de vertigem que é próprio da condição do sujeito. O sujeito surge através da produção de seu objeto.

A vertigem, segundo o dicionário Houaiss (2001), é resultante do deslocamento, do movimento do próprio corpo ou do seu entorno; provoca a sensação de desfalecimento, tontura, perda de autocontrole. A vertigem marca um certo empuxo do sujeito a se jogar ao vazio do objeto, mostrando que ele está sempre na iminência de transpor uma borda, que o delimita da loucura e da desrazão.

Apesar de a extração do objeto produzir uma relação do sujeito com o Outro que não é especularizável, ela sempre aponta para uma miragem à completude. O corpo que cai, cai como um resto dessa torção, reduzindo o sujeito ao ponto mínimo do objeto. A queda do corpo mostra essa “perda de chão” e diz que, de certo modo, estamos condicionados por uma falta.

O efeito de vertigem que sentimos no filme de Hitchcock é produzido pelo movimento da câmera para trás, combinado com um efeito de zoom. Temos, ao mesmo tempo, a sensação de afastamento e de aproximação com o vazio, em uma precipitação que aponta para um lugar que vai além das bordas. A queda e a vertigem são fenômenos que marcam o encontro dos personagens com algo de traumático, com uma descontinuidade que os interroga na sua relação com o desconhecimento da morte e do sexo.

4.3 – O masoquismo como posição primordial do sujeito.

Sigmund Freud

[Além do princípio do prazer, 1920]

[O problema econômico do masoquismo, 1924]

[a repetição – efeito da pulsão de morte]

[fort-da: efeitos do recorte do sujeito no Outro]

[a pulsão de morte produz a torção, necessária para a produção do novo]

A investigação da repetição dos sintomas dos soldados que voltavam do campo de batalha levou Freud a classificar as neuroses de guerra como uma nova estrutura dentro das neuroses traumáticas. As intensidades dessas experiências bem poderiam ser fator de distinção com as neuroses da vida civil. A primeira seria efeito do real “perigo à morte”, de origem externa, enquanto que as outras seriam causadas por “frustrações amorosas”, em função dos percalços da libido. Freud, porém, começa a se questionar se algo da ordem do traumático não estaria na base de toda reação defensiva, na medida em que todas as formações sintomáticas mostravam uma tendência a repetir as situações que provocaram desprazer.

Desde seus primeiros escritos psicanalíticos, o princípio do prazer foi estipulado como a principal regra do sistema psíquico. Sua lógica é a seguinte: o aumento da tensão gera desprazer, enquanto sua diminuição resulta na sensação de prazer. Nesse sentido, a estabilidade é um estado almejado nesse processo. Porém, Freud reconhece que este princípio não é hegemônico. O próprio aparelho psíquico, através do princípio de realidade e do recalçamento, pode impor renúncias ou substituições para a satisfação de certos impulsos hedonistas.

A escuta na clínica de certos sintomas contribuiu para por em destaque a ideia de compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*) como outra lógica de funcionamento psíquico, em contradição com o princípio do prazer. O que por vezes se chama destino pode ser uma ilustração desse processo: uma pessoa que é sempre abandonada; um homem que constrói os mesmos tipos de relações amorosas; até mesmo, exemplifica Freud, uma mulher que se casou três vezes e por três vezes foi viúva.

Se levarmos em consideração observações como essas, baseadas no comportamento, na transferência e nas histórias da vida de homens e mulheres, não só encontraremos coragem para supor que existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer, como também ficaremos agora inclinados a relacionar com essa compulsão os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e o impulso que leva as crianças a brincar (FREUD, 1920/2003, p. 2517).

O real perigo de morte imposto pela situação de guerra reatualizou, na escrita de Freud, o *desamparo* como condição primordial do sujeito, tema que já havia sido abordado no início de seus trabalhos. Trata-se do que Freud chama de *susto* (*Schreck*), estado que se define como o de ser invadido bruscamente quando se apresenta um perigo que não é esperado e para o qual não se está preparado. Essa condição de assombramento do sujeito nos ajuda a compreender porque certas brincadeiras infantis e certas histórias, que narram fortes cenas de terror com personagens assustadores, provocam tanto fascínio em crianças e adultos.

Foi nesta perspectiva que Freud deu atenção ao jogo que seu neto realizava repetidamente. Essa criança tinha o hábito de agarrar e atirar para longe, para um canto, para embaixo da cama, qualquer objeto que pudesse apanhar. Ao mesmo tempo que realizava esses lançamentos, pronunciava com prazer e satisfação um longo som, *o-o-o-o*, representando, segundo Freud, a palavra “fort”, que significa “longe”.

Certo dia, Freud observa esta criança brincando com um carretel amarrado por uma corda. Seu jogo agora consistia em arremessar o carretel por sob sua cama, fazendo-o desaparecer. Da mesma forma, era emitido o som *o-o-o-o*. Mas, ao invés de ir buscá-lo, o pequeno puxava o cordão para fora da cama, mostrando, no reaparecimento do objeto em sua vista, uma enorme satisfação através do som *da*, “aqui”.

Trata-se do conhecido jogo do *fort-da*, apresentado no texto *Além do princípio do prazer*, de 1920. Ela lança reflexões que vão além da compreensão sobre os jogos infantis, na medida em que coloca em questão a condição de inscrição simbólica do sujeito. Tal como afirma Freud, esse jogo infantil é “a grande realização cultural da criança”. O interesse de Freud por esse jogo infantil deve-se ao fato de se perguntar o porquê de uma criança repetir uma cena que lhe é desagradável.

A interpretação de Freud desta brincadeira não é complicada. A criança encenava ela mesma, através dos objetos, o desaparecimento de sua mãe, sentido como desagradável. “Quando a criança passa da passividade da experiência para a atividade do jogo, transfere a experiência desagradável para um de seus companheiros de brincadeira e, dessa maneira, vinga-se num substituto” (1920/2003, p. 2513). A experiência de separação que a criança sofria *passivamente*, no brincar era repetida *ativamente*. Acrescenta-se a isso um certo impulso destrutivo para jogar longe os objetos, suprimindo-os do campo de visão.

O jogo do *fort-da* vai ser retomado por Lacan sob diferentes tempos e significações de seu pensamento. Por exemplo, em *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1938/1998, p. 188) ele busca nesta cena uma representação do processo de formação do *eu* através da

imagem do outro. O jogo de presença e ausência do objeto mostra a alternância na relação *eu/outro* própria da formação do estádio do espelho. O *eu* surge primeiro cativado pelo olhar que vem do lado do outro. Neste jogo especular, é necessário uma perda do objeto olhar para se desprender do lugar de alienação.

Na repetição da cena de separação, vemos a formação do desejo enquanto desejo do desejo do Outro. Em 1953, Lacan afirma: “*Fort! Da!* É realmente já em sua solidão que o desejo do filho do homem torna-se o desejo de um outro, de um *alter ego* que o domina e cujo objeto do desejo é, doravante, seu próprio sofrimento” (1953/1998, p. 320). O que está em questão não é o esforço de dominação de uma privação, tal como afirmara Freud. Este jogo, ao contrário, marca o tempo de constituição do *eu* pela via do registro imaginário.

No Seminário *A angústia* (1962-63), o jogo do *fort-da* é retomado de uma maneira completamente diferente. Aproximamo-nos dessa leitura, na medida em que ela apresenta a formação do sujeito como efeito de recorte do objeto no Outro. Para Lacan, este jogo é uma resposta para o vazio que resta no desaparecimento da mãe. Ele inscreve, através do corpo da criança, um *espaço comum* entre o sujeito e o Outro, que permite com que ela participe de um circuito de gozo que é ordenado pela linguagem. O carretel é este objeto que se destaca do corpo da criança, mas ainda está amarrado a ela por um fio. Estamos em um tempo em que o objeto pulsional enlaça a criança e a mãe em um *corpo comum*, começando a se fazer presente na sua dimensão simbólica.

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan mostra seu afastamento da interpretação freudiana. “Dizer que se trata simplesmente para o sujeito de se instituir numa função de domínio é uma tolice” (1964/1985, p. 226). Pensar o jogo infantil como obstrução da criança ao desaparecimento da mãe, fazendo-se agente da cena, torna-se secundário.

A diferença fundamental em relação a sua primeira leitura é que o carretel não é mais visto como a representação da mãe, mas aquilo que se destaca dela, enquanto objeto que foi extraído. Afirma Lacan: “ele se exercita com a ajuda de um carretelzinho, quer dizer, com o objeto *a*” (1964/1985, p. 226). Em um tempo inicial, então, o carretel é o próprio sujeito, o que há de *comum* entre ele e o Outro.

O que nos interessa é que esse jogo do *fort-da* mostra o tempo da própria operação de corte em que o sujeito aparece como efeito da extração de um objeto do Outro, de modo que ele surge primeiro como alienado a esta falta. Desta condição, ele somente pode escapar ao inscrever na sua relação com o Outro uma torção, uma inversão que resulta na perda de gozo.

Como efeito disto, a insistência da repetição vai em busca do reencontro com este objeto perdido.

É a repetição da saída da mãe como causa de uma *Spaltung* no sujeito – superada pelo jogo alternativo, *fort-da*, que é *aqui ou ali*, e que só visa, em sua alternância, ser o *fort* de um *da* e o *da* de um *fort*. O que ele visa é aquilo que, essencialmente, não está lá enquanto representado – pois é o jogo mesmo que é o *Repräsentanz da Vorstellung* (1964/1985, p. 63)

A brincadeira do neto de Freud é uma tentativa de transmissão dos efeitos de uma divisão fundamental na relação do sujeito com o Outro. Neste sentido, o carretel não se reduz mais à representação da mãe que desapareceu, mas se vê nele os efeitos produzidos por uma falta constitutiva.

Vemos, então, que é a propósito da repetição que o princípio do prazer vai ser posto em questão. No texto *Além do princípio do prazer*, Freud subverte um dos axiomas fundamentais da psicanálise, segundo o qual todos os sonhos são realizações de desejo, mesmo os sonhos de angústia e os de castigo. Nesse sentido, ele se pergunta como os sonhos das neuroses traumáticas poderiam ao mesmo tempo estar de acordo com a função hedonista do sistema psíquico e recordar situações infantis que causaram desprazer. Freud responde que eles obedecem a compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*), a tendência da vida a restaurar um estado anterior abandonado. Há, portanto, o um impulso a reconstruir um passado perdido.

Este objetivo final, afirma Freud, “deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz” (1920/2003, p. 2526). A partir deste momento, Freud confirma uma mudança que há muito tempo vinha sendo construída em seu pensamento. Ao enunciar que há uma pulsão que se caracteriza pela tendência a retornar ao seu estado anterior, ele inscreve a *morte* como meta da *vida*.

Trata-se de uma pulsão que tem como fim o retorno ao estado anterior das coisas. É um impulso constante para reencontrar o objeto perdido e para reestabelecer uma condição de gozo que já não opera mais. Conforme Lacan (1964/1985), essa pulsão de morte é o lado da repetição que insiste em ir em direção ao traumático, isto é, ao “encontro com o real”. A partir desta nova teoria sobre o trauma, Freud pode explicar a satisfação do masoquismo e como ele – e não o sadismo – ocupa a posição primária pela qual o sujeito vai se constituir. A repetição

se inscreve em Freud, a partir de 1920, no campo do gozo, quer dizer, na fusão da morte (eterno retorno ao estado anterior) com a vida.

Da oposição entre pulsões do eu e pulsões sexuais, Freud reestabelece o dualismo agora entre *pulsão de morte* e *pulsão de vida*. Desde o início de sua teorização, um componente sádico é identificado à sexualidade, enquanto que o masoquismo é identificado ao retorno do sadismo ao próprio *eu*. É a gramática da pulsão, apresentada em 1915:

- 1) voz ativa: sadismo (*Eu bato*)
- 2) voz passiva: masoquismo (*Eu sou batido*)
- 3) voz reflexiva: sadomasoquismo (*Eu me faço ser batido*)

Colocar o masoquismo como primordial é assumir que o sujeito surge em uma posição melancolizada, de perda do objeto de gozo. “O masoquismo, a volta do instinto para o próprio ego do sujeito, constituiria, nesse caso, um retorno a uma fase anterior da história do instinto, uma regressão” (1920/2003, p. 2535). O sadismo ligado ao sexual (voz ativa) é necessário para que o sujeito vá ao encontro do seu objeto, reduzindo-o a seu gozo. Mas também serve para provocar uma *separação* do sujeito de seu sítio de objeto de gozo do Outro.

Vemos, em Freud, uma torção com seu próprio pensamento, quando a prevalência do princípio do prazer é rompida pela posição primária do masoquismo. É no texto *O Problema econômico do masoquismo*, de 1924, que Freud vai instituir esta tese. Ali, são apresentadas três formas de masoquismo: o primordial ou erógeno, o feminino e o moral. O primeiro é a base de constituição dos outros dois. Ao masoquismo, então, associa-se às posições do *feminino* e do *infantil*, como lugares de objetualização do sujeito.

No início do circuito pulsional, uma parte da pulsão de morte é orientada para o mundo exterior. Ela é desviada pela função sexual para proteger o *eu* de sua própria destruição e para apreender nos objetos externos uma outra forma possível de satisfação. É a condição ativa do sadismo. Mas há uma outra parte da pulsão de morte que não é transferida para fora do *eu*, mas se fixa nele, tomando-o como seu objeto sexual. É um resto da pulsão de morte que resiste silenciosamente a ser ligado a alguma representação. Esse resto da pulsão de morte que permanece no sujeito desligado da sexualidade situa o masoquismo como sítio primordial. É o que está além do princípio do prazer e que leva à repetição do traumático.

Esta parte da pulsão de morte ligada à pulsão sexual que foi projetada para fora retorna para o *eu* num segundo tempo. Tem-se, então, o que se caracteriza como masoquismo secundário, identificado na passividade do segundo tempo do circuito pulsional. Um outro

ponto de novidade da discussão é a ressignificação do objeto. Em *Pulsões e destino da pulsão*, o objeto era situado como um resto produzido pela desvinculação da fome com o amor. Agora, o objeto encontra-se no campo do gozo, quer dizer, ele encontra-se na intersecção entre a vida e a morte.

O objeto pulsional é visto como o resto do processo civilizatório, aquilo ao qual o sujeito foi obrigado a renunciar para poder se inscrever nos laços sociais. A respeito desse objeto, o sujeito é desapossado de sua palavra, obrigado a se silenciar e a se calar. Esse resto da pulsão produz o *mal-estar* na civilização inscrevendo um *mais além* do princípio do prazer. É o lugar de um gozo impossível, fora das relações simbólicas, mas que ao mesmo tempo determina a posição do sujeito dentro dos discursos sociais. Lacan, no Seminário *Mais, ainda* (1971-72) define o Real desse objeto como uma causa irreduzível dos laços sociais, aquilo que *não cessa de não se inscrever*.

A dupla negação desta definição de Real, para Lacan, mostra a condição *necessária e impossível* das relações sociais. Impossível, pois as pulsões não conseguem se fazer representar completamente pelas palavras. Nessa equação, há algo que escapa como um resto. Necessária, na medida em que as pulsões insistem em se fazer representar. O masoquismo primordial, pela silenciosa pulsão de morte, marca uma condição do corpo nunca abandonada, a de ser objeto de gozo. Nesse sentido, a posição do masoquismo primordial é uma condição humana que atravessa as bordas do corpo em suas diferentes configurações e dá as condições para que se estabeleçam os laços sociais.

O masoquismo erógeno acompanha a libido por todas as suas fases de desenvolvimento e delas deriva seus revestimentos psíquicos cambiantes. O medo de ser devorado pelo animal totêmico (o pai) origina-se da organização oral primitiva; o desejo de ser espancado pelo pai provém da fase anal-sádica que a segue; a castração, embora seja posteriormente rejeitada, ingressa no conteúdo das fantasias masoquistas como um precipitado do estágio ou organização fálica, e da organização genital final surgem, naturalmente, as situações de ser copulado e de dar nascimento, que são características da feminilidade (FREUD, 1924b/2003, p. 2755).

Assim, acompanhando essa citação de Freud, retoma-se algumas ideias traçadas anteriormente. Nas teorias sexuais infantis, no romance familiar, passando por totem e tabu e pela fantasia de espancamento, o corpo se mostra como o elemento que dá as condições dos laços sociais. Entre o sujeito e o Outro, a pulsão cria um *espaço comum* de circulação através dos orifícios corporais, onde se situam os objetos que estão dentro e fora, que unem e separam.

É uma relação que se caracteriza pela sua condição moebiana, ou seja, por subverter os espaços comuns de representação, entre o direito e o avesso, entre o interno e o externo. Tal como a fita de Moebius, é necessário uma torção para que as faces estejam em uma continuidade descontínua. Através do estudo sobre a topologia, vamos ver que a torção é efeito da produção de uma perda e que a temporalidade da repetição, tal como na insistência da pulsão de morte à recuperar um estado anterior, marca a condição moebiana da fita.

TERCEIRA PARTE

A transmissão como efeito da relação entre sujeito e Cultura

CAPÍTULO 5

A descoberta do inconsciente produziu uma torção na história do pensamento ocidental. A ela, em *Futuro de uma ilusão*, Freud acrescenta mais duas: a descoberta de Galileu, que reposicionou a Terra diante do Sol, deslocando o homem do centro do universo; e a teoria da evolução de Charles Darwin, que inscreveu o homem na ordem evolutiva dos animais, indo contra sua filiação divina. A terceira, como dissemos, resultou de Freud, que, através do inconsciente, desapropriou a razão do controle sobre si mesma.

A torção produzida por Freud não teve como efeito simplesmente uma inversão das posições sujeito e objeto. Não se trata apenas de pensar que o sujeito é efeito da formação do objeto. Mais do que isso, a torção da psicanálise provocou o rompimento da própria unidade subjetiva, inscrevendo a alteridade como intrínseca ao sujeito. A partir dela, a pretensão do antigo princípio socrático “conhece-te a ti mesmo” torna-se impossível, pois não podemos mais nos conhecer senão através do outro. Assim, ao mesmo tempo em que o sujeito é *agente* de sua história, ele está *assujeitado* a seu próprio inconsciente. Trata-se, portanto, de uma torção que faz com o que é mais próprio e familiar ao homem lhe pareça o mais alheio e estrangeiro.

Passamos agora à mostraçã das considerações que trabalhamos até o momento através das figuras topológicas do *cross-cap* e da fita de Moebius, tal como Jacques Lacan as introduz nos estudos da psicanálise. Neste último capítulo, trabalhamos a ideia que *a perda é um operador da relação* entre sujeito e Cultura que tem, como consequência, a produção de uma torção desta relação. Nesse sentido, as marcas de um sobre o outro se apresentam ao avesso, ou seja, elas sofrem influência de um *tempo de inscrição*, que não segue mais a predominância do princípio do prazer, pois é conduzida pela insistência da pulsão de morte em repetir o acontecimento traumático.

5.1 – A mostração da torção e o plano projetivo.

Jacques Lacan

[Seminário 9 – *A identificação*]

[*oito interior: torção do significante*]

[*plano projetivo: ponto infinito*]

Para representar essa torção causada pela descoberta do inconsciente, começamos recorrendo à figura apresentada por Lacan denominada de *oito interior* (*huit intérieur*) ou *dupla volta* (*double boucle*). É uma figura muito simples, formada por um traço que faz a volta sobre si próprio e marca a ideia de um primeiro corte feito sobre si mesmo. Para Lacan, esta figura representa a cadeia de significantes, mostrando a característica de um significante não poder representar nem a si mesmo, pois ele carrega em si uma diferença fundamental. Através do oito interior, podemos representar o sujeito como efeito de torção da cadeia significante.

No Seminário *A Identificação* (1961-62), Lacan aproxima esse *oito interior* ao efeito de emergência do sujeito causado pela limitação do significante em não poder referir-se a si mesmo. “Há, em algum lugar, necessariamente, pelo fato do significante se redobrar, ser chamado à função de significar a si mesmo, um campo produzido que é de exclusão e pelo qual o sujeito é rejeitado no campo exterior” (LACAN, 1961-1962/2003, p. 314).



Fonte: www.google.com.br/imghp

É um movimento de *por cima-por baixo* que cria uma descontinuidade no traço, a passagem dele por si próprio, mas não sua interrupção. Este *oito interior* é a produção de uma torção do significante sobre si mesmo, operação que transforma a representação do sujeito e que inscreve nele os efeitos paradoxais de rompimento entre direito e avesso, frente e verso, interno e externo.

As torções, entretanto, não fazem parte apenas dos esquemas topológicos. Elas estão presentes também no nosso dia a dia. Por exemplo, no reviramento provocado pelo reflexo de um espelho. Um objeto que é posto diante de um espelho plano tem sua imagem invertida no

eixo vertical. Entretanto, objeto e imagem são ilusoriamente percebidos como se fossem a mesma coisa. O ser humano, por exemplo, consegue reconhecer sua própria imagem diante do espelho. É justamente sobre o engodo da simetria do reflexo especular que Lacan vai sustentar o processo de constituição do *eu* através da formulação do *estádio do espelho* (1949).

Existe, porém, algumas figuras que não produzem nenhuma torção em seus reflexos. Uma esfera ou um círculo, por exemplo, são idênticos à sua imagem especular, pois ambos são formas que têm um eixo de simetria interno. Esta simetria faz com que elas sejam seu próprio avesso. São, segundo Granon-Lafont, “objetos que, de algum modo, situam-se antes da distinção direita ou esquerda, antes da criação da torção” (1986/1990, p. 96).

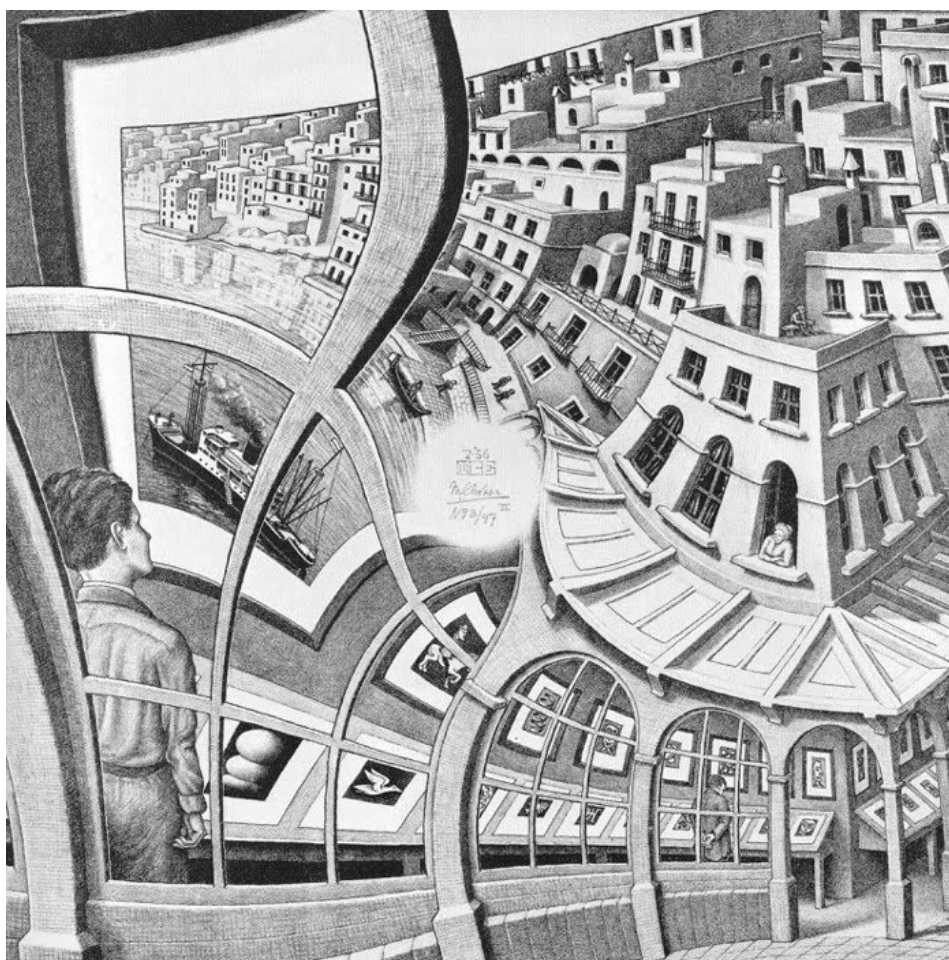
Segundo Eidelsztein (2006), a esfera não é uma topologia que serve para representar o sujeito, na medida em que é uma estrutura fechada, que possui duas faces, interna e externa, dentro e fora. Se fosse assim, “tu estaria fora de mim e eu estaria fora de ti” (2006, p. 229). Mas, para o psicanalista argentino, uma estrutura aberta, cuja superfície está em continuidade infinita, também não pode representar o modo como opera a realidade para cada sujeito. A figura do *cross-cap*, como veremos a seguir, cai como uma luva para isto, pois, ao mesmo tempo em que é fechada, ela tem continuidade entre interior e exterior. Através dela podemos figurar a ideia que “eu sou eu, mas tu está dentro de mim” (2006, p. 229).

A topologia geral é o estudo dos espaços e das relações que o estruturam. Não se trata de calcular os deslocamentos dos objetos sobre o espaço, pois ela tem no próprio espaço seu objeto de estudo. A geometria euclidiana sofreu uma torção com a descoberta de uma nova estrutura. Trata-se do espaço projetivo, definido pela existência de um ponto cego, que converge ao infinito (Granon-Lafont, 1986/1990). É um ponto impossível de ser representado e, por isso, não pode ser definido no plano cartesiano, no encontro entre dois ou três eixos X, Y e Z, segundo a geometria plana ou espacial.

O ponto impossível faz referência a pontos que não são pontos. Por exemplo, temos um plano projetivo, na definição de retas paralelas, que se encontram no infinito. Esse ponto ao infinito não é um ponto, mas é um conceito, uma abstração. O espaço projetivo, então, faz a incorporação desse elemento abstrato, desse ponto feito a partir da extração de um ponto real. Outra característica desse plano projetivo é que ela é uma estrutura fechada, tal como um círculo, mas que inclui um vazio em sua estrutura. Segundo Nasio, “toda reta projetiva é uma reta fechada que tem um ponto no infinito” (2011, p. 31).

Podemos identificar em algumas figuras do desenhista Maurits Escher uma forma de ilustração de desenhos de plano projetivo, que incluem o ponto abstrato ao infinito pela extração de um ponto real. *Galeria de Artes* (1956), por exemplo, mostra a continuidade do

interior com o exterior entre as obras da galeria e a própria galeria. Repara-se neste desenho que há um ponto de fuga que é impossível para o artista representar graficamente. Isso o leva a deixar um espaço em branco, um buraco que se faz necessário como condição para a estrutura da obra. É justamente ao redor desse vazio que se estrutura a estrutura simbólica do desenho.



*Galeria de Artes [Escher, 1956]
[Fonte: <http://www.mcescher.com>]*

5.2 – O *cross-cap* e a relação sujeito/Cultura.

Jacques Lacan & Sigmund Freud
 [A negativa, 1925]
 [Seminário 9 – A identificação]
 [Seminário 14 – A lógica do fantasma]
 [cross-cap: interior = exterior ; realidade = desejo]
 [corte do cross-cap: fita de Moebius + objeto a]

Comprendemos que Freud é um herdeiro do idealismo alemão, um pensador que vai na sequência de Kant, Fichte, Hegel e Marx, na medida em que ele sofre os efeitos dos problemas postos por Kant, desde sua obra *Crítica da Razão Pura* (1787). Nesta obra, Kant pensa ser necessário provocar uma *revolução copernicana* na Filosofia, torcendo a relação entre sujeito e objeto, pois, com Copérnico, o ser humano passou a participar da construção de seus objetos de conhecimento.

Coube a Kant e aos outros pensadores do idealismo alemão a árdua tarefa de resolver este problema. Kant parte da análise das possibilidades de conhecimento através da *Estética transcendental*, ou seja, as formas empíricas de conhecimento do mundo. Divide, então, dois mundos independentes, um externo ao indivíduo e outro interno. O primeiro é impossível de conhecer em si mesmo. É o mundo da *coisa-em-si*, o qual somente temos acesso através do mundo interior, pelas experiências sensíveis moldadas nas formas de espaço e tempo. O segundo, é o mundo dos *fenômenos*, uma realidade construída através da atividade do entendimento de conferir sentido ao conteúdo sensível percebido pela intuição.

Freud acaba respondendo à aporia kantiana ao pensar os meios pelos quais o sujeito vai se situar diante desse mundo impossível de ser representado. Para o psicanalista, essa “perda da realidade” leva à construção de versões da realidade através do *corpo comum* entre a mãe e a criança, dos sintomas e das fantasias. Todas elas são formas de reestabelecer o laço com o outro. A topologia resgatada por Lacan vai nos servir para mostrar como opera esse processo, na leitura que o psicanalista francês faz do pensamento de Freud.

Começamos retomando a ideia que, para Freud, a bipartição entre mundo externo e mundo interno não está dada desde o início da formação subjetiva. Tal como afirma no texto *A negativa* (1925), a distinção entre a existência real de um objeto dentro ou fora do indivíduo é um segundo tempo da função do pensamento. O primeiro tempo do pensamento – seguindo a lógica do *eu* enquanto princípio do prazer – atribui aos objetos a qualidade de ser bom e produzir prazer ou de ser mau e produzir desprazer. Tudo o que era visto como bom, era

introjetado para dentro de si, identificando-o ao *eu*. Aquilo que era visto como mau era expelido, rejeitado como não pertencente ao *eu*. É como se o *eu* se expressasse pela linguagem pulsional: *gostaria de comer isso* ou *gostaria de cuspi-lo para fora*.

A segunda função do pensamento não se preocupa mais em saber se algo é bom ou mau, se vai ser posto para fora ou para dentro. O que está em questão é reconhecer a existência real ou não dos objetos que produziram satisfação, pois é preciso que seja possível reaccessá-los na realidade sempre quando for necessário. Seguindo a lógica do empirismo kantiano, Freud afirma que todas as representações têm origem nas percepções físicas. Em um tempo inicial, “a mera existência de uma representação constituía uma garantia da realidade daquilo que era representado. A antítese entre subjetivo e objetivo não existe desde o início” (1925/2003, p. 2885). Essa oposição surge com a ativação da representação desse objeto, que outrora deu satisfação, através de uma nova experiência perceptiva. Por exemplo, o registro mnêmico do seio, enquanto objeto de satisfação oral, será reativado quando a fome reaparecer.

Mas, continua Freud, “a reprodução de uma percepção como representação nem sempre é fiel; pode ser modificada por omissões ou alterada pela fusão de vários elementos” (1925/2003, p. 2885). O pensamento, portanto, não consegue *encontrar* a percepção deste primeiro objeto de satisfação, mas apenas *reencontrá-lo* como representação. A condição para a divisão entre subjetivo e objetivo, portanto, “consiste em que objetos, que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos” (1925/2003, p. 2885).

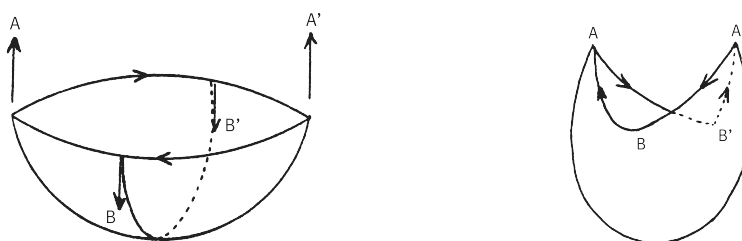
Segundo Eidelsztein (2006), a topologia do plano projetivo nos permite compreender como se dá essa operação de extração do objeto, mostrando também como o sujeito tem inscrito em si esse objeto que, ao mesmo tempo, lhe é *próprio* e *alheio*. Veremos como o dentro e o fora estão imbricados um no outro e como o sujeito aparece somente no momento em que uma falta se produz, ou, segundo o neologismo de Lacan, quando um objeto passa a *ex-sistir*, existir fora de seu conjunto.

A figura do *cross-cap* nos ajuda a pensar uma estrutura que é fechada em si mesmo, unilátera, mas que ao mesmo tempo se caracteriza pela continuidade entre interior e exterior. Assim, essa estrutura pode indicar um tempo pré-subjetivo de indiferenciação entre o *eu* e o outro. Existem algumas formas de construir o *cross-cap*. Na última lição do Seminário *A identificação*, Lacan nos apresenta a seguinte descrição sobre “o que vem a ser esse *cross-cap*?”

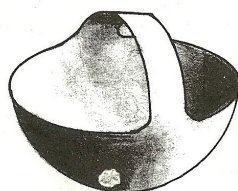
É uma esfera. Já lhes disse, ela é necessária, não se pode esquecer do fundo dessa esfera. É uma esfera com um furo, que vocês organizam de uma certa maneira, e

vocês podem muito bem imaginar que é esticando uma de suas bordas que vocês fazem aparecer, mais ou menos, segurando-a, essa alguma coisa que virá tapar o furo, na condição de fazer com que cada um desses pontos se una ao ponto oposto, que cria dificuldades intuitivas naturalmente consideráveis, e até que nos obrigaram a toda a construção que detalhei diante de vocês, sob a forma do *cross-cap* representado no espaço (1961-62/2003, p. 427).

Para compreender essa explicação de Lacan é preciso retomá-la mais detalhadamente e de forma ilustrada. Para construir um *cross-cap*, podemos partir de uma semiesfera, como uma tigela ou um vaso redondo, suturando os pontos opostos que se encontram em sua borda. Vejamos o processo. Se juntarmos, primeiro, o ponto A com seu ponto oposto A' através de um estiramento da superfície dessa semiesfera, vamos construir uma alça, conforme as imagens vão indicando.

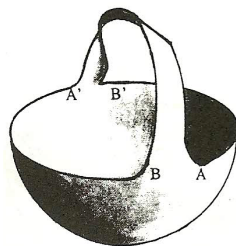


Fonte: Nasio (2011, p. 44)



Fonte: Dor (1992/1995, p.179)

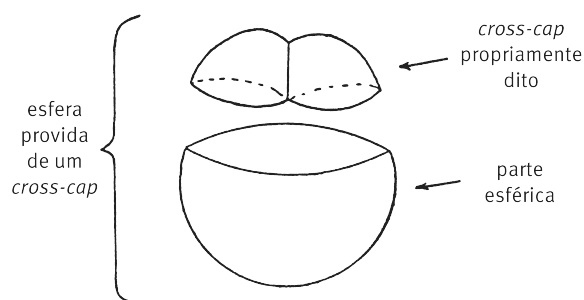
Em seguida, para cada ponto da borda da semiesfera, fazemos corresponder o ponto *diametralmente* oposto. Nota-se que a continuidade do fechamento pela junção do ponto B com seu antípodo B' cria um entrecruzamento nessa alça, inserindo nela uma torção sobre si mesma, conforme a imagem a seguir.



Fonte: Dor (1992/1995, p. 180)

Realizando a sequência da operação de costura dos pontos diametralmente opostos até o seu fim, formamos uma estrutura que carrega um ponto de torção que não permite o fechamento completo da estrutura, como ocorre em uma esfera. É um ponto que, ao se sobrepor a si mesmo, recorta-se da mesma forma como acontece com o *oito interior*. Um recorte que permite a continuidade das superfícies, a passagem do interior para o exterior. Este ponto de recorte do *cross-cap* corresponde ao ponto infinito da reta projetiva, um ponto impossível de ser representado.

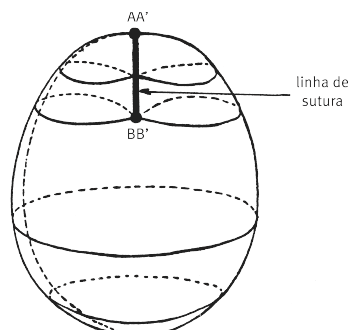
O resultado dessa operação é a figura denominada de *cross-cap*. Apesar de encontrarmos em Lacan a utilização indistinta dos termos *cross-cap* e plano projetivo, rigorosamente eles não significam a mesma coisa. Um plano projetivo é um espaço topológico, segundo Granon-Lafont, definido “pela edição de um ponto, dito por ‘convenção’ ao infinito, ao plano cartesiano” (1986/1990, p. 67). O *cross-cap* – ou, na especificação de Nasio (2011), uma “esfera provida de *cross-cap*” – é um plano projetivo fechado, pois não tem borda. Não é fisicamente realizável em nosso espaço ordinário, pois suas duas superfícies que se entrecruzam, colocando em continuidade o dentro e o fora, o avesso e o direito.



Fonte: Nasio (2011, p. 47)

Já não se trata mais de um objeto que podemos construir com papel, tesoura e cola. Mesmo sua representação não é fiel ao seu conceito, pois, como nos aponta Granon-Lafont,

sua “superfície é contínua e isto dá conta do infinito do espaço do plano projetivo (o termo ‘contínua’ significa ‘sem margem, ou sem borda’)” (1986/1990, p. 68).



Fonte: Nasio (2011, p. 46)

O *cross-cap* é uma estrutura unilátera fechada, uma esfera que encerra um ponto de corte. A subversão da distinção entre direito e esquerdo, dentro e fora, ocorre porque em um ponto particular na superfície faz uma sobreposição sobre si mesmo. Ele recorta e atravessa a superfície sem mudança de lado. Fazendo uma volta sobre si própria, ela coloca seu avesso em continuidade com seu direito.

O ponto central do *cross-cap*, esse buraco que permite a passagem do interior ao exterior, é um ponto irreduzível, sem fronteiras. É o ponto de partida, “ponto estrutural, em torno do qual está sustentada toda a estrutura da superfície assim definida” (1961-62/2003, p. 342), afirma Lacan, no Seminário *A identificação*. Esse ponto é um buraco que introduz a noção de *objeto a*. Ao redor desse lugar de passagem se formam os orifícios pulsionais inscritos no corpo, que possibilitam a circulação dos objetos entre o sujeito e o Outro.

Temos, na figura do *cross-cap*, a representação de três problemáticas do campo da psicanálise. Em um primeiro momento,

1) a continuidade entre *dentro e fora*;

e, após a realização de um corte nesta figura,

2) o surgimento do *sujeito* do inconsciente

3) e seu *objeto* pulsional.

Em relação a esse primeiro momento, no Seminário *A lógica do fantasma* (1966-67), Lacan apresenta o *cross-cap* como uma superfície primordial que articula logicamente as dimensões do desejo e da realidade em uma relação de tessitura contínua, sem corte.

Não existe mais realidade do desejo que aquela que seja certo dizer o inverso do direito; existe um único e mesmo estofo que tem um inverso e um direito, este estofo

está tecido de tal maneira que se passa sem perceber (pois ele está sem corte) de uma a outra de suas faces (1966-67/2003, p. 6)

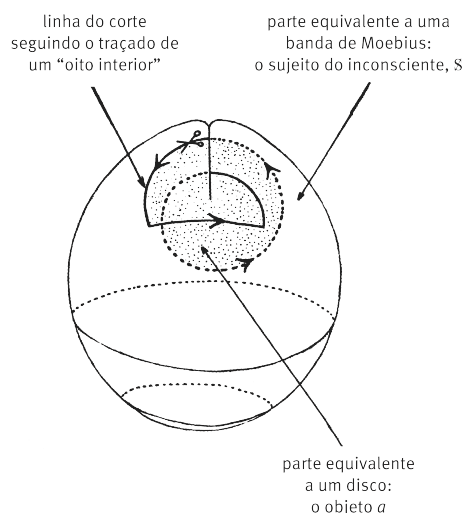
Para esta figura primordial, a realidade psíquica, que segue o princípio do prazer, é idêntica à realidade exterior. O seio da mãe, que satisfaz a fome de seu filho, não lhe é percebido primeiramente como um objeto externo. Ele faz parte de seu próprio corpo e pode ser acessado conforme sua necessidade. É o tempo de auto-cruzamento das superfícies, no qual os corpos estão imbricados um no outro, em continuidade indiferenciada entre o que é externo e interno, entre o que está dentro e fora.

Trata-se de um tempo no qual a representação e seu objeto ainda não sofreram ruptura. Tal como afirma Freud, no texto *Pulsões e destino da pulsão*, originalmente o *eu* satisfazia-se com seus próprios investimentos pulsionais, e o mundo externo lhe era *indiferente*. Nesse tempo, subjetivo e objetivo são espaços indiferenciados. Lacan continua: “se passa de uma face à outra sem se dar conta, digo bem, que não existe ali mais que uma face”. É, portanto, uma estrutura unilátera que ainda não joga as posições entre “cara e coroa”, *eu* e outro.

Na medida em que os objetos vão sendo representado como objetos de satisfação, o *eu* – que segue os critérios do princípio do prazer – vai distinguir o que é interno e externo. Assim, “o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo, e num remanescente que lhe é estranho. Isolou uma parte do seu próprio eu, que projeta no mundo externo e sente como hostil” (1915a/2003, p. 2049). A distinção entre interno e externo, portanto, não está dada como condição de partida para o surgimento do sujeito.

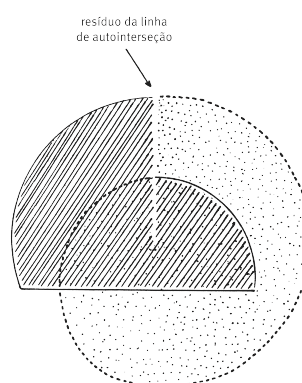
“O sujeito começa pelo corte” (LACAN, 1966-67/2003, p. 7). O corte é uma operação que desdobra uma estrutura em outra. Na figura do *cross-cap* ele pode ser realizado de diversas maneiras. O corte que nos interessa aqui é o que segue o traçado do *oito interior*, pois é a torção que mostra o inconsciente como uma estrutura de linguagem. Através do corte do *cross-cap* podemos ver a própria estrutura do fantasma, representada pela relação $\$ \langle \rangle a$, ou seja, sujeito e objeto são efeitos da mesma operação de recorte

Se fizermos um corte simples no *cross-cap*, seguindo o trajeto do *oito interior*, sua estrutura abre uma superfície, mas não a divide. É necessário que o corte percorra duas vezes a volta completa, realizando a ultrapassagem das superfícies através do ponto infinito. Destaca-se que o corte deve seguir a *repetição* da cadeia discursiva já mostrada na dobra do *oito interior*. Apenas através da repetição do significante que temos a produção de um sujeito e a queda de seu objeto, dividindo o *cross-cap* em duas partes heterogêneas.



Fonte: Nasio (2011, p. 75)

Uma parte que se destaca corresponde à *fita de Moebius* (que trabalharemos mais detalhadamente no capítulo seguinte), formada por uma superfície e uma borda. A outra parte é um disco que carrega as propriedades essenciais do *cross-cap*. Trata-se de um disco bilateral, que segue os princípios do *oito interior* e que não é especularizável, ou seja, esse objeto não tem imagem especular, sua imagem não pode ser sobreposta ao objeto. As superfícies desse disco são entrecruzadas por uma linha dupla, cujo ponto central, que caracteriza a estrutura do *cross-cap*, permite a continuidade entre as faces exterior e interior. É “o ponto impossível de pensar, mas não de escrever, o ponto fora da linha” (GRANON-LAFONT, 1986/1990, p. 79).



Fonte: Nasio (2011, p. 79)

Ao percorrer esse *disco torcido*, vamos perceber o mesmo efeito de continuidade do *oito interior*. Quando partimos de um ponto na superfície exterior desse disco, depois de uma volta completa, após passar por esse ponto-furo, chegamos no interior do objeto. Se

continuarmos na segunda volta completa, cruzando novamente o ponto de recorte, retornamos para ponto exterior original da partida.

O corte no *cross-cap* produz a operação de separação entre duas estruturas. De um lado, temos a fita de Moebius, representando o sujeito em sua relação com o significante. Por outro, temos o *disco torcido*, representando os objetos pulsionais (voz, olhar, seio e fezes), definidos por Lacan como *objeto a*. Esse disco que se destaca carrega a particularidade do *cross-cap*, isto é, o ponto central que faz a continuidade do interior com o exterior. É o buraco que corresponde aos orifícios do corpo pulsional. Ao mesmo tempo em que são partes interiores do corpo, eles possibilitam a passagem dos objetos ao exterior.

Para Lacan, o *cross-cap* é a operação que constitui o fantasma fundamental, separando e unindo sujeito e objeto. Em termos freudianos, o corte inscreve, tal como faz a castração, a impossibilidade de o sujeito ter acesso ao seu objeto sexual. O que está em questão, portanto, é pensar o sujeito como efeito da extração do objeto.

Inversamente pode-se dizer que todo o corte do sujeito, aquilo que, no mundo, o constitui como separado, como rejeitado, lhe é imposto por uma determinação não mais subjetiva, indo do sujeito para o objeto, mas objetiva, do objeto para o sujeito (...) (LACAN, 1961-62/2003, p. 343).

Através do *cross-cap* vemos que a posição primordial do sujeito não é a de anterioridade ao Outro. O sujeito também não é a condição para o recorte do objeto. Ao contrário, a produção de um sujeito é efeito do recorte do objeto, representado pelo corte no *cross-cap*.

Mas, esse objeto *pequeno a*, que vemos surgir no ponto de falha do Outro, no ponto de perda do significante, porque essa perda é a perda desse próprio objeto (...) esse objeto, como não lhe dar o que chamarei, parodiando de sua *propriedade reflexiva* – se posso dizer – visto que ele a funda, que é dele que ela parte, e que é na medida em que o sujeito é, antes e unicamente, essencialmente corte desse objeto (...) (LACAN, 1961-62/2003, p. 429).

A partir dessa citação, vale lembrarmos a proposição de Freud sobre os tempos da pulsão: ativo, passivo e reflexivo. Quando trabalha a pulsão escópica, no texto *Pulsões e destinos da pulsão*, Freud identifica uma fase preliminar de passividade do sujeito. Ele não é condição para o recorte dos objetos pulsionais, mas surge como efeito da produção destes.

A perda do objeto vai ser recuperada pela criação de substitutivos. Como vimos anteriormente, através do *corpo comum*, da formação de sintomas, das fantasias (*phantasieren*) e do jogo infantil, o sujeito cria uma versão fictícia da realidade, que constrói o

sujeito em seu laço com o Outro. Essa falta é a causa da produção de um sujeito. Ali onde estava um objeto, um sujeito deve advir. Nesse sentido, dissemos que a lógica do sujeito segue a estrutura da fita de Moebius, pois ela rompe com a descontinuidade entre direito/avesso, dentro/fora. Vale lembrar que os termos “interno” e “externo”, “dentro” e “fora”, são subvertidos em seu sentido comum. Isso não significa que a psicanálise pretende dissolver a ideia de fronteiras. A torção de seus sentidos, ao contrário, recai sobre a forma como esses termos se relacionam, não mais em oposição, mas em continuidade.

5.3 – A fita de Moebius e a lógica do sujeito.

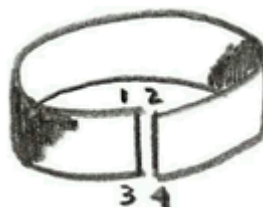
Jacques Lacan

*[fita de Moebius: tempo como dimensão faz a estrutura ser moebiana]
[a relação do sujeito com o Outro é moebiana]*

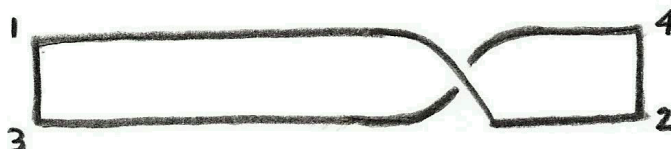
A fita de Moebius rompe com a estabilidade da representação do espaço comum. Trata-se de uma figura de fácil construção, que pode ser feita através de uma fita de papel. Esta simples fita de superfície euclidiana é composta por duas superfícies – frente e verso, direito e avesso, em descontinuidade uma com a outra – e quatro lados.



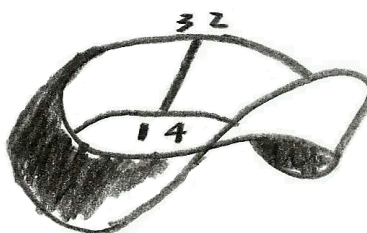
Se juntarmos as duas extremidades dessa fita (as arestas laterais de par 1-3 com 2-4), formamos uma figura tal que se caracteriza por manter a dupla face e os quatro lados transformam-se em duas bordas. Até aqui ainda estamos no plano euclidiano.



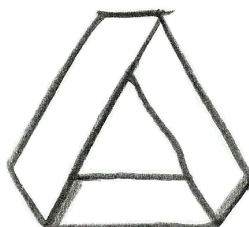
Para construirmos a fita de Moebius, temos que partir dessa fita de dupla face e realizar uma torção de 180° em uma das pontas da fita, de modo que um de seus cantos fique invertido. É precisamente essa ligeira torção que vai gerar o efeito enigmático do espaço moebiano, rompendo com as oposições entre direito e avesso, interno e externo, continuidade e descontinuidade.



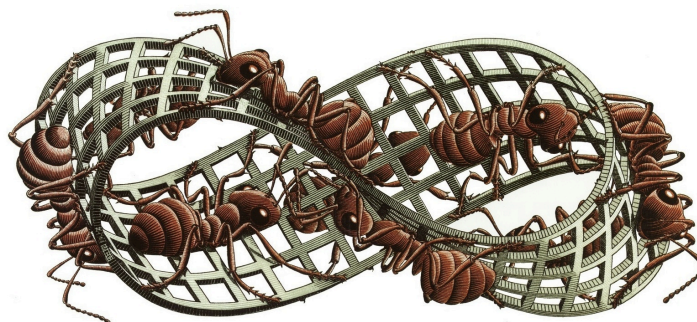
Como resultado da torção da fita sobre si mesma vamos ter uma série de fenômenos paradoxais, que subvertem nosso espaço comum de representação. Formamos uma figura que aparentemente é composta de duas bordas e duas superfícies. Entretanto, se olharmos mais atentamente, a duplicidade das faces foi subvertida. Frente e verso já não estão mais em oposição, mas em continuidade um com o outro.



A primeira vez que a fita de Moebius foi apresentada ao público foi em 1861, em uma figura sem profundidade, com apenas duas dimensões. Aquele que vê essa figura imediatamente conclui ser formada por duas faces. Basta atravessar a superfície da fita com um lápis que logo verificamos a existência de seu lado avesso. Entretanto, ela é uma superfície unilátera, de uma única face e uma única borda. Para descobrir esse paradoxo, temos que inscrever uma outra dimensão nessa estrutura: a *temporalidade*.



Percorrendo a fita de Moebius com o dedo, sem retirá-lo da superfície, seguimos a proposta que o desenhista Escher faz de acompanharmos uma formiga neste caminho. Com o passar do tempo – e somente através dessa dimensão temporal poderemos fazer isso –, vamos perceber que, contornando uma vez a trajetória, chegamos no avesso do ponto de partida e, após uma segunda volta completa, alcançamos o ponto de onde partimos. O efeito de surpresa é que este deslocamento que a formiga faz ocorre sobre uma única superfície plana, sem mudança de posição. Como no desenho de Escher, vemos a formiga de cabeça para baixo e de cabeça para cima.



Fita de Moebius II, (Escher, 1963)
 Fonte: www.google.com.br/img/ghp

Essa fita subverte a estrutura do duplo e instaura uma lógica ternária em uma estrutura torcida sobre si própria. O efeito da torção de 180° realizada sobre a fita de papel rompe com as oposições direito e avesso, interno e externo. Mas é apenas através do *tempo* do percurso de sua superfície que a divisão desta figura em duas faces vai se mostrar em continuidade uma com a outra.

Destaco uma passagem do livro da psicanalista Jeanne Granon-Lafont, estudiosa da topologia laciana, onde a autora sublinha a importância desse elemento temporal da fita de Moebius.

Apenas um acontecimento temporal diferencia o avesso e o direito, uma vez que eles estão separados pelo tempo que se leva para fazer uma volta suplementar. A dicotomia entre as noções de avesso e direito não comparece senão ao preço da intervenção de uma nova dimensão como a do tempo. O tempo, como um contínuo, é que faz a diferença entre as duas faces. Se não há mais duas medidas para a superfície, mas somente uma margem, o tempo então se impõe para dar conta da banda (1986/1990, p. 26).

O que era antes distinto um do outro passa a estar em continuidade. Este espaço, então, não pode ser percebido senão em sua dimensão temporal. Se pararmos o dedo em um determinado momento do percurso da fita, tomando uma parte isolada dela, poderíamos concluir facilmente a duplicidade desta estrutura. Pontualmente, ela se mostra em sua dimensão binária, com uma face oposta à que nos encontramos. É necessário inscrever um momento temporal para termos o efeito paradoxal da torção, quebrando a continuidade preterida pela visão de sua imagem.

Temos com a fita de Moebius também a subversão da relação entre parte e todo. A análise de uma parte isolada da fita não nos permite representar seu todo, da mesma forma que este não é igual à soma das partes. Aquele que for impaciente não alcança a dimensão do fim. A verdade do todo, portanto, não está na soma das partes. Ela é efeito da paciência do movimento dessa relação.

Trazemos uma famosa citação da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, uma obra que tem como proposta apresentar o caminho da consciência em seu processo de formação, passando de sua condição mais simples, na relação sensível com o mundo, até a consciência que tem consciência de si mesma. Essa passagem nos ajuda a compreender que, para ultrapassar a separação imposta pela filosofia ocidental entre sujeito e objeto, é necessário um certo caminho de experiências que exigem um certo tempo de elaboração.

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as *longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa” (1830/2003, §29, p. 36).

A verdade do todo não está na soma das partes, mas no movimento que ocorre no *entre* da relação. É necessária a temporalidade do gerúndio do *fazendo* para podermos tirar conclusões sobre o processo de formação do sujeito. Assim, o percorrer da volta é o que dá movimento às posições subjetivas. É o que cria uma continuidade na duplicidade e o que subverte a divisão entre sujeito e objeto, entre dentro e fora.

No Seminário *A identificação*, Lacan se vale da fita de Moebius sobretudo para fundamentar a lógica do inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem. Apoia sobre a fita de Moebius, então, as duas regras do significante, a saber, o significante não pode representar a si mesmo e um significante representa um sujeito para outro significante (1961-62/2003). Assim, marca que o sujeito do inconsciente, ao ser atravessado pela linguagem, se constitui de maneira moebiana.

Segundo Darmon,

o problema da dupla inscrição, ou seja, da inscrição de um significante ao mesmo tempo no pré-consciente e no inconsciente, tornou-se sensível através do fato bem conhecido que não basta comunicar a um sujeito um suposto significante latente no inconsciente para suspender necessariamente o recalçamento. Há uma clivagem entre saber e verdade. A solução deste problema é topológica, pois um significante não é o mesmo quando faz parte da cadeia do discurso consciente ou da cadeia inconsciente; na realidade, as relações que ele entretém com os outros significantes vizinhos não são idênticas. É a ocasião para Lacan imputar a dupla inscrição à topologia da faixa de Moebius (1994, p. 31).

O sujeito do inconsciente rompe com o binarismo interior e exterior. Para Lacan, não se trata mais de uma psicologia das profundezas, na medida em que ele não se encontra nem “dentro” do indivíduo, em seu corpo, nem “fora” dele, na sociedade que atesta suas formações. Seguimos Damon: “A unilateralidade da superfície explica que as formações do

inconsciente se produzem no discurso consciente sem transpor nenhuma borda; os lapsos, os esquecimentos, se produzem no interior do discurso.” (1994, p. 31).

Outra importante característica da fita de Moebius é que suas propriedades, ao mesmo tempo em que remete ao número 1 (uma superfície, uma borda) tendem ao 3 de sua estrutura. Quando construímos essa fita, a partir de uma fita de dupla face, foi necessário fazermos uma torção de 180°. Entretanto, se pegarmos sua representação, tal como ela foi apresentada pela primeira vez, em 1861, de forma planificada, veremos que a torção se desdobra em três. Assim afirma Granon-Lafont: “Para criar uma banda de Moebius, o número de semitorções deve ser ímpar. (...) O três já está, portanto, presente” (1986/1990, p. 32). O sujeito, então, é efeito do desdobramento em três da unidade constitutiva.

Pensar a relação do sujeito com a Cultura, concebendo-a como organizada entre termos autônomos e independentes nos faz inevitavelmente assumir um dos dois lados como predominante. O que nos leva a colocá-los em oposição, sujeito *versus* Cultura. Parece-me que a lógica desta relação, ao considerar o sujeito como aquilo que do inconsciente se manifesta como efeito de linguagem, deve seguir a estrutura moebiana, que rompe com o binarismo.

Quando tratamos das formulações de Norbert Elias, notamos que o sociólogo deu destaque para o elemento temporal do processo civilizador. Para ele, é preciso considerar essa relação sempre “a longo prazo”. Não podemos compreender a imbricação que se forma entre os processos subjetivos e as estruturas sociais limitados em um curto período de tempo. Devemos, ao contrário, pensar que a transmissão cultural, que permite o ultrapassamento do “abismo intransponível” entre sujeito e Cultura, ocorre como efeito de torção que se dá dentro de uma temporalidade.

Assim como na fita de Moebius – que em sua única face e única borda, contornam um espaço vazio que ela mesma encerra –, a relação do sujeito com a Cultura, apoiada sobre o percurso de uma pulsão que se lança do corpo ao objeto, tem instaurado em si um ponto-cego. Esse ponto-cego (ou ponto-furo) é uma perda, efeito da torção moebiana. Ele instaura um *espaço comum* entre o *eu* e o Outro que possibilita o trânsito, tal como o funcionamento de uma dobradiça, entre singular e coletivo, ao mesmo tempo em que abre o sujeito para o desconhecimento da alteridade.

Ali, onde os elementos internos de uma face se situam como elementos externos a si própria, temos um intervalo, situando encontro e desencontro, continuidade e descontinuidade. Assim, aquilo que diz de mais íntimo e mais singular de cada indivíduo, também, contraditoriamente, diz do que lhe é mais universal e mais coletivo.

Dessa forma, o que se apresenta é que singular e coletivo não estão separados como estão os lados interno e externo de uma figura. Entre eles não há relação de conteúdo e continente, mas de *continuidade diferenciada*. Eles fazem parte de uma estrutura torcida, mostrando que frente e verso, direito e avesso, tomados numa medida temporal, acabam sendo um a continuação do outro, em uma estrutura de uma única face.

CAPÍTULO 6

É reconhecido por Lacan ter contribuído com uma única invenção para a psicanálise. Assim ele se expressa na lição do dia 9 de abril de 1974, do Seminário *Les non-dupes errent*: “O que Lacan, aqui presente, inventou? (...) O quê? Eu responderia... uma vez que se entende que eu já tenho a resposta... eu responderia... assim, para colocar as coisas em movimento... o objeto (a)” (1973-74, inédito). A escrita da letra *a* não é nova em seu ensino, recebendo diferentes significações ao longo de seus seminários. Entretanto, a letra *a* se torna uma invenção na medida em que ela alcança o estatuto de significante, cujo referente é a própria falta do sujeito.

Lacan vinha esboçando ao longo de seus seminários a formulação de algo que marcasse o sujeito como um ser faltante e que pudesse nomear a ideia freudiana de objeto perdido. Para tanto, no Seminário *A ética na psicanálise* (1959-60), por exemplo, ele se remete ao texto de Freud *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, onde identifica duas condições de existência do objeto.

Enquanto *das Ding* (a Coisa), o objeto se refere a este primeiro tempo da satisfação, excluído do âmbito das representações. São os objetos pulsionais que possibilitam a instauração de um *espaço comum* entre o sujeito e o Outro. O seio, as fezes, a voz e o olhar, ao mesmo tempo em que são originados do Outro, exteriores ao sujeito, dizem sobre o que há de mais íntimo e singular a ele. “O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (LACAN, 1959-60/1988, p. 69).

Mas a palavra é a morte da coisa, afirma o Lacan hegeliano. O encontro do *eu* com *das Ding* se dá apenas no nível das representações (*Vorstellungen*). É, portanto, como *die Sache* que o objeto é encontrado. Por isso, no *Projeto*, Freud fala apenas em *Sachevorstellung* e não em *Dingvorstellung*. As representações são acessíveis pelo sujeito através da linguagem. Enquanto que *die Sache* é relativa ao significante, às representações que constituem o *eu*, *das Ding* é algo *estranho*, ausente a ele, ao mesmo tempo em que lhe é mais íntimo, pois é o traço de seu primeiro objeto de satisfação.

No Seminário *A transferência* (1960-61), Lacan retira do diálogo *Banquete*, de Platão, a palavra grega *ágalma*, que significa ornamento, enfeite, para ser o significante desse objeto parcial da pulsão, esse objeto causa do desejo, que move o amor da transferência. Pouco tempo mais tarde, no Seminário *A angústia* (1962-63), Lacan apresenta pela primeira vez sua invenção. No caminho trilhado por Freud, em diálogo com a filosofia de Hegel, para quem o

desejo é desejo do desejo do outro, Lacan afirma: “Há alguma coisa que vocês veem afigurar-se igual tanto na formulação de Hegel quanto na minha. Por mais paradoxal que isso possa parecer, o primeiro termo delas é um objeto *a*. É um objeto *a* que deseja” (1962-63/2005, p. 35]

Não é nossa intenção traçarmos um percurso sobre a construção do conceito de *objeto a* ao longo dos seminários de Lacan. O que gostaríamos de destacar é que, se este conceito é uma invenção, ele o é enquanto efeito de discurso: da psicanálise de Freud; da filosofia, de Platão à Hegel, e do capitalista, um dos princípios organizadores das sociedades modernas. No Seminário *de um Outro ao outro* (1968-69), encontramos uma declaração de Lacan sobre a invenção do *objeto a* como efeito de discurso de Marx, identificando-o ao conceito de mais-valia:

Esse objeto *a*, em certo sentido, eu o inventei, tal como se pode dizer que o discurso de Marx o inventou. Que significa isso? O achado de Marx foi a mais-valia. Quando ao objeto *a*, não é que ele não tenha sido abordado antes de meu próprio discurso, mas só o foi de maneira francamente insuficiente, tão insuficiente quanto era a definição de mais-valia que o discurso de Marx a fizesse aparecer em seu rigor (1968-69/2008, p. 45).

Podemos dizer que o conceito marxista de mais-valia e o conceito de *objeto a*, de Lacan, foram inventados porque eles já estavam operando no discurso social. Nenhum deles foi uma criação *ex nihilo*, do nada. Além disso, é interessante destacarmos que a invenção de Lacan é efeito de discurso, ao mesmo tempo em que seu discurso sofre os efeitos de sua invenção.

Lacan, ao inscrever o *objeto a* na psicanálise, apresenta um estilo de transmissão que escreve o conteúdo da mensagem na própria forma de transmiti-la. Trabalharemos agora o tema da transmissão, pensando que se trata de um efeito da operação de torção que se dá na relação entre sujeito e Cultura. Propomos uma teoria psicanalítica da transmissão que tem na *perda* e na *torção* seus principais elementos operacionais. Aquilo que é transmitido se faz na medida em que algo se perde. E a torção dessa mensagem faz com que ela nunca chegue ao seu destino da mesma forma que partiu.

Começamos com a ideia de *estilo*. Segundo Lacan, trata-se de um operador de transmissão da verdade do sujeito. Assim afirma no parágrafo final de seu texto *A psicanálise e seu ensino*:

Qualquer retorno a Freud que dê ensejo a um ensino digno desse nome só se produzirá pela via mediante a qual a verdade mais oculta manifesta-se nas

revoluções da cultura. Essa via é a única formação que podemos pretender transmitir àqueles que nos seguem. Ela se chama: um estilo (1957/1998, p. 460).

Na segunda parte deste capítulo, vamos trabalhar com os caminhos da transmissão, conforme propõe a teoria de Lacan ao analisar o conto de Edgar Allan Poe, *A carta roubada*. Na análise desta obra literária, o psicanalista estabelece os passos para pensar o processo de transmissão, inscrevendo uma *temporalidade* que acompanha aquela que viemos trabalhando com Freud, quando este se refere à posição primordial do sujeito tal como é apresentada no texto *Uma criança é espancada* (1919). A transmissão se faz no tempo de *dessubjetivação* do *eu*, na medida em que este renuncia a uma posição de gozo a fim de passar ao outro a verdade daquilo que lhe falta.

6.1 – O estilo como operador de transmissão.

Jacques Lacan

[*Abertura dos Escritos, 1966*]

[*O estilo é um endereçamento*]

[*É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo*]

[*a relação entre sujeito e Cultura tem como efeito uma transmissão*]

Na perspectiva de pensar a transmissão de seu ensino, Lacan organiza uma coletânea de seus textos intitulada *Escritos*. Sua publicação ocorre em 1966, período no qual lançava ao público a invenção do *objeto a*. No texto *Abertura desta coletânea*, ele faz mais do que nos preparar para as dificuldades de seu estilo de transmitir a psicanálise. Ali, Lacan adverte o leitor que, para se aventurar em seus escritos, ele deve se implicar em seu estilo enquanto sujeito. “Queremos, com o percurso de que estes textos são os marcos e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si” (1966/1998, p. 11). Com sua escrita, Lacan nos convoca a compartilharmos uma certa perda.

A escrita de Lacan provoca um rompimento na adequação das palavras com as coisas, de modo que aquele a quem ele endereça sua transmissão nunca está plenamente familiarizado com ela. Seus leitores e ouvintes ficam em uma certa posição de *exílio*. Seu estilo convoca a nos colocarmos na posição de sujeito, na medida em que devemos abdicar de uma certa condição de gozo, abrindo mão da certeza da propriedade do objeto.

Lacan dá aos conceitos o estatuto de significantes, de forma que ele pode trabalhá-los através das regras da linguagem. Assim, entre um significante e outro se criam intervalos que convocam o leitor a ter que colocar algo de si. Em alguns momentos, o estilo de Lacan leva o significante ao seu limite, chegando a reduzi-lo a uma escrita puramente real. Como efeito da leitura desta escrita, por vezes nos encontramos com um certo mal-estar que revela o impossível do encontro com o objeto, reatualizando uma certa dimensão de gozo perdido.

Vejamos, nesta longa, mas preciosa citação, como ele se refere a seu próprio estilo no Seminário *As formações do inconsciente*:

Lamento, não há nada que eu possa fazer – meu estilo é o que é. Quanto a este ponto, peço a eles que façam um esforço. E acrescento simplesmente que, sejam quais forem as deficiências de minha lavra que possam aí intervir, há também, nas dificuldades desse estilo – talvez eles o possam vislumbrar – algo que corresponde ao próprio objeto que está em questão. Uma vez que se trata, com efeito, de falar de maneira válida das funções criadoras que o significante exerce sobre o significado, ou seja, não simplesmente de falar da fala, mas de falar no fio da fala, por assim

dizer, para evocar suas próprias funções, talvez haja necessidades internas de estilo que se impõem (1957-58/1999, p. 33).

No próprio estilo de Lacan vemos o objeto que ele deseja transmitir. A verdade de sua transmissão se sustenta, como ele mesmo diz, “no fio da fala”, na linha onde o significante toca o objeto. É uma verdade que se revela através de lapsos, chistes, formações do inconsciente, quer dizer, formas que fazem furo no saber constituído. Nesse sentido Lacan afirma, no encerramento do Congresso sobre a transmissão da Escola Freudiana de Paris: “Tal como agora eu chego a pensar, a psicanálise é intransmissível” (1978). Intransmissível na medida em que deve transmitir o objeto na dimensão daquilo que não se inscreve simbolicamente. O estilo de Lacan, então, aponta para um certo impossível próprio do transmitir.

Estilo, segundo Porge, vem do latim *stilus*, nome de uma punção, um bastão de ferro ou osso, que serve para escrever em tábuas de cera e que passa a designar a própria escrita. Sua raiz *sti-* está ligada à *stimulus*, picar e à *punctiare*, punção. A punção é um instrumento pontiagudo que serve para perfurar e marcar. “O estilo é aquilo por meio de que se punciona a relação do sujeito ao objeto” (2010, p. 69). Assim, o estilo tem a mesma função de uma punção, de um instrumento para picar, escrever, marcar um objeto. É justamente com o termo punção que Lacan nomeia o operador lógico ($\langle \rangle$) do fantasma, que representa a relação pulsional do sujeito com seu objeto ($\$ \langle \rangle a$). Assim, ao fazer referência na *Abertura dos Escritos* ao estilo com o qual transmite a psicanálise, Lacan está apontando para o objeto ao qual se endereça.

Na relação do sujeito com o Outro, um estilo marca o *endereçamento*. Por isso, Lacan retoma a famosa frase do pensador naturalista George-Louis Buffon: “o estilo é o próprio homem”. Mas nesta máxima, insere a torção que a psicanálise operou no autocentramento do *eu*: “o estilo é o homem, vamos aderir a essa fórmula, somente ao estendê-la: o homem a quem nos endereçamos?” (1966/1998, p. 9).

Na medida em que o estilo se mostra como um efeito de transmissão, poderíamos acrescentar a isso uma referência à famosa definição de amor, que, ao longo do Seminário *A transferência*, ele lança como um refrão: *transmitir é dar o que não se tem*. Mas o estribilho de Lacan continua: *a quem não o quer*, pois no amor e na transmissão há também um impossível que aponta para a recusa em receber, na totalidade, esse objeto que falta.

A transmissão tem o mesmo efeito do que propõe Lacan em relação ao amor, a saber, o ultrapassamento do impossível da relação sexual. Ela permite a construção de algo *comum* entre dois registros heterogêneos. No endereçamento do sujeito ao Outro, um laço é produzido

ao se transmitir uma falta. A transmissão não se dá, portanto, de forma direta, imediata, como se uma mensagem circulasse em continuidade entre o remetente e o destinatário. Ela opera somente se aquele que recebe provoca uma torção, construindo ou desconstruindo esse transmitido.

Vimos que o sujeito sustenta os laços sociais através dos orifícios do corpo, passagens dos objetos da pulsão. Mas o impossível do encontro com esses objetos é o que torna possível a relação do sujeito com o Outro. A presença do objeto sob um fundo de ausência inscreve uma descontinuidade na continuidade desta relação, fazendo estar dentro o que estava fora, e o fora estar dentro. A mensagem que retorna ao sujeito, depois de passar pelo campo do Outro, nunca volta da mesma forma.

Continuamos no texto de Lacan: “na linguagem nossa mensagem nos vem do Outro e para enunciá-lo até o fim: de forma invertida” (1966/1998, p. 9). Esta frase nos apresenta uma temporalidade própria do percurso que realizamos sobre a superfície da fita de Moebius. A mensagem do inconsciente se mostra de forma invertida na medida em que ela diz de nossa intimidade nos assaltando desde fora.

A relação do sujeito com o Outro, como vimos, é mediada pelos objetos pulsionais que atravessam o corpo em um movimento reflexivo, de modo que o que vem de fora se mostra como dentro e o que está dentro parece vir de fora. Para compreender isso, basta nos remetermos aos objetos pulsionais da voz e do olhar e como em certas situações, por exemplo, no ciúmes ou em algumas crises psicóticas, eles se produzem como se viessem de fora.

A transmissão passa necessariamente pelo corpo. E, por seguir nesse caminho, ela sofre os efeitos de torção próprios de uma relação sustentada em buracos, em orifícios pulsionais. Assim, a perda do objeto, que circunscribe a dimensão moebiana do sujeito produz um “redobrimento invertido” da mensagem que lhe é transmitida via o Outro. No final desse movimento reflexivo – mediado pela ausência do objeto –, não podemos mais dizer, com Buffon, que é ao homem a quem nos endereçamos. São os objetos pulsionais que possibilitam a formação dos laços sociais e somente através deles é que a transmissão se torna possível.

É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulamos logo de saída. A esse lugar que, para Buffon, era marcado pelo homem, chamamos de queda desse objeto, reveladora por isolá-lo, ao mesmo tempo, como causa do desejo em que o sujeito se eclipsa e como suporte do sujeito entre verdade e saber (LACAN, 1966/1998, p. 11).

Quando Lacan fala a sua audiência que ele inventou o *objeto a*, ele não faz mais do que colocá-lo em circulação pública. Com isso, ele mostra que a transmissão se dá pela

desapropriação do objeto, ou, utilizando um de seus neologismos, ele transmite a *ex-sistência* do objeto. *Ex-sistir* é um modo de existir dentro e fora ao mesmo tempo. A transmissão, ao colocar em circulação no laço social uma certa dimensão de gozo, abdica da propriedade do objeto e torna-se um saber sobre o gozo.

A partir disso, podemos pensar em uma certa mobilidade do sujeito, cujas posições de circulação têm suas fronteiras marcadas pela aproximação ou pelo afastamento do objeto. A transmissão deve fazer circular no laço social isso que falta ao sujeito. Aquele que se apropria ou se esvazia do objeto se posiciona na *solidão da neurose* ou no *anonimato na massa*. De qualquer forma, em ambos os lugares se verifica um empuxo à totalidade.

Não é por acaso que Lacan escolhe para abrir sua coletânea o texto *O seminário sobre "A carta roubada"*, de 1955. E na *Abertura*, faz uma importante recomendação de transmissão àquele que se arrisca a embarcar em sua leitura: "Cabe a esse leitor devolver à carta/letra em questão, para além daqueles que um dia foram seu endereçados, aquilo mesmo que ele nela encontrará como palavra final: sua destinação" (1966/1998, p. 10). Vamos ver a seguir como Lacan pensa essa relação entre carta e letra, termos que em francês são traduzidos pela mesma palavra *lettre*. A nosso ver, o psicanalista pensa a transmissão enquanto circulação social desse objeto, que produz diferentes formas de aparecimento do sujeito de acordo com as posições que eles assumem em relação a ele.

6.2 – A transmissão no tempo lógico da dessubjetivação.

Jacques Lacan

[O Seminário sobre A carta roubada, 1955]

[O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada, 1945]

[a carta lettre/letra é o vazio que posiciona os sujeitos nos laços sociais]

[a repetição da cena, seu desdobramento em outra cena]

[transmissão = torção]

[transmissão no tempo da impessoalidade]

A análise de Lacan do conto de Edgar Allan Poe, *A Carta roubada* (The Purloined Letter), é um texto do qual por muitas vezes nos servimos para ilustrar sua teoria do significante. Entretanto, também encontramos na leitura desse conto um importante estudo sobre o modo como se opera a transmissão da Cultura. A carta (*lettre*), em correspondência à letra (*lettre*) do significante, é o principal personagem do conto. Ela recebe o estatuto de uma mensagem endereçada a um destinatário que, na circulação entre os personagens, situa-os em diferentes posições.

Retomemos o enredo brevemente. Trata-se do roubo de uma carta destinada à Rainha, que acontece dentro dos aposentos reais. Como o remetente da carta mantinha relações com a Rainha, seu conteúdo deveria ser escondido dos olhos do Rei. Mas ela, em um lance de olhar, deixa que o Ministro perceba a importância da carta recém chegada. Para não chamar a atenção do Rei, a carta é deixada em evidência sobre a mesa. O Ministro, percebendo o poder que ele teria ao se apossar deste segredo, rouba a carta debaixo dos olhos da Rainha – que não pode fazer nada, uma vez que o Rei se encontra em sua presença – e a troca por outra, semelhante.

O segundo tempo da narrativa é o da tentativa de reencontrar esse objeto extraviado, que foi escondido pelo Ministro. Para tanto, a polícia é posta em ação. Mas nada acontece, pois os policiais se limitam a uma relação especular com o Ministro, pressupondo que ele a teria escondido conforme eles mesmos a ocultariam. Como a polícia não consegue encontrar a carta por seus próprios métodos, entra em cena o detetive Auguste Dupin, que é chamado para solucionar o problema.

A metodologia de investigação de Dupin subverte esse raciocínio imaginário que vê o outro desde a perspectiva de si próprio. Em um dado momento da busca, Dupin propõe apagar as luzes para pensar melhor, ele opera uma torção nesta relação. Assim, Dupin conclui que, nessa situação, não se trata de procurar um objeto nos lugares mais profundos. Ao contrário, a carta deveria ter sido escondida de maneira mais visível. O Ministro havia feito algumas

pequenas transformações na carta. Mas Dupin reconhece a letra feminina escrita sobre ela. O Ministro, repetindo o que havia feito a Rainha, deixa a carta em total evidência, sobre a lareira, mas virada ao avesso, cegando aquele que a procura. Assim, ele consegue substituí-la por outra, idêntica, para que o Ministro não percebesse que seu furto havia sido revelado.

Podemos dividir o conto de Poe em duas partes, onde se verifica a repetição da mesma estrutura narrativa. A carta é o elemento comum a ambas as cenas. Na primeira, temos três personagens: a Rainha, o Rei e o Ministro. Na segunda, outros personagens assumem os mesmos lugares em relação à carta: o Ministro, os policiais e Dupin. Os personagens mudam, mas se mantém as mesmas três posições em função da relação com o objeto desaparecido. Assim esclarece Lacan: “Três tempos, portanto, ordenando três olhares, sustentados por três sujeitos, alternadamente encarnados por pessoas diferentes” (1955a/1998, p. 17).

Lacan se refere à primeira cena do roubo da carta, que se passa nos aposentos reais, como a *cena primitiva*, enquanto a segunda cena é sua *repetição*, no gabinete do Ministro. A leitura do psicanalista sobre os dois momentos da história aponta a mesma estrutura de posições. Na relação entre os três lugares ocupados por diferentes personagens, a referência estrutural que podemos seguir é aquela dos três tempos lógicos propostos por Lacan no texto *Tempo Lógico e a asserção de certeza antecipada* (1945). Trata-se de um jogo de posições de olhares, cuja solução se precipita em um tempo impessoal, dessubjetivado:

- *instante de ver* (l’instant du regard),
- *tempo de compreender* (le temps pour comprendre) e
- *momento de concluir* (le moment de conclure).

Trata-se de uma distinção de tempos lógicos e não cronológicos, que Lacan apresenta através de um enigma, denominado por Lacan de *sofisma dos três prisioneiros*. Nesse texto, Lacan descreve o seguinte problema: o diretor de uma prisão diz a três prisioneiros que apenas um deles pode ganhar a liberdade, mas para tanto ele deve ser o primeiro a conseguir resolver um jogo de adivinhação. O diretor explica o jogo: dos 5 discos (3 de cor branca e 2 de cor preta) que ele mostra aos prisioneiros, 3 deles são escolhidos aleatoriamente para serem colados nas costas de cada prisioneiro.

<i>Prisioneiros:</i>	A	B	C		
<i>Discos:</i>	○	○	○	●	●

As combinações possíveis dos discos escolhidos são as seguintes:

- 2 pretos e 1 branco;
- 1 preto e 2 brancos;
- 3 brancos.

Nenhum dos prisioneiros é capaz de saber qual a cor do disco colado em suas costas, mas lhes é permitido ver o disco dos outros dois concorrentes. O desafio é o seguinte: aquele que *primeiro* adivinhar qual a cor do seu próprio disco e justificar logicamente sua escolha poderá alcançar a liberdade. De fato, o diretor da prisão cola três discos brancos nas costas dos prisioneiros. Sabe-se, então, que cada prisioneiro (independentemente de qual seja ele: A, B ou C) vê dois discos brancos. Está excluída a primeira combinação (dois pretos e um branco) e, assim, ou seu disco é branco ou é preto. Lacan apresenta o sofisma em três raciocínios, três tempos lógicos diferentes.

Primeiro raciocínio lógico: se o prisioneiro estivesse diante de dois discos pretos, ele poderia deduzir imediatamente que seu disco era branco. A resposta teria sido dada de maneira direta, e o prisioneiro não precisaria esperar para ter certeza de sua conclusão. É um raciocínio lógico de *exclusão*. Como não é essa a situação que acontece, segue-se o:

Segundo raciocínio lógico: neste tempo, deve-se criar uma hipótese. Como o prisioneiro vê 2 discos brancos, ele deve pensar o seguinte: “*se eu fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como sendo brancos*” (1955a/1998, p. 205). Neste tempo de meditação, o prisioneiro deve tentar se colocar no raciocínio do outro. É o tempo de compreender o tempo do outro. Diante deste tempo, deve-se tirar uma conclusão:

Terceiro raciocínio lógico: este é um tempo de pressa, no qual o prisioneiro deve se antecipar aos outros dois. Também é o tempo da atividade, mas não como a do primeiro tempo, que se limitava à fulguração do olhar. “*Apresso-me a me afirmar como branco, para que esses brancos, assim considerados por mim, não me precedam, reconhecendo-se pelo que são*” (1955a/1998, p. 206). Apenas após ter percebido esse tempo de demora dos outros dois prisioneiros em responder que ele pôde antecipar sua resposta.

Como o prisioneiro justifica sua escolha? Se ele está vendo 2 discos brancos, então em suas costas podem estar colados apenas 1 disco branco ou 1 disco preto. O prisioneiro não tem certeza sobre qual o disco que lhe pertence. Mas a pressa faz com que ele se antecipe: se ele demora em responder, corre o risco de o outro prisioneiro responder antes, e assim ele continua preso e não alcança a liberdade. É o vacilo do outro prisioneiro em responder que ele pode se antecipar. Mas a certeza sobre si surge apenas no momento em que o prisioneiro se enuncia: “eu sou o disco branco”.

Retornando ao conto de Poe, acompanhamos as posições dos personagens a partir do tríptico das sentenças de cada tempo lógico, que Lacan sustenta na seguinte asserção do *eu*: “Eu sou homem” (1945/1998, p. 213):

- 1) Um homem sabe o que não é um homem;
- 2) Os homens se reconhecem entre si como sendo homens;
- 3) Eu afirmo ser homem por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem.

Na primeira asserção, temos o *instante de ver*, no qual um saber se produz através de uma *exclusão lógica*, cuja base é uma percepção imediata. Neste tempo, a alienação marca a posição de engodo de uma relação de prematuridade especular entre o *eu* e o outro. Qualquer conclusão feita agora se sustenta em uma *impessoalidade*. É o tempo de *atividade* do olhar que se direciona ao outro.

Segundo a psicanalista Ana Costa, no *instante de ver*, “a dedução consta do próprio enunciado do problema, sem que seja necessário um ‘eu’ que trabalhe para sua dedução” (1998, p. 55). É uma estrutura impessoal, de um código absoluto. Neste tempo, a posição de indeterminação do sujeito, expressa na partícula “-se”, é tirada de uma consequência lógica: “Estando..., só então se sabe que se é...” (1945/1998, p. 204). No conto de Poe, o *instante de ver* é ocupado pelo Rei e pelos policiais. Porém, estes nada podem concluir sobre si a partir daquilo que eles olham.

Na segunda asserção, temos o *tempo de compreender*. É o tempo no qual o *eu* constrói um lugar para si além da aparência instantânea do primeiro tempo. Nele se “supõe a duração de um *tempo de meditação*” (1945/1998, p. 205), de mediação e de *passividade*. Hipóteses são construídas, através da reciprocidade do outro, sobre o que se ignora de si. Entretanto, não se pode dar garantias sobre as pressuposições, pois, conforme nos lembra Antonio Quinet, “não existe, ao nível da linguagem, um significante que seja um atributo qualquer que possa

fixar o sujeito para todo o sempre, fixar aquilo que seria o seu ser” (2002, p. 58). Esse tempo de meditação sobre a posição do olhar do outro se mostra na Rainha e no Ministro, que tentam esconder o objeto que poderia entregá-los.

Lacan afirma que o *tempo de compreender* é incomensurável e que pode se reduzir novamente ao *instante de ver*. O sujeito é efeito de uma certeza antecipada, da posição de atividade do *momento de concluir*. Trata-se de um tempo *reflexivo*, de retorno à estrutura *impessoal*. Através dessa tensão temporal, o *eu* pode fazer uma asserção sobre si. O Ministro e o detetive Dupin se apressam em apostar pela posse de um objeto que está velado a todos. Mas somente a torção do olhar feita pelo detetive Dupin – que se *dessubjetiva* do centramento egoico ao mesmo tempo em que se singulariza –, é que vai desvelar o lugar em que se encontra o objeto.

Temos nesses três tempos lógicos a correspondência das três posições subjetivas das cenas do roubo da carta do conto de Poe. São as seguintes posições de olhar, que se determinam em relação a esse objeto-carta, tal como Lacan apresenta no texto *O seminário sobre “A carta roubada”* (1955a/1998, p. 17):

- 1) um olhar que nada vê: o Rei e depois a polícia;
- 2) um olhar que vê que o primeiro nada vê e se engana por ver encoberto o que ele oculta: a Rainha e depois o Ministro;
- 3) o que vê, desses dois olhares, que eles deixam a descoberto o que é para esconder, para que disso se apodere quem quiser: o Ministro e depois Dupin.

A emergência de um sujeito se dá na saída da relação binária para uma estrutura ternária. É para o Outro, e não para o outro semelhante, que o sujeito se endereça. Assim, rompe-se com a lógica *ou... ou* e se cria um espaço de circulação *comum*. Instaure-se o lugar de um terceiro excluído (do Outro), que vem reconstituir um laço perdido. Através dele o *eu* tem sua inscrição social reconhecida. O que vai comandá-lo, então, passa a ser esse elemento terceiro, que se faz através de uma perda, mas que nunca se separa efetivamente.

Todos os personagens do conto assumem uma posição específica determinada pelo objeto, como se essa carta/letra indicasse mais do que uma mensagem endereçada a alguém, mas o próprio inconsciente, através da qual cada um assume uma posição específica. Na lição que dedica ao conto de Poe no Seminário *o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-55), Lacan aponta para a possibilidade de transformação quando se está inserido em

diferentes circulações simbólicas. É como se a mudança do objeto produzisse também uma mudança no Outro.

Nesse sentido, Lacan se pergunta: “O que é, afinal, uma carta? Como é que uma carta pode ser roubada? Ela pertence a quem? A quem a enviou, ou a quem é destinada?” (1954-55/1985, p. 249). Essa carta/letra é o significante que incide sobre o corpo e inscreve uma diferença na história de cada um. Por isso ela recebe diversas significações segundo a quem ela se endereça: uma declaração de amor, uma traição, uma chantagem, um complô, um poder... Dessa forma, não apenas os personagens mudam conforme sua relação com a carta, mas o sentido deste objeto também se modifica.

A transmissão é uma forma de reenlaçar o sujeito com o Outro tomando como suporte a condição de presença e ausência dos objetos pulsionais. Ela ultrapassa a separação entre as fronteiras – do dentro/fora, público/privado, *eu/outro* – inscrevendo na circulação social a dimensão de uma *perda*. Uma transmissão, no final das contas, tem como motor a perda de um gozo. Aquele que transmite deve ser capaz de abdicar da propriedade do objeto, *transformando o gozo de sua posse em saber sobre o gozo*. Por outro lado, aquele que recebe, para se apropriar do transmitido, deve inscrever sua marca, uma *torção* na história da transmissão. Portanto, se “uma carta sempre chega a seu destino” (1954-55/1985, p. 258), como afirma Lacan, nunca é da mesma forma como foi endereçada.

Para compreender esse processo, podemos nos remeter novamente ao texto de Freud *Uma criança é espancada*. O fantasma infantil só se realiza na medida em que a criança se coloca na posição de espectadora da cena de espancamento, mas de forma, afirma Lacan, *dessubjetivada*. Este termo indica um contraponto não à subjetivação, mas à subjetividade. O que quer dizer que a criança está numa posição de *impessoalidade*, ou seja, desinflada de sua condição narcísica. Para que o terceiro tempo do circuito pulsional produza um sujeito em um ponto imprevisível, se faz necessário o fenecimento do *eu*, uma deflação egóica.

Retomando a famosa frase de Freud, da 31^a das Novas Conferências de psicanálise, de 1932: *Wo Es war, Soll Ich werden*, um tipo de aforismo que, pelas diferentes traduções, marca diferentes leituras da psicanálise e diferentes formas de situar o sujeito. A tradução inglesa das obras de Freud, *where the id was, there the ego shall be*, dá destaque para o aparecimento do *eu* no lugar do *Isso*. Podemos nos guiar pela interpretação que nos fornece Lacan, no texto *A coisa freudiana*, de 1955:

evidencia-se aqui que é no lugar, *Wo*, onde *Es*, sujeito desprovido de qualquer *das* ou de qualquer outro artigo objetivante (é do lugar de ser que se trata), era, *war*, é nesse lugar que *soll*, devo (...) *Ich*, [eu], ali devo [eu] (...) *werden*, tornar-me, isto é,

não sobrevir, nem tampouco advir, mas vir à luz, desse lugar mesmo como lugar de ser (1955b/1998, p. 418).

Esta leitura de Lacan nos permite recuperarmos a frase do filósofo Schelling, citada por Freud no texto *O estranho* (1919): “*unheimlich* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz” (1919a/2003, p. 2487). Tomando a liberdade de fazer uma releitura desse princípio freudiano, diríamos que a transmissão ocorre ali onde o *eu* estava, ou seja, ali onde o *eu* ganha uma dimensão *impessoal*. A transmissão produz um *estranhamento*: aquilo que era familiar torna-se alheio.

A *temporalidade* que dá ritmo à transmissão deve considerar uma certa *pressa antecipada*, mostrando que tempo e saber estão interligados conforme os tempos lógicos. O tempo da transmissão é o do retorno do saber reflexivo, tal como vimos no circuito pulsional proposto por Freud (1915b), que encerra os tempos do saber ativo e do saber passivo. Esse terceiro tempo é o tempo da produção de sujeito, pois ele não está fixado em nenhum dos gozos, mas pode circular entre eles. É o tempo que possibilita a saída da relação especular com o outro e a formação das identificações. É nesse momento que o sujeito produz uma marca singular na tradição cultural que o antecede.

CAPÍTULO 7

Um relatório para a Academia faz parte do conjunto das pequenas narrativas escritas por Franz Kafka entre 1916 e 1917. Trata-se, como o próprio título indica, de um relatório feito para um público universitário. A surpresa, porém, é que o sujeito deste relatório é um ex-macaco que oferece, a convite desta audiência, uma descrição sobre como se tornou humano.

Há quase cinco anos aconteceu a transformação do personagem da narrativa de macaco para humano. Esse processo o obrigou a renunciar de sua condição de primata, abandonando suas memórias e seus hábitos. É importante salientar que, apesar de acompanhando por algumas pessoas, a responsabilidade pela escolha de se transformar foi sua. Afirma: “Essa realização teria sido impossível se eu tivesse querido me apegar com teimosia à minha origem e às lembranças de juventude. Justamente a renúncia a qualquer obstinação era o supremo mandamento que eu me havia imposto” (1917/1999, p. 59). Assim, suas recordações haviam se apagado e o retorno a sua vida pregressa, com o transcorrer de sua evolução, parecia cada vez mais difícil.

O ex-macaco sentia-se cada vez mais a vontade no mundo dos humanos. Sua tormenta animal amainava-se, restando como uma cócega no calcanhar. Ele começava a estar mais próximo de sua audiência de intelectuais do que de sua origem de macaco. Nosso narrador relata o modo como foi capturado e o processo de transformação de macaco para humano. Estava com seu bando quando, por duas vezes, foi alvejado por uma expedição de caçadores. Um dos tiros o feriu embaixo da anca. Quando acordou, estava preso em uma jaula, dentro de um navio.

Pela primeira vez na vida se sentia sem saída: “Até agora eu tivera tantas vias de saída e agora nenhuma! Estava encalhado. Tivessem me pregado, minha liberdade não teria ficado menor. Por que isso?” (1917/1999, p. 64). Mas, se o lugar de macaco para os humanos é estar enquadrado em uma jaula, seu único desejo era deixar de ser macaco. Mas buscar uma saída não é a mesma coisa que pretender alcançar a liberdade.

É muito frequente que os homens se ludibriem entre si com a liberdade. E assim como a liberdade figura entre os sentimentos mais sublimes, também o ludíbrio correspondente figura entre os mais elevados. (...) Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída; à direita, à esquerda, para onde quer que fosse; eu não fazia outras exigências; a saída podia também ser apenas um engano; a exigência era pequena, o engano não seria maior (1917/1999, p. 64).

Com o passar dos dias, o macaco, que queria sair de sua prisão, foi aprendendo os hábitos dos humanos que se encontravam com ele dentro do navio. Como não era um adepto

da liberdade – pois se o fosse teria a todo custo se jogado ao oceano –, suas observações dos humanos começaram a levá-lo a uma outra direção. “Era tão fácil imitar as pessoas!” A saída, que lhe parecia impossível, foi comportar-se como um humano. Lutando contra a natureza de macaco, começou a cuspir, a fumar e a beber. O mais difícil era a aguardente, pois lhe produzia asco. Em uma noite, então, agarrou uma garrafa e a entornou totalmente. No fim, gritou “alô”, e ouviu como resposta dos humanos: “ouçam, ele fala!”.

Após a educação com alguns professores, que lhe proporcionaram uma longa formação intelectual, nosso herói ex-macaco atingiu “a formação média de um europeu”. Assim ele conseguiu “cair fora”, pois sempre supôs que não era possível escolher a liberdade. Toda sua vida lhe era demasiadamente humana, com exceção da sexualidade, que ainda era “à maneira dos macacos”.

Essa pequena narrativa segue o estilo kafkiano de literatura, colocando ao avesso a ideia de como alguém se torna aquilo que é. O processo de educação, enquanto inscrição da Cultura, leva à transformação do indivíduo. Buscamos ilustrar aquilo que trabalhamos como uma “teoria freudiana da Cultura”, isto é, o processo de perda de uma certa condição de gozo e a torção que se inscreve na relação com o Outro. Ora, se perguntar sobre a relação entre indivíduo e sociedade, entre sujeito e Cultura, permite refletir sobre as condições de transmissão de uma experiência. Como efeito dessas relações, temos uma transmissão da Cultura que se faz de forma invertida. Aquele que a recebe é responsável por operar essa torção a fim de poder se apropriar dessa herança simbólica.

Passamos, nesse momento, a investigar as condições da transmissão tendo como pontos de debate as formulações de Freud nos textos *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na cultura*, de onde podemos afirmar que o mal-estar do sujeito é condição para a transmissão, na medida em que ele é efeito da queda da *autoridade*. Disso, nos lançamos na filosofia de Hannah Arendt, compreendendo que a *crise da autoridade*, que acompanhou a instauração da época Moderna, teve como consequência uma nova forma de transmissão da Cultura, convocando ao sujeito a responsabilidade do laço estabelecido com o outro.

7.1 – A crise na autoridade e os efeitos na transmissão.

Sigmund Freud & Hanna Arendt
 [Por que a guerra?, 1932]
 [Sobre a violência, 1969]
 [Entre o passado e o futuro, 1954]
 [A condição humana, 1958]
 [a crise na autoridade leva a uma crise na transmissão]
 [autoridade – poder – violência]
 [a autoridade é herdeira da tradição]
 [a transmissão depende da autoridade]

Quando falamos em *tradição*, pensamos no processo de *transmissão* e nos conteúdos culturais que estão sendo passados *entre* uma geração e outra, *entre* pai e filho ou *entre* um educador e seu aluno. Freud foi um pensador marcado por sua época, sensível às influências dos acontecimentos políticos, sociais e culturais – mesmo que por vezes suas reações tenham tendido a uma posição de *indiferença*, já que se deixava ser afetado apenas quando tais influências incidiam diretamente sobre sua obra, tal como vimos na declaração de Ernest Jones (1953/1961).

A década de 1930 foi um período especialmente tenso, pois ela anunciava os tempos sombrios que estavam por vir. Em 1932, a partir de um convite realizado pelo Comitê Permanente para a Literatura e as Artes da Liga das Nações, Albert Einstein escolhe Freud para participar de uma troca de correspondências entre intelectuais da época. Ainda sob efeito da Primeira Guerra – das destruições física e econômica dos países europeus –, da recente crise da bolsa de valores de Nova York, em 1929, e pressentindo o horror que seria deflagrado logo a seguir com a Segunda Guerra, o físico dirigiu a seguinte pergunta ao psicanalista: *seria possível a humanidade evitar as guerras?*

Essa troca de correspondências buscou pensar como se toma uma posição em relação às guerras e o que poderia ser considerado, naqueles tempos, como “progresso” de uma civilização. Para Einstein, o *poder* – que sustenta as estruturas sociais juntamente com o *direito* – havia sido solapado pela *violência*. Na carta resposta que Freud enviou ao físico, intitulada *Por que a guerra?* (1932), ele começa retomando ideias que havia trabalhado anteriormente sobre o tema da guerra (1915) e da destruição (1920), dialogando com o mito da fundação da civilização, em *Totem e tabu* (1913).

No mito da horda primitiva, como vimos, o pai controlava seus filhos através da *força bruta* e da *violência*, restringindo-os em suas liberdades individuais. Aquele que conseguisse dominar os outros através do uso da violência teria o controle sobre o resto do grupo. Mas,

continua Freud, o estado de violência de um sobre todos durou até que a coletividade se uniu para vencer aquele que dominava. Com o assassinato do pai da hora, a violência da união foi transformada em *lei*. Para Freud, “a lei é a força de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha” (1932/2003, p. 3209). A diferença é que a violência já não é mais a ação de um único indivíduo, pois é transformada, na coletividade, nas formas de *direito e justiça*.

Freud e Einstein, ao refletirem sobre seus tempos, se depararam com uma situação inversa, uma *crise de autoridade* em decorrência da ausência de uma instituição que garantisse a segurança e a coexistência pacífica dos Estados, sem que nenhum deles pudesse ambicionar a soberania sobre os outros. Além disso, Einstein identificou outro problema, a saber, o da formação, em todas as nações, de um grupo de pessoas que priorizavam seus próprios interesses econômicos (especialmente em função dos lucros decorrentes das guerras) contra os interesses políticos da coletividade.

Destaca-se também o que havia sido concluído em *Totem e tabu*, a saber, que “uma comunidade se mantém unida por duas coisas: a força coercitiva da violência e os vínculos emocionais (identificações é o nome técnico) entre seus membros” (1932/2003, p. 3211). Por um lado, a *violência* exercida pelo pai é transformada em *tabus*, proibições que estabelecem papéis e posições de cada indivíduo no coletivo; por outro, os *totens* são o corpo do pai encarnado em objetos com os quais se fazem as identificações que enlaçam os irmãos em uma comunidade. Nenhum interesse particular dos indivíduos pode prevalecer sobre o interesse comum de todos os outros. Mas dizer isso não é a mesma coisa que pretender abolir a figura da autoridade.

Como viemos trabalhando, a posição primordial do sujeito é a de alienação ao Outro – o que significa afirmar a *anterioridade* deste sobre aquele. Nesse sentido dizemos que o desejo é o desejo do Outro, posição do *masoquismo primordial* de servir a um poder. O mito de *Totem e tabu* nos auxilia a compreender que essa posição surge como efeito do assassinato do pai, ou seja, não é a um tirano que o sujeito se coloca em submissão, mas sim às regras sociais (*tabus*) enquanto aquilo que faz mediação do gozo. Passa-se da pessoalidade da tirania à impessoalidade da lei que subjetiva à todos, sem exceção.

Diante deste contexto, vemos a influência do pensamento de Hegel em Freud, através da figura do Senhor e do Servo, ao se referir à necessidade dos homens seguirem uma “autoridade que tome decisões por eles e à qual, na sua maioria devotam uma submissão ilimitada” (1932/2003, p. 3214). Para Freud, o fracasso da revolução comunista – que tinha a pretensão de poder satisfazer a necessidade de todos através de uma unidade social – e a

consequente formação de um governo ditatorial mostraram que o apagamento da diferença retorna com a mesma violência com que foi recalcada.

Remetemo-nos novamente ao artigo de Paulo Endo (2011) onde, a propósito desta carta de Freud à Einstein, o autor afirma que a violência extrema reduz tudo à dimensão do espaço, destruindo a experiência temporal. É o “rebatimento do espaço sobre o tempo”, ao qual Freud se refere em 1932 como a ocupação, a destruição e a apropriação do espaço dos tempos de guerra. A pulsão de morte, na insistência da *repetição*, destrói a temporalidade psíquica, reduzindo tudo a sua dimensão espacial (matéria, volume e massa) e ao eterno recomeço no *aqui e agora*, desconsiderando as origens, as tradições e a memória.

O que existe não passa de coisas que sobram após o choque físico, o que sobreviveu ao massacre, ao tiroteio, às bombas, ao deslocamento e ao desaparecimento forçados, aos golpes contra o corpo, aos desmoronamentos, e misturou-se às ruínas. Figuras sem história às quais é negada a preservação da memória (ENDO, 2011, p. 78).

O ensaio *Sobre a violência*, de Hannah Arendt, nos permite repensar as proposições de Freud a respeito da fundação da Cultura – segundo o mito de *Totem e tabu* – e da transmissão da tradição. Esse texto é efeito da mesma perplexidade de Freud e Einstein diante dos efeitos do declínio da tradição e da crise da autoridade. Escrito entre 1968 e 1969, no calor dos movimentos universitários na França e nos Estados Unidos, da guerra do Vietnã e da violência nos movimentos de libertação contra os países colonizadores, Arendt coloca em discussão o tema da violência, apresentando a hipótese contrária ao consenso da filosofia política que a identifica com o poder.

Segundo Arendt, poder e violência são termos opostos, de modo que quando um se encontra presente, o outro está ausente. *Poder*, diz a autora,

corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido (1969/2010, p. 60).

Da violência ao poder, temos a passagem da tirania do pai da horda primitiva à comunidade da fratria. Poder é a capacidade de agir em conjunto e aquele que se encontra “no poder”, seja uma pessoa ou uma instituição, está ali pela vontade de todos. Mas quando um sistema tirânico ou totalitário assume “o poder”, ele somente pode se realizar através da *violência*. O poder não é singular, mas coletivo. Nesse sentido, Arendt afirma que a forma

extrema de poder é “Todos contra Um”, enquanto que a forma extrema de violência é “Um contra Todos”.

A violência, portanto, se faz presente no momento em que o poder decai. “Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (1969/2010, p. 73). Dizer que se tratam de termos opostos não implica pensá-los como termos isolados e independentes um do outro. Ao contrário, são termos que estão em *relação inversa*: não há poder sem violência e não há violência sem poder.

Dessa forma, nada é mais comum do que encontrar poder e violência combinados e nada é menos frequente do que suas formas puras. Ali onde o poder se desfaz, surge a violência a fim de restaurar uma nova organização, para “reequilibrar as balanças da justiça”. A violência, portanto, é utilizada de forma instrumental, buscando resultados sempre *em curto prazo*. Por esse motivo, ela está próxima ao *vigor*, propriedade inerente a uma pessoa e que diz da *força* e da energia exercida sobre outra(s).

Já a *autoridade* resulta de uma concordância coletiva que atribui esse status a alguém, que aceita estar sob sua guarda. A autoridade

pode ser investida em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor –, ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (*auctoritas in Senatu*); ou ainda em postos hierárquicos da Igreja (um padre pode conceder a absolvição mesmo bêbado) (1969/2010, p. 62).

A autoridade não precisa usar de persuasão ou coerção para agir, pois seu reconhecimento por aqueles que vivem em comum é inquestionável. Sua conservação depende do respeito e do poder que lhe são atribuídos por aqueles que a instituem. O poder – e não a violência – é a essência de todo governo, instituição ou pessoa que é posto no lugar de autoridade. Nesse sentido, o poder difere da violência em algumas características: ele é injustificável, é um “fim em si mesmo” e é a própria condição de existência de uma comunidade.

Para Arendt, o poder surge quando as pessoas se unem e agem conjuntamente. Mas sua legitimidade não vem de suas ações, pois “ampara-se em si mesma em um *apelo ao passado*, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro” (1969/2010, p. 69 – destaque nosso). O que justifica o poder, então, é a tradição, isto é, sua remissão a tempos passados sob o projeto futuro de uma criação contínua.

Um dos pontos fundamentais da filosofia de Hannah Arendt é a análise que ela realiza do *declínio da tradição* e da *crise da autoridade*, cujos efeitos incidem sobre o processo de

transmissão dos valores culturais. Arendt, no livro *Entre o passado e o futuro* (1954), inicia o capítulo “Que é a autoridade?” reformulando essa pergunta e anunciando sua hipótese. Para ela, é mais prudente perguntar *o que foi a autoridade* – conjugando-se o verbo no passado –, “pois somos tentados e autorizados a levantar essa questão por ter a autoridade desaparecido no mundo moderno” (1954/2005, p. 127).

A filósofa analisa que a crise na autoridade não se restringiu à esfera política, mas se espalhou também por camadas pré-políticas, como na criação dos filhos e na educação, relações nas quais a autoridade é uma condição *natural* – devido ao desamparo das crianças – e uma condição *política* – como transmissão de uma experiência que necessita de uma continuidade geracional. A crise na autoridade nas esferas pré-políticas levou a autora a pensar que “não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é” (1954/2005, p. 128). Ao longo do capítulo, Arendt retorna as condições da autoridade nas origens da filosofia política, da Grécia antiga (de Platão a Aristóteles) à época Moderna (com Maquiavel), passando pelo Império Romano, onde identifica a origem do termo. Cito a autora:

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patrões*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores* (1954/2005, p. 163-164).

Uma das teses importantes que Arendt apresenta nesse texto é a separação entre autoridade e violência. A autoridade não se faz por coerção externa, mas por obediência e, nesse sentido, pode-se verificar que onde a violência apareceu, a autoridade fracassou. A autoridade também se define por ser hierárquica, o que faz com que ela se afaste das relações entre iguais, que são reguladas pela persuasão. Outro elemento de destaque é que a crise da autoridade é um ponto final de um processo que solapou a religião e a tradição, estruturas que organizam os laços sociais. Vale dizer, acompanhando Arendt (1954/2005), que o termo “religião” significava em sua origem *re-ligare*, ser ligado ao passado, ao tempo das fundações.

A perda da tradição, entretanto, não representa uma perda do passado. Arendt toma cuidado ao não identificar uma coisa à outra. Os efeitos dessa perda incidem no encadeamento que ocorre entre um tempo e outro, entre as sucessivas gerações. A perda da tradição

repercuta no processo de transmissão exigindo uma nova forma de passagem dos valores culturais. Arendt afirma:

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir (1954/2005, p. 130).

A investigação de Freud sobre o inconsciente – um saber que se caracteriza por ser um saber que *não sabe* sobre si próprio – é efeito do contexto do declínio da autoridade. Acompanhando Arendt (1954/2005), podemos dizer que, a partir da época Moderna, não temos mais uma transmissão que nos remeta às fundações da esfera política e que inscreva nossas ações no “passado santificado” da tradição, isto é, que nos faça agir com padrões e “modelos aceitos e consagrados pelo tempo” e com o “préstimo da sabedoria dos pais fundadores”.

A ruptura com os laços de continuidade entre os diferentes espaços e tempos nos levou a operarmos uma nova forma de transmissão. Na época do Império Romano, segundo Arendt, “a tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade” (1954/2005, p. 166). A continuidade da transmissão da tradição seguia em direção às origens, certificando o ato de fundação. Entretanto, a *crise da autoridade* e o *declínio da tradição* criaram um buraco, rupturas entre um tempo e outro, que poderíamos aproximar à ideia psicanalítica de recalque.

Hannah Arendt começa o livro *Entre o passado e o futuro* com a seguinte citação do poeta francês René Char, que viveu quatro anos na Resistência francesa, lutando contra o nazismo: “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (1954/2005, p. 28). O testamento, manifestação da vontade sobre os bens e os patrimônios que se dispõe a quem sucede, é uma forma de transmissão que enlaça o indivíduo a seu herdeiro, dizendo quais a posição e a atitude deste em relação ao que lhe está sendo legado.

O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que seleccione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro (...) (1954/2005, p. 31).

Nesse sentido, Arendt identifica que a transmissão da tradição não determina nossa trajetória singular na continuação do passado. A descoberta do inconsciente pela psicanálise – teoria que é efeito desse contexto – mostra que cada um é obrigado a escrever para si um lugar no mundo. Assim, pensamos que a *crise da autoridade* levou à necessidade de produzir uma nova forma de transmissão, que pressupõe a apropriação das experiências, não mais no dever de continuidade com o passado, mas no de recriação em direção ao futuro.

Essa operação de torção que o herdeiro deve fazer naquilo que ele recebeu rompe com a continuidade da relação entre ele e seu antecessor. Essa transmissão leva a uma relação baseada na *perda*. Aquele que se responsabiliza por passar uma herança deve suportar a perda inevitável da transmissão; assim como aquele que recebe a herança deve ser capaz de transformá-la, afim de que possa dela se apropriar. Nesse sentido, pensamos que a transmissão – que se passa no processo civilizador entre indivíduo e sociedade, como vimos em Norbert Elias, e na relação entre sujeito e Outro, de acordo com a psicanálise – é uma operação de inscrição cultural que não se faz sem perdas.

Continuando o texto de Arendt, ela afirma que temos um *futuro sem origem*, que temos em nossa atividade de pensamento uma “lacuna temporal entre o passado e o futuro”. Cito a autora:

Este pequeno espaço intemporal no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo (1945/2005, p. 40).

Os tempos de desilusões identificados pelo pai da psicanálise, em *O futuro de uma ilusão* e *Por que a guerra?*, apontam para uma estrutura social que não é mais organizada pela tradição enquanto elemento que engata o sujeito no passado, situando-o no desenrolar de uma tradição “ininterrupta”. A psicanálise freudiana mostrou que a perda que se inscreve na transmissão leva à produção singular de um sujeito, que tenta repará-la ficcionalmente, recriando uma nova versão da realidade a fim de “renovar o fio rompido da tradição”.

No livro *A condição humana* (1958), Hannah Arendt desenvolve a argumentação a respeito das origens da *crise da autoridade* tomando como referência o fato de que a Modernidade promoveu uma alteração no modo como a tradição se referia à dimensão da verdade através da posição dos homens sobre as possibilidades de representação.

Para Arendt, o pensamento na época pré-moderna ocupava uma esfera superior na vida das pessoas. A autora se refere à *vida activa* como as três atividades humanas fundamentais:

labor, trabalho e ação. O *labor* corresponde aos processos biológicos do corpo humano; o *trabalho* é a atividade do artífice, que produz um mundo artificial através do manuseio das coisas; e a *ação*, a única atividade humana que não é mediada pelas coisas, é a capacidade de criar algo novo através do discurso e da palavra. A *vida activa*, antes do advento da Modernidade, buscava eliminar da vida política toda atividade dedicada à sobrevivência (o *labor* e o *trabalho*), pois a verdade surgiria apenas através da contemplação, da investigação das coisas eternas.

Na época pré-Moderna, a abordagem da realidade passava pela condição de que “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (1958/2009, p. 60). Os valores culturais que não pereceriam no tempo e que poderiam ser transmitidos de geração à geração eram formados na conjugação da ação com o discurso, que ocorria apenas na esfera da vida pública. A *ação*, portanto, era a única atividade da *vida activa* para a transmissão de valores: “a ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (1958/2009, p. 16).

Tudo o que dizia respeito ao que o homem produzia na sua relação com as coisas materiais estava relacionado com a destruição, com o desaparecimento. O *labor* e o *trabalho*, então, são atividades relacionadas à sobrevivência, à efemeridade e à durabilidade. Além disso, a própria condição humana é a da mortalidade. Nesse sentido, Arendt afirma que, para os Antigos:

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais têm a ver com sua capacidade de produzir coisas – obras e feitos e palavras – que mereceriam pertencer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade, de sorte que, através delas, os mortais possam encontrar o seu lugar num cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios (1958/2009, p. 28).

A partir da época Moderna, operou-se uma inversão na forma como a tradição se inscrevia na *vida activa*, modificando as referências que inscrevem um lugar do homem no mundo. As três atividades da *vida activa* passaram a se articular de outra forma. A contemplação, que Arendt identifica ao termo grego *theoria*, que significa “a designação dada à experiência do eterno” (1958/2009, p. 29), foi desacreditada para se dar valor às formas ativas da vida: *labor* e *trabalho*. Houve, então, a inversão da contemplação à ação.

No último capítulo de *A condição humana*, “A *vida activa* e a era Moderna”, Arendt apresenta os fatos que levaram à inversão na posição dos homens em relação à tradição. Nota-se que essa operação não se produz no campo das ideias, mas no campo das experiências. São

três eventos, destacados pela filósofa, que deram início à época Moderna: primeiro, a descoberta da América e o avanço das fronteiras para além mar; segundo, a Reforma protestante, contra a autoridade na Igreja católica; e, por fim, a invenção do telescópio, um novo instrumento que deslocou a posição de olhar do homem de si próprio para fora de seu território terrestre.

Das três descobertas que levaram ao início da época Moderna, a do telescópio foi a mais decisiva e a que menos ganhou destaque. Apresentado em 1609 pelo astrônomo italiano Galileu Galilei, o telescópio desloca a posição do olhar no processo de representar e questiona as atribuições de verdade baseadas nos sentidos físicos. O telescópio – significativo que já havia aparecido em nosso texto quando investigamos o efeito de estranhamento do personagem Nataniel, do conto *O Homem de Areia*, de E.T.A. Hoffmann –, mostra a impossibilidade de retorno à posição original, na medida em que ele desvela, dá luz àquilo que até então estava escondido.

A verdade não surge dos objetos da realidade, mas da construção que deles fazemos através de nosso olhar. A posição do olho passa a ser um elemento que faz parte das possibilidades de representação – e, nesse sentido, podemos dizer que a psicanálise é efeito dessa nova condição do olhar da época Moderna. A invenção do telescópio também vem mostrar que houve uma inversão na posição do homem em relação ao mundo. Com a invenção de artefatos que conduzem à ilusão da proximidade com o objetos do mundo, não se pode mais confiar na *passividade* dos sentidos para apreender a realidade. Deve-se fazer uma intervenção *ativa*, criando e utilizando instrumentos que construam uma realidade na qual se toma a posição do olhar como ponto de referência.

Segundo a filósofa, “as primeiras atividades da *vida activa* a se promoverem à posição antes ocupada pela contemplação foram as atividades de fazer e fabricar”, pois, continua, “foi um instrumento, e portanto o homem na medida em que é fabricante de instrumentos, que levou à moderna revolução” (1958/2009, p. 307). Entra em cena a figura que Arendt chamou de *homo faber*. Mas a fabricação não se limita às relações do homem com o mundo natural, mas adentra à “esfera dos negócios humanos”, ou seja, o campo da política enquanto laços discursivos.

Cabe ao homem ser responsável pela fabricação de seu lugar no mundo. “A produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais e até mesmo ídolos da era moderna em seus estágios iniciais, são qualidades inerentes ao *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante” (1958/2009, p. 309). A tese de que a tradição já não é mais uma autoridade que garanta a continuidade do passado mostra, como efeito, que a possibilidade de

inscrevermos um lugar no mundo depende de como operamos a reconstrução daquilo que recebemos do Outro.

Vimos trabalhando com a ideia de que o laço de um sujeito com o Outro se faz através da perda necessária de um objeto pulsional, que Lacan denominou de *objeto a*, causa do desejo. Nossa ideia, porém, é que essa perda produz uma torção na relação entre sujeito e Outro de forma que o que se transmite entre eles também sofre efeitos dessa torção. O que é transmitido de mãe para filho (reduzindo a relação a esses microcosmos) se sustenta em como essa falta se inscreve nessa relação.

Uma transmissão é efeito de uma perda, do rompimento da continuidade temporal. Ela só se torna efetiva quando aquele que recebe provoca uma torção, uma perda naquilo que é transmitido. Ao contrário do que se possa pensar, esse rompimento possibilita com que o tempo passado seja protegido e preservado, ao mesmo tempo em que ele seja transmitido como um projeto de *reinscrição* no tempo futuro. O passado só pode se tornar presente e vetorizar o futuro se ele sofrer uma torção, uma ruptura. Sem isso, ele se torna *repetição* e produz sintoma.

7.2 – A transmissão como efeito de uma perda.

Sigmund Freud & Norbert Elias
 [O processo civilizador, 1939]
 [Futuro de uma ilusão, 1927]
 [Cultura x Civilização – elemento cultural]
 [a tradição é fundada numa perda de gozo]
 [a transmissão da tradição carrega o impossível]

Em nosso trabalho, partimos com o objetivo de tentar compreender como se opera a relação entre indivíduo e sociedade e encontramos o desenvolvimento deste tema na teoria do sociólogo Norbert Elias, especialmente na tese sobre o processo civilizador, apresentada na obra *O processo civilizador*, de 1939. A nosso ver, Elias é um autor incomodado com as teorias que assumem posições partidárias, privilegiando apenas um dos lados da relação. O processo civilizador é a transmissão, a longo prazo, das regras e das normas sociais em direção ao indivíduo, direcionando-o cada vez mais para a regulação de seus comportamentos e emoções sem a necessidade de agir sob coerção externa.

Elias investiga como algumas instituições sociais – marcadamente as escolas, a família e a religião –, juntamente com a formação dos Estados nações, participaram da formação da subjetividade dos indivíduos. A ideia de que o processo civilizador é o fio condutor da relação entre indivíduo e sociedade tem como um dos fundamentos a psicanálise freudiana, apropriando dessa teoria conceitos como supereu, pulsões e recalçamento. Em *O processo civilizador*, Elias mostra que a transmissão da Cultura incide no corpo dos indivíduos, tendo como efeito a produção de objetos, restos, dejetos que não se inscrevem na vida “civilizada”.

Nesse sentido, o sociólogo se volta para o estudo das mudanças dos hábitos e regras de alimentação, higiene e sexualidade, assim como as alterações nos comportamentos na vida pública e na vida privada – sempre referindo que se trata de um processo que ocorre *a longo prazo*. Com isso, Elias marca o caráter paradoxal do processo civilizador, pois daquilo que se transmite, algo resiste a se inscrever. Os objetos ligados aos desejos e às pulsões sexuais, a visão do corpo nu, os impulsos agressivos, todos eles, segundo Elias, vão sofrendo pouco a pouco a força do recalçamento produzida pelas mudanças das regras de civilização. O que resta é transformado em sintoma. “É bem possível que sempre tenha havido neuroses”, afirma, “mas as neuroses que vemos hoje por toda a parte são uma forma histórica específica de conflito que precisa de uma elucidação psicogenética e sociogenética” (1939b/1994, p. 153) O processo civilizador vem colocar *para trás* da consciência o que antes acontecia a olhos vistos.

As mudanças sociais do processo civilizador não ocorrem através de atos violentos ou crises políticas. Elas também não se fazem por revoluções intercaladas entre tempos estáveis.

A ‘civilização’ que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada, sem que perguntemos como viemos a possuí-la, é um processo ou parte de um processo que nós mesmos estamos envolvidos (1939 b/1994, p. 73)

A concepção de Elias é que o processo civilizador é um operador que produz mudanças tanto na sociedade quanto no indivíduo. Em função dele, a psicogênese não pode ser investigada de forma isolada da sociogênese, o que significa que existe uma interdependência entre as mudanças na estrutura da sociedade e as mudanças na estrutura psíquica.

A tese sobre o processo civilizador sustenta a analogia entre as formas de lidar com a transmissão de uma herança simbólica na passagem entre os Estados e seus cidadãos ou entre pais e filhos. O que está em questão, a nosso ver, é saber como se opera a transmissão da tradição cultural.

Norbert Elias abre seu livro *O processo civilizador* apresentando a diferença de significados dos conceitos de *Kultur* e *Zivilization*, em alemão, e *Civilité* e *Civilisation*, em francês, de acordo com a época em que eles são usados. Em relação aos termos em alemão, o sociólogo afirma que eles se referem à autoconsciência de um povo, ao modo como eles se interpretam e representam a si próprios o orgulho de suas realizações:

Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: “Qual é realmente nossa identidade?” (1939b/1994, p. 25).

Kultur, para os alemães, não implica estabelecimento de limites e espaços, mas definições de sua própria natureza, de suas essências. Já os conceitos de *civilité* e *civilisation*, em francês, indicam parâmetros de avaliação das condições de determinada sociedade em relação à outra, o que leva à qualificação de diferentes povos como “civilizados” ou “incivilizados”. Afirma Elias:

Conceitos como *Politesse* ou *Civilité* tinham, antes de formado e firmado o conceito de *civilisation*, praticamente a mesma função que este último: expressar a autoimagem da classe alta européia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o

tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferente de todos aqueles que julgava mais simples e mais primitivos (1939b/1994, p. 54).

A distinção entre Cultura e civilização também tem seu interesse remetido à teoria psicanalítica. Como já afirmamos anteriormente, Elias foi fortemente influenciado pela teoria psicanalítica, mesmo sabendo que Freud nunca se deteve na minúcia de fazer a distinção entre esses conceitos. No texto *O futuro de uma ilusão*, Freud declara: “desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização” (1927/2003, p. 2963). Apesar disso, pensamos que o pai da psicanálise não se priva de formular uma “teoria psicanalítica da cultura”.

Entretanto, esse desprezo à distinção entre Cultura e civilização, a nosso ver, é menos recusar a distinção entre esses termos do que aceitá-la e ter que se haver com a obrigação de se posicionar na discussão. O debate sobre o que é uma Cultura, conforme vimos ao longo de nosso trabalho, vai ganhando destaque na obra de Freud. No pós-escrito de sua *Autobiografia* (1925), acrescentado em 1935, ele afirma:

meu interesse, após fazer um *détour* de uma vida inteira pelas ciências naturais, pela medicina e pela psicoterapia, voltou-se para os problemas culturais que há muito me haviam fascinado, quando eu era jovem quase sem idade suficiente para pensar (1925/2003, p. 2799).

Assim, no texto *O futuro de uma ilusão* (1927), para fazer uma crítica sobre o *futuro de nossa Cultura*, Freud assume o conceito principal de *Kultur*, tal como nos aponta Assoun (2012), como termo que abrange os significados das ideias de Cultura e de civilização. Trata-se de uma obra que se baseia no pressuposto que tanto o social está inscrito no sujeito, quanto o sujeito está representado no social. *O futuro de uma ilusão* é efeito das discussões que aconteciam entre Freud e Oskar Pfister (1873 – 1956), seu amigo, discípulo e pastor protestante, pioneiro da psicanálise na Suíça. É Pfister o interlocutor oponente com o qual Freud dialoga neste texto de 1927.

Ao contrário dos objetivos de Pfister, Freud pretendia afastar a psicanálise dos padres, da mesma forma que a havia defendido contra as técnicas dos médicos, no texto *A questão da análise leiga*, em 1926. Para tanto, Freud toma a ideia de religião, “o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização” (1927/2003, p. 2967) para pensar que a necessidade de o ser humano ter uma crença religiosa se deve a suas condições primordiais infantis de desamparo, fraqueza e vulnerabilidade – características que continuam na vida psíquica do adulto.

Nota-se que o tema principal da obra não aparece no título. Em seu lugar, temos a palavra *ilusão*. A religião é apresentada apenas no terceiro capítulo enquanto “ideias

religiosas”. O que Freud toma, portanto, é a religião como *representação* da *Cultura*. Por fim, nos últimos capítulos, Freud passa a tratar sobre o tema da Cultura em sua dimensão de ilusão. A partir da religião ele abre caminho para pensar outras formas de ilusão, que governam a nossa vida, como a *ilusão da política* e a *ilusão erótica*.

Logo no início do *O futuro de uma ilusão*, o conceito de *Cultura* é apresentado: “tudo aquilo que em vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais” (1927/2003, p. 2961). Freud, porém, não se limita a essa simples definição, acrescentando a ela dois outros aspectos – que nos faz aproximar dos dois termos diferenciados por Norbert Elias – *Kultur* e *Zivilization* –, assim como dos dois tempos de violência, que trabalhamos no texto *Totem e tabu*.

A Cultura humana, afirma Freud: “por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas” (1927/2003, p. 2961). Nesse sentido, o termo Cultura carrega a ideia, que já havia sido apresentada em 1908, de recalçamento pulsional. É o tempo do acontecimento do assassinato do pai da horda primitiva, que faz com que a Cultura se edifique sobre a renúncia ao gozo. A Cultura inscreve um estado de interdito, pelo qual a humanidade teve que abrir mão de prazeres e desejos. Suprimindo-a, o que resta é o estado de natureza, sem limitações dos impulsos e com plena liberdade individual.

Continua Freud: “por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível” (1927/2003, p. 2962). Nesse sentido, a Cultura marca o significado de *Zivilization*, quer dizer, de uma estrutura “artificial”, que organiza o conjunto dos valores, ideias e instituições culturais. A Cultura segue o segundo tempo de violência que identificamos no mito da horda de *Totem e tabu*, como a organização social dos irmãos da horda para evitar o retorno do ato primitivo. Ela funciona como “regulamentos, instituições e ordens”, na formação de *totens* e *tabus*, impedindo a reedição do assassinato através de sua realização simbólica.

Esse segundo tempo da Cultura tem como objetivo a manutenção da *autoridade* e do *poder* da coletividade – para utilizar os termos de Hannah Arendt. Isso quer dizer que, na permanência da organização social criada pela fratria, segundo Freud, deve-se considerar o fato que

está presente em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais e que num grande número de pessoas, essas tendências são

suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana (1927/2003, p. 2962).

Para Freud, o sucesso do esforço que a civilização se impõe para regular as pulsões nos laços sociais não é garantido. Como afirmara em 1908, a neurose sempre consegue frustrar os objetivos da civilização. E em 1927, ele afirma que uma porcentagem da civilização “permanecerá sempre associada” (1927/2003, p. 2964), buscando realizar os desejos incestuosos que foram renunciados para a formação da Cultura. Neste sentido, podemos dizer que há algo no ser humano que sempre resiste à inscrição da alteridade.

A ideia que Norbet Elias desenvolve sobre o processo civilizador aparece no pensamento de Freud, quando o psicanalista afirma:

Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos. Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social (1927/2003, p. 2965).

Conforme vimos quando trabalhamos o texto *Totem e tabu*, os laços sociais que se limitam apenas à internalização das regras e ordens morais – a direção do processo civilizador – fazem a coletividade ser organizada apenas por *tabus*, tornando-se assim uma estrutura social burocrática. São necessários também os ideais e as identificações formados através da relação com os *totens*. São eles, os totens, que dão unidade à multiplicidade dos indivíduos, formando um conjunto social que se identifica através de um traço comum. Segundo Freud, as produções culturais que manifestam os ideais de uma cultura se apresentam através das realizações artísticas. Os artistas alcançam, por trás da criação de uma obra, a fruição de um gozo substitutivo, ao mesmo tempo em que reinscrevem a perda deste gozo.

As ideias religiosas também são produções culturais que tentam reestabelecer essa perda de gozo imposta pela Cultura contra as forças ameaçadoras e destrutivas da natureza. Afirma Freud:

Foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra a natureza (1927/2003, p. 2967).

A religião para Freud esteve ligada ao funcionamento da vida psíquica. No texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*, de 1907, ela foi identificada aos sintomas da neurose obsessiva. Por sua vez, em *Totem e tabu*, Freud estudou a formação da religião como

instituição cultural. Nesse texto, as ideias religiosas tiveram suas origens remetidas à formação dos totens: o pai da horda assassinado foi encarnado em um animal totêmico, que por sua vez passou a representar um deus ou uma entidade sagrada. Agora, no texto *O futuro de uma ilusão*, Freud não se afasta desta concepção que elaborou em 1913. As ideias religiosas são vistas como efeitos da inscrição do sujeito na Cultura que levam à ilusão do controle sobre as forças da natureza, da superação da morte e da recompensa pelos sofrimentos causados por causa das renúncias em favor da Cultura.

A mudança na concepção freudiana sobre a religião sofreu a influência da tese do *masoquismo primário* – apresentada no texto *O Problema econômico do masoquismo*, de 1924 – como condição de surgimento do sujeito em relação ao Outro. Esta tese foi acrescentada às formulações de *Totem e tabu* sobre a origem da religião na formação do totem, ou seja, a transposição simbólica de um gozo que se realizava através do corpo deste pai da horda primitiva – que está mais para mãe incestuosa.

O *masoquismo primário* mostra a dimensão pulsional de *passividade* do sujeito diante do Outro. Nesse sentido, a relação com Deus – representação mítica do pai da horda primitiva – segue a ambivalência da pulsão. O desamparo, que está na origem das ideias religiosas, conduz a passividade ativa da pulsão. O religioso realiza esse fantasma, tal como vimos no texto *Uma criança é batida, de se fazer ser amado pelo pai*. É a posição *feminina* do laço religioso que faz do sujeito objeto do gozo do Outro, que no texto *Totem e tabu* se realizava após o assassinato do pai da horda, na relação com a fratria e o totem.

Assim, as ideias religiosas, nesse texto de 1927, passam a ser compreendidas como continuação das condições de “fraqueza e desamparo” diante da força da natureza e da relação com os outros. Cabe à religião a tarefa de reparação, tentando tornar tolerável ao sujeito esta condição primordial de alienação. Tal como destaca Assoun, o desamparo (*détresse*) apontado em *O futuro de uma ilusão* é uma “*demanda de amor dirigida ao pai que se encontra homologada como constitutiva do laço religioso*” (2012, p. 43).

Para Freud, a origem psíquica das ideias religiosas está nas *ilusões*, ou seja, nas “realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade” (1927/2003, p. 2976). O psicanalista apresenta duas características para definir o que é uma ilusão. Primeiro, o significado de ilusão não tem relação com o de erro. Assim, o valor da verdade de uma ilusão não pode ser o falso. Segundo, todas as ilusões derivam de desejos e servem para sua realização. Como nos lembra Assoun (2012), a palavra *ilusão* está mais próxima de *semblante* do que de *erro*. *Illusio*, segundo o psicanalista francês, provém de *illusum*, que comporta a

ideia de *lludere*, jogar (*jouer*), enganar (*moquer*), e, portanto, do registro do prazer e do jogo das aparências.

As ideias religiosas estão de acordo com essas características sobre o que é uma ilusão: elas não podem ser refutadas como falsas, são derivadas da condição de desamparo do indivíduo e buscam, numa vida futura, a realização dos desejos que em terra foram impossíveis. Mas Freud faz referência a uma terceira característica das ilusões, a saber, a de que elas incluem também “importantes reminiscências históricas” (1927/2003, p. 2984). Trata-se de um importante pressuposto, que Freud vai desenvolver mais adiante em sua teoria, especialmente no texto *Moisés e o monoteísmo* (1938), ao pensar as condições de acesso à verdade do inconsciente. O termo “reminiscências” marca a dimensão *psicológica* que Freud busca sobre a verdade da religião.

No pós-escrito acrescentado em sua *Autobiografia* (1925), Freud se refere ao texto *O futuro de uma ilusão*, afirmando que

Em *O futuro de uma ilusão* exprimi uma avaliação essencialmente negativa da religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material mas histórica (1925/2003, p. 2799).

As ilusões religiosas carregam uma *verdade histórica*, na medida em que transmitem um conjunto de experiências que se sustentam em um ponto de *recalcamento*. A ilusão, portanto, além de estar associada a um desejo, é marcada pela transmissão de uma experiência que carrega uma verdade recalcada. No caso da tradição religiosa, sua verdade se fundamenta no fato de que ela remete sua verdade à experiência do assassinato do pai da horda primitiva.

A construção de certos mandamentos, por exemplo “*não matarás*”, mostra a defesa sobre certos impulsos que se encontravam na origem da formação cultural. Não foi por Deus, mas pelo assassinato do pai da horda primitiva que este mandamento surgiu. Do “*não matarás*” o pai, passou-se ao “*não matarás*” o totem – substituto paterno. Era proibido matar ou comer o animal totêmico. Posteriormente, esse mandamento passou a organizar as relações entre os membros da fratria que se seguiu ao parricídio fundador da Cultura. O pai da horda, então, constitui a imagem original de Deus: “*dessa maneira, a doutrina religiosa nos conta a verdade histórica – submetida a certa modificação e disfarce –, ao passo que nossa descrição racional não a reconhece*” (1927/2003, p. 2984).

Quando Freud se refere à noção de verdade, ele está considerando fatos que aconteceram ou não historicamente dentro do âmbito que ele chama de realidade material. A verdade histórica aponta para o material inconsciente, que foi recalcado e esquecido, na

medida em que se trata de um trauma primitivo que está na origem da constituição do sujeito. Assim, a ilusão se mostra na dimensão da verdade histórica, pois ela transmite um conjunto de experiências – de uma realidade material – que sofreu efeitos de torção do recalçamento. A verdade histórica, nesse sentido, é o retorno deformado ou, nas palavras de Freud, “a verdade sob uma roupagem simbólica”, dessa operação.

A tese que Freud apresenta em *O futuro de uma ilusão* é que as ideias religiosas estão intimamente associadas à cena original do assassinato do pai. Para tanto, associa dois pressupostos sobre os quais vinha trabalhando: o *masoquismo primário*, como condição de surgimento do sujeito em relação ao Outro, e o mito de *Totem e tabu*, tal como vimos nos tempos de violência para a formação da Cultura. Nesse sentido, a ilusão religiosa é compreendida como efeito de reconstrução de uma relação primordial que foi perdida, pois o indivíduo religioso encontra em suas crenças a possibilidade de realização de seus desejos.

No entanto, tal como nos propõe Freud, poderíamos estender essa ilusão religiosa para outras manifestações culturais:

Não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas vidas serem governadas? Não devem as suposições que determinam nossas regulamentações políticas serem chamadas também de ilusões? E não acontece que, em nossa civilização, as relações entre os sexos sejam perturbadas por ilusão erótica ou um certo número dessas ilusões? (1927/2003, p. 2979).

A extensão da ideia de ilusão nos reposiciona em relação às produções culturais, à tradição na qual estamos inscritos e à forma de transmitir o legado cultural. A partir disso, devemos pensar que os laços sociais sustentam-se em uma *ilusão política*, conforme a ilusão religiosa. Essa *ilusão política* torna possível a realidade coletiva ao delimitar tipos de circulação do gozo. Nesse sentido, uma sociedade pode estar organizada pelo *discurso de um mestre* (na obediência à figura de um tirano, ditador ou líder), pelo *discurso da ciência* (que demanda a produção de saber) ou pelo *discurso capitalista* (quando os objetos são oferecidos como objetos de desejo). Além disso, Freud destaca a *ilusão erótica*, que mostra que nossa cultura se funda na impossibilidade de complementaridade entre os sexos. O discurso da psicanálise é efeito do impossível da relação sexual. O texto *O futuro de uma ilusão*, portanto, mais do que um tratado sobre a religião, pode ser compreendido como um escrito crítico sobre as condições de possibilidade dos laços sociais.

No texto *O mal-estar na cultura*, de 1930, Freud continua o debate sobre o tema da religião, tendo como ponto de partida o “sentimento oceânico” produzido pelas crenças religiosas. O criador da psicanálise, para continuar com a metáfora, mergulha nas profundezas

das águas da condição humana e ali se depara com o impossível próprio do sujeito *estar* na Cultura.

7.3 – O mal-estar é condição de transmissão.

Sigmund Freud

[Mal-estar na cultura, 1930]

[teoria psicanalítica da Cultura]

[pulsão de destruição é inata e autônoma]

[a perda da autoridade externa produz o supereu: sentimento de culpa e reparação do amor]

No texto *O futuro de uma ilusão*, Freud pôde concluir a dupla função da religião a partir do pressuposto que a Cultura é um *campo de batalha* entre os impulsos da natureza e as exigências culturais. Ao mesmo tempo que a religião serve como possibilidade de formação dos laços sociais, ela apresenta, como uma promessa futura, os caminhos para a realização dos desejos. Como decorrência desse antagonismo cultural, Freud observa que

um número estarrecedoramente grande de pessoas se mostram insatisfeitas e infelizes com a civilização, sentindo-a como um jugo do qual gostariam de se libertar; e que essas pessoas fazem tudo que se acha em seu poder para alterar a civilização, ou então vão tão longe em sua hostilidade contra ela, que nada têm a ver com a civilização ou com uma restrição da pulsão (1927/2003, p. 2981).

O tema de *O mal-estar na cultura*, escrito em 1930, centra-se nessa oposição inerente à relação entre as pulsões e as exigências culturais. Esse texto vem confirmar a ideia que Freud vinha afirmando desde a carta que ele endereça a seu amigo Wilhelm Fliess em 31 de maio de 1897: “o incesto é anti-social e a civilização consiste numa progressiva renúncia ao mesmo” (1897/2003, p. 3575). Mas, ao contrário do que considerava em 1927, em *O futuro de uma ilusão*, no qual a ciência ainda dava um certo alento e entusiasmo ao futuro das nossas relações, em 1930, Freud se aponta para a desilusão ao apresentar o homem em sua condição de desamparo e tendo que se haver com “uma permanente infelicidade interna”.

Segundo o organizador das obras completas de Sigmund Freud, James Strachey, o primeiro título escolhido por Freud para o texto foi *Das Unglück in der Kultur*, isto é, *A infelicidade na cultura*. Entretanto, o termo *Unglück* foi posteriormente alterado para *Unbehagen*. Além da discussão, que trabalhamos no item anterior, a respeito do termo *Kultur* e de sua tradução para “civilização”, devemos dar destaque no título também ao termo *Unbehagen*.

Segundo Márcio Seligmann-Silva, no prefácio que escreve a edição de bolso da L&PM, de 2010, o significado do termo *behagen*, negado pelo prefixo *un-*, se aproxima de “sentir-se protegido”. Assim, “Unbehagen remete a uma fragilidade, a uma falta de abrigo, a

estar desprotegido” (2010, p. 13). O autor nos leva a uma associação com outro importante conceito freudiano: o estranho, *das Unheimlich*, que tem como um dos seus sentidos também o *unbehagen*, o que provoca desconforto, mal-estar. O texto *O mal-estar na cultura*, então, revela tudo aquilo que deveria estar em segredo e oculto na Cultura, mas veio à luz.

Freud começa *O mal-estar na cultura* mostrando a continuidade desse texto com *O futuro de uma ilusão*. Assim, ele responde o comentário que seu amigo Romain Rolland teria feito ao ler esta obra ao lastimar que o psicanalista não havia abordado a genuína fonte da religiosidade, a saber, o sentimento de eternidade, de algo sem limites, sem barreiras, denominado por ele de “sentimento oceânico”. Trata-se de um “sentimento de união indissolúvel, de pertencimento ao todo do mundo exterior”. De sua parte, Freud rejeita imediatamente essa hipótese sobre a origem da religiosidade. Para ele, esse sentimento é a continuação da plenitude que o *eu* experimentou quando suas fronteiras com o mundo externo ainda não estavam bem estabelecidas.

Encontramos esse sentimento em alguns estados anímicos que suspendem essa delimitação entre o *eu* e o outro. O apaixonado afirma ao seu parceiro que “eu e você somos um só”. Algumas psicopatologias também mostram esse desvanecimento das fronteiras do *eu*, quando partes do corpo, e mesmo partes da vida psíquica, se tornam alheios ou são atribuídos ao mundo exterior sem serem reconhecidos como próprios. Nesse sentido, o que se conclui é que as fronteiras do *eu* nunca são estáveis.

Quando esse “sentimento oceânico” do *eu* surge na fase adulta, ele está recuperando um tempo no qual a criança ainda não havia distinguido o próprio *eu* do mundo exterior. Freud, então, recupera o que havia apresentado no texto *A negativa*, em 1919, e que trabalhamos conjuntamente com a figura do *cross-cap*, sobre o processo de formação do *eu*. O *eu* primordial começa diferenciando-se dos traços deixados pelas primeiras percepções dos objetos que o satisfizeram. Neste primeiro tempo, temos a oposição entre *eu* e objeto. Seguindo o princípio do prazer, o *eu* coloca para fora todas as representações dos objetos que produziram desprazer, enquanto que ele registra como seu os objetos que produziram prazer. Apenas em um segundo momento é que o *eu* vai sentir a necessidade de reencontrar no mundo exterior esse objeto que o satisfez pela primeira vez. Nesta busca pela existência real da representação do objeto, ocorre a diferenciação entre *eu* e mundo externo.

Freud, então, conclui que “originalmente o *eu* contém tudo; mais tarde, ele separa de si um mundo exterior” (1930/2003, p. 3019). A diferença entre subjetivo e objetivo não está dada desde o início. É a continuidade dessa condição primordial de evanescência das fronteiras do *eu* na vida adulta que Romain Rolland se referia como “sentimento oceânico”.

Freud, então, justifica retomando as ideias que havia desenvolvido em *O futuro de uma ilusão*. O sentimento religioso tem como origem essa condição primordial de *desamparo* do *eu* e da necessidade da presença do outro para sua proteção.

Tal como afirmara em 1927, Freud recupera a tese de que a religião serve para assegurar o cuidado com a vida e garantir a realização de possíveis frustrações. Essa é a mesma tarefa de um pai para com as necessidades de seu filho. Mas, em 1930, Freud está muito mais cético do que três anos antes e, assim, afirma: “a vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis” (1930/2003, p. 3024). Decorre disso que o homem busca resolver seus problemas com soluções paliativas: *distrações poderosas*, que desviam o pensamento; *satisfações substitutivas*, como as produções artísticas e as ilusões; e *substâncias tóxicas*, que nos deixam insensíveis ao mundo.

Todos esses comportamentos têm a intenção de buscar a felicidade, isto é, a busca do gozo conduzida pelo princípio do prazer. Entretanto, afirma Freud, esse propósito não tem nenhuma possibilidade de ser totalmente alcançado, na medida em que somos ininterruptamente atingidos por três fontes de sofrimento: o *corpo* que vai se deteriorando com o tempo; as forças incontroláveis do *mundo externo*, que frustra nossa vontade de controle sobre a natureza; e a *relação com os outros*, cujo sofrimento é o mais penoso de todos.

Dessas três fontes do sofrimento humano, Freud apresenta alguns métodos de resolução. Dentre as possibilidades de se resolver esse conflito, o isolamento voluntário, através das ilusões e das fantasias, mantém as pessoas e o mundo exterior à distância. Mas outro processo, muito mais energético e completo, rompe completamente com a realidade, com a qual o indivíduo não suporta conviver. Essa resolução pode ser feita através do isolamento total, tal como o eremita, que rejeita o mundo e não quer saber nada dele, ou reconstruindo um outro mundo que seja mais adequado ao desejos.

Essa é a posição da loucura, que não suporta a realidade em que se encontra. Mas todos nós, ressalta Freud, agimos dessa mesma forma, em determinada medida, quer dizer, como um paranoico, que corrige os aspectos insuportáveis do mundo introduzindo seu delírio na realidade. O amor, na busca de amar e ser amado, também é uma forma de tentar resolver os sofrimentos causados pela relação com o outro. De qualquer maneira, nenhum desses métodos leva ao resultado desejado.

Reconhecendo que a Natureza nunca será dominada e que o corpo sempre perecerá, resta para a psicanálise se deter na terceira fonte de sofrimento, as relações humanas, cujas regras tendem a situar os relacionamentos nas esferas da família, da sociedade e do Estado.

Freud entra, então, no paradoxo que se forma quando se está em relação com a Cultura: as instituições culturais, ao servirem como proteção contra o sofrimento causado pelas exigências das pulsões, acabam sendo fontes de sofrimentos.

Tal como havia feito no texto *A moral sexual “civilizada” e o nervosismo moderno*, em 1908, Freud questiona, em *O mal-estar na cultura*, se o “processo civilizatório” não seria uma causa dos sofrimentos humanos. Diante de uma conclusão afirmativa, poder-se-ia pensar que as frustrações que a Cultura impõe, que levam à produção das neuroses, têm como única possibilidade de resolução a abolição ou a redução dessas exigências sociais.

Se não houvesse ferrovias para abolir as distâncias, meu filho jamais teria deixado sua cidade natal e eu não precisaria de telefone para ouvir sua voz; se as viagens marítimas transoceânicas não tivessem sido introduzidas, meu amigo não teria partido em sua viagem por mar e eu não precisaria de um telegrama para aliviar minha ansiedade a seu respeito (1930/2003, p. 3032).

Diante dessa aporia, Freud retoma o conceito de Cultura, tal como havia apresentado em *O futuro de uma ilusão*, para evitar esse pensamento que tende a resolver o problema na saída para o “estado de natureza”, quer dizer, no afastamento da Cultura. A resolução desse conflito começa a se sustentar na ordem do impossível. Assim, para Freud,

“Cultura” designa a soma total das produções e instituições pelas quais nossa vida se afasta da de nossos antepassados animais e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si (1930/2003, p. 3033).

Apesar de Freud utilizar “Cultura” (*Kultur*) de forma abrangente, a distinção que Norbert Elias fez entre os conceitos de *Kultur* e *Zivilization* (1939b) nos permite identificar uma sutil diferença entre os significados desse termo. Segundo Assoun (2012), a noção de “civilização” é empregada da concepção racionalista a partir do Iluminismo, no século XIX, enquanto que a noção de *Kultur* adquire uma conotação “vitalista” e “organicista”. Assim, Freud nos mostra que, por um lado, a Cultura é reconhecida através das atividades e recursos úteis ao homem para seu benefício e proteção contra a natureza. Esse sentido se remete ao conceito de *Zivilization*, correlato do francês *civilisation*. A *Kultur*, então, traz a ideia de um processo, de uma artificialidade – no sentido de instrumentalidade, de técnica e de artifício.

Freud nos apresenta uma longa série de elementos que participam desse “processo civilizador”. Ele mostra os desenvolvimentos de nossa civilização que causaram uma torsão na forma como o homem se relacionava com o mundo a partir da época Moderna. Vale a pena

acompanhar a longa citação de Freud e perceber que esses instrumentos¹ marcam uma mudança de posição do sujeito em função da relação com os objetos pulsionais, como o olhar, a voz e a boca. Através do “progresso” civilizatório,

(...) graças aos navios e aos aviões, nem a água nem o ar podem impedir seus movimentos; por meio de óculos corrige os defeitos das lentes de seus próprios olhos; através do telescópio, vê a longa distância; e por meio do microscópio supera os limites de visibilidade estabelecidos pela estrutura de sua retina. Na câmara fotográfica, criou um instrumento que retém as impressões visuais fugidias, assim como um disco de gramofone retém as auditivas, igualmente fugidias; ambas são, no fundo, materializações do poder que ele possui de rememoração, isto é, sua memória. Com o auxílio do telefone, pode escutar a distâncias que seriam respeitadas como inatingíveis mesmo num conto de fadas. A escrita foi, em sua origem, a voz de uma pessoa ausente, e a casa para moradia constituiu um substituto do útero materno, o primeiro alojamento, pelo qual, com toda probabilidade, o homem ainda anseia, e no qual se achava seguro e se sentia à vontade (1930/2003, p. 3034).

Outros exemplos de Freud nos fazem associar à ideia do processo civilizador de Norbert Elias, que mostra a tendência do recalçamento sobre o corpo e os objetos pulsionais: a cidade de Shakespeare, na Inglaterra, não nos parece muito “civilizada” quando sabemos que havia um monte de esterco em frente a sua casa; “a sujeira de qualquer espécie nos parece incompatível com a civilização. Da mesma forma, estendemos nossa exigência de limpeza ao corpo humano”; o odor que exalava o Rei Sol, Louis XIV; a pequena bacia onde se lavava Napoleão Bonaparte; “não nos surpreende a ideia de estabelecer o emprego do sabão como um padrão real de civilização” (1930/2003, p. 3035).

A Cultura, nesse sentido, tal como aponta o conceito de *civilisation*, dá os parâmetros para se fazer a distinção entre povos “civilizados” e povos “incivilizados” ou “bárbaros”. E entre esses parâmetros também se incluem os sistemas religiosos, as especulações filosóficas e os ideais criados pelos homens. Existe, além do mais, um outro aspecto da Cultura (*Kultur*), tal como designa Freud, que serve como princípio geral de regulação das relações humanas. De acordo com essa significação, “começamos por aceitar que o elemento cultural esteve implícito já na primeira tentativa de regular essas relações sociais, pois se tal tentativa houvesse sido omitida, tais relações teriam ficado ao arbítrio do indivíduo” (1930/2003, p. 3036). Nesta definição, Freud se remete ao primeiro tempo da fundação da Cultura proposto em *Totem e tabu*.

¹ Vemos que a reaparição do telescópio, objeto que marca, na leitura de Hannah Arendt, o começo da modernidade e que desloca a posição subjetiva de Nataniel no conto *O homem de areia*, de Hoffmann, produzindo no personagem o sentimento de estranho (*Unheimliche*).

Caso a Cultura não operasse como um *princípio regulador* – identificado nesse “elemento cultural” citado acima –, as relações sociais estariam sujeitas à vontade do indivíduo que é fisicamente mais forte e que por isso pode tomar decisões para todos a partir de seus próprios interesses e impulsos. Esse estado equivale ao da horda primitiva condicionada pela força do pai. Não há, nesse tempo, vida em comunidade, pois esta somente é possível quando a *violência* do pai, sua *força bruta*, se transforma em *poder e direito* de uma maioria sobre qualquer indivíduo isolado.

A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da cultura. 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 cultural, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo (1930/2003, p. 3036).

A *justiça* é esse *elemento cultural* que atravessa e regula as relações sociais, restringindo a liberdade do indivíduo de acordo com esse princípio de igualdade entre os homens. Pensamos, porém, que sua instauração serve mais para o impedimento de injustiça do que para a imposição de justiça. Nenhum dos filhos tem o direito de ocupar essa posição única de gozo, lugar absoluto de *violência e força* que pertencia ao pai tirânico. Para ingressar na comunidade, cabe a todos os membros – *exceto para aqueles que não forem capazes*, ressalta Freud – transferir uma determinada condição de gozo para as relações sociais, o que leva ao sacrifício de parte da liberdade individual. A manutenção dessa primeira organização social ocorre quando se instauram os *totens* e os *tabus*, que transmitem os princípios reguladores da Cultura.

Conforme afirma Paulo Endo, em seu artigo *Um futuro sem origem: transmissão, autoridade e violência*, “antes do assassinato do pai da horda não havia tradição, mas repetição” (2011, p. 68). A tradição ocorre como efeito da perda de uma condição de gozo e o que se transmite dela é a impossibilidade desse encontro com o outro. A transmissão da tradição carrega consigo, desde sua origem nesta renúncia de um gozo, um impossível que, na instauração das organizações sociais humanas, não pode ser realizado, pensado ou dito.

Através de Freud, reconhecemos que a civilização é um sintoma da Cultura. A psicanálise mostra que as instituições sociais, que participam do processo civilizador elevando o grau de civilidade, carregam consigo o avesso daquilo que transmitem. Seguimos Paulo Endo na sequência de seu artigo: “o sucesso das instituições se deve, em boa parte, a sua capacidade de manter em segredo os seus escuros inconfessáveis” (2011, p. 74). A transmissão da Cultura deve inscrever o esquecimento de seus conflitos, impossibilitando a

recordação do seu ponto de fundação, ou seja, o recalçamento de um desejo incestuoso. Citamos novamente Endo:

Toda instituição é, portanto, e por definição, uma transmissora-herdeira de padrões e condutas sem que se saiba, se conheça ou se esclareça sua gênese, sua origem ou sua função. O que as instituições transmitem reflete também sua vocação recalçante e sintomática e não apenas os valores mais altos da cultura. Elas surgem e passam a ser necessárias lá onde o ego – instância de ligação – fracassou; e o que elas transmitem e passam adiante são também os restos de pulsão desligada que permanecem fazendo sintomas, como vimos, na própria definição de cultura e civilização (2011, p. 75).

O desvelamento do inconsciente pelo pai da psicanálise apontou que tanto nos processos psíquicos quanto nos processos sociais restam conteúdos dos quais não se pode falar, conteúdos de silêncios e segredos. No texto *O interesse científico da psicanálise*, de 1913, publicado no mesmo ano de *Totem e tabu*, Freud identifica, no indivíduo e na sociedade, a mesma fonte dinâmica. Para ele, a história da civilização é construída pelos caminhos que os homens empreenderam para dominar seus desejos insatisfeitos. Afirma Freud:

o conhecimento das doenças neuróticas do indivíduo facilitou muito a compreensão das grandes instituições sociais, pois as neuroses mostraram ser tentativas de resolver individualmente os problemas da compreensão dos desejos insatisfeitos, que deveriam ser resolvidos socialmente pelas instituições (1913b/2003, p. 1864).

Aquilo que foi impossibilitado nos laços sociais – o encontro do sujeito com o seu objeto pulsional – se mostra através de sintomas. Eles são tentativas de reconstruir de forma *singular* o rompimento do laço com o Outro. Nesse sentido, Freud afirma: “as neuroses são associadas em sua natureza, e tendem sempre a expulsar o indivíduo da sociedade, substituindo a segura reclusão monástica pelo isolamento da enfermidade” (1913b/2003, p. 1865). Na ruptura da relação entre o *eu* e o outro, a solidão da neurose impede as condições de transmissão do sujeito, pois este implica a produção de um novo, de um não antecipado, fazendo-se aparecer em um ponto onde não era previsto.

Para que possa haver transmissão, deve-se poder criar uma diferença. Senão, conforme vimos em Endo (2011), permanece-se no tempo da *repetição*. Se houve transmissão, vamos encontrar o transmitido revirado. Isso quer dizer que a tradição é revirada no gesto de transmitir. Se a tradição não possibilita que seja realizada essa torção, temos a manutenção do passado através da repetição e sua transformação em sintoma social.

Voltando ao texto *O mal-estar na cultura*, Freud coloca em questão a evolução, o progresso, como sinônimos do “processo civilizatório”. Para ele, esse processo provoca modificações nas disposições pulsionais, buscando novas formas de satisfação. Em uma nota de rodapé, Freud mostra a função que o recalçamento do gozo pulsional teve para a humanidade para estabelecer os laços sociais: “a elevação do homem à posição vertical estaria, então, na origem do processo da cultura” (1930/2003, p. 3039), tendo como consequência a renúncia aos estímulos olfativos e o predomínio dos estímulos visuais.

A partir dessa nova postura, o homem afastou-se dos odores e da visão dos órgãos genitais, assim como de seus excrementos. A instauração da Cultura, portanto, é efeito do recalçamento desses “restos pulsionais”, de forma que a vergonha surge como garantia dessa operação. Assim, Freud refere que xingamos as outras pessoas utilizando o nome de nossos amigos mais fiéis, o cachorro, porque eles não sentem vergonha de suas funções sexuais e não repudiam seus excrementos.

No quinto capítulo de *O mal-estar na cultura*, Freud marca uma nova posição sobre todos os pressupostos que havia afirmado até o momento. Em *Totem e tabu*, como vimos anteriormente, uma comunidade humana ligava-se pelas *identificações* – através dos totens – e pela *restrição* de uma posição de gozo – com os tabus. Mas, tal como Freud vem a declarar em 1932 na carta aberta a Albert Einstein, um *impulso de destruição* passa a ser incluído no modo como uma comunidade se mantém unida. Isso faz com que as relações entre as pessoas sejam a maior fonte de sofrimento. Esse *mal-estar* dos laços sociais mostra o gozo envolvido na destruição.

Como oposição à ação da pulsão de morte nos laços sociais, a Cultura busca unir os membros de uma comunidade através dos laços libidinais. Portanto, se faz necessário uma restrição às pulsões, transformando os laços sexuais em relações de amizade. Freud, então, analisa uma das maiores exigências da sociedade civilizada, anterior mesmo ao cristianismo: *amarás a teu próximo como a ti mesmo*. Pergunta-se o psicanalista: “Por que devemos agir desse modo?” (1930/2003, p. 3044). Amar o outro como a si mesmo implica uma relação narcísica com o semelhante: se amo uma pessoa, ela deve merecer o meu amor, pois é idêntica a mim ou ao meu ideal de perfeição. Mas, se for uma pessoa estranha, porque deveria receber uma parcela de amor? Um mandamento como esse só pode ter a função de restringir um impulso natural do ser humano.

Nesse requisito, Lacan escuta bem o significante que marca essa dimensão da destruição com a identificação: matar, *tuer*, em francês é homófono a tu és, *tu es*. A

identificação do *eu* a um semelhante tende à anulação do outro. Segundo Freud, deve-se levar em conta uma cota de agressividade nas relações, que faz com que o próximo seja

não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (1930/2003, p. 3046).

Freud ecoa, dessa maneira, o famoso enunciado de Thomas Hobbes: *homo homini lupus*, o homem é o lobo do homem. Essa dimensão de agressividade que está presente nos laços sociais perturba a relação com o próximo, exigindo um elevado gasto de energia para evitar sua aniquilação. Justifica-se, assim, a existência de mandamento que transforme os impulsos agressivos em identificações. Entretanto, essa pulsão de destruição se mostra de forma sutil naquilo que Freud chama de *narcisismo das pequenas diferenças*.

A formação de uma fratria, conforme o mito de *Totem e tabu*, não foi capaz de inibir a tirania paterna, nem impedir que a rivalidade entre os irmãos continuasse nas formas de disputas entre grupos, povos, Estados e nações. O *narcisismo das pequenas diferenças*, que “se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão” (1930/2003, p. 3048) mostra o fracasso dos *tabus* em sustentar a “coesão entre os membros de uma comunidade”. A *lei* não é capaz de promover *justiça* para todos.

Coloca-se aqui uma diferença entre o que Freud afirmara no texto *Mais além do princípio do prazer*, de 1920, a saber, a união do dualismo entre sexualidade e pulsão de morte conduz às atividades do sadismo e do masoquismo, quando, respectivamente, voltadas para os objetos externos ou para o próprio *eu*. Agora, em 1930, Freud está considerando o valor não erótico da agressividade: “adoto, portanto, o ponto de vista de que a tendência para a agressão constitui uma disposição instintiva inata e autônoma do ser humano, e retorno à minha opinião de que ela é o maior obstáculo à cultura” (1930/2003, p. 3052). A Cultura, assim, é vista à serviço de Eros, da pulsão de vida, que liga e une os indivíduos isolados em comunidades, famílias, sociedades e nações, em oposição ao impulso de agressividade natural que tende a colocar todos contra todos e todos contra um.

A Cultura tem função de dominar os desejos de agressividades, os impulsos destrutivos, enfraquecendo-os e desarmando-os. Essa agressividade inata, que se dirige para os objetos externos, é introjetada para o próprio *eu*, formando uma instância psíquica particular, o *supereu*. Este se relaciona com o *eu* com a mesma agressividade que o *eu* se relaciona com os objetos. A condição do *masoquismo primordial* faz com que a renúncia à

satisfação pulsional seja causada pelo medo de perder o amor da *autoridade*. Retoma-se, aqui, a equivalência, que Freud havia estabelecido no texto *Uma criança é espancada*, entre *ser batido* e *ser amado*. O medo da perda do amor equivale ao medo de ser agredido por essa autoridade. O amor, então, é uma forma de proteção contra uma agressão.

Uma criança que é impedida de ter suas primeiras satisfações dirige sua agressividade contra essa autoridade externa. Entretanto, ela é obrigada a renunciar também a esse comportamento vingativo. A criança, em sua condição de desamparo e dependência, fica desprotegida quando ela é ameaçada de perder o amor do outro. Perdendo-se o amor, ela fica exposta aos perigos dos mais fortes. Freud antecipa o modelo do processo civilizador de Norbert Elias: “uma grande mudança só se realiza quando a autoridade é internalizada através do estabelecimento de um supereu” (1930/2003, p. 3054). Assim, o *eu* identifica-se com essa *autoridade externa*, formando uma *autoridade interna* a qual se dirige toda a agressividade da criança.

A tese do assassinato do pai como ato fundador da Cultura é retomada como uma tese norteadora de uma “teoria psicanalítica da Cultura” que Freud desenvolve no texto *O mal-estar na cultura*. No mito da horda, o ato criminoso não foi suprimido, mas executado. Trata-se do mesmo impulso agressivo que uma criança deseja dirigir contra seu pai. A ambivalência do sentimento dos membros da horda é a mesma ambivalência da criança. O filho odeia seu pai, mas também o ama. Na história do mito, após a satisfação do ódio ter se realizado no assassinato do pai, o amor que os filhos dirigiam a ele ganhou forças. Nas crianças, na medida em que esse impulso agressivo não é realizado, a autoridade do supereu aplica uma punição contra esse desejo. Cria-se, então, o sentimento de culpa como uma forma de impedir a repetição do ato. Assim, a Cultura se transmite através dessa posição primordial de ambivalência em relação ao pai.

visto que a inclinação à agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era recalcada e transferida para o supereu (1930/2003, p. 3059).

A criança já não teme mais a autoridade externa, mas dirige o seu temor ao supereu. Na época em que essa autoridade externa se fazia presente, a renúncia à agressividade a deixava quite, sem que nenhum sentimento de culpa fosse produzido. Mas, como vimos nas ideias que Freud trabalha com o *romance familiar*, é necessário para o desenvolvimento do indivíduo que ele se liberte da autoridade dos pais, desdobrando sua filiação para uma outra esfera de saber. Com a transposição do poder da autoridade externa ao supereu (autoridade

interna), a renúncia pulsional já não é mais suficiente para que a culpa não seja produzida, pois o desejo persiste e não pode ser escondido. Assim, “uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa” (1930/2003, p. 3056). Não é mais necessário, portanto, a realização de um ato agressivo para produzir culpa, pois sua intenção é suficiente para o igualar a sua ação.

O sentimento de culpa que começou com o pai continua nos laços sociais. Assim, nossa cultura é considerada por Freud como formadora de culpa, pois a renúncia ao desejo exige imediatamente uma forma de punição. Conforme o comentário de Márcio Seligmann-Silva, “quanto mais cultura, mais culpa e mais mal-estar” (2010, p. 19). Essa crise que sofre a autoridade, levando a sua internalização na função de supereu, faz com que nunca possamos nos libertar de nossa posição de *passividade*, assim como nos prende ao esforço de reparar a perda de um amor.

Por fim, antes de entrarmos na crítica que Norbert Elias faz ao conceito freudiano de sociedade, concluímos acompanhando o pressuposto de Freud que a relação entre sujeito e Cultura é irresolúvel. A perda da felicidade é um preço que se deve pagar para que o indivíduo possa se inscrever na Cultura. O sentimento de culpa aparece como uma indicação do *mal-estar*, de estar desprotegido. Mas a busca pela felicidade se mantém como objetivo principal no desenvolvimento do indivíduo. Assim, temos a interação de dois princípios inconciliáveis: “a premência no sentido da felicidade, que geralmente chamamos de ‘egoísta’, e a premência no sentido da união com os outros da comunidade, que chamamos de ‘altruísta’.” (1930/2003, p. 3064). O campo da Cultura, então, se mostra como um campo de batalha entre a busca pela satisfação própria e o processo civilizatório, que se dirige para a união com os outros seres humanos.

FECHAMENTO

No encerramento desta tese, retraçamos os fios do que tentamos transmitir.

Trabalhamos com a ideia que a transmissão possibilita a construção de ficções. Por sua vez, as ficções resultam do esforço de reposicionamento do sujeito. Isto se deve porque a posição do sujeito em relação ao Outro é construída através de *perdas*. Essas perdas são inscritas no corpo; e do corpo se destacam objetos. Como consequência, esses objetos são lançados para estabelecerem laços entre os sujeitos. Então, o corpo, através de suas fronteiras e orifícios, torna-se a condição para a socialização do sujeito. Da operação da produção de uma perda cria-se um *espaço comum*, onde podem circular esses objetos destacados do corpo. Os objetos destacados do corpo, que circulam no laço com o Outro, são representações da falta de buracos. Esses buracos, ao mesmo tempo que separam o sujeito do Outro, possibilitam o encontro entre os dois. São faltas, que afastam e unem, e que permitem a *passagem* do que é de um para o que é do outro. Mas o que é transmitido de um para o outro sofre efeitos de *torção* nessa mediação pela falta. E essa torção faz com que a mensagem enviada nunca chegue ao seu destino da mesma forma que partiu.

Nossa herança nos foi deixada sem testamento, nos disse o poeta. Não há mais manifestação do último desejo. Não há mais autoridade que guie nossa continuidade com o passado. Aquele que recebe a herança transmitida deve agora se responsabilizar pelo que é feito dela. A responsabilização implica a apropriação dessa herança. E a apropriação dessa herança implica a marcação de algo que seja próprio de quem recebe. Quem transmite deve abdicar da propriedade sobre o objeto transmitido. E quem recebe deve poder operar uma torção sobre o que lhe foi transmitido. O trabalho da perda que se inscreve na relação produz efeitos nos dois: naquele que transmite ao outro, deixando seu legado, e naquele que rompe os laços com o Outro, que deve poder reconstruir sua própria ficção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARENDRT, Hannah. (1954). **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

_____. (1958). **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. (1969). **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ASSOUN, Paul-Laurent. (2003). **De Freud à Lacan**. Le sujet du politique. Em: Cités, 4, n°16. Disponível em <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-4-page-15.htm>

_____. (2008). **Freud et les sciences sociales**. Psychanalyse et théorie de la culture. Paris: Armand Colin.

_____. (2012). *Freud et la religion. Une illusion et son avenir*. Em : FREUD, S. **L'avenir d'une illusion**. Première édition critique. Paris: Editions du Cerf.

BIRMAN, Joel. (2005). **O Mal-estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social**. Em: PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva, 15. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/psysis/v15s0/v15s0a10.pdf>

CALLIGARIS, Contardo. (1993). *Sociedade e Indivíduo*. Em: FLEIG, M. **Psicanálise e Sintoma Social**. São Leopoldo: UNISINOS.

CERVANTES, Miguel. (1605). **O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha**. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2002.

CONRAD, Joseph. (1902). **Coração das trevas**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2008.

COSTA, Ana. (1998). **A Ficção do Si Mesmo**. Interpretação e ato em psicanálise. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (2001). **Corpo e Escrita**. Relações entre Memória e Transmissão da Experiência. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

DARMON, Marc. (1994). **Ensaio sobre a topologia laciana**. Porto Alegre: Artes Médicas.

DEFOE, Daniel. (1719). **Robison Crusoe**. Rio de Janeiro: Penguin Companhia, 2012.

DUMONT, Louis. (1983). **Essais sur l'individualisme**. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

DOR, Joël. (1992). **Introdução à leitura de Lacan: estrutura do sujeito**. Volume. 2. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

EIDELSZTEIN, Alfredo. (2006). **La topologia en la clínica psicoanalítica**. Buenos Aires: Letra Viva.

ENDO, Paulo. (2001). **Freud, Jung e o Homem dos Lobos: percalços de uma psicanálise aplicada**. Rio de Janeiro: Revista Ágora, vol. 4, jan/jun 2001.

_____. (2006). **A ambivalência como problemática particular no debate entre psicanálise e política**. Em: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, ano IX, nº 3, setembro, Rio de Janeiro. Disponível em http://www.fundamentalpsychopathology.org/art/v09_03/03.pdf

_____. (2011). *Um futuro sem origem: transmissão, autoridade e violência*. Em: APPOA (org.). **Autoridade e violência**. Porto Alegre: APPOA.

_____. & SOUSA, Edson. (2010). **Sigmund Freud**. Ciência, arte e política. Porto Alegre: L&PM.

ELIAS, Norbert. (1939a). **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. (1939b). **O Processo Civilizador**. Volume 1: Uma história dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. (1939c). **O Processo Civilizador**. Volume 2: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. (1985). **Norbert Elias ou la sociologie des continuités**. Labyrinthe, n°5, 2000. Disponível em <http://labyrinthe.revues.org/273>

_____. (2010). **Au-delà de Freud**. Sociologie, psychologie, psychanalyse. Paris: Éditions la découverte.

FREUD, Sigmund. (1894). **Las neuropsicosis de defensa**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.1, 2003.

_____. (1895). **Proyecto de una psicología para neurólogos**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.1, 2003.

_____. (1896). **La herencia y la etiología de las neurosis**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.1, 2003.

_____. (1897). **Manuscrito N**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1905). **Tres ensayos para una teoría sexual**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1906). **Mis opiniones acerca del rol de la sexualidad en la etiología de la neurosis**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1908a). **El carácter y el erotismo anal**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1908b). **Teorías sexuales infantiles**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1908c). **La novela familiar del neurótico**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1908d). **El poeta y los sueños diurnos**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1908e). **La moral sexual “cultural” y la nervosidad moderna**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1910). **Los dos principios del funcionamiento psíquico**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1912a). **Sobre una degradación general de la vida erótica**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1912b). **Sobre las causas ocasionales de la neurosis**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1913a). **Totem y tabu**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1913b). **Multiple interes del psicoanálisis**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1914a). **História del movimiento psicoanalítico**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1914b). **Introducción al narcisismo**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1914c). **Recuerdo, repetición y elaboración.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1915a). **Los instintos y sus destinos.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1915b). **La represión.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1915c). **Lo inconsciente.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1915d). **Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.2, 2003.

_____. (1919a). **Pegan a un niño.** Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1919b). **Lo siniestro.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1920). **Mas alla del principio del placer.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1921). **Psicología de las masas y analisis del “yo”.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1923). **El “yo” y el “ello”.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1924a). **Autobiografía.** Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1924b). **El problema económico del masoquismo**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1925). **La negación**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1927). **El porvenir de una ilusión**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1930). **El malestar en la cultura**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1932). **El porquê de la guerra**. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

_____. (1933). **Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis**. 34^a *Lección: Aclaraciones, aplicaciones y observaciones*. Em: FREUD, S. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, v.3, 2003.

GRANON-LAFONT, Jeanne. (1986). **A topologia de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1990.

HEGEL, George W. F. (1807). **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

HOFFMANN, Ernst T. A. (1815). **O homem de areia**. Rio de Janeiro: Rocco editora, 2010.

HOUAISS, Antônio. (2001) **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva.

JONES, Ernest. (1953). **Vida y obra de Sigmund Freud**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1961.

KAFKA, Franz. (1917). *Um relatório para uma Academia*. Em: KAFKA, F. **Um médico rural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KANT, Imanuel. (1787). **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

KOJÈVE, Alexandre. (1947). **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

KOLTAI, Caterina. (2010). **Totem e tabu**. Um mito freudiano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

KUPFER, Maria Cristina. (2000). **Educação para o futuro**: psicanálise e educação. São Paulo: Escuta.

LACAN, Jacques. (1938). *Formulações sobre a causalidade psíquica*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1945). *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*. Um novo sofisma. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1949). *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1952). **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1953). *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1954-55). **O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1955a). *O seminário sobre “A carta roubada”*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1955b). *A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1957). *A psicanálise e seu ensino*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1956-57). **O Seminário, livro 4: A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (1957-58). **O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1959). *De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1959-60). **O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. (1960-61). **O Seminário, livro 8: A transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. (1961-62). **O Seminário, livro 9: A Identificação**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

_____. (1962-63). **O Seminário, livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. (1964). **O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1966a). *A ciência e a verdade*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966b). *Abertura desta coletânea*. Em: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966-67). **Seminário, livro 14: La lógica del fantasma.** Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2003.

_____. (1967). *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola.* Em: LACAN, J. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. (1968-69). **O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1971-72). **O Seminário, livro 20: Mais, ainda.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (1973-74). **Le Seminaire, livre 21: Les nos-dupes errent.** Disponível em <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>

_____. (1978). **Clôture du Congrès de l'École Freudienne de Paris sur la transmission de la psychanalyse.** Disponível em http://www.valas.fr/IMG/pdf/j_lacan_cloture_des_journees_sur_la_transmission1978-07-09.pdf

LEÃO, A.; ALMEIDA, M; LALADO. *Pop zen.* Em: ANTUNES, A. (2012). **Arnaldo Antunes - Acústico MTV (Ao vivo).** São Paulo: MTV, CD, faixa 12.

MELVILLE, Herman. (1853). **Bartleby, o escriturário.** Uma história de Wall Street. Porto Alegre: L&PM, 2003.

NASIO, Juan-David. (2011). **Introdução à topologia de Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

POE, Edgar Allan. (1844). **A carta roubada.** Porto Alegre: L&PM, 2003.

PORGE, Erik. (2010). **Transmitir a clinica psicanalítica.** Freud, Lacan, Hoje. Campinas: UNICAMP.

QUINET, Antônio. (2002). **Psicose e laço social**. Esquizofrenia, paranoia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ROUDINESCO, E. & PLON, M. (1998). **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2010). *A cultura ou a sublime guerra entre Amor e Morte*. Em: FREUD, S. **O mal-estar na cultura**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SOUZA, Octavio. (1991). *Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática*. Em: ARAGÃO, L.; CALLIGARIS, C.; COSTA, J.F.; SOUZA, O. **Clínica do Social**. Ensaios. São Paulo: Escuta.

SOLER, Colette. (2003). **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

TRUFFAUT, François. (1983). **Hitchcock/Truffaut**. Entrevistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VERTIGO – Um corpo que cai. Direção de Alfred Hitchcock, 1958, 128min, DVD.

WATT, Ian. (1996). **Mitos do individualismo moderno**. Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.