

FREUD E O PARADOXO DO FUTURO

BRUNO LEAL FARAH

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Prof. Dra. Regina Herzog de Oliveira

Rio de Janeiro

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



FREUD E O PARADOXO DO FUTURO

BRUNO LEAL FARAH

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Prof. Dra. Regina Herzog de Oliveira

Rio de Janeiro
Julho de 2007

DEFESA DE TESE

FARAH, Bruno Leal. *Freud e o paradoxo do futuro*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título em Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Professora Doutora Regina Herzog de Oliveira

ORIENTADOR

Professor Doutor Mário Bruno/UFF-UERJ

Professora Doutora Josaida de Oliveira Gondar/UNIRIO

Professor Doutor Jurandir Freire Costa/UERJ

Professora Doutora Simone Perelson/UFRJ

Rio de janeiro 20 de julho de 2007.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é circunscrever, na psicanálise, uma concepção de futuro oposta tanto à ideologia progressista moderna quanto ao presentismo conservador da contemporaneidade. A tese parte do questionamento sobre o futuro da modernidade a partir do impacto da Primeira Guerra nos textos freudianos. Tal crise insere a psicanálise numa problematização política, aproximando-a da oscilação interna própria do movimento modernista quanto à ideologia progressista moderna. Esta oscilação será analisada em Freud através do confronto de dois discursos distintos sobre a modernidade – um filosófico-jurídico e outro histórico-político – e, conseqüentemente, de dois posicionamentos opostos em relação ao futuro da modernidade na psicanálise – um progressista e outro associado à transitoriedade.

O mal-estar na civilização, texto que melhor apresenta o discurso histórico-político da modernidade, será o texto principal desta pesquisa. O seu questionamento sobre o futuro será considerado como a consolidação de um percurso teórico iniciado com a dúvida sobre os destinos da modernidade dos textos de 1915 sobre a guerra. A sua crítica coloca em evidência o colapso da ideologia progressista moderna e implica uma visão de futuro oposta daquela circunscrita em *Totem e tabu*, remetendo também à análise deste texto.

A genealogia destas duas perspectivas antagônicas de futuro conduz ao confronto de dois paradigmas do laço social em Freud – um tradicional marcado pela idéia de superação, e outro, caracterizado pela idéia de simultaneidade, noção central ao modernismo. Einstein e Dostoievski são os modernistas privilegiados neste trabalho que discutirão com Freud os impasses políticos frente à crise da autoridade tradicional, esboçando os contornos do paradigma da simultaneidade.

Palavras-chave: psicanálise, política, futuro, progresso, modernismo.

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour but de cerner, dans le champ psychanalytique, une conception d'avenir opposée à idéologie progressiste moderne aussi bien qu'à une conception immédiatiste et conservatrice de la contemporanéité. Elle met en cause l'avenir de la modernité à partir de l'impact de la Guerre de 1914-1918 sur les textes freudiens. La crise dès lors instaurée jette la psychanalyse dans une problématique politique, provoquant une oscillation interne propre du mouvement moderniste en ce qui concerne l'idéologie progressiste moderne. On analysera cette oscillation chez Freud par la confrontation de deux discours différents sur la modernité – l'un philosopho-juridique, l'autre historico-politique – et par conséquent, de deux positionnements opposés par rapport à l'avenir de la modernité dans la psychanalyse – l'un progressiste et l'autre associé au transitoire.

Le Malaise dans la civilisation, texte qui présente le mieux le discours historico-politique de la modernité, est la poutre maîtresse de cette thèse. Dans ce texte, le questionnement de l'avenir est vu comme la consolidation d'un parcours théorique qui a comme point de départ le doute lancé par les textes de Freud de 1915 sur la guerre quant au destin de la modernité. Sa critique met en évidence la banqueroute de l'idéologie progressiste moderne et présente une vision d'avenir opposée à celle de *Totem et Tabou*, texte auquel il renvoie également.

La généalogie de ces deux perspectives antagoniques de l'avenir nous conduit à la confrontation de deux paradigmes du lien social chez Freud – l'un traditionnel, marqué par l'idée de dépassement, l'autre caractérisé par l'idée de simultanéité, notion centrale pour le modernisme. Einstein et Dostoïevski sont les deux auteurs privilégiés dans cette thèse, qui les fait dialoguer avec Freud au sujet des impasses politiques devant la crise de l'autorité traditionnelle, ce qui constitue les contours du paradigme de la simultanéité.

Mots-clé: psychanalyse; politique; avenir; progrès; modernisme.

Agradecimentos

A Regina Herzog, pela presença constante e serena ao longo do percurso.

A Alain Vanier, pela recepção no seu seminário na Université Paris 7.

Ao grupo de pesquisa pelas questões colocadas. Em especial a Daniel Mograbi, pela parceria.

A Jô Gondar, pela disponibilidade de discutir o meu tema mesmo em um dia de sábado ensolarado.

A Diane Viana pelas nossas ‘inquietações agambenianas’.

A Tatiana, Jorge, Cida, Mara, Carlos Alexandre e todos os amigos de trabalho do TRF pelo apoio à pesquisa e ao meu afastamento para realizar o estágio de doutorado.

A Pascal por ter aberto a sua casa naqueles dias iniciais em Paris.

A Eugène Enriquez por ter aberto a sua casa tantas vezes e tão generosamente para discutir o meu trabalho.

A Laurent Foucras por me apresentar *tout de suite* a amizade, a disponibilidade e a generosidade francesa.

A Teresa Cristina Carreiro pela presença amiga naquele primeiro mês em Paris.

A Rafaela e Cláudia pelas trocas intensas de experiências estrangeiras.

E, como sempre, a Leonardo Mendes pela parceria e cumplicidade corajosa, que me permitiram compreender que é possível crescer mesmo diante um ‘futuro sem nenhuma garantia progressista’.

A CAPES pelo apoio à pesquisa em Paris.

Sumário

Considerações iniciais	p. 8
Parte 1	
O futuro em Freud e na modernidade	p. 24
Cap 1 – A psicanálise e seus futuros	p. 25
Cap 2 - <i>Totem e tabu</i> e a crise da autoridade na psicanálise	p. 60
Cap 3 - O paradoxo da modernidade	p. 85
Parte 2	
<i>O mal-estar na civilização: a crítica política da psicanálise</i>	p. 103
Cap 1 – Da superação à simultaneidade	p. 104
Cap 2 – A revisão da correspondência progressista	p. 132
Parte 3	
A espera de Eros: reflexões modernistas sobre o futuro da modernidade	p. 155
Cap1 – Freud, Einstein e o estado de exceção	p. 156
Cap 2 – Freud, Dostoiévski e a indiferença niilista	p. 186
Considerações finais	p. 222
Referências bibliográficas	p. 231

Considerações iniciais

O nosso principal objetivo é circunscrever, no pensamento freudiano, uma concepção de futuro que prescindia da idéia de progresso. Com o colapso da ideologia progressista que orientou as principais utopias modernas, experimenta-se hoje um impasse. A noção de futuro parece desgastada e praticamente excluída do pensamento crítico, lançando a contemporaneidade num presentismo radical. O presentismo atual caracteriza-se por um individualismo hedonista que parece reinar absoluto em sua preocupação consigo próprio: quem pode gozar dos benefícios do presente, mesmo em meio a certo atordoamento, tenta se manter neste novo tempo; os excluídos dos benefícios da sociedade de consumo se vêem diante de perdas de referências cada vez maiores, até mesma a de cidadão, hoje vinculada ao ‘direito do consumidor’, ficando praticamente apenas com as religiões como apoio. Se a possibilidade de gozo da nova ênfase ao presente já começa a dividir a sociedade em duas facções, a sintomatologia atual a mantém unida: as depressões e compulsões – enfermidades que caracterizam a clínica psicanalítica em tempos de perda da referência no futuro – estão presentes em toda a parte, nos incluídos e nos excluídos da lógica presentista. O fim do ideal do progresso parece resultar numa espécie de obscurecimento do ideal do eu levando os sujeitos à conservação do eu-ideal e a um fechamento narcísico extremado, trazendo inúmeros prejuízos à manutenção do laço social.

Mas por que a crise do ideal do progresso acarreta simultaneamente o esvaziamento da perspectiva do futuro? A contemporaneidade parece recair numa confusão eminentemente moderna – a associação entre futuro e progresso. De fato, na modernidade¹ a idéia de futuro foi associada à noção de progresso (CALINESCU, 1987), como se compartilhassem o mesmo sentido. Suas diferenças foram pouco consideradas. Futuro e progresso constituem, todavia, realidades lingüísticas distintas, concebidas em tempos históricos distintos. Enquanto a idéia de progresso surge na antiguidade e é romana, a noção de futuro só é concebida posteriormente, no limiar da era moderna. A psicanálise, imersa em sua crítica à modernidade, põe em evidência esta dissonância. Nesta perspectiva, o início do século XX, auge da crise da modernidade, como discutiremos neste trabalho, constituiu um momento singular da experiência moderna no qual se estabeleceu o confronto entre dois discursos sobre o futuro da

¹ Definimos modernidade pelo período que se inicia nos séculos XVI e XVII, a partir da crise da autoridade tradicional.

modernidade – um associado à ideologia progressista e outro novo, eminentemente moderno. Um retorno a autores como Freud, Benjamin e Woolf, que problematizaram esta dissonância, parece oportuno frente à insuficiência do debate atual em torno da perspectiva do futuro e face ao mal-estar do presentismo contemporâneo. Partimos da hipótese de que, em seu trajeto teórico, a psicanálise não só aponta a ilusão da identificação do sujeito com a razão; denuncia, também, a ilusão da identificação do futuro com o progresso. Podemos dizer que a crítica freudiana à ideologia progressista nos possibilita vislumbrar uma idéia de futuro fora da idéia de progresso, proposição paradoxal capaz de rejeitar simultaneamente a ênfase presentista atual.

A circunscrição do posicionamento de Freud frente ao futuro e à crise da ideologia progressista nos leva a uma genealogia do seu pensamento político. Neste sentido, não nos furtaremos em recorrer a pensadores do campo político, como Arendt (1995, 2003, 2006), Foucault (2002) e Agamben (2002, 2004), para nos aproximarmos da problematização política em Freud. A tarefa apresenta duas dificuldades. A primeira é inerente ao próprio pensamento político e a segunda relaciona-se diretamente com a psicanálise – Freud nunca teve um interesse direto pela política. Quanto a primeira dificuldade, no famoso ensaio *Qu'est-ce que la politique?*, Arendt (1995) afirma nunca termos encontrado uma resposta satisfatória a esta pergunta. Para se formular tal resposta, é preciso, sobretudo, nos livrarmos de quatro preconceitos que, segundo a autora, assombam o pensamento político desde Platão. Todos estes preconceitos estão presentes em Freud. A genealogia da sua problematização política nos conduzirá a cada um deles possibilitando a compreensão de quais Freud conseguiu combater, com os quais ele ainda se manteve comprometido e quais as conseqüências para a psicanálise de tais combates e comprometimentos. Tal percurso do questionamento freudiano, passando por cada um destes preconceitos, também permitirá uma reflexão extremamente atual, visto que estes preconceitos permanecem, talvez mais do que nunca, uma ameaça ao pensamento político. São eles: o lamento pela perda das referências morais, a associação da política à violência, a recorrente ênfase ao imaginário meios-fins e uma concepção de política calcada na idéia de dominação.

O primeiro preconceito pode ser visto na maior parte das discussões atuais sobre a crise da modernidade. Diante do colapso do ideal progressista, escuta-se hoje um lamento pela perda das referências. O preconceito arraigado a este lamento é supor que a perda das referências tradicionais é, em si mesma, negativa para a política. Ora, tal perda “só é catastrófica para o mundo moral se julgarmos que os homens não seriam, de

modo algum aptos a julgar os fatos por eles mesmos (...) e que não se poderia esperar deles nada a mais que a aplicação de regras conhecidas” (ARENDDT, 1995, p. 56). Tal minimização da capacidade de julgamento dos homens em benefício de uma moral norteadora estará presente, sobretudo, nos momentos em que Freud constata a violência dos homens civilizados em guerra. Veremos que os trabalhos sobre a guerra, tanto *As reflexões para os tempos de guerra e paz* (1915) como *Por que a guerra?* (1933[1932]), são aqueles em que este preconceito parece se impor de modo mais incisivo.

Quanto ao segundo preconceito, a associação da política à violência traz o perigo de uma dessubstancialização da política e, em última instância, da própria rejeição do pensamento político. Tal associação nos leva a um beco sem saída: cada vez mais sujeitos à violência a partir das Grandes Guerras e querendo naturalmente acabar com qualquer possibilidade de sermos exterminados da face da terra, ao desejarmos liquidar com tamanha ameaça, almejamos, ao mesmo tempo, liquidar também com a política. É o que Arendt (1995) constata após o advento da bomba atômica: o desejo recorrente de se erguer uma instância racional, soberana e burocrática que permita regular os conflitos políticos, de fora e acima dos embates mundanos. Associado à violência, o mundo em si passa a ser visto como uma constante ameaça, e os impasses políticos passam a ser mais do que nunca confiados a autoridades morais extra-jurídicas que teriam a tarefa de ordenar tais conflitos. A associação do campo sócio-político à violência está no centro da teorização cultural de Freud desde *Totem e tabu* (1913) e, portanto, acompanharemos este preconceito por todo o questionamento do futuro da modernidade.

Os dois últimos preconceitos estão associados. Pensar a política como um meio relativo a um fim faz parte do cerne do imaginário de dominação e subjugação. É justamente devido ao fato de o campo político ser associado à violência que ele precisa ser subjugado a uma moral mais elevada, passando a ser concebido de forma subordinada, como um meio para atingir um fim. Acompanharemos o comprometimento da psicanálise com o imaginário de dominação com especial destaque em *Totem e tabu*, e sua problematização em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]). A crítica à idéia de política como um meio para atingir um fim mais elevado terá lugar, sobretudo, em *Por que a guerra?* (1933[1932]).

Cabe ressaltar que a conjugação destes quatro preconceitos nos leva a uma atitude reativa frente à idéia de futuro. Quando dizemos que o campo político é sinônimo de violência, afirmamos que o campo da mudança e das trocas humanas é uma fonte constante de ameaça. A própria possibilidade de mudança deve ser controlada

para não nos afastarmos do caminho da paz estabelecido pelas referências morais. É neste sentido que a entrada da noção de futuro na modernidade foi rapidamente assimilada à lógica deste imaginário político tradicional: em vez de uma virtualidade aberta a toda a sorte de destinos, o futuro passa a ser concebido como um meio para atingir a finalidade do progresso. E disso resulta o impasse diante do qual nos deparamos hoje: o que fazer do futuro e da potencialidade de mudança após a morte do ideal do progresso? Só o que nos resta é a conservação do presente e o medo do futuro, associado, ele também, à violência?

Se as dificuldades inerentes ao próprio pensamento político já são bastante significativas por que, então, ainda recorreremos a Freud, que nunca demonstrou um interesse direto pelos problemas da política? Se Freud nunca manifestou este interesse, ele mesmo nos ensina que realização é independente de intenção, o que se realiza numa obra vai além da suposta intenção do autor. A partir do impacto da Primeira Guerra, introduz-se no interior da psicanálise um intenso questionamento quanto à consolidação do projeto civilizatório e, conseqüentemente, quanto ao futuro da modernidade. A crise da guerra insere a psicanálise numa problematização eminentemente política, aproximando-a da cisão interna própria do modernismo – movimento cultural surgido, como a psicanálise, na última década do século XIX, e, como ela, contemporâneo à primeira guerra mundial. Tal crise confere ao futuro o estatuto de preocupação teórica, tornando o posicionamento freudiano frente à crise da modernidade indissociável da revisão da concepção de futuro.

O modernismo reivindica: *Hic Rhodos hic salta* – quem prometeu cumpre a palavra (BAUMAN, 1999) – e formula, pela primeira vez, de forma clara, a dúvida quanto à possibilidade de a modernidade cumprir suas promessas. O fracasso das promessas modernas, diagnosticado pelo movimento, é interpretado de formas diferentes por modernistas progressistas e pelos críticos modernistas desta ideologia.² Esta cisão será experimentada nos próprios textos freudianos a partir de certa oscilação quanto à ideologia progressista e aos destinos da modernidade. Nesta perspectiva, longe de um silêncio em relação ao futuro, tal como assistimos na atualidade, instaura-se na psicanálise a dúvida modernista quanto ao porvir da modernidade. Tal questionamento se estabelece nos textos freudianos através do confronto de dois discursos opostos sobre a modernidade, um filosófico-jurídico e outro histórico-político (FOUCAULT, 2002).

² Como na oposição entre a inclinação progressista/fascista do futurismo de Marinetti e a crítica progressista de Dostoiévski, Kafka e Woolf.

Como decorrência, surgem dois posicionamentos distintos em relação ao futuro da modernidade nos textos freudianos, um progressista e outro associado à transitoriedade. O nosso principal objetivo em estabelecer o percurso da preocupação freudiana com a crise do progresso e com os destinos da modernidade é a circunscrição deste futuro associado ao discurso histórico-político, reprimido pelo discurso progressista moderno e banido da ênfase presentista atual.

O mal-estar na civilização (1930[1929]) é o texto psicanalítico que melhor apresenta o discurso histórico-político da modernidade, que se manifesta na autoconsciência crítica modernista dos limites da modernidade. Será o texto principal desta pesquisa. A sua reflexão sobre o futuro será analisada como a consolidação de um percurso teórico iniciado a partir da dúvida sobre os destinos da modernidade, lançada nos textos psicanalíticos de 1915 sobre a guerra. Tal reflexão nos leva ao colapso da referência progressista moderna. Isso faz sugerir uma noção de futuro radicalmente oposta àquela inicialmente circunscrita em *Totem e tabu* (1913), nos conduzindo, também, à análise deste texto. Herdando a concepção progressista da modernidade, já considerada em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), *Totem e tabu*, apesar de vários pontos inovadores, prende-se a uma visão normativa ao projetar o ‘estado científico’ da civilização – a possibilidade de certa integração futura entre sujeito e civilização – momento em que o sujeito alcança a maturidade, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto dos seus desejos (1913, p.113). Em contraposição a esta visão de futuro, *O mal-estar na civilização* apresenta uma dúvida contundente em relação ao porvir, destacando com mais vigor a radical inadequação entre sujeito e civilização, que caracteriza o discurso freudiano. Descartada a orientação normativa em *O mal-estar na civilização*, o que indica esta outra forma de circunscrever o futuro – um futuro imprevisível associado à guerra permanente entre os princípios de Ligação e Desligamento (1930 [1929], p 171)? Como a psicanálise pode contribuir na elucidação de destinos políticos para os impasses atuais frente ao futuro da modernidade?

A presença destas duas perspectivas antagônicas de futuro na psicanálise, uma perspectiva filosófica-jurídica em *Totem e tabu* e uma perspectiva histórico-política em *O mal-estar na civilização*, será condutora da aproximação que nos propomos realizar – entre a psicanálise e o espírito do modernismo, no que diz respeito ao questionamento da ideologia progressista moderna e, conseqüentemente, às expectativas quanto ao

futuro. Freud, que sempre evitou a associação da psicanálise a qualquer doutrina filosófica, mas nunca escondeu a sua admiração pelos poetas, considerando-os os únicos aliados no desenvolvimento das suas idéias e até mesmo na resolução de impasses teóricos, encontra-se neste trabalho em boa companhia – ao lado dos poetas modernistas que lhe são contemporâneos, tais como Woolf, Kafka, e Joyce. Poetas que se opõem à garantia do fluxo progressista da modernidade. Neste sentido, dentro do mais genuíno espírito psicanalítico, os escritores modernistas atentos à crise civilizatória de sua época também serão tratados aqui como aliados da psicanálise na criação de destinos possíveis para os impasses experimentados na atualidade.

Elevado por Freud à dignidade dos poetas trágicos, Dostoievski terá participação especial no diálogo da psicanálise com o modernismo. Trata-se do único escritor modernista – entre os grandes escritores – integrado de fato à discussão psicanalítica (FREUD, 1927a). Se, em momento decisivo da teorização psicanalítica, Sófocles e Shakespeare inspiraram Freud a erguer, em *A interpretação dos sonhos* (1900), o pressuposto teórico do avanço secular do recalçamento, base progressista de *Totem e tabu* (1913), Dostoievski terá um papel determinante em outro momento fundamental da obra freudiana: na crítica epistemológica deste mesmo pressuposto, sedimentando o terreno para a intensificação da perspectiva da simultaneidade modernista, solidária à crítica da ideologia progressista da modernidade. Mais uma vez um poeta – e, mais uma vez, antecipadamente, como só sabem fazer os poetas – a inclusão de Dostoievski na psicanálise, em 1927, prepara o caminho para a crítica política de *O mal-estar na civilização*. Mostraremos como a equivalência de *Os Irmãos Karamazovi* a *Édipo-Rei* e a *Hamlet*, em *Dostoievski e o parricídio* (1927a), é contemporânea a uma inflexão política do sentido progressista da modernidade na obra freudiana.

Outro modernista com o qual Freud trava diálogo é Einstein, privilegiado, também, em nossa análise. Ao lado do físico, a psicanálise mostrará que está atenta às questões políticas do seu tempo, que hoje parecem ainda mais perturbadoras. Com ele, discutirá os abusos do poder executivo suspendendo direitos conquistados pelos cidadãos, numa crítica fina ao estado de exceção moderno. Trata-se de um ponto capital no questionamento do paradigma tradicional – base do imaginário progressista – do qual a psicanálise e a física moderna participaram e com o qual inicialmente se comprometeram. Paradigma que, também, simultaneamente, criticaram e do qual tomaram distância. Veremos que o estado de exceção moderno é o precursor do

paradigma de segurança como técnica de governo, no qual estamos inseridos hoje (AGAMBEN, 2004); ao mesmo tempo, é a prova derradeira do colapso do paradigma tradicional, que levou o mundo a duas grandes guerras, em nome do progresso. Com Einstein e Dostoievski, traremos, por fim, o esboço de um paradigma que se opõe ao tradicional – o paradigma de simultaneidade modernista – já presente na análise de *O mal-estar na civilização*, somando esforços para a crítica política do texto de 1930.

As dimensões epistemológica e social da crise política

Entendemos como crítica política uma problematização radical das bases que sustentam certo paradigma hegemônico.³ Para um questionamento se caracterizar como *político* ele precisa ainda de dois aspectos, ser resultado de uma crítica epistemológica⁴ e simultaneamente de uma crítica social (SANTOS, 2001). Estes dois aspectos acarretam a crise/crítica paradigmática e conduzem a uma revisão política dos principais referenciais teóricos envolvidos na consolidação de tal paradigma. Na psicanálise, as críticas epistemológica e social só estarão integradas em *O mal-estar na civilização*, daí o caráter político da revisão deste texto fundamental. No caminho da ampla revisão de *O mal-estar na civilização*, percorreremos estes dois aspectos em textos culturais anteriores, tentando estabelecer certa genealogia da crítica política de 1930. Estabelecendo como foco, portanto, a circunscrição da crítica política de *O mal-estar na civilização*, isso nos permite dividir esta tese em três partes.

A crítica social será examinada no primeiro capítulo da primeira parte desta tese e terá um lugar privilegiado nos textos de 1915 sobre a guerra. Nas *Reflexões para os tempos de guerra e morte* surge a dúvida sobre o futuro da modernidade que nos conduzirá até a dúvida radical das últimas linhas de *O mal-estar na civilização*. Faremos uma distinção entre um primeiro momento no qual a dúvida se instaura, ainda vinculada a uma aposta no aperfeiçoamento moderno, e um segundo momento, a partir

³ Faremos uma distinção entre modernidade e aquilo que se naturalizou como o *paradigma da modernidade*. A experiência da modernidade é mais abrangente do que o seu paradigma. Utilizamos a definição de paradigma de Boaventura de Sousa Santos (2001) – um conjunto de perspectivas dominantes em torno da concepção do homem e das possibilidades do conhecimento que, nos longos períodos de estabilidade paradigmática, adquirem autoridade de ‘verdade’ e se naturalizam. Desta forma, uma perspectiva paradigmática organiza e ao mesmo tempo limita o pensamento, tornando-se, como no caso do paradigma moderno, excludente. Assim, o paradigma da modernidade neutralizou, em grande medida, o discurso histórico-político moderno, transformando o discurso progressista no imaginário hegemônico da modernidade.

⁴ Tomamos aqui por crise epistemológica a definição de Boaventura de Sousa Santos (2001). Trata-se de uma crise que incide nos pressupostos centrais às bases teóricas que sustentam determinada ciência, inviabilizando o seu esquema explicativo e levando a uma revisão de tais pressupostos.

de 1930, quando esta aposta não se faz mais presente, e impõe-se uma dúvida radical, associada a um futuro sem garantias. Neste sentido, em 1915, a dúvida ainda recai sobre as possibilidades do progresso da modernidade. Na tentativa de explicar o declínio moral dos homens civilizados em guerra, deparamo-nos com um estranho contraste – uma hierarquia – entre individual/inato e socialmente adquirido, contrário à própria tendência da psicanálise de evitar tais distinções. Tal contraste nos causa surpresa e sua problematização servirá como fio condutor da revisão política que tomará corpo em *O mal-estar na civilização*.

A crise epistemológica da psicanálise marca a discussão de *Totem e tabu* e terá lugar no segundo capítulo da primeira parte da tese. Uma primeira pergunta inevitável: por que localizamos a crise epistemológica em 1913 e não um ano após, em *Introdução ao narcisismo* (1914), tal como já é o costume no campo psicanalítico? Temos três motivos em priorizar *Totem e tabu*. Em primeiro lugar porque defendemos que *Totem e tabu* é um texto de dupla face, no sentido forte modernista. Ao mesmo tempo em que ele se propõe progressista, um texto fundador e base de toda a discussão cultural posterior, ele já traz consigo sua via trágica, antecipando a própria inviabilidade da sua proposta inicial. Sua riqueza localiza-se mais no negativo, em não ter cumprido suas ‘promessas modernas’, e daí, portanto, a sua complexidade. Desde o seu prefácio, *Totem e tabu* insiste em ser o texto que levará as descobertas iniciais da psicanálise para a dimensão cultural. Porém, ao mesmo tempo, a partir de manobras teóricas que elucidaremos, traz consigo o próprio desmoronamento desta estrutura inicial, prevista para sedimentar a análise cultural. Carrega, simultaneamente, o colapso da primeira tópica, aproximando-se dos impasses de 1914 frente a Jung, a respeito dos conceitos de ego e de libido.

O segundo motivo está associado ao primeiro: o impasse não podia ser outro, pois Jung é, desde o início, o mesmo interlocutor de Freud em 1913, contra quem ele escreve e diante do qual precisará redefinir sua epistemologia. Também no prefácio de *Totem e tabu*, é a Jung que ele provoca afirmando levar as descobertas da psicologia individual para o campo social. Assim, a dimensão individual viria em primeiro plano para explicar a social – estava claro para Freud. Com isso, engendra-se numa visão paradigmática tradicional, aliada à ideologia progressista moderna, contrária às próprias inovações psicanalíticas. Visão tradicional da qual, contudo, como veremos, também já anuncia o próprio afastamento, a partir do potencial de dupla face deste texto. E terceiro motivo: por coroar tal defesa da psicanálise com uma estranha aproximação com o

positivismo comteano, que nos servirá como contra-face da imagem de futuro a qual nos propomos a analisar em *O mal-estar na civilização*.

Portanto, os textos de 1915 sobre a guerra e *Totem e tabu* – as faces sociais e epistemológicas da crise do paradigma moderno – são os nossos pontos de partida para a discussão política cujo ponto de chegada é *O mal-estar na civilização*. Este texto será analisado na segunda parte desta tese. Acreditamos que somente em momentos específicos de crise como estes poderíamos ter acesso ao paradigma tradicional que se imiscui ao paradigma da simultaneidade modernista – que, a partir de 1930, se mostrará a face mais caracteristicamente psicanalítica. A simultaneidade modernista será vista em toda a sua clareza em *O mal-estar na civilização* e em alguns textos da década de 30 que darão continuidade à terceira e última parte desta pesquisa. Nela aproximaremos a psicanálise mais propriamente do debate modernista sobre os destinos da modernidade.

De fato, a preocupação com o futuro torna-se um tema recorrente, apesar de não-sistematizado por Freud, nos anos posteriores à publicação de *O mal-estar na civilização*. A última parte da nossa pesquisa identifica a presença de um debate sobre os impasses da modernidade nos textos freudianos dos anos 30, evidenciando a preocupação política da psicanálise e sedimentando a sua aproximação da discussão modernista sobre o futuro da modernidade. Mas por que a escolha de *Por que a guerra?* e de duas conferências, *A questão de uma Weltanschauung e Explicações, Aplicações e Orientações* para compor a última parte desta tese? Por que discuti-los ao lado do debate com Einstein e Dostoiévski, na tentativa de circunscrever o esboço de um paradigma emergente na psicanálise e no modernismo?

Acreditamos que são textos que apresentam certa solidariedade política no que diz respeito à preocupação com os destinos da modernidade e do laço social. São trabalhos escritos em 1932 e publicados em 1933. No dia 28 de fevereiro de 1933 Hitler torna-se chanceler do Terceiro Reich, e instaura-se o estado de exceção. Todos estes textos evocam a preocupação com o futuro. Todos eles dão impressão de continuar o diálogo com *O mal-estar na civilização*. De fato, a dúvida contundente de Freud frente ao futuro da modernidade, presente na última frase de *O mal-estar*, foi acrescentada após a sua primeira publicação, quando a ameaça de Hitler já era evidente. Por participarem do mesmo espírito da época, acreditamos que a partir deles podemos desenvolver melhor aquilo que Freud apenas evocou no texto fundamental de 1930 – o futuro em aberto de suas últimas linhas – aprofundando o seu sentido, contornos e possibilidades. Nesta perspectiva, podemos dizer que, a partir da primeira guerra

mundial, a dúvida sobre o aperfeiçoamento não só é vivenciada nos textos psicanalíticos, como, posteriormente, discutida em termos teóricos.

Teremos a oportunidade de constatar, também, que estes textos possuem uma abrangência política significativa no que diz respeito à problematização do futuro da modernidade. (1) Eles posicionam a psicanálise no presente – no debate modernista contemporâneo ao pensamento freudiano sobre o estado de exceção (1933[1932]). (2) Eles conduzem a psicanálise ao passado, que permanece ainda presente – ao cerne da divisão moderna entre formas niilistas de conceber o futuro, duplamente rejeitadas por Freud (1933[1932]a). (3) E antecipam claramente preocupações com o futuro – com a qualidade dos laços sociais e com a própria teoria crítica (1933[1932]b). A última parte deste trabalho ressalta, ainda, portanto, a relevância política e epistemológica da psicanálise na atualidade ao antecipar os perigos futuros do imaginário da tolerância e da indiferença, cujo efeito maior é o empobrecimento dos laços sociais.

Agora que temos uma idéia geral do percurso que será trilhado neste trabalho, cabe finalizarmos estas considerações iniciais, ressaltando a relevância da nossa discussão: qual o sentido da problematização do futuro? Qual a pertinência deste tema nos dias atuais? Em outras palavras: por que, hoje, o futuro?

Por que o futuro?

Boaventura de Sousa Santos (2001) e Gilles Lipovetsky (1983; 2004) acenam para a relevância da discussão sobre o futuro na atualidade. Santos (2001, p. 58) destaca, na contemporaneidade, duas interpretações hegemônicas sobre as causas da falência das promessas modernas.⁵ Ambas associam-se ao período das duas Grandes Guerras do século XX, aludindo ao Holocausto como o teste máximo da crise da modernidade. Interpretando o fracasso da modernidade em cumprir suas promessas como o colapso das suas prerrogativas progressistas, a contemporaneidade torna-se refém da referência do progresso, restringindo o debate sobre os impasses frente ao futuro.

A primeira interpretação acredita que a crise civilizatória é decorrente de um *deficit* de razão e aperfeiçoamento, presumindo que um maior investimento civilizatório contornaria a crise. Esta interpretação baseia-se num mito etiológico profundamente arraigado na consciência da nossa cultura, a história moralmente edificante da

⁵ Zigmunt Bauman realiza análise semelhante a do autor, em *Modernidade e Holocausto*, 1998, p. 32.

humanidade emergindo da barbárie pressocial. Os impulsos pressociais dos homens, concebidos como egoístas e cruelmente ameaçadores, deviam ser subjugados para que a vida social fosse mantida. Em diferentes medidas e proporções, pensadores como Hobbes, Freud e Marx recorreram a este mito. A opinião leiga absorveu estas teorias concebendo a psicanálise como a promessa de desmascarar e dominar o “animal” que existe no homem ou o pensamento de Marx como a promessa de a sociedade atingir o pleno controle da espécie humana, uma vez livre das suas debilitantes desigualdades. Assim, o Holocausto só poderia ser compreendido como o fracasso da civilização em conter as predileções mórbidas do que quer que tenha restado de natural no homem. O inconcluso processo civilizador ainda tem que ser finalizado e a prevenção de semelhantes barbaridades requer mais esforços da razão.

Opondo-se à anterior, a segunda interpretação considera que a crise da civilização moderna é resultado do excesso de razão e progresso, sugerindo a ausência de soluções modernas para a crise gerada pela própria civilização moderna. A crise não teria significado a antítese da civilização moderna, mas uma outra face desta mesma sociedade. A explicação não recairia em restos associativos que não teriam sido ainda assimilados pela razão civilizatória. O Holocausto teria, nesta segunda interpretação, negado Hobbes, surgido num veículo de produção industrial, seguindo um planejamento traçado por uma organização cientificamente administrada e burocratizada, brandindo armas que só a ciência mais avançada poderia fornecer. Esta segunda interpretação foi defendida, inicialmente, por pensadores como Arendt (2006), responsável por deixar evidente que o Holocausto foi realizado por homens educados da nossa civilização. Hoje, é a base epistemológica das diversas correntes de pensamento que assumem uma posição ‘pós-moderna’, e, sem dúvida, toma a frente no debate crítico contemporâneo.

Apesar de apontarem para caminhos distintos, estas duas interpretações se solidarizam no que diz respeito à ênfase em certo determinismo das relações sociais. É fácil compreendermos esta afirmação no primeiro caso, no que concerne à interpretação da crise como *deficit* de civilização. A aposta na razão e no progresso caracteriza-se por uma visão claramente fatalista do desenvolvimento civilizatório, herdada do historicismo moderno. O curso dos acontecimentos estaria previamente fixado e a ideologia progressista seria o caminho histórico ‘natural’, consolidado no século XIX, que conduziria à harmonia civilizatória (TOURAINÉ, 1999). Não é tão fácil, todavia, avaliarmos esta afirmação no segundo caso, em relação à interpretação da crise como excesso de civilização. Certo determinismo tem lugar à medida que, não obstante as

críticas à modernidade, deparamo-nos com a permanência do imaginário fatalista na contemporaneidade: como justificar tal permanência, se a interpretação da crise como excesso de civilização é fruto do combate ao determinismo da ideologia progressista moderna?

A inclinação fatalista da contemporaneidade vincula-se justamente ao posicionamento epistemológico frente ao futuro, o foco central desta pesquisa. Trata-se de um ‘fatalismo às avessas’ em relação ao fatalismo historicista moderno, mas retendo também certo caráter determinista. Boaventura de Sousa Santos (2001) e Gilles Lipovetsky (1983) descortinam este intrincado panorama. Para eles, a teoria crítica atual não se interessa pelo debate sobre o futuro. A crítica contemporânea à ideologia progressista acarreta o esvaziamento teórico da perspectiva do futuro. O futuro parece ocupar o lugar de categoria excluída, semelhante ao conferido à categoria de sujeito na modernidade. Tal exclusão nos sugere que, enquanto o lugar do sujeito em relação aos interesses sociais revelou-se o foco de uma espécie de repressão epistemológica da teoria crítica moderna, a autonomia da noção de futuro em relação à ideologia progressista parece tornar-se o alvo de repressões da teoria crítica contemporânea. Antes, identificou-se o sujeito exclusivamente ao sujeito epistemológico, à razão e ao pensamento, em detrimento do sujeito empírico; hoje, identifica-se o futuro exclusivamente ao progresso. O que significa o silêncio teórico quanto à possibilidade de reformulação da noção de futuro? Qual é o sentido de um percurso crítico de oposição à ideologia progressista, consolidado na contemporaneidade, ainda sustentar, contraditoriamente, a subordinação da concepção de futuro a esta ideologia? Por que, ao se conseguir desconstruir os engodos da ideologia progressista, demole-se, junto, a própria possibilidade de se circunscrever o futuro?

Isso se deve, grosso modo, acompanhando Santos (2001), à inversão radical das expectativas quanto ao futuro operada na contemporaneidade. A modernidade caracterizou-se por expectativas excessivas em relação ao presente. Esse otimismo no processo civilizatório foi responsável pela manutenção do ideal de harmonia entre os interesses do indivíduo e os da sociedade, mediado pela razão e pela ideologia progressista (TOURAINÉ, 1999). As conseqüências de duas guerras mundiais produziram na teoria crítica contemporânea expectativas deficitárias em relação ao presente. O futuro se transforma numa espécie de campo minado à teoria crítica. Com efeito, acreditando que tudo o que vem pela frente pode ser pior do que o já experimentado (SANTOS 2001, p. 34), ao mesmo tempo consciente da crise

paradigmática atual e do fato de a modernidade ‘não ter salvação’, este posicionamento epistemológico incentiva a contemporaneidade a envolver-se numa contradição circular: acaba-se salvando o presente em crise da fantasia de um futuro terrível e da própria possibilidade de questionamento pela teoria crítica.

Quando o clima de catástrofe iminente transforma o futuro em ameaça, “resta a retração sobre o presente, que não pára de ser protegido, arranjado e reciclado numa juventude sem fim” (LIPOVETSKY, 1983, p. 10). Segundo Lipovetsky, a orientação conservadora frente à inovadora delineia um modo de vida sem precedentes na atualidade, identificado no novo imperativo contemporâneo: “ser-se jovem em vez de buscar o Homem Novo” (p. 11). A mudança associada à conservação é a contradição experimentada na atualidade. A ênfase ao ‘ser jovem’ limita a mudança ao seu caráter eminentemente corretivo, ela insurge para restaurar, remediar ou reforçar o presente. O aumento vertiginoso do interesse por cirurgias plásticas, inclusive em pessoas com menos de 21 anos de idade, segundo as estatísticas médicas, ilustra de forma prototípica este novo imaginário. Grosso modo, a mudança se concentra na tarefa de corrigir a própria possibilidade de mudança. Quanto à transformação social, ela parece encontrar-se numa situação fóbica cujo sintoma principal é uma posição política de resistência ao futuro e de “conservação do *status quo*” (SANTOS, 2001, p. 34). É neste sentido que a contemporaneidade ainda se liga à modernidade no que talvez seja a sua característica mais restritiva à liberdade, tão celebrada pela ‘pós-modernidade’ – a crença determinista de que nada pode alterar o curso dos acontecimentos, neste caso, potencialmente catastróficos.

Sob o signo da deserção, a contemporaneidade experimenta “o vazio sem trágico nem apocalipse” (LIPOVETSKY, 1983, p. 11). Os efeitos negativos da ênfase maciça ao presente são variados e amplamente discutidos na psicanálise e nas ciências sociais, que se empenham em radiografar as principais características da sociedade contemporânea, relacionando as conseqüências nefastas às subjetividades da perda da referência do futuro. O ‘vazio sem trágico’ nos leva a um impasse niilista e veremos que Freud rejeitará veementemente – tanto no presente enquanto escrevia, como no futuro – a produção de niilismos perigosos à manutenção do laço social. As conseqüências deste novo imaginário são preocupantes: a ênfase maciça no prazer imediato, como prova de *status* e gozo a ser exibido constantemente no campo social, o regime de tolerância, marcado pela radicalização da indiferença em relação ao outro, e o esvaziamento dos projetos políticos de longo prazo produzem o cenário social atual no qual a realização

individual hedonista reina independente dos interesses coletivos. Este diagnóstico, além disso, torna-se absoluto, à medida que a própria possibilidade de um prognóstico é obliterada frente à nova lógica de esvaziamento do futuro. A sensação da perda do horizonte em comum liga-se diretamente à interpretação fatalista do presente.

A crise do ideal do progresso acarreta uma radicalização deste diagnóstico. Em termos psicanalíticos, tal crise leva a uma espécie de colapso do ideal do ego, deixando os sujeitos reféns das miragens dos seus egos ideais e da vigilante conservação das suas imagens narcísicas. O ego ideal prende-se ao passado/presente, ao certo e já conhecido, enquanto o ideal do ego aponta para o futuro e para o provável, sendo justamente o agente de negociação com o ego ideal, ao prometer um prazer ideal no futuro – fortes gozos – em troca da conservação desta imagem ideal (COSTA, 1988). Esta instância de negociação se encontra diante de um impasse atualmente uma vez que ‘prováveis fortes gozos no futuro’ não seduzem mais um ego aterrorizado pela certeza de um futuro associado à catástrofe.

Neste sentido, na atualidade os sujeitos se vêem praticamente ‘de mãos dadas com seus ‘egos ideais’. O ego narcísico se preocupa com a auto-conservação e a auto-preservação a qualquer custo; é uma instância especializada a manter as coisas como são (COSTA, 1988). Tem como objetivo a evitação da dor, do desprazer, da privação e do sofrimento. Enquanto o id obedece aos imperativos do prazer, o ego é dominado pela obsessão de segurança. As principais características das subjetividades narcísicas são rapidamente assimiladas por um novo dispositivo biopolítico, delineando um quadro inquietante na contemporaneidade. Longe da negociação de prazeres ideais no futuro em troca da conservação da imagem ideal, reforça-se o discurso do presente e de um mundo vinculado ao terror e à violência. Não existe negociação nem futuro; apenas um presente que precisa ser protegido de constantes ameaças. Como teremos chances de discutir, o hedonismo, a conservação do *status quo* e a preocupação com a segurança que caracterizam o ego narcisista aterrorizado servem como justificativa para novos discursos de salvação, incorporados a um novo paradigma que já se consolida – o paradigma de segurança como técnica de governo (AGAMBEN, 2004).⁶

Em *Tempos hipermodernos* (LIPOVETSKY, 2004), há algo diferente em relação ao diagnóstico presentista. Lipovetsky matiza sua antiga defesa da pós-modernidade,

⁶ Não se trata de uma proposta política propriamente dita – de transformação das relações sociais – mas de um semblante de política: o que está em jogo é a promessa de completude pra os egos aterrorizados, uma promessa, em última instância, de paz eterna, de salvação. E em toda promessa de salvação, sabemos, está incluída uma proposta oculta de dominação (MAJOR, 1987).

arriscando-se a um esboço de prognóstico: estaríamos passando da pós para a hipermodernidade. A pós-modernidade não teria sido mais do que um estágio de transição e “este não é mais o nosso” (p. 58). Lipovetsky impõe um recuo ao seu ambivalente entusiasmo com a pós-modernidade da moda e do efêmero? Haveríamos chegado a um beco sem saída presentista? O retraimento das utopias teria conseguido criar uma civilização do presente perpétuo, mas estas idéias, segundo o autor, expressam uma verdade apenas parcial. Sem dúvida, os fluxos econômicos de curto prazo e o fracasso do poder regulador das tradições são fenômenos presentistas indiscutíveis. Porém, se a mitologia do progresso caducou, a crença nos milagres das ciências permanece atual; o aprimoramento da humanidade pelos benefícios dos saberes científicos continua a fazer sentido. A diferença é que se tornou ambivalente a relação com o progresso, associado às promessas de um mundo melhor e, simultaneamente, à eminência de catástrofes em escala mundial. Não assistimos exatamente ao fim de toda a crença no progresso, “mas ao surgimento de uma idéia pós-religiosa de progresso, ou seja, de um porvir indeterminado e problemático – um futuro hipermoderno” (2004, p. 67)

A necessidade de se conceber este futuro esboça-se – ainda timidamente – em meio a dois modos de presentismos concorrentes, o primeiro marcado pela celebração e frivolidade, e o segundo por uma nova tendência social, uma exigência generalizada de proteção (LIPOVETSKY, 2004). As expectativas deficitárias quanto ao futuro atingiram tal nível – com a atual atmosfera psicológica marcada pela produção do medo e do terror – que a problematização do futuro parece tentar retornar pelas brechas da insegurança planetária. Enquanto o mercado estende sua ditadura do curto prazo, as preocupações com os riscos ambientais e com o porvir do planeta ganham espaço no debate coletivo. E, também, quanto mais o descontrole, o imponderável e o terror formam as subjetividades contemporâneas, e quanto menos se tem uma visão protetoramente teleológica do futuro, mas ele se presta a invenção hiper-realista. Isso se dá com o binômio ciência-técnica ambicionando “remodelar a vida, gerar mutantes, oferecer um simulacro de imortalidade, ressuscitar espécies desaparecidas, programar o futuro genético” (2004, p. 68). Deste modo, parece que o futuro tenta retornar à discussão a partir de uma problematização de dupla face: pela ameaça realista de um mundo cujos recursos se esgotam e pela oferta hiper-realista de salvação deste mundo em ruínas, através do discurso técnico-científico.

‘A busca do futuro perdido’ torna-se um problema político urgente para Lipovetsky. “Prepara-se para um neofuturismo que não se assemelhará ao futurismo revolucionário imbuído de espírito sacrificial: é sob os auspícios da reconciliação com as normas do presente (...) que se procura a nova orientação para o futuro” (2004, p.70). Neste sentido, num mundo carente de prognósticos, o autor arrisca um último: um futuro no qual o presente não seria sacrificado, tampouco a felicidade seria adiada e poupada para ser vivida num porvir compensador que nunca chegaria. Não seria este ‘neo-futurismo’ semelhante ao futuro sem garantias das últimas páginas de *O mal-estar na civilização*? Apontando para a questão freudiana que desejamos destacar neste trabalho, veremos, agora, que o recuo da pós-modernidade para a hipermodernidade parece nos aproximar do “projeto político oculto” de *O mal-estar na civilização*, conforme expressão provocativa de Gay (2001). A partir de agora, discutiremos – e aceitaremos – a provocação do autor: queremos dizer que a urgência de tal neofuturismo já se esboça no discurso político deste texto psicanalítico fundamental.

Parte 1

O futuro em Freud e na modernidade

Cap 1

A psicanálise e seus futuros

O futuro em Totem e tabu e O mal-estar na civilização

Nas últimas linhas de *O mal-estar na civilização* surge um posicionamento político *sui-generis* na obra de Freud. Ele afirma que, agora, só nos resta esperar que Eros se afirme na luta contra Thanatos. São estas as suas palavras: “Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (1930[1929], p. 171). A última frase nega a qualquer um o privilégio de prever qual será o resultado da luta entre Eros e seu incansável adversário (PLON, 2003, p. 153). O texto de 1930 termina com uma imagem inconclusa, deixando em aberto o estado permanente de guerra – uma imagem que Hobbes e a maioria das teorias políticas e filosóficas modernas tentaram a todo o custo evitar e combater (FOUCAULT, 2002).

A preocupação com o futuro da modernidade não é a mesma em toda a obra de Freud; tampouco ela existe desde o começo; ela é incorporada à psicanálise por força de uma profunda crise social, política e epistemológica. Assim, o interesse teórico pelo futuro da modernidade nasce associado à crise da modernidade. A partir dos anos da primeira guerra parece produzir-se uma inflexão na obra freudiana que insere o debate sobre o futuro da civilização moderna em uma perspectiva trágica. Se *Totem e tabu* (1913) dedica-se à análise do nascimento da civilização, outros textos como *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930[1929]) e *Por que a guerra?* (1933[1932]) discutem a crise e o futuro da civilização moderna (ENRIQUEZ, 1999). O tom da descrição do futuro da modernidade, no entanto, é oscilante, produzindo uma hesitação, um constante compasso de afastamento/aproximação da tragicidade na psicanálise. Nessa trajetória a psicanálise também tangencia o pólo oposto, adquirindo um tom normativo, e como tal, expondo-se a críticas.

Um exemplo claro dessa oscilação é a diferença de perspectivas em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) e *O mal-estar na civilização* (1930[1929]). O trabalho de 1908 é o primeiro texto psicanalítico que se dedica ao tema da modernidade. Apresentando um tom afirmativo e confiante, celebra esperanças de reformas sociais, acreditando que a civilização chegaria a algum acordo quanto às severas exigências impostas à satisfação sexual. Em *O mal-estar na civilização* há

pouca confiança no desenvolvimento de alianças promissoras entre os homens e a civilização. Ao afirmar que a humanidade luta para atingir um equilíbrio entre as reivindicações individuais e culturais, e que este seria portador de felicidade, torna-se clara a dúvida quanto à consumação de tal tentativa: “um dos problemas que comprometem o destino da humanidade é saber se este equilíbrio pode ser alcançado por meio de uma configuração determinada pela cultura ou se o conflito excluiu qualquer conciliação” (1930[1929], p. 116). O tom normativo presente no primeiro texto não reaparece em *O mal-estar na civilização*. O seu desfecho não é apenas contrário às expectativas de *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. Marca também um confronto com certa orientação progressista de *Totem e tabu* – texto principal revisto em *O mal-estar na civilização*.

A evolução e as mudanças dos conceitos freudianos contam uma história política. É tecida uma história política, sem dúvida, quando acompanhamos o desenvolvimento dos conceitos e a mudança de tom entre, por exemplo, *Totem e tabu* e *O mal-estar na civilização*, os principais textos culturais de Freud e, também, deste trabalho. Embora não seja a tônica das pesquisas psicanalíticas, alguns autores vêm insistindo na articulação entre a psicanálise e o pensamento político. A ausência de uma designação explícita não deve ser considerada, de forma alguma, “como desinteresse com os processos políticos” (PLON, 2003, p. 147). Em textos como *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), em que a própria escolha do termo ‘massa’ em vez de ‘grupo’ já indica um sentido político, e principalmente em *O mal-estar na civilização*, há, de acordo com Plon, “desdobramentos e observações suscetíveis de abrirem o caminho para uma reflexão teórica que teria, por objetivo, a prática política e algumas de suas características” (PLON, 2003, p. 148). O que torna política uma teoria das relações sociais não é uma referência ao âmbito público, aos partidos ou ao governo, mas seu interesse pela dinâmica do poder e da autoridade. Na opinião de Brunner, a compreensão freudiana das relações sociais foi “fundamentalmente política, uma vez que ela concebeu a família não apenas como uma instituição que dá margem à ambivalência afetiva, mas também como uma arena de lutas pelo poder” (BRUNNER, 2001, p. 78).

Major (1986) ressalta que se esquece com muita facilidade que Freud foi contemporâneo da Primeira Guerra Mundial, da Revolução bolchevista e da ascensão nazista, e que ele se posicionou frente às principais ideologias políticas do século XX:

as ideologias americana, alemã e soviética. Retém-se apenas que ele se interessou pela psicologia das massas e que, ocasionalmente, pode expressar sua opinião sobre a guerra a partir da sua teoria sobre a pulsão de morte. Mantém-se, assim, a convicção de que ele era indiferente quanto à política (p. 10). Um sintoma recorrente no campo psicanalítico – o de privilegiar os textos clínicos e metapsicológicos de Freud em detrimento de um exame atento dos textos sociais, como se o sujeito pudesse ser compreendido sem levar em conta o campo sócio-político – parece estar por trás deste esquecimento.

Peter Gay vai ainda mais longe quanto à relação da psicanálise com a política. Ao menos no que diz respeito à certa provocação ao campo psicanalítico. O pensamento freudiano “contém, meio oculto, uma teoria política, uma teoria da arte e, ainda mais intimidadora, uma teoria da cultura” (GAY, 2001, p. 264). E refere-se diretamente ao texto de 1930: “*O mal-estar na civilização* é famoso justamente por seu retrato do indivíduo em perpétuo conflito com a sociedade e o combate entre as forças de vida e morte, mas suas implicações nunca foram seriamente estudadas” (ibidem, p. 264). O autor afirma que *O mal-estar na civilização* é uma espécie de programa para futuros teóricos da cultura. O mais relevante em seu argumento é o vínculo que estabelece entre a psicanálise – principalmente *O mal-estar na civilização* – e a existência de uma teoria política oculta. Seguiremos a provocação do autor ao longo deste trabalho.⁷

Contraopondo-se a *Totem e tabu*, *O mal-estar na civilização* é o texto chave para compreendermos o discurso político da psicanálise, o que nos coloca algumas questões: 1) como *O mal-estar na civilização* afasta-se tanto da idéia de consumação do processo civilizatório, tal como especulado em *Totem e tabu*?; 2) como, ao mesmo tempo, mantém *Totem e tabu* em discussão ao longo do texto, aproximando-se e reforçando vários de seus pressupostos?; 3) e finalmente, o que significa, em plena crise da modernidade, um texto crítico da cultura como esse ter como objeto *Totem e tabu*, o mito científico da psicanálise?

O mal-estar na civilização parece travar um diálogo interno à psicanálise. Como que anunciando a imagem bélica de suas últimas linhas, há ao longo do texto um confronto entre suas novas proposições com antigos pressupostos de *Totem e tabu*. Esses dois “textos-titãs” participam do cerne do desenvolvimento da proposta psicanalítica, sendo responsáveis pela consolidação de etapas fundamentais e distintas do pensamento freudiano. *Totem e tabu* concebe as bases pré-históricas do complexo de

⁷ Sobre a articulação entre psicanálise e política, ver também Assoun (2004).

Édipo, e fornece as bases filogenéticas para o aparelho psíquico (1900) e para a teoria da sexualidade (1905). Situando-se no ápice de uma trajetória ascendente, esse trabalho consolida um caminho teórico iniciado em *A interpretação dos sonhos* (1900). *O mal-estar na civilização*, por sua vez, sedimenta a descoberta da pulsão de morte (1920) expandindo seus efeitos sobre a dimensão cultural. Fora isso, *O mal-estar na civilização* nada consolida; ao contrário, mina as bases de várias crenças psicanalíticas. Assim, poderíamos dizer que *O mal-estar na civilização* é o ápice de uma trajetória descendente, integrando um conjunto de textos que começam a questionar justamente as bases epistemológicas firmadas em 1913, dando encaminhamento a uma espécie de debate teórico de seus pressupostos progressistas.

Para Mezan (1994), *Totem e tabu* caracteriza-se como um mito político e, como tal, situa a psicanálise na tradição filosófica, a qual tem no contrato a origem da sociedade, servindo como garantia de certo equilíbrio social. O contrato procura responder à questão secular de como a força transforma-se em direito. É este “o problema de Ésquilo na Orestíada: o que permite acabar com o ciclo infernal dos crimes? (...) O pensamento clássico, de Hobbes a Rousseau, ofereceu diferentes propostas para explicar a origem do social, (...) elas consistem em geminá-la com o surgimento do Estado” (p. 347).

O ciclo infernal dos crimes é contido a partir do contrato dos irmãos, ancorado no tabu do assassinato e do incesto em *Totem e tabu*. A guerra é recalcada e funda-se a sociedade. Mesmo que o resultado do contrato freudiano não seja a instauração do Estado, mas de uma comunidade de irmãos, é certo que as páginas finais “pressupõem uma continuidade entre as sociedades arcaicas, historicamente menos distantes do parricídio originário, e as nossas sociedades, providas de um aparelho estatal” (MEZAN, p. 348).⁸

É exatamente esse contrato que as páginas finais de *O mal-estar na civilização* parecem matizar. Certo contrato foi estabelecido, mas sua manutenção no que diz respeito à regulação social, assim como a projeção do desenvolvimento futuro, está longe de ser possível no texto de 1930. A regulação do contrato social não mais sedimenta o solo necessário à continuidade da idéia de progresso e desenvolvimento

⁸ Nesta linha de raciocínio, Costa (2003) afirma algo mais: que Freud parte da estrutura de poder tirânico dos Estados Modernos para pensar o mito da horda primitiva de *Totem e tabu*. Não faz parte dos nossos objetivos a análise do autor sobre as contradições do mito científico freudiano. Para maiores detalhes, remetemos o leitor para *Violência e psicanálise* (Costa, 2003, p. 54)

civilizatório. Um tempo imprevisível e aberto mina a temporalidade finalista da ideologia progressista. A certeza do progresso futuro é substituída por uma imagem trágica de guerra aberta e interminável. O que ocorre no percurso psicanalítico para justificar essa mudança de perspectiva?

Em *Totem e tabu* há a correspondência do desenvolvimento das fases da libido com o desenvolvimento do processo civilizatório. A idéia de progresso civilizatório e a idéia de desenvolvimento libidinal são enfatizadas, nesse momento da obra freudiana, como processos internos, inerentes ao processo civilizatório e à constituição do sujeito. A partir desta perspectiva, *Totem e tabu* sugere uma visão normativa, visto que o desenvolvimento civilizatório ocasionaria progressivamente mais repressão pulsional e as guerras seriam “naturalmente” evitadas. Discutiremos a relação desta correspondência com a ideologia progressista com mais detalhes no segundo capítulo da primeira parte deste trabalho.

Cabe ressaltar que esta visão normativa leva *Desilusão da guerra* – texto que compõe a primeira parte das *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) – a acreditar que as grandes barbáries, “o ciclo infernal dos crimes”, haviam sido regulados em grande parte pelo contrato social. Freud se recusa a crer que as antigas divergências tradicionais tornam as guerras inevitáveis, mas se uma guerra de fato ocorresse, ela teria proporções mais restritas:

Nós a imaginávamos como um embate de armas cavalheiresco, que se limitaria a estabelecer a superioridade de uma facção da luta, enquanto evitaria, tanto quanto possível, graves sofrimentos, que em nada pudessem contribuir para a decisão, concedendo completa imunidade aos feridos que tivessem de retirar-se da contenda, bem como aos médicos e enfermeiras que se dedicassem à recuperação deles. Haveria, naturalmente, o máximo de consideração pelas camadas não combatentes da população – pelas mulheres que não tomam parte nas atividades guerreiras, e pelas crianças de ambas as facções que, quando crescerem, devem tornar-se amigos e auxiliares mútuos. E mais uma vez, todos os empreendimentos e instituições internacionais, nos quais a civilização comum da época de paz se encarnou, seriam mantidos (1915, p. 314).

Essa longa passagem de *Desilusão da guerra* permite-nos avaliar como a psicanálise se posiciona ideologicamente frente à ameaça de guerras nos anos entre as publicações de *Totem e tabu* e das *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Não só Freud, mas “poucos estrategistas, táticos ou planejadores, alemães ou de qualquer outra nacionalidade, previam qualquer coisa que não fosse uma solução rápida para um futuro conflito” (EKSTEINS, 1992, p. 124). Ao contrário do que se consumou, portanto,

esperava-se que a guerra se resolveria rapidamente. No entanto, frente ao impacto da Primeira Guerra, os destinos da civilização moderna tornam-se uma questão para a psicanálise. A análise dos textos de 1915 sobre a guerra indica que tal questionamento começa a se formar a partir de uma dúvida sobre as possibilidades do ideal do aperfeiçoamento moderno. No nosso ponto de vista, tal dúvida será o motor de uma ampla revisão interna à psicanálise cujo ponto culminante se dá com o futuro em aberto das últimas linhas de *O mal-estar na civilização*. Podemos depreender que a dúvida quanto à vitória do progresso desloca-se para a dúvida quanto à vitória de Eros, deixando-nos uma questão ainda mais radical. É esta análise da dúvida sobre o ideal do aperfeiçoamento nos textos de 1915 sobre a guerra a que nos dedicaremos agora.

Duas modernidades e dois futuros nos ensaios sobre a crise da guerra

Em 1915 há algo de novo no *front* freudiano. A violência da guerra provoca uma exigência de trabalho à teoria psicanalítica e a crise da modernidade é convocada às trincheiras da crítica freudiana. Longe das convicções progressistas relativas à possível integração social, decorrente da marcha em direção ao ‘estado científico da civilização’ (FREUD, 1913), as *Reflexões sobre os tempos de guerra e morte* (1915) apresentam-se como um texto-sintoma da dúvida freudiana em relação ao futuro da modernidade. Trata-se de um texto de dupla face, pois, apesar de constituírem dois ensaios integrados sobre a crise da guerra, estão em total desacordo. No lugar da orientação progressista anterior, cujas diretrizes reformistas estão presentes tanto em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) como em *Totem e tabu* (1913), há um confronto de dois projetos de modernidade nos textos de 1915 sobre a guerra.

Levamos aqui à radicalidade o plural do título – ‘reflexões’: nas duas partes que compõem o trabalho de Freud, sugerimos um embate de duas reflexões autônomas, com encaminhamentos opostos e posicionamentos políticos divergentes. Frente à diferença de tom e conteúdo presente nas reflexões – e, também, à relevância de cada uma dessas partes para a nossa discussão – passaremos a tratá-las como ensaios autônomos, independentes. Faremos referência diretamente, portanto, à *Desilusão da guerra* (1915a) e à *Nossa atitude para com a morte* (1915b).

A crise da guerra participa de uma inflexão no pensamento freudiano, cujo resultado é a oposição, no interior da psicanálise, da dupla face da experiência da modernidade. Nos dois ensaios que compõem as ‘Reflexões’, *Desilusão da guerra*

(1915a) e *Nossa atitude para com a morte* (1915b), a oscilação quanto ao futuro é um termômetro da desestabilização paradigmática resultante do impacto da guerra. Em *Sobre a transitoriedade* (1915c), apesar da sua aparente serenidade, veremos como esta desestabilização se confirma, tornando evidente a crise da modernidade através do posicionamento político de outro texto sobre a guerra, também escrito em 1915. Para fundamentar nossa hipótese, recorreremos à proposta foucaultiana da existência de um discurso filosófico-jurídico em confronto com um discurso histórico-político na constituição da experiência moderna (FOUCAULT, 2002). O primeiro discurso é o progressista, e, em linhas gerais, tenta sobrepujar o segundo, tornando-se a face hegemônica da modernidade. Segundo nosso entender, cada um destes discursos é responsável por um posicionamento político específico quanto aos destinos da modernidade nos textos freudianos.

Em meio à crise da modernidade, as *Reflexões sobre a guerra* (1915) parecem exceder em algumas de suas articulações, e *Desilusão da guerra* ainda mais do que *Nossa atitude para com a morte*. De acordo com Freud (1914), é no exagero dos momentos excepcionais, nas crises e enfermidades, que certos detalhes ficam mais contrastados, consistindo ocasião oportuna para traçarmos hipóteses e diagnósticos mais precisos em relação a épocas de ‘normalidade’. Tentaremos, então, seguindo suas intuições, ressaltar ainda mais estes contrastes acreditando que, no exagero e no excesso, possamos depreender certo posicionamento político da psicanálise cujos indícios, talvez, não seriam facilmente ressaltados em “tempos de paz”. Partiremos, assim, do ‘surgimento’ da dúvida quanto ao futuro da civilização moderna em *Desilusão da guerra*. Este ensaio, o primeiro a ser escrito, transmite com mais contundência o impacto de Freud frente à guerra, assim como remanejamentos teóricos que merecerão destaque em nossa análise. Seus avanços e recuos em relação à própria experiência da desilusão serão fundamentais para a elucidação do posicionamento político freudiano, naquele momento e nos anos subseqüentes. Tais contrastes, avanços e recuos permitirão identificarmos, como em nenhum outro texto, a presença do preconceito político apontado por Arendt (1995) relacionado ao lamento da perda das referências morais.

A difícil desilusão

A falta de “vislumbre do futuro” é exposta nas primeiras linhas de *Desilusão da guerra* (1915a, p. 311). Freud afirma que jamais um evento destruiu tanto de precioso dos bens comuns da humanidade. A difícil tarefa de viver em comunidade – os esforços realizados em conjunto para erguer a civilização e as crenças que legitimavam tais esforços – assume a frente das preocupações de *Desilusão da guerra*. A construção da coletividade em meio às decisões unilaterais do Estado constitui o cerne das inquietações presentes na primeira metade do texto.

A guerra surpreendeu a todos. Apesar de os sinais da crise da modernidade já estarem por toda a parte (SAID, 1992), a explosão da guerra em escala mundial não se compatibilizava com a crença progressista herdada do século XIX. Enquanto a crise da modernidade parecia um ‘assunto estrangeiro’, a crença progressista ainda se mantinha. O eurocentrismo – esta suposição etnocêntrica iluminista tão comum aos pensadores da *belle époque* – representava uma espécie de defesa intelectual, uma muralha imaginária contra possíveis ameaças à identidade do homem civilizado. Naturalmente aptos a levar a razão e o aperfeiçoamento aos outros povos, supostamente menos desenvolvidos em termos morais (ELIAS, 1994), os participantes do mundo civilizado recalavam a ameaça de violência e destruição, projetando ‘impulsos bárbaros’ para fora de suas fronteiras. O narcisismo das pequenas diferenças (FREUD, 1930 [1929]) era o cimento ideológico que demarcava a identidade dos povos civilizados.

Tal ‘muralha’ também foi erguida pela psicanálise. Por duas vezes (1915a), Freud se mantém preso às suas antigas convicções eurocentristas, até admitir, sem possibilidade de interpolar mais defesas contra a evidência da violência em tamanha escala, que a guerra não é meramente um ‘assunto estrangeiro’. A primeira matização de Freud era a suposição de que, em algumas partes do mundo, entre povos primitivos e os mais civilizados, as guerras ainda persistiriam, mas não entre os povos civilizados de raça branca. Dominadores do mundo, legitimados a partir da luta em benefício da aplicação da ordem e da lei, esperava-se que esses povos descobrissem outras maneiras de solucionar conflitos de interesse. Mesmo em um segundo momento, quando Freud admite, ainda com hesitação, a possibilidade da existência de guerras entre os ‘povos civilizados’, relativiza, mais uma vez, a violência em jogo. Tal guerra, caso ocorresse, seria um embate cavalheiresco de armas e não interromperia o “desenvolvimento das relações éticas entre os componentes coletivos da humanidade – os povos e os Estados”

(p. 315). O tamanho da muralha nos dá a medida da dificuldade em integrar o acontecimento da guerra à experiência moderna.

O que Freud constata, no entanto, é justamente esta interrupção. As suas duas concessões à civilização moderna silenciam a partir de tal comprovação. A guerra corta o laço comum entre os indivíduos e ameaça deixar um legado de exacerbação cujo resultado será um grande obstáculo, talvez intransponível, à renovação destes laços. O signo da ruptura passa a ocupar a frente do texto. A partir desse ponto, a desilusão se apossa, enfim, da discussão. Freud aprofunda o questionamento da relação entre indivíduo e sociedade, problematizando o corte ocorrido no laço social. Com a guerra, os indivíduos, representados pelo Estado, passam a compreender que este lhes proíbe a prática do mal, não porque quer aboli-la, mas monopolizá-la (p. 316). Que espécie de acordo social é produzido quando na vida pública há a liberação pulsional e na vida privada se faz sentir o peso da lei? O Estado exige o máximo de sacrifícios dos cidadãos e, além de se recusar a fazer o mesmo, instituindo uma relação assimétrica, trata-os como crianças, mediante o excesso de sigilo sobre o que realmente ocorre nos campos de batalha e nos bastidores da política.

Freud articula a surpresa desta constatação em *Desilusão da guerra*. Desde Hobbes, a guerra era vista como ‘a continuação da política por outros meios’ (FOUCAULT, 2002, p. 22),⁹ meios estes ilegítimos, devendo ser evitados. Há uma desconcertante inversão de papéis a engendrar a perversão do laço social moderno: em vez de representante dos indivíduos, o Estado ocupa o lugar onipotente do pai primevo. Ora, a atuação da autoridade política a partir da perspectiva da guerra, sua centralização terrificante do poder, sinalizava o declínio da sua função ordenadora. Neste sentido, *Desilusão da guerra* avança sob o pano de fundo não só da interrupção, mas também do trauma. O Estado não ocupava mais o lugar do direito, mas o da violência. A distância necessária para legislar sobre o social tornava-se uma ficção jurídica. A modernidade, centrada no julgamento do eu e da razão, sofre um significativo abalo narcísico: a consciência moderna não era o juiz inflexível e imparcial que os filósofos da ética declararam (1915a). Esta imparcialidade revelava-se uma falácia filosófico-jurídica da modernidade. O corte diagnosticado no texto recai, portanto, sobre a estrutura do laço social moderno, sobre a relação entre indivíduo e sociedade. É “com horror” (1915a, p.

⁹ Este enunciado é de Clausewitz. Foucault, no entanto, atribui a Hobbes esta mesma orientação filosófico-jurídica (Foucault 2002, p. 133).

315), constata Freud, que o indivíduo verifica o seu desamparo frente a tal inversão de papéis.

Horror, terror e pânico compõem modulações da angústia frente à experiência do desamparo (PEREIRA, 1999). Acreditamos que a situação de pânico seria mais compatível com a ruptura sugerida em *Desilusão da guerra*.¹⁰ Neste sentido, parece que a discussão adianta *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), onde tal idéia é desenvolvida. No pânico, a decadência do ideal do eu coletivo, materializado na figura da autoridade do líder, leva à dissolução dos laços libidinais entre os indivíduos e entre os indivíduos e a autoridade simbólica. O pânico constitui uma condição súbita de desagregação da massa, de desabamento de uma estrutura libidinal, até então sustentada por uma imagem onipotente de ideal do eu. É por isso que, em *Desilusão da guerra*, o que parece emergir frente à possibilidade do desamparo é o pânico: o Estado passa a não mais funcionar como a argamassa capaz de integrar os ideais coletivos. A partir da decadência do que garantia imaginariamente a estabilidade do mundo, portanto, instala-se o pânico.

Quer se trate de horror, pânico ou terror, o fato é que Freud problematiza um tema central à modernidade que diz respeito à relação estabelecida entre sujeito e autoridade tradicional. Sobre esta questão, quem pode negar, indaga Arendt, que “o desaparecimento de praticamente todas as autoridades tradicionalmente estabelecidas foi uma das características mais espetaculares do mundo moderno”? (ARENDR, 2003, p. 138). Uma crise da autoridade, cada vez mais profunda e crescente, acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno e se manifesta, destaca a autora, como crise política em sua origem e natureza, desde o início do século XX. Neste sentido, Arendt é clara: o início do século XX, berço turbulento da psicanálise, manifesta a crise de autoridade que, todavia, esteve atuante desde os primórdios da modernidade. Em Freud, a guerra é o momento em que esta crise se torna evidente. Não é apenas confiança o que está em jogo no corte que se insinua sobre a relação sujeito e autoridade tradicional. Acima de tudo, trata-se da crise de uma relação de subordinação. Para que seja consolidado o bem comum, o sujeito abre mão de parte das suas tendências pulsionais em nome dos interesses sociais, subordinando-se aos interesses maiores da coletividade, representados pela autoridade do Estado.

¹⁰ Segundo Pereira (1999), a noção de horror é a menos discriminada em Freud. O pânico irrompe diante da possibilidade do trauma, enquanto o terror já remete ao confronto com o traumático, e o horror diz respeito à reação estética frente à visão dos genitais femininos.

Um dos inúmeros problemas morais desta relação de subordinação diz respeito à própria resposta do sujeito. Quando a autoridade simbólica não levanta mais objeções ao mal, Freud constata que o indivíduo, ainda subordinado aos interesses do Estado, passa a sancionar a sua sede de poder desavergonhada em nome do patriotismo (1915a). Intacta a antiga virtude da subordinação, o sujeito permanece – viciosamente – fiel a ‘desejos maiores’. Se as regras mudam, mas a relação de subordinação é mantida, como ser diferente? Freud esboça um problema ético de vulto: a necessidade de o sujeito agir autonomamente em relação às suas escolhas morais, independente do Estado ou de qualquer figura de mediação privilegiada que, em última instância, seria a autoridade legitimadora da conduta moral. Como agir de forma ética a partir de decisões individuais e ainda ter como horizonte o bem comum? Freud se aproxima de uma questão discutida por Arendt (2006), a partir da banalização do mal: a responsabilização ética sobre a própria ação na ausência de mediadores morais que orientem o julgamento do sujeito. Discutiremos oportunamente a questão da banalidade do mal.

A interrupção do laço social não parece para Freud, contudo, irrevogável neste momento. A tensão que acompanhava o percurso do texto é, de certo modo, aliviada, não sendo aprofundada. Freud conclui solicitando mais veracidade e honestidade nas relações entre os homens e entre eles e seus governantes (1915a, p. 326). Mesmo vacilante, certo tom da apelação encaminha o desfecho de *Desilusão da guerra* – e quando se apela, existe uma segunda instância, ao menos imaginária, à qual endereçar a salvação do usufruto do direito em risco. Parece que haveria recursos simbólicos para aplainar a tensão que no momento envolvia o vínculo social. Freud começa levantando, por um lado, questões decisivas para a manutenção do laço social – dilacerantes – e termina, por outro, sugerindo a restauração da ordem unificadora que havia anteriormente.

Um outro viés do debate se interpõe entre o apelo à restauração da ordem no final do texto e a discussão inicial sobre o abalo nas relações entre os indivíduos e o Estado moderno. Trata-se da discussão central de *Desilusão da guerra* e, com efeito, engendra uma nova inversão de papéis: a desilusão, na verdade, é decorrente de uma ilusão. Cremos que este desvio da experiência da desilusão da guerra reverbera no apelo de Freud. Como veremos a seguir, só há apelo devido à ilusão, à qual Freud afirma todos haverem sucumbido, relacionada ao alto nível de civilidade atingido entre os seus compatriotas, os ‘homens brancos civilizados’. É esta ilusão que lhe permite, ainda, pleitear a restauração do direito soçobrado, apelar para a harmonia da ordem perdida.

Recorrer a uma espécie de segunda aposta no laço social, sem, no entanto, discutir a fundo novas configurações da relação entre indivíduo e sociedade, não teria sido uma precipitação de Freud? Apelar para qual instância superior – isso não deixa claro – se ele mesmo constata o fracasso das premissas filosófico-jurídicas modernas dos nossos ‘professores de ética’ (p. 316)? A parcialidade revelada pela razão filosófica não sugere uma ruptura na dimensão jurídica do laço social moderno? Como apelar para algum amparo se o sujeito permanece desamparado num mundo que subitamente soa estranho, “sua grande pátria desintegrada e seus concidadãos divididos e vilipendiados” (p. 317)? A nova inversão – da desilusão à ilusão – acaba por desfazer a inversão sugerida anteriormente – o Estado agir, traumáticamente, como o pai primevo – minimizando o estranhamento emergente na relação sujeito-autoridade simbólica. Frente à desilusão traumática da ruptura da guerra, Freud ainda se contenta, portanto, com um “consolo” (1915a, p 321), posição que irá abandonar irrevogavelmente em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]). Vejamos agora as conseqüências éticas e políticas de tal desvio em *Desilusão da guerra*.

Um estranho contraste

Freud havia afirmado que dois acontecimentos na guerra despertaram o sentimento de desilusão: a brutalidade dos homens brancos e a baixa moralidade dos Estados, que se intitulam protetores dos padrões morais (1915a, p. 317). Enquanto na primeira parte de *Desilusão da guerra*, Freud focaliza a crise do laço social, a partir da metade da análise passa a aprofundar a investigação da transformação das pulsões egoístas em sociais (p. 319). O argumento desloca-se da desilusão presente na relação entre indivíduo e sociedade para a análise das motivações da violência dos ‘homens civilizados’. Neste desvio de ênfase, a discussão freudiana se enfraquece, e a própria idéia de desilusão é redimensionada. Pressupõe Freud: “na realidade, nossos concidadãos não decaíram tanto quanto temíamos porque nunca subiram tanto quanto acreditávamos” (p. 322). A desilusão da guerra, a princípio referida à desilusão do *laço social*, é deslocada para a nossa ilusão de ter hiperdimensionado o sucesso da transformação pulsional do *sujeito*.

Podemos contra-argumentar que a questão que inquieta a Freud ainda é a do laço social: como os participantes da mais alta civilização humana – indivíduos educados – podem agir de forma tão violenta e primitiva? Apesar de levantar os dois aspectos da

discussão, quando se restringe a apenas um deles, e se esquiva do debate sobre os descaminhos do laço social, sua crítica é atenuada. A ilusão a que todos havíamos cedido, sugerida por Freud, sobre a suposta decadência moral dos nossos concidadãos, ajuda a obliterar a problematização do vínculo moral entre sujeito e autoridade simbólica. Se Freud desvia sua crítica da perspectiva do laço social para a dimensão individual, pode-se depreender que a ilusão suposta de todos é, em primeiro lugar, a ilusão de Freud. Acreditamos que tal desvio de ênfase é movido por uma autocrítica a certo otimismo no desenvolvimento civilizatório, tal como vinha sendo expresso na psicanálise, desde *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) e, em determinada medida, *Totem e tabu* (1913). Autocrítica, entretanto, reativa, minando em parte seu próprio poder de transformação conceitual, pois na verdade enfraquece a crítica em andamento, a princípio referida à relação indivíduo-sociedade, ou, nos termos de Arendt, sujeito-autoridade tradicional. O que significa, então, a afirmação de que nossos concidadãos não decaíram muito moralmente porque nunca subiram tanto quanto pensávamos? Freud aponta um erro de avaliação ligado à forma como compreendeu o processo de desenvolvimento civilizatório, que passa a ser problematizado pela evidência de uma guerra em escala mundial.

Na metade de *Desilusão da guerra*, Freud trata de reparar tal erro. Dedicar-se à explicação da transformação dos ‘maus instintos’, chamados por ele de ‘egoístas’, em ‘altruístas’ ou ‘sociais’. Ele entende por egoísta a tendência à felicidade individual inerente à satisfação exclusivista da sexualidade, dissociada das necessidades coletivas. Esta explicação é solidária a *Totem e tabu*, texto que recorre à mesma nomenclatura – egoísmo e altruísmo – para se referir ao processo de desenvolvimento subjetivo e civilizatório (1913, p. 96). Freud, então, retoma seu esquema teórico de 1913, porém avança em seu argumento, aperfeiçoando-o no sentido de adaptá-lo às contingências da guerra. Cabe ressaltar a relevância desta questão para Freud, presente na base da sua discussão do laço social – a transformação das pulsões egoístas em altruístas ou sociais. Ela estará presente em todos os seus textos ditos ‘sociais’ e será redimensionada, conforme a nossa hipótese, como veremos, em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]).

Em *Desilusão da guerra*, Freud afirma que a transformação pulsional se dá a partir de dois fatores, um interno e outro externo, que atuam na mesma direção (1915a, p. 319). O fator interno diz respeito à influência do erotismo, à necessidade humana de amor, sobre as pulsões egoístas. Através da mistura de componentes eróticos, haveria a transformação das pulsões egoístas em pulsões ‘sociais’. O fator externo, por sua vez,

relaciona-se com a força exercida pela educação, representada pela reivindicação do nosso ambiente cultural. Os indivíduos trazem consigo, como organização herdada, certa disposição para a transformação das pulsões egoístas, enquanto outra parte desta transformação deve ser estabelecida durante a vida do próprio indivíduo. A transformação da pulsão, conclui Freud, se realiza através de duas perspectivas, uma inata e outra adquirida no curso da vida.

Apesar de Freud começar emparelhando os dois fatores, o fator externo, cuja força motriz é a educação, ocupa o centro do esquema teórico acima. Freud assume o fato de ter atribuído demasiada importância ao fator inato, obscurecendo o seu julgamento sobre o processo civilizatório em um sentido favorável (p. 320). A perspectiva sócio-histórica – as vicissitudes do aperfeiçoamento – passa a ser enfatizada com mais veemência como determinante no sucesso ou fracasso do empreendimento civilizatório. É neste sentido que podemos compreender a ilusão em jogo no texto, a afirmação de que os homens em guerra não decaíram tanto porque nunca subiram como se havia avaliado. O destaque anterior ao fator inato é, portanto, o motor da ilusão freudiana, o agente principal do erro de avaliação. Ou, o que vem a significar o mesmo, o erro foi subestimar a influência do fator socio-histórico na constituição subjetiva. De fato, antes da guerra, a psicanálise não sublinhava com tanto vigor o fator adquirido.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* isso é claro. Referindo-se ao desenvolvimento psicosexual da criança, Freud ressalta que, embora exista a impressão de que o recalçamento associa-se à educação, “esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação” (1905, p. 166). Uma passagem de *O interesse científico da psicanálise* também privilegia recalques espontâneos em detrimento da participação do fator ambiental na efetivação do processo de recalçamento. Aqui já há menção à herança filogenética. Freud presume que, se o recalque ocorreu independente da criação e do exemplo, “é uma hipótese plausível supor que uma exigência primeva e pré-histórica passou finalmente a fazer parte da dotação organizada e herdada da humanidade” (1913a, p. 224). A educação e o exemplo – ou seja, a dimensão mundana e sócio-política – subordinavam-se a uma exigência pré-histórica.

Em contraste com a aparente simplicidade desta abordagem, o redimensionamento teórico de *Desilusão da guerra* é sinuoso. Após ressaltar que a educação e o ambiente produzem o afastamento do egoísmo para o altruísmo, surge uma

inflexão do texto, crucial para a compreensão da operação realizada por Freud: “esse, porém, não é o efeito regular ou necessário da compulsão externa. A educação e o ambiente não só oferecem benefícios no tocante ao amor, como também empregam outros tipos de incentivo, a saber, recompensas e punições” (1915a, p. 320). O resultado é a falta de clareza a respeito da transformação pulsional: as recompensas e punições podem incentivar um verniz de civilidade, sem que, nestes casos, nenhuma mudança do egoísmo em altruísmo tenha sido de fato realizada. A educação – dimensão sócio-histórica – é assumida, porém nada garante quanto à efetiva transformação do indivíduo e da sociedade. Qual o lugar, afinal, das trocas humanas no processo de subjetivação?

Esta questão associa-se ainda a outra. Quando se refere ao fator inato, por outro lado, Freud parece não ter dúvidas quanto ao sucesso do seu empreendimento. Tal fator provoca, por uma mescla de elementos eróticos, uma “sempre crescente” transformação das tendências egoístas em tendências sociais; esta disposição herdada é “facilmente estimulada” a provocar esse resultado (p. 319). Não fica claro no texto, em momento algum, como se dá esta mescla de componentes eróticos e qual o motivo da garantia, sempre crescente, da transformação do egoísmo em inclinações sociais. Se o fator sócio-histórico se apresenta abstrusamente como mero verniz, constrangido pelas aparências sociais, a dimensão inata é cercada por clareza e confiabilidade.

O argumento de *Desilusão da guerra* nos causa surpresa. Por que enfatizar a separação entre fatores externos e internos de maneira tão esquemática, se a própria psicanálise nasce, como sabemos, borrando em grande medida as demarcações rígidas das ciências e saberes modernos, a começar pelo próprio conceito de pulsão, fronteira entre somático e psíquico (FREUD, 1915d)? Esta separação não pareceria artificial para a própria psicanálise? Em uma publicação anterior, próxima aos ensaios sobre a guerra, Freud recusava-se a “postular qualquer contraste, em princípio, entre os dois conjuntos de fatores etiológicos” (1912a, p. 133). É ainda mais incisivo a este respeito em outro trabalho, lembrando que “a psicanálise alertou-nos de que devemos abandonar o contraste infrutífero entre fatores externos e internos” (1912b, p. 299). Então, por que é justamente o contraste o que vigora em *Desilusão da guerra*? E por que um contraste tão categórico?

Em *Desilusão da guerra*, a partir da estranha separação entre o que é interno e o que é externo, surgem mais questões do que de fato uma compreensão definitiva da transformação da pulsão egoísta em altruísta. No que diz respeito ao fator externo, parece que só haveria duas possibilidades de atuação: ou ele ‘não conta’ nos casos

favoráveis em que há a transformação do egoísmo em altruísmo ou ‘conta’ apenas no sentido desfavorável. Ele não conta nos casos favoráveis considerando que não se sabe se ele participou realmente deste processo ou se a transformação da pulsão foi movida apenas pelo fator inato, como no caso de uma disposição primeva que passou a fazer parte da dotação herdada da humanidade (1913a). Por outro lado, ele conta no sentido desfavorável como causa da involução moral dos indivíduos. Já no que concerne ao fator interno, como sustentar a convicção da transformação pulsional se o princípio do prazer tende a poupar o consumo de energia, encontrando expressão na tenacidade com que nos apegamos às fontes de satisfação e na dificuldade com que a ela renunciamos (1911)?

A novidade ressaltada em *Desilusão da guerra* não é tanto a participação destes dois fatores no processo de subjetivação, mas a forma pela qual eles são apresentados. Nos anos imediatamente anteriores à guerra (1912a, 1912b), Freud discutia intensamente a participação dos fatores interno e externo na constituição subjetiva; isso não o impedia, todavia, de conceber recalques espontâneos independentes da educação ou de qualquer modelo exemplar (1913a). Freud parecia estar envolvido com as premissas de um artigo recém publicado que norteava a epistemologia psicanalítica. Referindo-se a *Dois princípios de funcionamento mental* (1911), James Strachey (p. 274) sinaliza que pela primeira vez, num intervalo de mais de 10 anos, Freud empreende o exame das hipóteses teóricas gerais que estavam implícitas em suas descobertas clínicas. O pai da psicanálise trazia pressupostos fundamentais, de um período anterior, para servir de base para os principais exames teóricos que se achavam adiante, no futuro imediato.

Neste artigo, para Freud, parecia haver uma tendência inerente ao desenvolvimento normal do sujeito à orientação à realidade. O modo de operação do processo primário, caracterizado por alto nível de tensão psíquica, era considerado perigoso para o organismo, sendo este o motivo da intervenção da pulsão de autoconservação impondo o princípio de realidade, e, com ele, a necessidade de tolerar provisoriamente o desprazer e adiar a satisfação. Isso não implicaria a deposição do princípio do prazer, mas apenas a sua proteção. Um prazer momentâneo e incerto quanto aos seus resultados seria abandonado, “mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer mais seguro” (1911, p. 283). Freud distingue uma satisfação real, que exigia esforço e adiamento, de uma satisfação momentânea e imaginária, associada à continuidade do auto-erotismo e do princípio do prazer (p. 282).

A inclinação à realidade seria um ajuste – um caminho necessário ao desenvolvimento normal – para a associação do princípio do prazer às satisfações reais. Mas a questão continuava sem resposta: como operar a passagem do egoísmo em altruísmo, inerente ao fator interno e à orientação à realidade? Freud não trazia apenas pressupostos teóricos de um período anterior para *Totem e tabu* e os textos da guerra. Parecia importar premissas modernas cuja ênfase era o progresso das relações sociais e a subordinação do sujeito à moral coletiva. Podemos depreender deste período de sua teorização que o interesse científico da psicanálise era bastante específico – conformava-se aos critérios positivistas da ciência do século XIX. Freud, em 1911, assinou um manifesto pela criação de uma sociedade que difundiria a ideologia positivista (DOIN, 1996).

A novidade de *Desilusão da guerra* não é exatamente, portanto, a co-presença dos dois fatores, mas a ênfase à negligência do fator sócio-histórico neste processo. Freud parecia criar uma solução de compromisso entre a sua teorização anterior e as exigências conceituais interpostas pela contingência da guerra: mesmo apontando para a participação do fator externo nos destinos pulsionais, este podia ainda não ser decisivo para a transformação dos componentes associativos do sujeito. Mas certamente o seria, se o que estivesse em jogo fosse a involução cultural. Não se sabia ao certo se o fator sócio-histórico participava do bem comum, mas entendia-se que poderia colaborar para o mal. Esta estranha hierarquia delineia certo posicionamento político. É o que discutiremos a seguir.

A crise como *deficit* de aperfeiçoamento

A diferença qualitativa entre os dois fatores indicados por Freud não altera o diagnóstico crítico do texto. Em *Desilusão da guerra* instaura-se a dúvida sobre o futuro da modernidade. Esta dúvida surge associada ao componente externo, às possibilidades históricas de aperfeiçoamento do indivíduo moderno. É neste contexto teórico que a problematização do significado e do sentido do progresso emerge nos textos freudianos. Apesar da dimensão da crise civilizatória e da dúvida sobre a ideologia progressista se imiscuírem na reflexão freudiana, *Desilusão da guerra* não sustenta o conflito do sujeito com a imprevisibilidade do seu destino. Mesmo não apresentando um tom francamente reformista, como o de *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), a crença de que a crise civilizatória poderia ser momentânea parecia ser mantida.

Provavelmente, esta crença teria sido mais abalada se a dúvida sobre as possibilidades de desenvolvimento recaísse mais incisivamente na perspectiva interna da transformação pulsional.

Desta forma, Freud localiza os prejuízos *atuais* do laço social moderno: “é inegável que nossa civilização contemporânea favorece, num grau extraordinário, a produção dessa forma de hipocrisia” (1915a, p. 321). Situa na atualidade a baixa moralidade experimentada pelos indivíduos nos campos de batalha. Freud indica que nutria esperanças de que a “ampla comunidade de interesses estabelecidos pelo comércio e pela produção” (p. 325), a partir do advento da modernidade, constituísse o motor vital do aperfeiçoamento civilizatório, mas aparentemente as nações ainda obedeciam mais à paixão do que à razão. Em outro momento, a ênfase na atualidade é ainda mais contundente: “sem dúvida as influências da guerra se encontram entre as forças que podem causar tal involução... podemos esperar que o enobrecimento das suas pulsões será restaurado em tempos mais pacíficos” (p. 324).

Deste modo, a crise civilizatória pode ser interpretada como um *deficit* de razão e aperfeiçoamento, como um momento intermediário no cumprimento das exigências da ideologia do progresso, que atua como uma espécie de ‘ideal do ego moderno’. A perspectiva sócio-histórica nada garante porque não se atingiu o nível de aperfeiçoamento esperado. Logo após apontar para a relação hipócrita estabelecida entre indivíduo e sociedade, Freud ameniza a ruptura que parecia estar se instaurando no texto; pondera: “Por outro lado, a manutenção da civilização, mesmo numa base tão dúbia, fornece a perspectiva de, a cada nova geração, preparar o caminho para a transformação de maior alcance do instinto, a qual será o veículo de uma civilização melhor” (1915a, p. 321). Tal consolo também ocupa as últimas linhas do texto. O apelo de Freud por mais honestidade nas relações entre os homens com eles próprios e entre os homens e seus governantes é antecedido da afirmação de que etapas posteriores do desenvolvimento talvez sejam capazes de realizar mudanças no estado lamentável de coisas causado pela guerra (p. 326). A idéia de que há um caminho para esta transformação é uma aposta progressista, mesmo em meio à dúvida sobre o futuro introduzida no texto. Estamos trilhando a direção certa; só não estamos indo rápido o bastante.

Este encaminhamento é solidário aos deslocamentos de ênfase do texto, comentados inicialmente. Freud desfaz a desilusão da guerra, minimizando o seu teor traumático. Sugere que não sofremos passivamente o trauma; participamos de todo o

processo. Nesta perspectiva, não se trata de um corte tão decisivo. O signo da ruptura é suavizado em benefício da unificação, da contrapartida de Eros. Mesmo com a morte à porta, o princípio de prazer, domesticado pela orientação do princípio da realidade, parece ainda segurar as rédeas da narrativa. Apesar de constituir, sem dúvida, uma crítica, *Desilusão da guerra* também representa um crédito à modernidade progressista.

A mudança de foco é drástica. O que se esboçava como uma ferida decisiva contra a capacidade de julgamento das autoridades socialmente legitimadas a orientar nossa ação moral volta-se contra a capacidade de avaliação do próprio sujeito. O que parecia uma denúncia política de Freud – concernente à necessidade de o sujeito avaliar, por si próprio, suas condutas morais no lugar de aceitar a mediação do julgamento de qualquer ‘autoridade maior’ sobre o que se considera a boa conduta ética – reverte-se em nova aposta no laço social. Mas tal aposta não era partidária das crenças reformistas patrocinadas pelos mesmos filósofos da ética moderna desacreditados no ensaio? O que se encaminhava para uma crítica política é redefinido, então, como manutenção da velha ética filosófica de subordinação do sujeito à necessidade moral coletiva. Este recuo é a marca que distingue o posicionamento de *Desilusão da guerra* do encaminhamento de *Nossa atitude para com a morte* (1915b). Quem acredita que os dois ensaios relativos às reflexões sobre a guerra compõem um quadro monolítico sobre a crise da modernidade, ou que o segundo ensaio apenas continua o debate iniciado pelo primeiro, perde de vista a dimensão do abismo intransponível que os separa.

Uma nova atitude para com a história

Em *Nossa atitude para com a morte*, a dimensão histórica é assumida mais plenamente. Sem os constrangimentos do texto anterior, ela é compreendida, de fato, como uma ruptura. Sentimos a atuação de uma outra modalidade de discurso histórico introduzida por Freud. Aprofundaremos agora as diferenças do posicionamento deste ensaio em relação ao anterior no que diz respeito à crise da modernidade. O contraste de *Nossa atitude para com a morte* permitirá, logo a seguir, aproximarmos a hipótese foucaultiana da análise freudiana, tal como sugerimos anteriormente. Propomos que em *Desilusão da guerra* há a predominância de um discurso filosófico-jurídico da modernidade, enquanto neste segundo ensaio apresenta-se um discurso efetivamente histórico-político (FOUCAULT, 2002). Cada um destes dois discursos se orienta por uma forma específica de se pensar o futuro na modernidade.

Nossa atitude para com a morte não ergue uma muralha contra a evidência da violência do sujeito moderno. Aqui a guerra é tratada como uma prova empírica, uma demonstração da ruptura da experiência moderna. É “evidente que a guerra está fadada a varrer o tratamento convencional da morte. Esta não mais será negada; somos forçados a acreditar nela” (1915b, p. 329). Portanto, a influência sócio-histórica é não só admitida, como crucial para o encaminhamento da discussão. Acrescenta Freud: a partir da guerra “somos incapazes de manter nossa atitude anterior em relação à morte, não tendo encontrado, ainda, uma nova” (p. 330). O caráter de interrupção da ordem social é categórico. Se nossa atitude anterior em relação à morte e à nossa própria violência em relação aos nossos semelhantes orientava-se por certa convicção desenvolvimentista, baseada na perspectiva inata da transformação pulsional, é justamente a segurança desta visão que parece ser questionada. Neste sentido, a imprevisibilidade do fator sócio-histórico, negligenciado até este momento da discussão freudiana sobre o desenvolvimento civilizatório, apresenta-se, agora, como definitiva na economia do processo cultural.

Trata-se da maior guerra jamais ocorrida, do maior massacre visto em terreno europeu (EKSTEINS, 1992). Milhares de mortes “num único dia” (FREUD, 1915b, p. 329): a guerra expõe o excesso da modernidade – excesso de mortes, de corpos, de eficiência. Revela a outra face do progresso: o ideal de aperfeiçoamento, gradativo e em fluxo uniforme, integrado à continuidade histórica e a um porvir harmônico, cujo objetivo cultural seria a unidade entre sujeito e civilização, é condensado, pelo avesso, em um único dia. A realidade do progresso torna-se subitamente excessiva. Sem qualquer possibilidade de previsão ou de controle, todo tipo de mudança, incluindo retrocessos, pode ocorrer de uma hora para outra. Nestes termos, a idéia de ruptura era estranha, uma experiência inteiramente nova para a qual os modernos ainda não estavam preparados.¹¹

Mas qual o sentido da ruptura ressaltada no texto freudiano, a afirmação de não sermos capazes de manter nossa antiga atitude em relação à morte e não ter ainda encontrado uma nova? Freud parece captar um momento singular na sensibilidade moderna – um momento de interrupção que propicia a consciência dos seus limites e

¹¹ O pressuposto da mudança contínua, a ‘continuidade ontológica’ (EVERDELL, 2000, p. 23) forma todo um vocabulário típico da chamada ‘modernidade triunfante’ do século XIX, como ‘estase’, ‘desenvolvimento’, ‘transição’, ‘evolução’, ‘decadência’. Sobre o novo postulado epistemológico da descontinuidade ontológica, marcante no início do século XX, remeto a Everdell, 2000.

dos limites do próprio sujeito moderno. Ao descobrir-se sem as roupagens imaginárias do homem civilizado - que até então definia a experiência do sujeito moderno, através da pretensão do domínio da natureza e de integração social -, o sujeito se volta para a indagação deste momento-limite. A nova atitude requerida em relação à morte associa-se a uma interrupção, a uma espera, à assimilação de uma nova temporalidade. Associava-se, sobretudo, à nova atitude diante da nossa própria violência. Vejamos.

As perspectivas inata e sócio-histórica estão, mais uma vez, presentes no texto. A ruptura em questão impede, todavia, o estabelecimento da mesma relação entre tais fatores, conforme a apresentada em *Desilusão da guerra*. Tal como no primeiro ensaio, são sugeridas inúmeras relações de continuidade entre o homem em guerra e o homem primitivo: sobre as costas do soldado, seu fuzil, suas munições e sua herança arcaica – nosso inconsciente, afirma Freud, age *quase* da mesma forma que o homem primevo (1915b, p. 335). Mas, a descontinuidade também reivindica seu espaço: sermos ‘quase’ exatamente como o homem primevo traz a marca da ruptura; para além do que o sujeito carrega, das suas armas inatas, o que esta descontinuidade implica?

Sermos *quase* como os primitivos não se refere à compreensão, já sabida, de que nosso inconsciente não crê em sua própria morte, comportando-se como se fosse imortal, porque, assim, seríamos *como* os homens primevos – fato, inclusive, devidamente sinalizado por Freud na discussão. O que está em jogo aqui não são as semelhanças com os povos primitivos, mas uma diferença em relação ao modo como supúnhamos ser. A referida *nova* atitude impõe a difícil constatação de que somos mais violentos do que qualquer povo anterior – este é o efeito da descontinuidade, do acréscimo proporcionado pela experiência da guerra. Os selvagens, australianos, boximanes ou fueguinos, “estão longe de ser assassinos implacáveis” (1915b, p. 334). O fator sócio-histórico é o determinante para mudarmos nossa perspectiva acerca de nós mesmos. Na direção oposta ao primeiro texto, é o fator inato que nada garante quanto à certeza da transformação da pulsão. A guerra nos despoja dos acréscimos da civilização (p. 338). Vive-se a experiência do decréscimo e da inversão. Encontrar uma atitude nova em relação à morte significa romper com nossas identificações imaginárias de superioridade, um “crime de lesa-majestade” ao nosso ego, todo-poderoso e autocrático (1915b, p. 336).

A pretensa superioridade do fator inato na transformação pulsional, exposta em *Desilusão da guerra*, parece se esvaír em *Nossa atitude para com a morte*. Isso se justifica sob três aspectos que, de certa forma, resumem o ensaio. Em primeiro lugar, a

exigência de uma nova atitude em relação à morte é decorrente diretamente do corte da guerra, portanto, das vicissitudes sócio-históricas. Em segundo lugar, destacamos o ‘acréscimo’ à compreensão sobre o humano proporcionado pela guerra. Este não representa um somatório desenvolvimentista como um acréscimo naturalmente evocaria. Não se trata de um acréscimo de erotismo que conduziria o sujeito à passagem ao altruísmo. Refere-se, antes, à constatação de uma descontinuidade em relação ao homem primitivo: o homem civilizado é mais perigoso do que o homem primitivo, mais nocivo ao seu semelhante do que qualquer outro povo (p. 334). A própria passagem do egoísmo ao altruísmo – baseada em certa analogia da evolução do estado primitivo ao civilizado, do associal ao social – é problematizada visto que descemos a níveis aquém dos próprios limites da analogia, nem sequer previstos por ela. É esta a ruptura detectada por Freud: há algo aquém ou além deste desenvolvimento que caracterizaria o humano. Trata-se de um acréscimo, portanto, que subtrai – o acréscimo é uma ferida, um decréscimo narcísico. E, em terceiro lugar, ressaltamos o desfecho do ensaio, completamente diferente de *Desilusão da guerra*. Se o primeiro termina com o apelo à restauração da harmonia social, o segundo destaca, ao final – trazendo a desconcertante imagem do estado constante de guerra – a permanência do corpo social em conflito (p. 339). É a dimensão política da modernidade, e não a sua perspectiva filosófica, que tem a última palavra no texto. Esta diferença traz conseqüências decisivas à interpretação do futuro.

Vale nos determos neste último ponto. Uma passagem rápida de *Desilusão da guerra* (1915a, p. 312), sem efeito na economia geral do texto, é valorizada em *Nossa atitude para com a morte*. O destaque consiste na revalorização e desenvolvimento da idéia de que enquanto as condições de existência entre as nações continuarem tão desiguais, as guerras seriam permanentes (1915b, p.338). As previsões psicanalíticas, anteriores à guerra, de que se elas existissem, seriam locais e breves (1915a, p. 312), nem são consideradas no segundo ensaio. Ao dizer que é possível que os conflitos sociais sejam intermináveis, Freud acrescenta que *por isso* devemos aceitar a morte em nossos cotidianos. Este argumento se opõe ao mito científico de *Totem e tabu*. Nele aceitava-se a morte *por ter-se atingido* a “fase científica” da humanidade, o estado da realidade (1913, p. 111).¹² Em *Nossa atitude para com a morte*, é precisamente *por não se atingir esta fase*, devido à permanência do corpo social em conflito, que se deve

¹² Apesar de, em *Totem e tabu*, Freud acenar com a permanência da violência no sujeito, o texto também se compromete com o imaginário evolucionista – positivista – do século XIX (MEZAN, 1994).

aceitar a morte. A mudança de perspectiva é sutil, mas radical. Trata-se de aceitar o desamparo do imaginário progressista da civilização moderna, compreender a inexorabilidade da mudança, em conformidade com as suspeitas de que a civilização não tem o controle sobre seu destino. A nova ênfase de *Nossa atitude para com a morte* sugere um outro posicionamento frente à problematização do laço social no qual a desilusão traumática da guerra não é superada.

Nossa atitude para com a morte termina enfatizando o signo da inversão – uma imagem de si contrária àquela que a modernidade erguera. Evocando o ditado popular ‘se queres preservar a paz, prepara-te para a guerra’, Freud acrescenta que, naquele momento, seria mais oportuno alterá-lo para “se queres suportar a vida, prepara-te para a morte” (1915b, p. 339). A partir desta perspectiva irônica, indagamos se *Nossa atitude para com a morte* não estaria apontando, também, para a inversão da orientação filosófico-jurídica de Hobbes, que mencionamos anteriormente: a idéia de que ‘a guerra é a continuação da política por outros meios’ não deveria ser transposta, como Foucault sugere jocosamente, para ‘a política é a continuação da guerra por outros meios’ (2002, p. 22)?¹³ No sentido foucaultiano, o conflito das forças sociais seria permanente e a harmonia social uma ilusão. É Freud quem conclui: o futuro em *Nossa atitude para com a morte* “difícilmente parece um progresso no sentido de uma realidade mais elevada” (1915b, p. 339), mas, antes, se aproxima de uma concepção orientada para a transitoriedade, cuja metáfora, em vez de girar em torno do ‘estado científico’, é o estado permanente de guerra.

Aqui se apresenta o momento oportuno de lançarmos mão da hipótese foucaultiana que, como afirmamos, permeia nossa análise. A ‘história como guerra permanente’ constitui um dos dois discursos considerados por Foucault como constituintes da modernidade, o discurso histórico-político. A modernidade, contudo, é normalmente associada a apenas uma das suas faces, ao imaginário progressista, à hegemonia da dimensão filosófico-jurídica moderna. Em meio à crise paradigmática deflagrada, Freud parece articular os dois discursos históricos em confronto na modernidade – a perspectiva filosófico-jurídica e a histórico-política (FOUCAULT, 2002, p. 62). Se a preocupação com o futuro não era uma questão para a psicanálise, ela passa a ser articulada plenamente, em sua dupla problematização. É neste sentido que *Reflexões sobre os tempos de guerra e morte* parecem conter dois projetos

¹³ Esta mesma inversão também é sugerida por Arendt em *Qu'est-ce que la politique?* (1995[1959] p.185).

irreconciliáveis e são aqui consideradas um ‘texto-sintoma’: inscreve no discurso freudiano a dupla face da experiência moderna, destacando a solução de compromisso frente as suas concepções opostas de futuro.

O posicionamento político de cada um dos textos de 1915 sobre o advento da guerra parece destacar, de fato, a especificidade de um destes discursos modernos. O cerne da intervenção da primeira análise de Freud parece constituir um recuo, enquanto *Nossa atitude para com a morte* sugere um outro passo em relação à crise moderna da autoridade simbólica. A súbita matização de *Desilusão da guerra*, o recurso à idéia de que nossos concidadãos não decaíram tanto porque não tinham subido o bastante como supúnhamos, impõe um freio ao argumento, um passo atrás, um apelo ao posicionamento político vigente na modernidade. Representa a aposta numa história progressista e na sua garantia jurídica do porvir. Unifica o que parecia ruptura, toma partido da perspectiva moderna filosófico-jurídica de integração social. Nestes termos, transforma em grande medida a desilusão da guerra em mero erro de avaliação.

Já a constatação de não sermos capazes de manter a nossa antiga atitude frente à morte e ainda não termos encontrado uma nova, como ressalta o segundo texto, é a constatação do novo – no sentido forte modernista – de estarmos em devir. O corte nos coloca em um novo movimento, sem rotas previsíveis. Trata-se de um discurso histórico-político no qual a história é produzida constantemente como jogo de forças. O discurso moderno da guerra permanente não prevê ficções legislativas filosófico-jurídicas. Não se trata, todavia, cabe ressaltar, de anarquia. É uma crítica direta à lei como expressão de uma verdade final extramundana, da razão, da natureza ou da consciência jurídica moderna, que ordena o social de fora da experiência empírica do sujeito. O componente inato da pulsão, como discutiremos ao longo deste trabalho, estaria associado a esta regulação filosófico-jurídica. O discurso histórico-político constata que não há tradição alguma capaz de dizer o que é reservado aos seus herdeiros ou qual o caminho melhor a seguir. Neste enfoque político, a dimensão histórica não encontraria formas fixas, tampouco equilíbrio ou harmonia prometida no futuro. À frente há apenas a transitoriedade das configurações sociais e suas relações de poder.

Estamos de volta à questão que originou este trabalho – ao cerne das diferenças da orientação civilizatória de *Totem e tabu* e *O mal-estar na civilização*. Os dois discursos modernos compreendem formas distintas de laço social e de posicionamento frente à história. Na concepção filosófico-jurídica, o poder político é exercido através de um modelo jurídico, circunscrito na lógica da troca contratual. O mecanismo de poder

fundamental seria a repressão do conflito social, proveniente da crença de que o direito é capaz de dominar a força do corpo político. Já na concepção histórico-política, a constituição do poder político é arraigada numa história e descentralizada em relação a uma garantia universal. O universal não domina, tampouco regula a força do real. A relação de forças e o jogo do poder são as próprias substâncias da história. No primeiro caso, a modernidade se constitui a partir da idéia de lei; no segundo, ela é constituída como relação de forças permanente. Temos uma concepção de história retilínea em oposição a uma noção de história ondulatória, sem fim.

Em *Desilusão da guerra*, podemos depreender que o assunto interrompido no texto é a desilusão do contrato social da modernidade. O ensaio trata, em vez disso, da ilusão de termos exigido mais do que deveríamos dos nossos concidadãos. A interrupção do debate parece uma reação contra a ruptura no vínculo social resultante desta constatação. Parece também um retorno à defesa eurocentrista: a certeza da transformação pulsional, no que concerne apenas ao fator inato, não seria, ainda, uma forma de defender o “indivíduo europeu-branco-civilizado” em guerra? O eurocentrismo filosófico-jurídico da modernidade evoca a ilusão de que o mal é um assunto estrangeiro – considerando, por constituição inata, a superioridade dos brancos civilizados, tidos como mais desenvolvidos intelectualmente. Por outro lado, o discurso histórico-político do segundo ensaio mina a convicção desta tendência do desenvolvimento pulsional. Quando Freud considera, nas últimas linhas, que através da nossa atitude civilizada para com a morte “estamos vivendo psicologicamente acima dos nossos meios” (1915b, p. 339), e que devemos, antes, voltar atrás e reconhecer a ‘verdade’, ele parece contradizer a garantia relativa da transformação pulsional do ensaio anterior. Antecipando-se às transformações teóricas que serão acarretadas pela descoberta da pulsão de morte (1920), a ‘nossa verdade’ não seria uma tendência natural à progressão para o altruísmo, mas o reconhecimento de uma violência pulsante em nosso ser, à qual não demos o devido lugar na realidade e em nossos pensamentos. O segundo ensaio de 1915 reinsere, portanto, a desilusão trágica do laço social moderno no centro da discussão. Não enfatiza apenas, unilateralmente, a perspectiva individual ou a socio-histórica; exige uma nova atitude política.

O que há de novo no *front* freudiano em 1915 é, portanto, a dúvida sobre o futuro: o apelo à segurança do futuro como porvir ou o futuro como constante gerenciamento da imprevisibilidade e do devir. Por mais que Freud tenha deixado a

questão aberta, o conflito de forças nunca permanece em equilíbrio, tendendo na história, sempre provisoriamente, a um vencedor. Como a imparcialidade teórica é uma ficção jurídica da modernidade e como cada posicionamento aqui analisado conduz a engajamentos políticos distintos, cabe-nos optar por um posicionamento, fazer uma escolha ética.

Quando Freud trata o mal como ‘guerra permanente’ – como um problema de todos e não como um assunto estrangeiro – depreende-se que o sentido político da experiência moderna é incorporado à psicanálise. Talvez seja o modo de evitarmos heranças viciosas de conduta, a aceitação impensada e banalizada de máximas filosóficas como a que ainda propaga que ‘o inferno é o outro’, e optarmos pela construção de uma ética política no lugar da desgastada ética filosófica tradicional. Talvez seja a forma de aceitarmos que não existe o *locus* da harmonia, tampouco que o inferno seja passível de qualquer localização fixa ou unânime: o inferno ou o estrangeiro é sempre circunstancial, uma experiência transmissível e compartilhada, uma experiência de todos nós.

A difícil apreensão do discurso histórico-político

A escolha ética entre qualquer um dos posicionamentos majoritários apresentados em *Desilusão da guerra* e em *Nossa atitude para com a morte* é, contudo, obliterada pela dificuldade de circunscrição do discurso histórico-político. Já ressaltamos na introdução deste trabalho as dificuldades da crítica política relacionadas aos preconceitos que informam o pensamento político desde Platão (ARENDDT, 1995). Além disso, a identificação do imaginário da modernidade com a razão e o aperfeiçoamento social (ELIAS, 1994) reforça a dimensão filosófico-jurídica da modernidade, contribuindo para a manutenção desta outra face da modernidade numa zona pouco legível. Tal como Foucault (2002), Calinescu (1987) e Rossi (1996) também destacam a coexistência de duas modernidades antagônicas atuantes desde o século XVI. Calinescu opõe uma modernidade estética a uma modernidade burguesa ou progressista. Não se atendo exatamente às referências estéticas de Calinescu e políticas de Foucault, Rossi contrapõe à vertente progressista uma metáfora marinha, a existência de um “andamento ondulatório” (ROSSI, 1996, p. 14), desde as origens da modernidade, característica das vicissitudes da história, do fluxo e refluxo do tempo. Um dos principais interesses comum aos três autores é circunscrever esta outra

perspectiva moderna que, independente de qualquer orientação moral, resiste à própria possibilidade de definição. Todos enfatizam as dificuldades da apreensão deste discurso. A modernidade como ‘permanente projeto’, ‘jogo de forças,’ ‘transitoriedade’ ou ‘devir’ – expressões fugidias – são tentativas de descrever o que é pura e incessante produção.¹⁴

Não obstante às dificuldades de apreensão do discurso histórico-político, Foucault avança a partir do seu método genealógico. Aponta três características que possibilitam dar os primeiros passos para elucidar a emergência desta outra face da modernidade (FOUCAULT, 2002). Primeiramente, o sujeito que fala não pode ocupar a autoridade do jurista ou do filósofo, a posição do sujeito universal. Mesmo também significando um discurso que fala a ‘verdade’, ele “tem pretensão à verdade e ao direito, mas excluindo-se a si próprio da universalidade jurídico-filosófica” (p. 322). É uma verdade contingente que só pode se manifestar de forma descentralizada, a partir da sua posição do combate: para um sujeito que enuncia semelhante discurso, a verdade universal e o direito geral são ilusões, engodos das tramas de regulação social.

Em segundo lugar, trata-se de um discurso que inverte as categorias tradicionais de inteligibilidade. A ordem aqui não explica o caos das relações sociais. O momento presente não é visto como o lugar do erro e da ilusão. É o exato oposto das análises tradicionais que “tentam encontrar, sob o acaso de aparência e de superfície, sob a brutalidade visível dos corpos e das paixões, uma racionalidade fundamental” (FOUCAULT, 2002, p. 323), vinculada à essência imutável do justo e do bem. Invertem-se as certezas dos nossos professores de ética, como Freud afirma: é a tradição que passa a ser vista, gradativamente, como produtora de ilusões. O presente não reforça mais a tradição, em vez disso, confronta e questiona, permanentemente, suas pretensas regularidades. A verdade é produzida incessantemente nesta relação, do lado da desrazão, da confusão e da violência do momento atual; o contrário, portanto, do discurso explicativo filosófico-jurídico tradicional. Nesta perspectiva, o discurso da

¹⁴ Segundo Heller, a propulsora da experiência da modernidade é a produção burguesa. Heller (1982) associa o ‘surgimento’ da idéia de transitoriedade no Renascimento à transformação radical na forma de produção no capitalismo que se iniciava e ao conceito inédito de homem que se formava – o homem dinâmico. Exigindo um lugar na rígida e hierarquizada divisão de castas medievais, a partir da emergência dos primeiros burgueses, o “indivíduo podia, enquanto indivíduo, elevar-se acima da sua classe, dado que agora pertencia a uma classe em consequência do seu lugar no processo produtivo e não devido ao seu nascimento” (HELLER, 1982, p. 15). A idéia de automodelação do seu próprio destino – sem dúvida uma expectativa inédita que rompia com as rígidas e imutáveis determinações da autoridade tradicional – é a única característica positiva, destacada por Heller, da qual se pode depreender a experiência inédita da transitoriedade.

morte e da guerra – o contra-discurso da ordem e da harmonia – não é mais alvo de repressão. Em *Nossa atitude para com a morte* (1915b), fazer a morte ocupar o seu lugar nas nossas preocupações, incorporá-la aos nossos dias significa potencializar uma das características que nos define, lembrar constantemente da nossa humanidade: o ser humano é o único ser existente que sabe sobre a sua finitude. Significa, no mínimo, um corte em nosso narcisismo, senão, em um nível mais amplo, um corte no narcisismo das pretensões reformistas da modernidade. A guerra será permanente enquanto não mudarmos a visão ilusória que temos acerca de nós mesmos, assim como não mudarmos as condições sociais; o contexto político passa a ser determinante.

A terceira característica que Foucault associa a este discurso é o seu desenvolvimento por inteiro na dimensão histórica. Rejeita-se reportar a fugacidade da história ao “absoluto da lei ou da verdade, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos da guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças” (FOUCAULT, 2002, p. 66). Segundo a tradição antiga, a história não tinha densidade política. Era apenas um lugar de lembrança das vitórias passadas, conferindo legitimidade à autoridade moral do governante. A história não tinha o poder de acrescentar algo realmente novo. Assim, pela primeira vez no Ocidente, nos primórdios da modernidade a partir do discurso histórico-político, a história não era mais vista como uma matéria inerte, em termos jurídicos, mas em termos de relações de forças; o próprio poder não passava de uma delas. Descobria-se que a história não deveria ser a história do poder, mas a “desse par monstruoso (...) cujo enigma nenhuma ficção jurídica podia reduzir ou analisar exatamente, isto é, o par formado pelas forças originárias do povo e a força finalmente constituída de alguma coisa que não tem força, mas que é o poder” (FOUCAULT, 2002, p. 200). É definido, portanto, o caráter relacional do poder político e analisado efetivamente na história.

Colaborando para minimizar as dificuldades de apreensão do discurso histórico-político, *Sobre a transitoriedade* (1915c) pode enriquecer nossa análise por um outro caminho. O “terceiro ensaio” sobre a guerra, também escrito em 1915, também trata da experiência deste futuro em aberto, sempre presente e para sempre inapreensível, sob outra perspectiva – a perspectiva estética – aparentemente diversa da dimensão política descrita por Foucault. De fato, tal diversidade é apenas aparente: frente à crise dos ideais da modernidade progressista, *Sobre a transitoriedade* nos conduz a um percurso em direção à modernidade estética (CALINESCU, 1987), à qual aproximaremos da face

histórico-política foucaultiana. Neste último trabalho, considerado “uma pérola da ensaística alemã” (SOUZA, 1996), apesar da sua concisão e de sua linguagem poética, Freud parece definir com mais detalhes esta face fugidia da modernidade. Não é ele quem diz que o Poeta está sempre a frente das nossas limitadas descrições intelectuais?

A perspectiva estética e a política se identificam em um ponto comum fundamental. Na história do Ocidente, foram conhecimentos excluídos e minimizados pela primazia do discurso da filosofia moral. A estética, até o século XIX (ORTEGA, 2001), não consistia em um conhecimento autônomo. Integrava o campo da *filosofia da estética*. À estética cabia reproduzir a orientação moral da sociedade. Por sua vez, a política também não era um conhecimento independente. Fazia parte da *filosofia política*, cuja “tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos” (ARENDDT, 2003, p. 44). No confronto entre Moral e Política, Princípio Geral e Princípio Particular – confronto que se encontra nos primórdios da história ocidental e que aprofundaremos oportunamente – o poder político também era inteiramente subordinado à ‘verdade’ enraizada na idéia platônica. *Sobre a transitoriedade* problematiza justamente esta subordinação em benefício tanto da estética como da política.

Sobre a transitoriedade: a estética desvinculada da moral

O terceiro ensaio que discute a guerra, *Sobre a transitoriedade* (1915c), a princípio delineia um caminho contrário ao que acompanhamos em *Desilusão da guerra*. A atitude afirmativa de Freud frente ao luto causado pela guerra e à experiência da transitoriedade sugere a necessidade de um novo posicionamento em relação à morte, a princípio próximo ao posicionamento político de *Nossa atitude para com a morte*. A problematização do imutável e a valorização do efêmero contribuem para o aprofundamento da outra face da modernidade, discutida no segundo ensaio das *Reflexões sobre os tempos de guerra e morte*.

Sobre a transitoriedade (1915c) conta um passeio pelas Dolomitas – campos do sul da Áustria, fronteira com a Itália, em cujas paisagens são conhecidos os prejuízos da guerra. Desta vez não são trens que levam os soldados à frente dos campos de batalha, mas Freud, a pé, quem conduz o trajeto por terras devastadas. Ele nos leva a uma modernidade cindida. Enquanto caminha calmamente em meio às ruínas da guerra, parecendo aceitar o luto da experiência moderna, afirmando que “uma flor que dura

apenas uma noite nem por isso parece menos bela” (1915c, p. 346), seus amigos mantêm uma atitude reativa: “Não! É impossível que toda essa beleza da natureza e da Arte, do mundo de nossas sensações e do mundo externo venha a se desfazer em nada... De uma maneira ou de outra, essa beleza deve ser capaz de persistir e de escapar a todas os poderes de destruição” (1915c, p. 345). O percurso de Freud, ao lado de dois amigos que resistem à experiência da finitude, é um convite à experiência do luto dos ideais de integração da civilização moderna.

A crítica começa pelo título. Escrito a convite da sociedade Goethe de Berlin, o título do ensaio parece uma ‘brincadeira’ com o poema *Sobre a natureza*, de Goethe.¹⁵ Freud substitui uma referência estável e duradoura – essencialista – por uma referência à mudança e à imprevisibilidade. O deslocamento do título sugere uma inversão – talvez uma ironia – do imaginário vigente da modernidade, constituído a partir de princípios estáveis provenientes das leis das ciências naturais, que garantia a regulação e a previsibilidade do campo social. A crença nas razões da natureza, como discutiremos oportunamente, constitui a base da epistemologia moderna progressista calcada na oposição do Homem versus Natureza. A idéia de transitoriedade é justamente o cerne da outra face da modernidade cuja principal característica é não se constituir em torno de princípio geral algum permanente que garanta o convívio dos interesses entre os indivíduos e entre estes e a natureza ou os ideais sociais. Natureza e transitoriedade, no *front* moderno, pertencem a campos radicalmente opostos.

Em *Sobre a transitoriedade*, de fato, não há garantia alguma quanto à harmonia entre sujeito e civilização. Além de o passeio transcorrer em meio à desintegração da *belle époque*, há a rejeição de qualquer princípio estável que justificasse o progresso civilizatório, responsável por sancionar verdades absolutas e ideais apaziguadores de convivência social. Ironicamente, é ao lado de dois amigos que Freud transmite o principal daquele passeio: não há nada duradouro na civilização capaz de garantir a nossa união, a não ser a nossa própria vontade e esforço constante de estarmos juntos.

A incidência da crítica freudiana recai exatamente nos ideais de duração, estabilidade e previsibilidade. Era incompatível “que o pensamento sobre a transitoriedade da beleza interferisse na alegria que dela derivamos” (1915c, p. 345). Freud não podia compreender “por que a beleza e a perfeição de uma obra de arte ou de

¹⁵ Segundo Assoun (1985), o poema *Sobre a Natureza*, atribuído a Goethe, marcou a juventude de Freud e sua inclinação ao estudo das ciências da natureza.

uma realização intelectual deveriam perder seu valor devido à sua limitação temporal” (1915c, p 346). Freud relativiza a questão da beleza, invertendo o referente da duração: “a beleza da Natureza, cada vez que é destruída pelo inverno, retorna no dia seguinte, de modo que, em relação à duração de nossas vidas, ela pode de fato ser considerada eterna” (ibidem, p. 346). Ao afirmar que o Belo é independente da duração, Freud retira o Belo da relação obrigatória com o campo da Verdade, logo da moral, resultando numa crítica feroz à filosofia. “O valor de toda essa beleza e perfeição é determinado somente por sua significação para a nossa própria vida emocional, não precisa sobreviver a nós, independentemente, portanto, da duração absoluta” (ibidem, p.346). É a vida emocional, portanto, o que há de mais relativo e particular, em vez da razão ou de qualquer Universal, aquilo capaz de avaliar a beleza e a verdade do mundo.

A autonomia da dimensão estética em relação à moral e à ética é a grande novidade epistemológica da modernidade, equiparando a experiência subjetiva à realização de uma obra de arte. Trata-se de uma proposta inovadora do Romantismo Alemão, que ganha visibilidade crítica no início do século XIX, a partir do colapso do referente, introduzido por Kant. Calinescu destaca que, no início do século XIX, ocorre uma separação irreversível entre a modernidade como uma etapa na história da civilização ocidental – um produto do progresso tecnológico e científico, da revolução industrial, das amplas transformações econômicas e sociais levadas a cabo pelo capitalismo – e a modernidade como um conceito estético, como possibilidade de transformação estética da existência (CALINESCU, 1987). Trata-se da primeira circunscrição, na modernidade, da experiência da transitoriedade a partir de uma proposta estética efetivamente nova. Pela primeira vez, há o confronto explícito de duas idéias divergentes de modernidade, a modernidade progressista e a modernidade estética.

O Romantismo Alemão opera uma ruptura decisiva com a forma de subjetividade vigente, centrada na razão, oriunda do campo filosófico-jurídico. Exige a autonomia da arte. Na contramão da orientação normativa da sociedade, erguendo uma espécie de “reação à longa aliança classicista entre estética e ética” (ORTEGA, 2001, p. 2), o cerne da sua nova proposta é a insubordinação da estética em relação à moral, a independência do Belo em relação ao verdadeiro e ao bom. Sugere que beleza, verdade e moral desfaçam sua unidade indissociável. A verdade não seria mais um privilégio

moral. Ou, dito de outra forma, há a relativização da idéia de ‘verdade’, o descentramento do ponto de vista privilegiado para o acesso ao real.

A relativização romântica significa, portanto, que a verdade não se encontra *a priori* do lado de uma autoridade moral anterior à experiência estética. Pressupõe, portanto, a autonomia dos dois saberes, o estético e o moral. A idéia de transitoriedade, opondo-se frontalmente aos ideais de duração e regulação social, impõe a necessidade da criação permanente de novos destinos estéticos frente aos impasses políticos apresentados pelas diferentes exigências sociais e históricas, que se configuram no presente.

O Romantismo Alemão reivindica as noções de mudança, relatividade, e acima de tudo, incorpora a experiência do presente, orientado para a incessante transformação futura, que é justamente o que Baudelaire e seus descendentes valorizarão quatro décadas depois. A dissociação entre Belo e eternidade é concebida inicialmente pelo romantismo e aprofundada pelo movimento modernista no final do século XIX e primeira metade do século XX (ORTEGA, 2001). Se esta proposta surge como projeto estético no romantismo, ela só ganha corpo efetivamente como projeto político a partir do modernismo, berço do nascimento da psicanálise.¹⁶ Como veremos no decorrer deste trabalho, durante grande parte do século XIX haverá uma intensa resistência ao discurso histórico-político da modernidade. Apesar da novidade romântica, este século não foi o de Schlegel, mas o das ideologias progressistas de Hegel, Marx e Comte.

A proposta política de *Sobre a transitoriedade* – o rompimento da autoridade moral e da verdade com o campo da estética e da política – coloca em crise a ética tradicional que ainda atua na modernidade. Atualiza a própria crise que define a modernidade, cindida desde o seu início. Mas, para quem julga que *Sobre a transitoriedade* resolve o confronto entre *Desilusão da guerra e Nossa atitude para com*

¹⁶ Cabe uma rápida elucidação sobre a diferença de ênfase à transitoriedade no romantismo, dando lugar a uma ruptura estética, e no modernismo, movimento cultural do qual participa a psicanálise, dando lugar a uma ruptura estética e política. No modernismo há uma crítica contundente ao Iluminismo, tanto na versão progressista do modernismo, representada exemplarmente por Marinetti, como na versão crítica ao progressismo, representada por Dostoievski, Woolf, Kafka, Joyce ou Beckett. O Romantismo, por outro lado, em muitos pensadores, não deixou de acreditar no projeto social Iluminista. O próprio Victor Hugo, o maior escritor romântico francês, tinha inclinações proféticas e progressistas (CALINESCU, p. 41). Grosso modo, é uma parte do romantismo, o Romantismo Alemão, mais especificamente o Romantismo de Iena, que enfatiza uma nova forma de posicionamento frente à antiga ética tradicional. O Romantismo, como um todo, não representou uma ruptura política na modernidade.

a morte, a oscilação entre a previsibilidade da natureza e a incerteza da política, ou seja, que ele resolve a dúvida sobre o futuro em favor da mudança permanente das configurações sociais, este impasse ainda tem um longo percurso na obra freudiana. Se *Sobre a transitoriedade*, a princípio, parece mais próximo de *Nossa atitude para com a morte*, o ensaio termina nos moldes de *Desilusão da guerra*. Podemos verificar um misto dos dois posicionamentos anteriores. Parece que a cisão presente nos posicionamentos divergentes de Freud e de seus dois amigos é incorporada às últimas linhas de *Sobre a transitoriedade*. De forma otimista, o ensaio aposta na superação das dificuldades da civilização moderna, acreditando na possibilidade de reconstrução de tudo o que foi destruído pela guerra, em terreno mais firme e de forma “mais duradoura do que antes” (1915c, p. 348). Transitoriedade e duração caminham juntas, sugerindo, portanto, a hesitação entre as duas possibilidades de futuro em questão, tornando o ensaio um exemplo precioso da coexistência conflituosa das ‘duas modernidades’.

O que define o caráter paradoxal da experiência moderna é justamente o seu posicionamento ambivalente frente à crise da autoridade tradicional. Enquanto a modernidade progressista ainda se associa à ética tradicional, para a modernidade estética a crise da tradição é a sua própria condição de possibilidade. Será que a modernidade nasce de uma crise da qual se ergue, produzindo gradativamente maior desenvolvimento moral e técnico, promovendo a integração social? Ou, ao contrário, esta crise é a sua própria definição, e o declínio da autoridade tradicional que sustenta o ideal de integração é um caminho sem volta na modernidade? Veremos que é exatamente a oscilação frente à crise da autoridade tradicional o que norteia não só as diferentes abordagens das *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, mas, também, outros textos freudianos.

No próximo capítulo, veremos que as respostas à crise da civilização, cujas diferenças demarcam a oposição dos textos da guerra, vinculam-se diretamente a *Totem e tabu* – o primeiro texto psicanalítico cuja tarefa principal é a elucidação da constituição civilizatória. A questão da autoridade é o cerne da divisão interna que também se apresenta em *Totem e tabu*; os demais textos analisados neste trabalho, que problematizam a questão do futuro, parecem empreender um diálogo com este texto fundamental. É curioso que a crise da autoridade tradicional e a constituição paradoxal da modernidade se manifestam no interior da trama psicanalítica no momento mesmo em que Freud decide fazer da psicanálise a autoridade máxima para explicar a emergência do social, no texto de 1913. A correspondência do processo de

desenvolvimento libidinal e do desenvolvimento da sociedade, que fundamentará toda a discussão cultural psicanalítica, é o dispositivo epistemológico forjado por Freud para esta finalidade.

A genealogia desta correspondência, a partir de *Totem e tabu*, será a nossa chave de entrada para a compreensão de cinco aspectos fundamentais, associados à crítica freudiana da ideologia progressista, apresentados no presente capítulo: (1) o fundamento psicanalítico de certa crença progressista na transformação do egoísmo em pulsões sociais; (2) o estranho contraste demarcando a participação dos fatores internos e externos na referida transformação pulsional, em *Desilusão da guerra*; (3) as conseqüências éticas e políticas da ideologia progressista para a psicanálise; (4) a crise da autoridade tradicional na psicanálise; (5) e o paradoxo da constituição da modernidade e as implicações da psicanálise com este paradoxo. Por fim, a genealogia desta correspondência será não só a chave de entrada para a elucidação destas lacunas como o ponto de chegada para a crítica política contundente de *O mal-estar na civilização*, ‘momento virada’ em que esta própria correspondência é posta em questão.

CAP 2

Totem e Tabu e a crise da autoridade na modernidade

A hierarquia entre indivíduo e sociedade

A correspondência entre o desenvolvimento das fases libidinais e da sociedade surge em meio a uma crise de autoridade entre Freud e alguns dos seus principais colaboradores. Na época da publicação de *Totem e tabu* (1913) havia um conflito no movimento psicanalítico. A crise era política, mas a ameaça era epistemológica: ¹⁷ estava sendo colocado em questão nada menos que um dos conceitos fundamentais à psicanálise – a libido. *O interesse científico da psicanálise* (1913a), escrito no mesmo ano, imprime o tom desta crise, reforçando e divulgando os conceitos psicanalíticos. Não de modo tão panfletário, mas também incisivamente, *Totem e tabu* toma partido em defesa da psicanálise.

O prefácio de *Totem e tabu* é emblemático, expondo diretamente os pontos de combate do seu plano de guerra. Já no seu primeiro parágrafo, Freud esclarece o lugar especial reservado a *Totem e tabu* no empreendimento psicanalítico: o texto representa a primeira tentativa de aplicar o ponto de vista da psicanálise a alguns problemas não solucionados da psicologia social. Freud explicita o objetivo de realizar um contraste metodológico com as premissas da escola de psicanálise de Zurique, afirmando a dimensão individual da libido sobre a esfera social. Seu posicionamento representa uma perspectiva oposta a de Jung, ¹⁸ que se esforçava por resolver os problemas da psicologia individual a partir do material proveniente da perspectiva mitológica e social. Tendo a religião como assunto privilegiado, adentrando em terreno caro a Jung, Freud não dissimula o desejo de mostrar que o seu ex-colaborador ‘não é senhor em sua própria casa’ – ou, o que vem a dar no mesmo, que ele, Freud, ‘permanece o senhor, mesmo na Suíça’. No contexto da discussão que se apresenta em *Totem e tabu*, permanecer autoridade máxima no assunto significava, portanto, explicar a emergência do social. A ambivalência de *Totem e tabu* se instala na origem da sua proposta: seu prefácio

¹⁷ O auge desta crise será em 1914, quando se inicia o desmoronamento da primeira teoria pulsional freudiana e o esboço da segunda tópica, encaminhado pelo conceito de narcisismo (FREUD, 1914). No mesmo ano é publicada *A história do movimento analítico* (1914b) destacando as divergências teóricas do círculo psicanalítico. Apesar de não se tratar de uma reestruturação teórica, tal como tem início em *Introdução do narcisismo* (1914), a libido não deixa de ser o conceito destacado e defendido em *Totem e tabu*.

¹⁸ E, também, oposta a de Adler (1913). Mas é Jung quem realmente importava a Freud (COSTA, 1988).

certamente prima pela defesa e conservação das premissas fundamentais da psicanálise, mas também é um ataque. Representa uma oposição.

A hipótese de *Totem e tabu* sustenta a autoridade da psicologia individual – especificamente na preponderância do *individuo sexual* – sobre a dimensão social. Os começos da religião, da moral, da arte e da sociedade convergem para o Complexo de Édipo (1913, p. 185). “Foi descoberto que os elementos sociais contêm invariavelmente um elemento erótico” (1913a, p. 223), reafirma Freud, também em 1913, quando especifica o interesse sociológico da psicanálise. O plano de combate traçado em seu prefácio inclui a sexualidade como princípio único, responsável pelas origens da sociedade.

Oferecer à libido o lugar da origem do campo social tem um preço alto. Isso não pressuporia que a sexualidade fosse um princípio capaz de regular o social, colocando-a, em alguma medida, no lugar da ordem? Não seria mais crível postular que as pulsões de autoconservação seriam este ‘princípio único’? Mesmo que o compromisso de Freud seja com o destaque e a especificidade da sua inovação teórica – o caráter sexual do inconsciente – há no prefácio, também, uma outra ‘agenda teórica’, o interesse de sobrepor a psicologia individual à psicologia social, levando a primeira a explicar as origens da segunda. Este interesse paralelo pode conduzir a psicanálise a outros encaminhamentos, distantes da sua especificidade. O saldo desta trama epistemológica é a possibilidade de a sexualidade perder o seu caráter subversivo, comprometendo-se com a regulação social. O ônus desta operação bélica é conceber uma hierarquia na qual haveria primeiro o sujeito e depois o campo social.

No momento em que manifesta o desejo de pensar o social, a psicanálise se insere no engodo próprio de toda a sociologia moderna, de inspiração marxista ou mesmo comteana, crítica ou funcionalista, concebendo a sociedade como uma totalidade e, como tal, propondo uma forma de conhecimento ele próprio total, como modo de abarcar o social (SANTOS, 2001). Freud parece cair na armadilha teórica do princípio único da transformação social, que subjaz à teoria crítica moderna. Seguindo atentamente o que *Totem e tabu* anuncia, pode-se antever, desde o primeiro instante, onde a psicanálise se enreda ética e epistemologicamente, tratando a origem do social nestes termos: no âmago do imaginário vigente da modernidade, reforçando a separação do indivíduo e da sociedade. Tal imaginário prioriza uma hierarquia, envolta no dualismo moderno determinismo/contingência, que sugere a subjugação do segundo

termo pelo primeiro (TOURAINÉ, 1999).¹⁹ Em momentos decisivos de *Totem e tabu*, portanto, vemos a psicanálise, que nasce na contramão da epistemologia moderna, a partir da enunciação de um psiquismo inconsciente, reforçando este imaginário de subjugação. O prefácio de *Totem e tabu* deixa claro logo de início o comprometimento da psicanálise com o preconceito que concebe o campo sócio-político em termos de dominação e subjugação (ARENDETT, 1995).

Para sustentar a hipótese do seu prefácio, no rápido transcurso da defesa teórica ao combate dos infiéis, rompendo antigas parcerias, Freud realiza novas alianças epistemológicas, que, todavia, revelar-se-ão mais problemáticas do que as anteriores. A mais complicada destas alianças consolida-se no terceiro capítulo do livro, “Animismo, Magia e Onipotência de pensamentos” (1913, p. 97), o ponto alto da ascendência da libido individual sobre o campo social. Partindo do esquema evolucionista dos “três estados” de Comte, Freud estabelece uma *correspondência* entre as fases do desenvolvimento libidinal e o desenvolvimento das concepções humanas sobre o mundo. O comprometimento com a ideologia reformista do positivismo é a consequência direta desta estranha aproximação. A recorrência ao esquema comteano constitui, segundo Mezan, “um corte na economia do texto, corte de enormes consequências” (MEZAN, 1994, p. 331). Acredito que este desnível não se restringe a *Totem e tabu*. Resulta num corte muito mais amplo cujas dimensões epistemológicas irão ressoar pela economia interna do projeto psicanalítico em seu conjunto.

Paremos por um instante neste ponto. Se tal *correspondência* entre as fases da libido e as do desenvolvimento da sociedade advém em *Totem e tabu*, a idéia de *estágios* da civilização é anterior, surgindo, por outra via, em *Moral sexual civilizada e doença nervosa dos tempos modernos* (1908). Aqui, Freud define o padrão da sua abordagem do social: a civilização é tida como sinônimo de social e é vista como tendo evoluído em três estágios (COSTA, 1989). No primeiro, a atividade da pulsão sexual é livre; no segundo, tudo é reprimido quanto à sexualidade, excetuando-se ao que serve à reprodução; e no terceiro estágio, que corresponde a nossa moral civilizada, a reprodução é o único objetivo sexual legítimo. Mas que pesquisador acreditaria em tais estágios? De acordo com Costa (1989), a Freud pouco interessava saber o que é o social

¹⁹ A oposição indivíduo sociedade fica igualmente evidente em *Psicologia das massas* (1921), quando Freud opõe o estado de massa ao individual. Apoiando-se nas premissas racistas de Le Bon, a massa é vista como um indivíduo definido por subtração, comparada ao neurótico, ao primitivo e à criança, e que deveria ser superada pela moral racional individual (COSTA, 1989, p. 68-69).

e quais são as suas características. O objetivo crucial do campo social seria o do recalque da sexualidade.

Segundo esta perspectiva, Freud toma o social como um dado, que existe em sua *heterogeneidade* frente ao sexual, pois, só deste modo, poderia opor-se a ele e reprimi-lo: a concepção de social é “o princípio que ele quer encontrar para justificar a existência do conflito psíquico de natureza sexual” (COSTA, 1989, p. 64). Terá o mesmo estatuto teórico que seu princípio de realidade dando limite ao princípio do prazer. O que importa a Freud é, sobretudo, dar coerência à sua teoria da neurose que justifique o recalque das representações insuportáveis ao ego. O ego precisa ter princípios *diferentes* dos sexuais, e eles são encontrados na moral sexual civilizada: o social para Freud, conclui Costa (1989), é fundamentalmente o que condiciona o recalque. Daí a relevância dos processos defensivos – principalmente do recalque – no Freud da primeira tópica.

No entanto, se o argumento parece simplista em *Moral sexual civilizada*, ele se complica em *Totem e tabu* com a aproximação com Comte: o que pensar de uma sociedade que, seus estágios correspondendo às fases libidinais – ou seja, os elementos sociais originando-se invariavelmente de um elemento erótico –, torna-se *homogênea* ao sujeito? Como ela, a partir do ego identificado às suas exigências, poderia recalcar as pulsões sexuais irreconciliáveis se tem origem no mesmo princípio – a libido – que o sujeito sexual? Onde está a necessidade de algo heterogêneo ao sexual em *Totem e tabu* (1913)? Em *Moral sexual civilizada e doença nervosa dos tempos modernos* (1908), pensando o campo social como heterogêneo ao sujeito, por mais que no horizonte se firmasse o ideal de reforma social, ainda se mantinha uma oposição nítida como base. A partir de *Totem e tabu*, com a correspondência entre as fases da libido e as etapas do desenvolvimento da sociedade, Freud adquire junto a Comte a ideologia que lhe é “correspondente” no século XIX – a do domínio da sociedade, tal qual foi pensada pelo positivismo *hard*. Tornando-se homogêneos, sujeito e sociedade caminham em direção ao progresso e à integração dos objetivos pessoais e coletivos. Freud não poderia ser mais moderno, no sentido filosófico-jurídico a partir do qual caracterizamos a face hegemônica da modernidade: o homem dominará a natureza, não apenas controlando a sua própria “natureza” associal, mas, também, a própria sociedade, concebida, no século XIX, como discutiremos oportunamente, segundo as leis das ciências naturais. A hierarquia entre psicologia individual e psicologia social é – veremos –

epistemologicamente solidária ao imaginário moderno de dominação da natureza e da sociedade.

Podemos arriscar dizer que, face à correspondência com o esquema comteano, é a própria novidade do sujeito psicanalítico – heterogêneo e irreduzível, sem dúvida, em relação às exigências morais da sociedade – que perde terreno em benefício de certa uniformização entre os interesses individuais e sociais. Se o ego precisa ter princípios diferentes dos sexuais, e eles são encontrados ‘fora’, na moral sexual civilizada, quando Freud corresponde a origem do social ao sexual, ele não estaria se enredando no mesmo impasse que o levaria à reformulação da sua teoria pulsional, em *Introdução do narcisismo* (1914)? Tal impasse não seria exatamente este, qual seja, o ego também ser libidinal à medida que seus princípios provêm do social? Freud tenta dar uma resposta a Jung, que desejava retirar a sexualidade do lugar de princípio diferenciado e exclusivo em relação à formação subjetiva. Todavia, acaba mais preso, a partir da sua aliança com Comte, à questão colocada por seu infiel colaborador. Quando indivíduo e sociedade tornam-se homogêneos – filhos de uma mesma deusa, a libido, – é antecipada a questão dilacerante à metapsicologia freudiana posta em *Introdução do narcisismo*: o que fazer quando as pulsões do ego e as pulsões sexuais são regidas por um mesmo princípio, perdendo-se a oposição fundamental ao conflito pulsional? *Totem e tabu* pode ser visto como um “estudo preparatório que antecedeu à reviravolta da *Introdução do narcisismo*” (COSTA, 1989, p. 65). Se o impasse epistemológico da psicanálise que a conduzirá à ‘virada metapsicológica dos anos 20’ surge no texto sobre o narcisismo (1914), podemos depreender que ele já se encontrava implícito, por outro viés, em *Totem e tabu*. Este trabalho é emblemático, portanto, não só por discutir com todos os outros textos ‘culturais’ da psicanálise, mas também por abranger as questões metapsicológicas decisivas à epistemologia freudiana.

Totem e tabu, implicitamente, como veremos agora, coloca problemas que só serão resolvidos após a virada dos anos 20, mais precisamente em *O mal-estar na civilização*. Enquanto Freud não desmontasse este esquema teórico – percurso que de agora em diante acompanharemos –, enquanto a psicanálise continuasse afirmando tal *correspondência*, ela corria o risco de perder a sua especificidade crítica. Vejamos agora os pontos principais desta problemática aliança.

A correspondência com Comte

Logo no início do terceiro capítulo, é introduzida a noção de animismo, discutida por cientistas e antropólogos, incorporados ao texto. Trata-se do sistema de pensamento mais remoto descoberto pelas pesquisas especializadas e de uma noção central para a hipótese freudiana. Segundo Freud, abalizando-se nas premissas de Wilhelm Wundt, o animismo primitivo deve ser encarado como a expressão do estado natural do homem. Ele seria um sistema de pensamento, baseado na técnica da magia e cujo princípio é a onipotência do desejo. Ao investigar a origem desta onipotência, Freud é levado à associação com a etapa narcísica, que se caracteriza justamente pelo alto valor atribuído aos atos psíquicos. A onipotência se expressa na indistinção entre ato e pensamento, experiência vivida pelo homem primitivo, assim como pelo bebê, quando alucina o objeto de desejo.

Freud considera a necessidade prática de controlar o mundo um fator associado à onipotência de pensamento. Controlar o mundo equivale a dominar as mudanças que ameaçam o indivíduo, conservando o ego narcísico. Significa, portanto, controlar o próprio tempo. Freud pondera que o principal “ponto de partida para esta teorização deve ter sido o problema da morte” (1913, p. 98). O que era encarado como natural era o prolongamento indefinido da vida – a imortalidade. “Somente depois a idéia de morte foi aceita, e com hesitação. Mesmo para nós, ela é falha de conteúdo e não tem uma conotação clara” (ibidem, p. 98).

É preciso compreender o que foi dito acima. A questão da morte está presente na discussão do nascimento violento da civilização, mas não era ainda considerada como componente do dualismo pulsional. Isso leva Freud a complicações teóricas. A afirmação acima não trata meramente da impossibilidade de representar a morte no inconsciente, pressuposto atribuído por Freud ao funcionamento do aparelho psíquico (FREUD, 1915e). Para ele, a ausência de inscrição da morte no inconsciente é universal – ela não será inscrita ‘depois’, nem em momento algum. Esta passagem considera que, para além da sua irrepresentabilidade no inconsciente, a submissão à morte é ‘conquistada’ no decorrer do processo de desenvolvimento libidinal e, portanto, seguindo Freud, imprimindo-se, também, gradativamente, como condição necessária do progresso civilizatório. Veremos que tal conquista é prevista na *correspondência* comteana, no ponto alto do último estágio da civilização. Mas, como compreender a

afirmação de Freud de que a morte também é ‘ponto de partida’? Como ser ponto de partida e ser conquistada, com hesitação, depois?

Esta contradição surge em outro momento do texto. Apoiando-se desta vez em Schopenhauer, Freud considera o problema da morte na origem de toda a filosofia. Ora, o animismo é apresentado como o primeiro sistema de pensamento, o primeiro sistema filosófico. É a onipotência sexual, portanto, o que está no início. Então, a questão retorna: em *Totem e tabu*, o problema da morte se coloca desde a origem, ou o texto sustenta justamente o contrário? E, se ela se impõe desde o começo, a onipotência sexual seria uma defesa da morte, e, então, não reinaria absoluta na origem? Ou Freud está com Schopenhauer, filósofo que estabelece um convívio de fronteira entre ciência/física e especulação/metafísica (DOIN, 1996, p. 206) – e a morte é considerada desde o início; ou Freud está com Comte – e a morte, como renúncia do absoluto, só se ‘conquista’ a partir de certo nível de desenvolvimento.

A pulsão de morte (1920) ainda não tinha sido concebida. Sabemos, entretanto, que, paralelamente ao seu posicionamento quanto à predominância do sexual sobre o social, o seu posicionamento implícito frente à morte é fundamental para a problematização do tom progressista de *Totem e tabu*. A partir da hipótese de *Totem e tabu* podemos depreender que a sua tese central não é simplesmente a do advento do social. É a de que a sexualidade tem tal poder de coerção sobre o homem que somente uma força do mesmo quilate – a ameaça de morte ou a culpa pelo assassinato – poderia contê-la (COSTA, 1989). “O assassinato do pai não é o ato inaugural da sociedade, mas a resposta à castração, assim como a comunidade dos irmãos, enquanto instituição que sucede ao poder absoluto do pai, é revolução e não instituição primeira” (COSTA, 1989, p. 65). Donde se conclui: Freud não consegue demonstrar que o social tem origem na sexualidade – pelo contrário, embora não a teorize neste momento, a morte já está presente no seu enredo conceitual. Ou seja, em relação ao social, Freud “quis encontrar um início sexual e encontrou um início mortal” (p. 83). No início era o ato e este ato era a violência.

Em resposta ao ego megalomaniaco de Jung, tendo colocado o ego narcísico como personagem central da sua trama teórica, o objetivo de Freud problematizando o social era encontrar aquilo que poderia dar limite à onipotência narcísica – seja a ameaça da morte (1913), seja, posteriormente o amor (1921). Daí, a importância da passagem do egoísmo ao altruísmo, como base do seu esquema social de *Totem e tabu*, conforme sinalizamos a partir de *Desilusão da guerra*. A associação entre campo

político e violência – um dos preconceitos centrais relacionados ao pensamento político, lembrando o argumento de Arendt (1995) que desenvolvemos na introdução e cujas conseqüências analisaremos no decorrer deste trabalho – percorre toda a problematização social de Freud.

Voltemos a Comte. Apesar da ambivalência de Freud, o peso da aproximação com a teoria dos três estados de Comte se sobrepõe à rápida alusão a Schopenhauer, reforçando a primazia absoluta do sexual na constituição e subjetivação civilizatórios. Segundo a ‘lei comteana dos três estados’, todas as nossas especulações “estão inevitavelmente sujeitas, quer no indivíduo, quer na espécie, a passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes” (COMTE, 1990, p. 4), o teológico, o metafísico e o positivo ou científico. Freud adapta o esquema nos termos das etapas animista, religiosa e científica (FREUD, 1913). O argumento central comteano se mantém na psicanálise – a gradativa desistência do conhecimento absoluto que convinha apenas à “infância da humanidade” (COMTE, p. 14). A transformação da onipotência do pensamento, experimentada em grau máximo no animismo e renunciada na fase científica, é o mote da correspondência freudiana do desenvolvimento das etapas da libido com as fases de desenvolvimento da sociedade de Comte.

De acordo com tal correspondência, a primeira fase corresponde à narcisista, visto que o homem atribui a onipotência a si mesmo. A fase religiosa corresponderia à escolha de objeto, que se caracteriza pela ligação da criança com os pais. Nela, ocorre a transferência de parte da onipotência narcísica para os pais, semelhante à transferência de poderes a Deus, na perspectiva do desenvolvimento civilizatório. A fase científica seria aquela na qual o sujeito renuncia ao princípio do prazer e volta-se para objetos externos (FREUD, 1913). As conquistas da última fase são destacadas: “a visão científica do universo não dá lugar à onipotência; os homens reconhecem sua pequenez; submetem-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza” (p. 111). A experiência da morte – a renúncia do princípio do prazer – seria, portanto, uma conquista do desenvolvimento, associada ao princípio de realidade.

A ambivalência emocional é um tema fundamental do livro. Seria o correlato da experiência da submissão à morte. O amor posteriormente sentido pelo pai assassinado é um componente crucial para a formação da comunidade de irmãos e para a resultante identificação do grupo, constituído a partir da realização de um crime em comum. A ambivalência se manifesta, portanto, posteriormente ao ato. É o resultado de um processo estabelecido, viabilizado pelo triunfo do princípio de realidade sobre o

princípio de prazer. O campo social se constitui a partir do recalque da sexualidade e da violência e da gradativa diminuição da certeza da onipotência do desejo.

Tal declínio da onipotência narcísica é correlato ao gradual incremento da autoridade simbólica. Legitima a passagem da onipotência de um mundo sem Lei para um mundo caracterizado por uma crescente integração social. Esta integração só é possível através da gradual unificação entre os interesses do indivíduo e os da sociedade. É necessária a renúncia paulatina da onipotência narcísica e a crescente transferência de saber para um ideal integrador, que se instaura como autoridade simbólica. O que Freud faz com esta aliança com Comte é projetar no tempo o marco mítico edípico da passagem da barbárie à civilização, transformando-o em um processo em andamento e em continuidade com o aperfeiçoamento futuro. É como se Freud concebesse o social em dois tempos: do estado de massa desgovernada, cujas características – onipotência, violência e impulsividade – se assemelhavam ao funcionamento dos homens primitivos, para um estado de sociabilidade pacífica e civilizada. Com esta aliança, Freud cumpre, portanto, o seu objetivo traçado no prefácio: elevar o seu esquema teórico a um instrumento operativo para se pensar não apenas a origem do campo social, mas analisar os processos culturais de forma ampla. No entanto, compromete-se com uma concepção especificamente progressista do campo social.

A preponderância de Comte sobre Schopenhauer parece se confirmar a partir do tratamento reservado ao primeiro autor por Freud. Antes de introduzir as idéias comteanas, Freud anuncia algo fundamental, que irá recorrer às ‘autoridades no assunto’ (FREUD, 1913, p. 99). Com isso, certamente, legitima Comte. Os problemas, contudo, não estão resolvidos. Pois se as idéias de Schopenhauer foram apreciadas de passagem e superficialmente, ao menos ele é reconhecido nominalmente. Comte, por sua vez, é uma autoridade-fantasma no texto. De forma inexplicável, apesar de conferir autoridade ao seu esquema teórico, não há sequer uma menção direta a Comte. Só sabemos que o esquema é da autoria de Comte devido à sua própria notoriedade.

Várias questões se colocam: Como se apoiar em uma autoridade no assunto sem lhe atribuir os devidos créditos? Como cometer tamanha negligência em um texto em que Freud insiste em relacionar suas fontes – como Darwin, Smith, Wundt, e Tylor? Mesmo se Freud, por ventura, tivesse ‘canibalizado’ a referência dos três estados nos textos de outro autor, como Wundt, por que nem mencionar isso em nota? Qual o sentido da aproximação ambivalente com Comte? Há dois problemas cruciais nesta

aproximação. Um diz respeito à ausência de autoria de Comte; o outro é a própria recorrência à sua autoridade. Vejamos como Mezan, percorrendo um outro caminho de investigação, contribui para a elucidação destas questões.

Uma autoridade já desautorizada

Mezan parte da utilização por Freud do termo ‘paralelo’, quando, a partir da *correspondência* com a teoria comteana, sendo fiel à sua própria hipótese da preponderância do sexual sobre o social, “deveria instituir uma relação de causalidade” (MEZAN, 1994, p. 331). Poder-se-ia argumentar contra Mezan que o uso do ‘paralelo’ se justifica, pois a relação de causalidade pode ser invertida. Considerando que a ontogênese repete a filogênese, sustenta-se, então, a possibilidade teórica da criança reproduzir as etapas do pensamento humano sobre o universo. Mas, se assim o fosse, Jung teria razão ao explicar a sexualidade a partir do monismo e da mitologia. Mezan lembra que, para Freud, “as etapas do desenvolvimento libidinal é que são primeiras, e as concepções sucessivas do universo podem ser ditas correspondentes a eles” (p. 332). Freud dirá que os homens primitivos possuem um pensamento ainda fortemente sexualizado, mas *não* que a sexualidade infantil é animista. O problema epistemológico de *Totem e tabu* reside no fato de Freud trabalhar com dois registros contraditórios: por um lado o sexual é originário e o social derivado, por outro, a filogênese é primeira em relação à ontogênese (MEZAN, 1994).

Acrescentamos ao uso do termo ‘paralelo’ outra contradição no argumento freudiano – o apelo à ‘autoridade de Comte no assunto’. Freud parece subordinar o seu esquema do sexual originário a um esquema teórico mais amplo, no qual, ironicamente, é o social – campo privilegiado do positivismo comteano – a referência fundamental. Tentando afastar-se da ênfase social de Jung, Freud se aproxima do viés sociológico de Comte.²⁰ Analisemos de perto estas contradições que problematizam a hipótese de *Totem e tabu* sobre a preponderância da psicologia individual sobre a social, quais sejam: o uso do termo ‘paralelo’ entre as fases de desenvolvimento do indivíduo e da sociedade e a ênfase à autoridade de Comte.

Indicamos há pouco o vínculo estreito, desde *Moral sexual civilizada e doença nervosa dos tempos modernos* (1908), entre o social e o condicionamento do recalque.

²⁰ Para aprofundar o tema, remeto a Danielle Ebb, « Entretien avec Octave Mannoni » em *Figures de la psychanalyse* n. 9, 2004/1. Octave Mannoni diz que quando Freud quer provar a Jung a verdade de sua teoria, ele acaba por afirmar posicionamentos teóricos por vezes mais próximos do positivismo do que da psicanálise.

Daremos um passo atrás nesta genealogia. Embora não empregue o termo, como em *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud fundamenta o desenvolvimento das etapas da libido no pressuposto epistemológico do “avanço secular do recalçamento”. Esta noção fundamenta a aproximação realizada com Comte, integrando-se ao mito da horda primeva de *Totem e tabu*. (MEZAN, 1994). A psicanálise parte da tragédia não só para a compreensão do humano, mas também para a elucidação do processo civilizatório. *Rei Édipo*, de Sófocles, e *Hamlet*, de Shakespeare, são as duas obras privilegiadas por Freud. O tratamento modificado do mesmo material, girando em torno da questão do parricídio, “revela toda a diferença na vida mental destas duas épocas, bastante separadas da civilização: o avanço secular do recalçamento na vida emocional da espécie humana” (1900, p. 259).

De forma resumida, o argumento é simples: se, em Édipo, o parricídio se realiza em ato, na segunda tragédia ele se realiza indiretamente, em fantasia, sugerindo o maior desenvolvimento moral dos modernos em relação aos antigos. Estranha aproximação da ideologia progressista, uma aproximação via poetas. Colocando as duas peças numa linha temporal, a diferença apontada entre elas acaba por amenizar a questão do infortúnio trágico enquanto tal, conferindo uma leitura normativa à modernidade. A onipotência da libido individual passaria por um processo de depuração, tal como constatado empiricamente na passagem de Édipo para Hamlet, resultando numa maior interdição do assassinato e na ordenação moral do campo social. É segundo esta ótica normativa, portanto, que se pode tecer uma explicação inicial para a transformação sempre crescente do egoísmo em altruísmo, de acordo com a perspectiva inata de *Desilusão da guerra*.

O pressuposto do avanço secular do recalçamento direciona a evolução do estágio primitivo ao civilizado, discutida em *Totem e tabu*, e, também, em *Desilusão da guerra*. Constatada a significativa ampliação do número de mulheres proibidas, entre outros mecanismos mais rigorosos de controle do incesto (1913), Freud deduz que a severidade das proibições deve ser proporcional à intensidade do desejo proibido dos homens primitivos. Se as regras relativas ao casamento são tão rigorosas entre eles, isso provaria a maior intensidade dos seus desejos incestuosos. Os primitivos estariam mais próximos da pulsão. A relativa simplicidade de nossos regulamentos modernos seria prova de que aprendemos a recalcar melhor nossas pulsões.

O mecanismo de recalque menos eficaz dos primitivos em relação aos civilizados pode ser constatado a partir das diferenças entre o tabu e o mandamento

moral. Se o tabu pode ser visto como o precursor da idéia de lei, o mandamento moral consiste em uma interiorização desta idéia. Enquanto, para os povos primitivos, a própria sociedade se incumbem do castigo, para o homem civilizado a instância que se opõe ao assassinato já é uma representação da sociedade. Sua abrangência, e conseqüente maior funcionalidade, é a evidência do seu maior desenvolvimento e da sua superioridade moral. O tabu seria a primeira forma de lei. Seria uma forma de coerção ainda *externa*; no transcurso civilizatório haveria a *interiorização* da autoridade simbólica.

No entanto, o viés evolucionista de *Totem e tabu* revela-se ambivalente. O paralelo (em vez de ‘correspondência’) estabelecido entre as fases de desenvolvimento libidinal do indivíduo e as do desenvolvimento da sociedade forma o que Mezan chama da “antropologia implícita” de *Totem e tabu* (MEZAN, p. 332) – a crítica latente a alguns dos pressupostos reformistas do texto. Acrescentamos a ela a estranha transferência de autoridade concedida, por Freud, a Comte. Como o pai da psicanálise transfere autoridade a um filósofo do campo social e que nunca privilegiou a dimensão individual, quando ele próprio, de acordo com o anunciado no prefácio do livro, deveria ser a maior autoridade no assunto, atribuindo exclusivamente ao indivíduo a preponderância sobre o social? Freud, por um lado, rompe com a ênfase ao social de Jung e, por outro, se associa, em silêncio, a Comte, considerado o pai da sociologia moderna.

Um ‘conflito de autoridades’ parece ocupar o texto representado pela coexistência da premissa que enfatiza a primazia do indivíduo e da premissa que desautoriza esta perspectiva, sustentando a irredutibilidade da perspectiva social à dimensão da libido individual. Podemos considerar, portanto, a emergência de uma ‘autoridade já desautorizada’ em *Totem e tabu*. A questão é saber qual é esta autoridade: Freud ou Comte? O silêncio quanto à autoria de Comte parece desautorizá-lo; o paralelo estabelecido desautoriza a hipótese hierárquica de Freud: a subjugação do campo social à perspectiva individual se torna ambivalente.

A crise de autoridade sugere a existência de uma dúvida epistemológica no interior do texto. Freud transfere parte da onipotência explicativa da psicanálise à autoridade de Comte: a psicologia individual não é suficiente para explicar a emergência do social. Neste momento da metapsicologia freudiana, a pulsão de morte ainda não pode ser assumida como um dos componentes fundamentais do processo de subjetivação. Diante da divisão teórica presente em *Totem e tabu*, no contexto da súbita

violência da civilização em guerra, a solução epistemológica de compromisso consistiu em integrar, com mais propriedade e ênfase, a dimensão sócio-histórica à dimensão individual inata na compreensão da constituição subjetiva. É este compromisso que está presente em *Desilusão da guerra* (1915a).

A crise social separada da crise epistemológica

Totem e tabu possibilita analisar pontos de destaque dos textos da guerra segundo uma nova perspectiva. Em *Desilusão da guerra*, a estranha articulação entre os dois fatores envolvidos na transformação das pulsões egoístas em altruístas, o fator interno – a herança de cada indivíduo representada pelo Complexo de Édipo – e o fator sócio-histórico, podem ser vistos como o resultado lógico da divisão epistemológica já anunciada em *Totem e tabu*. Neste texto, o *paralelo* estabelecido com o esquema de Comte e a simultânea transferência de autoridade para o pai da sociologia antecipam a co-participação dos dois fatores na constituição subjetiva e civilizatória, tal como eles são reconsiderados em *Desilusão da guerra*. Isso não ocorre sem razão. *Totem e tabu* e *Desilusão da guerra* giram em torno do mesmo contexto-limite – a crise da modernidade. Se a princípio os textos parecem dissociados, o primeiro voltado para o passado e o segundo privilegiando o futuro, uma leitura atenta mostra que esta distinção é superficial. *Desilusão da guerra* mostra-se solidário a *Totem e tabu*. As diferenças residem mais na especificidade das respectivas críticas e na clareza da análise realizada.

Quanto à especificidade da crítica, os textos da guerra saem na vantagem. Neles, a problematização da modernidade incide em sua dimensão social; em *Totem e tabu*, em sua dimensão epistemológica. A crítica social é geralmente percebida como mais ‘realista’; trata diretamente de temas que, em maior ou menor medida, preocupam a todos ou dizem respeito a todos. Já a crítica epistemológica afeta as bases do nosso modo moderno de compreender o real. Atua sobre as premissas filosóficas vigentes na modernidade e que constituem sua ideologia hegemônica. Implica os pressupostos filosóficos centrais às bases teóricas que sustentam determinada ciência, obrigando o abandono ou a revisão do seu esquema explicativo. No caso específico de *Totem e tabu*, a crítica epistemológica incide, sobretudo, na sua hipótese principal, na própria premissa de separação e preponderância do indivíduo sobre o campo social. Embora tão relevante quanto a crítica social, a crítica epistemológica é menos acessível, exigindo, muitas vezes, algum conhecimento especializado para compreendê-la. Quanto à clareza da

realização do seu questionamento, a distinção favorece mais uma vez o texto da guerra. *Totem e tabu* empreende, como indicamos, uma crítica *latente* à epistemologia moderna. A crítica está inserida em sua ‘antropologia implícita’ (MEZAN, 1994), não pertence ao projeto manifesto em seu prefácio. Já o questionamento do imaginário moderno de *Desilusão da guerra* é explícito, portanto, mais claro. O próprio título sugere a realização de uma crítica à modernidade.

Explicitamos na introdução deste trabalho que as perspectivas epistemológica e social são os dois componentes necessários para a consolidação de uma crítica paradigmática, efetivamente política. Ou seja, a crise epistemológica em torno do conceito da libido com a qual introduzimos este capítulo constitui a primeira rachadura evidente de uma crise política mais ampla, efetivamente moderna, para além do movimento psicanalítico; pois, uma vez associada à questão da separação indivíduo-sociedade, a problematização do papel da libido vincula-se diretamente ao cerne do paradigma moderno. Já a crítica social surge nos textos da guerra através da emergência da dúvida sobre o futuro da modernidade. Se a crítica epistemológica se encontra a princípio implícita em *Totem e tabu*,²¹ ela se torna explícita na psicanálise a partir da ‘virada dos anos 20’, impulsionada pela reformulação teórica exigida pelo conceito de narcisismo (1914), principalmente a partir da revisão da teoria pulsional de *Além do princípio do prazer* (1920), da primeira tópica, em *O ego e o id* (1923), e da teoria da angústia, em *Inibição sintoma e angústia* (1926). É somente em *O mal-estar na civilização*, contudo, que, conforme o nosso entendimento, ocorre a integração das críticas social e epistemológica, e a revisão política do imaginário tradicional se manifesta de forma mais veemente na psicanálise.

Freud não poderia ser indiferente à guerra, dois anos depois de ter escrito *Totem e tabu*, mas não era, ainda, capaz de efetivar uma crítica eminentemente política nos termos que aqui definimos. A guerra é um marco histórico de proporções inimagináveis cujo disparate demanda um posicionamento da psicanálise: o homem primitivo parecia trocar de lugar com o homem civilizado em plena sociedade moderna. Mas, o fato de Freud incluir a influência da perspectiva social na transformação pulsional, adotando-a, com mais ênfase do que antes, em seu esquema teórico, não significa atribuir-lhe os mesmos direitos teóricos daqueles reservados à sua filha legítima, a libido individual.

²¹ E, também, nos artigos metapsicológicos de 1915. A insuficiência da crise epistemológica nos textos metapsicológicos de 1915 resulta em várias contradições teóricas neste período da obra freudiana, que não nos cabe aqui aprofundar. Sobre tais contradições epistemológicas remeto a Plastino, 2001.

Se o *paralelo* com Comte em *Totem e tabu* antecipa a co-participação dos fatores individuais e sociais na constituição subjetiva em *Desilusão da guerra*, tal antecipação também incorpora a mesma hierarquia indivíduo/sociedade presente no texto de 1913. Em *Desilusão da guerra*, como já apontamos anteriormente, Freud parece ‘proteger’ a dimensão inata da responsabilidade da crise. A certeza dos resultados futuros desta dimensão, no que diz respeito à transformação das pulsões egoístas em altruístas, coloca-a acima de qualquer possibilidade de refutação. Esta suposta proteção é um componente decisivo para elucidarmos a noção de laço social vigente inicialmente na psicanálise.

Não podemos nos equivocar quanto a isso: se *Totem e tabu* e os textos da guerra se identificam na crítica ao imaginário moderno, isso não acarreta que seus respectivos exames se comuniquem. A crise epistemológica latente de *Totem e tabu* parece deslocada para a perspectiva social de *Desilusão da guerra*, estando longe de ser resolvida: no traslado para os textos da guerra, a crítica epistemológica, apontada por Mezan (1994), subjacente à ‘antropologia implícita’ de *Totem e tabu*, não se integra à crítica social da modernidade – antes se dissolve, escondendo-se, à medida do possível, atrás da crítica social mais incisiva dos textos de 1915. Com isso, a crise epistemológica é mais negada do que reafirmada nos textos sobre a guerra. Se, em *Totem e tabu*, ela existia ao menos implicitamente, ela é praticamente deixada de lado em *Desilusão da guerra*.

Em *Desilusão da guerra*, com efeito, Freud não desiste completamente da sua hipótese de *Totem e tabu*. A preponderância da psicologia individual sobre o campo social é substituída por esta nova hierarquia: a responsabilidade pela crise civilizatória é social, concerne principalmente às vicissitudes externas adquiridas historicamente no curso da vida – na família, na escola ou em outras instituições sociais. Nesta estranha solução de compromisso, o fator individual, a segurança da transformação pulsional vinculada à perspectiva inata do Complexo de Édipo, ou seja, aquilo que é herdado por cada indivíduo, ainda preponderaria frente ao social. A partir desta nova configuração, se o fator individual não é o único relevante na constituição subjetiva, ele passa a ser o mais determinante. Ele é aquele que define o caminho para o segundo acompanhar, “na mesma direção” (1915a, p. 319).

Freud parece proteger, assim, a psicologia individual dos descaminhos do presente caótico, vinculando o sujeito de forma mais estreita à herança e à lei, resultando no estranho contraste entre os fatores internos e externos de *Desilusão da*

guerra. O presente em crise fica mais remetido ao fator externo, à esfera sócio-histórica. A dúvida quanto à dimensão social, no que diz respeito à transformação do egoísmo em altruísmo, reproduz aquela já sinalizada em *Totem e tabu*: Freud duvidava da capacidade da própria sociedade se incumbir das punições e proibições, ou seja, da capacidade das coerções externas; por outro lado, a partir da substituição constante da coerção externa pela interna, demonstra acreditar, sem maiores hesitações, no sucesso do processo de recalçamento. Em *Desilusão da guerra*, mais uma vez, Freud duvida da capacidade de regulação do campo sócio-político, de educar, punir e canalizar as pulsões egoístas. Pode-se depreender que a proteção do fator inato por Freud, neste texto de 1915, representa o contraponto da antropologia implícita de *Totem e tabu*. Protegê-lo acarreta subtrair a perspectiva epistemológica da crise do imaginário moderno e da dúvida freudiana.

De uma forma esquemática, podemos afirmar que, enquanto a crise social da modernidade se manifesta nos textos de 1915 sobre a guerra, a vertente epistemológica desta crise, ainda latente nos textos freudianos, mantém-se *separada* da crise social, perdendo muito da sua potência. No contexto da trama conceitual freudiana, manter a crise epistemológica da libido separada da crise social, a partir da garantia sempre crescente da transformação pulsional na perspectiva inata, é uma versão da hierarquia atuante na separação entre indivíduo e sociedade. Parece uma tentativa, já malograda, de sustentar o plano de trabalho descrito no prefácio de *Totem e tabu*: a preponderância da libido individual sobre a perspectiva social. O conflito de autoridade latente em *Totem e tabu* evoca a medida deste fracasso – sugere o questionamento da onipotência explicativa da teoria filogenética de Freud no que concerne ao destino da pulsão e ao futuro da modernidade. A necessidade da matização teórica nos textos sobre a guerra, em relação à hierarquia anteriormente estabelecida em *Totem e tabu*, acena para problemas nos pilares da idéia de avanço secular do recalque, visto ser o pressuposto que fundamenta o viés progressista da psicanálise.

Em outros termos, a dúvida social dos textos da guerra, a dúvida sobre o futuro, lança luz à crítica do interior da sua trama epistemológica – é o próprio fio capaz de conduzir à dúvida implícita de *Totem e tabu*, a problematização sobre os limites e a abrangência do processo de recalçamento, uma das bases conceituais fundamentais e constituintes da psicanálise. A dúvida de 1915 sobre os destinos da civilização moderna articular-se-ia, assim, em termos metapsicológicos: como aprendemos a recalcar? De que se trata este ‘aprendizado’? É realmente mais inato do que adquirido? E destas

questões deriva-se outra: tal aprendizado é um direito certo e garantido no futuro pelo próprio processo civilizatório? A dúvida epistemológica implícita nestes anos turbulentos da teorização freudiana, associada ao fator interno da transformação pulsional, é a dúvida sobre o avanço secular do recalçamento.

A dúvida epistemológica sobre o viés progressista da psicanálise desloca-se, portanto, para a dúvida sobre o futuro que emerge nos textos da guerra e parece residir no cerne dos posicionamentos distintos de cada ensaio das *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Em *Desilusão da guerra*, há o reforço do pressuposto teórico do avanço secular que sustenta as bases desenvolvimentistas de *Totem e tabu* – as futuras gerações poderão contornar os impasses da libido (1915a). Relativamente negligenciado até o momento, o fator externo parece advir como ‘bode expiatório’ para explicar a involução civilizatória. O impacto da educação poderia corromper o desenvolvimento natural do indivíduo, a sua disposição herdada para a transformação das pulsões egoístas em sociais, facilmente estimuladas a chegar a este resultado. A perspectiva sócio-histórica atuaria, então, como fator capaz de desviar a transformação pulsional no sentido da vida em comum. Já *Nossa atitude para com a morte* sugere uma nova atitude frente à violência do homem moderno (1915b), necessariamente contrária à idéia de um progresso inerente ao processo do recalçamento.

Podemos verificar certa solidariedade epistemológica no vínculo estabelecido entre *Totem e tabu* não só com *Desilusão da guerra*, mas, também, com o tardio *O futuro de uma ilusão*. As conseqüências éticas e epistemológicas e políticos desta naturalização do progresso nos textos freudianos são problemáticas e precisam ser ponderadas. Os prejuízos éticos dizem respeito à visão empobrecida de homem e de sociedade; os prejuízos epistemológicos incidem sobre a desfiguração da teoria freudiana; os prejuízos políticos dizem respeito ao próprio esvaziamento da política.

A associação entre desenvolvimento moral e acúmulo do tempo – conseqüências do avanço secular do recalçamento

A revisão dos pressupostos epistemológicos modernos que sustentam a metapsicologia freudiana, exigida após a postulação da pulsão de morte (1920), é, sem dúvida, um empreendimento arriscado, visto que a psicanálise perde parte do viés explicativo da sua lógica determinista, que facilitava à compreensão do conflito psíquico. A nova complexificação teórica após a “virada dos anos 20” gera resistências

em parte do campo psicanalítico. Nestes anos, Freud parece, então, mais preocupado em redefinir o seu corpo teórico, sem unir este redimensionamento epistemológico à perspectiva da crise social, e encaminhar, assim, uma revisão mais abrangente, de cunho político/paradigmático. As críticas sociais e epistemológicas do imaginário hegemônico da modernidade permanecem, ainda, separadas.

Há um jogo de forças constante na trama conceitual freudiana no que diz respeito ao seu posicionamento frente ao futuro da modernidade. A crítica freudiana à ideologia progressista não se estabelece através de uma gradativa e crescente consciência dos limites da sua posição reformista inicial. Em *O futuro de uma ilusão* (1927), a psicanálise retorna a esta formulação reformista. Isso fica particularmente claro na aposta de superação do infantilismo religioso da civilização a partir da educação. É com um voto no aperfeiçoamento que Freud termina o texto. A dúvida sobre os destinos da modernidade, desta forma, concentra-se na perspectiva sócio-histórica de forma semelhante à *Desilusão da guerra*. A crença em um *deficit* de progresso também orienta o prognóstico reformista freudiano em 1927.

Neste sentido, em *O futuro de uma ilusão* Freud ainda parece proteger a dimensão epistemológica da crise da modernidade. Contudo, mesmo enfatizando apenas a dimensão social da crise, a dúvida epistemológica da psicanálise não deixa de atuar no texto de 1927. Ao nosso entender, a dúvida quanto ao viés desenvolvimentista de *Totem e tabu* parece ainda mais aguda em *O futuro de uma ilusão*, considerando que a crítica implícita do primeiro texto é, em parte, consciente no segundo, porém combatida por Freud: ele tenta, a todo o custo, aplacá-la a partir do repúdio ao seu ‘opositor imaginário’. Em outras palavras, a luta contra o opositor, por ele mesmo criado, parece uma forma de personificar a ‘antropologia implícita’ de *Totem e tabu*, uma espécie de tentativa de domínio do espírito crítico que ameaça minar suas bases, do fantasma teórico que perpassa o texto, daquilo que se impõe como irreduzível a qualquer garantia progressista. Personificando o opositor, Freud ilumina sua divisão epistemológica, sem deixar de transferir certa autoridade ao seu fiel inquisidor. O fato de a navalha afiada do seu argüidor colocar questões que incidem sobre as premissas de *Totem e tabu* (1913) evidencia a preocupação de Freud, ainda em 1927, com o futuro da modernidade e, mais uma vez, com as bases conceituais daquele texto (1913). Tentando neutralizar a dúvida epistemológica sobre o avanço secular do recalçamento, Freud ressalta os problemas teóricos do seu argumento.

O futuro de uma ilusão estabelece, com mais ênfase, que o acúmulo de tempo resultaria naturalmente no desenvolvimento histórico e dissiparia a ignorância. Rejeitando o pensamento popular de que as premissas religiosas devem ser aceitas porque já eram consideradas por nossos antepassados, Freud é categórico em sua objeção: nossos antepassados eram muito mais ignorantes do que nós. O prejuízo deste ponto de vista pode ser aqui circunscrito, em uma passagem nevrálgica do texto de 1927: “a civilização pouco tem a temer das pessoas instruídas e dos que trabalham com o cérebro. Neles, a substituição dos motivos religiosos para o comportamento civilizado por outros motivos, *seculares*, se daria discretamente” (1927, p.52, *grifos nossos*). Freud conclui que essas pessoas são, em grande parte, veículos da civilização. Ressalva, contudo, que a grande massa dos ignorantes e oprimidos possui ‘razões’ suficientes para serem inimigos da civilização. Tendo a religião sob mira, Freud acerta, entretanto, em outros alvos, mais problemáticos. Articula-se, de uma só vez, uma série lógica preocupante: os mais ignorantes são mais primitivos e mais perigosos para a civilização; já a classe instruída, os intelectuais, principalmente, estaria no campo oposto. Os religiosos – tais como os primitivos e as massas des governadas – seriam resistentes ao progresso e ao acúmulo do conhecimento.

O maniqueísmo presente em algumas passagens de *O futuro de uma ilusão* marca um contraste significativo com a complexidade da discussão psicanalítica travada dois anos depois, em *O mal-estar na civilização*. Esta diferença sugere o quanto a psicanálise pode se tornar ética e teoricamente empobrecida em sua luta às cegas contra a religião. ‘As pessoas que trabalham com o cérebro’ não seriam perigosas, devido a *motivos seculares* – expressão que quase passa despercebida no texto. Considerando a raridade com que Freud se apropria diretamente da expressão do avanço secular em sua obra, é pertinente acompanharmos o argumento e apontarmos suas conseqüências.

Levando o argumento à radicalidade, não só os homens primitivos seriam mais ignorantes do que o homem moderno, mas nossos antepassados de forma geral. Quando depreendemos as mesmas conseqüências da concepção do avanço secular do recalçamento a partir das incursões de Freud na literatura, das diferenças entre Édipo e Hamlet, o embaraço ético do argumento se torna mais palpável: por mais notáveis que sejam as obras de Shakespeare, como afirmar que toda uma cultura como a grega é, genericamente, menos desenvolvida do que a do Renascimento? E o que dizer da insistência do pensamento platônico ainda hoje nas nossas visões de mundo?

Persistência da ignorância não obstante o nosso progresso moderno? Outra questão que se coloca: seríamos mais neuróticos do que os Antigos?

O perigo para a sociedade seria decorrente da falta de recursos intelectuais, de uma deficiência na capacidade de recalcar as pulsões. Seria uma espécie de penúria da razão. Moral e razão seriam mutuamente necessárias. Estes argumentos acarretam vários problemas. Destacamos três: 1) o reforço da solução política vigente na modernidade, cuja crise *O futuro de uma ilusão* ressalta; 2) a manutenção da circularidade da hipótese de *Totem e tabu*; 3) o aprisionamento teórico na ilusão iluminista. Vejamos cada um deles.

O avigoramento da direção política hegemônica da modernidade se manifesta às expensas da preocupação com o futuro e do diagnóstico da crise moderna. Esta forma de se posicionar frente aos impasses do aperfeiçoamento restringe a modernidade a duas soluções políticas, como o final do capítulo VII de *O futuro de uma ilusão* sugere. Ou as massas perigosas, dominadas pelo credo religioso, terão de ser severamente subjugadas ou o relacionamento entre civilização e religião deverá sofrer uma revisão essencial. Esta revisão, bem entendido, é a aposta de Freud no progresso intelectual, no aperfeiçoamento das instituições educacionais. Desta forma, ou resolve-se o impasse do aperfeiçoamento moderno ou intensifica-se, ainda mais, o seu imaginário de subjugação. As duas soluções possíveis, na verdade, reduzem-se a uma: ou o projeto do aperfeiçoamento moderno vence ou ‘vence’ pela força... *O futuro* sugere que só a ideologia progressista salva.

Cabe acrescentar ainda um outro aspecto. O receio de Freud em *O futuro de uma ilusão* provém da mesma fonte de *Desilusão da guerra*, por sua vez, já presente em *Totem e tabu*: o que fazer da porção de componentes pulsionais, sociais e egoístas, que parecem sempre resistir aos destinos da socialização? Em *Desilusão da guerra* estes componentes referiam-se à agressividade potencial do homem em guerra. No entanto, mesmo também sustentando a aposta de que a crise da modernidade seria resultado de um *deficit* de aperfeiçoamento, o saldo do primeiro texto é diferente do segundo. Freud em momento algum nos textos da guerra credita a possível catástrofe civilizatória na conta da ignorância e da ilusão religiosa. Não eram estes os sujeitos ‘sociais perigosos’, sugeridos por Freud.

Uma consideração sobre o rompimento causado pela guerra define esta diferença. Trata-se da afirmativa, presente na primeira página de *Desilusão da guerra* (1915a), reforçada quase nos mesmos termos em *Sobre a transitoriedade* (1915c). Com

a guerra, afirma Freud, no primeiro texto (1915a, p. 311), “a própria ciência perdeu sua imparcialidade desapaixonada; seus servidores, profundamente amargurados, procuram nela as armas com que contribuir para a luta contra o inimigo”. Continua Freud, agora, especificando quais os soldados ocupam as primeiras filas nesta guerra (ibidem, p.311): “Os antropólogos sentem-se impelidos a declará-lo inferior e degenerado, e os psiquiatras dão um diagnóstico da sua doença da mente ou do espírito”. Cientistas e antropólogos, representantes da razão, a classe instruída estaria implicada na destruição do inimigo. O perigo social, o temor da destruição, com seu ímpeto passional e parcial, portanto, não se localiza apenas na classe dos religiosos ou ignorantes. É o contrário o que se evidencia em 1915. O que Freud parecia não poder suportar em *Desilusão da guerra* era que a intolerância – e sua violência identitária – não era filha da ignorância. Era resultado de uma deficiência da razão e do aperfeiçoamento em sujeitos educados, o que é diferente da afirmação de que era fruto da ignorância.

Vejamos o segundo ponto, a circularidade da hipótese de *Totem e tabu*. Se o nível de idealização a que estão sujeitas às ilusões religiosas permite antever uma relação ‘perigosa’ entre o sujeito e o objeto idealizado, não deveria ser atribuída somente aos religiosos uma ameaça privilegiada contra a civilização. Ora, segundo a psicanálise, qualquer relação idealizada oferece perigos frente às miragens imaginárias do ego ideal. A paixão amorosa entre quaisquer pessoas é um caso exemplar; o objeto engrandecido toma grande parte do investimento narcísico do sujeito, deixando-o inseguro e ‘esvaziado’ em seu amor próprio, à disposição do suposto desejo do objeto amado. O destaque à idealização religiosa, poderia ser justificado, com efeito, por sua própria posição no esquema evolutivo de *Totem e tabu*, o que lhe reservaria, naturalmente, mais poder de fascínio sobre as massas. No entanto, isso é uma falácia. Presa à circularidade dos seus argumentos, a própria hipótese evolucionista de *Totem e tabu* – que posiciona a onipotência ‘mágico-religiosa’ na origem da civilização – justificaria a urgência em combater a religião com mais veemência. Ora, a hipótese defendida não pode abonar o argumento do perigo dos religiosos; o argumento é que tem a injunção de confirmar a hipótese. Uma vez estabelecida a primazia da ilusão religiosa frente a todas as ilusões, a resposta não pode deixar de confirmá-la, e, com isso, elidir a questão.

Vejamos finalmente o terceiro ponto: a ilusão do argumento iluminista. A análise freudiana nos leva menos à ‘verdade’ sobre o fenômeno religioso do que ao ideal a partir do qual sustenta sua premissa: a psicanálise – e, mais uma vez, *O futuro de*

uma ilusão deixa isso claro – também está analisando o problema do ponto de vista de uma ideologia, a ideologia iluminista. Os homens instruídos, classe onde Freud obviamente se inclui, também são movidos por ideologias que lhes informam sobre certa concepção de mundo. Eles só se tornaram os ‘veículos’ da civilização, aqueles que levariam as luzes do esclarecimento para as trevas do irracionalismo, porque a ideologia vigente na modernidade considerou, a partir das suas premissas, que eles dispunham do combustível apropriado para a realização de tal empreendimento – a razão. Aqui cabem duas considerações em torno da questão da autoridade. Primeiramente, a forma como Freud se apóia nas premissas iluministas, legitimando o seu ponto de vista, é incompatível com as próprias armas usadas por ele no combate às ilusões religiosas. Freud altera as regras da guerra no meio da batalha. Pois diz: “eu não disse nada que outros homens, melhores do que eu, já não tenham dito antes de mim, de modo muito mais completo... seus nomes são bem conhecidos e não vou citá-los porque não quero parecer colocar-me entre eles” (1927, p. 48). Com a admiração de quem nem se ousa colocar-se no mesmo patamar, Freud se escora na autoridade intelectual iluminista, contrariando seu argumento anterior sobre a ignorância dos antigos. Combate a tradição religiosa apoiando-se na tradição iluminista? Quando necessita de amparo para algumas das suas formulações, os mais antigos, em vez de ignorantes, são melhores do que Freud. Tornam-se autoridades no assunto.

A segunda consideração é o cerne do problema da recorrência à autoridade iluminista. Se a ideologia religiosa pode cegar seus seguidores, o que dizer da psicanálise não perceber que sua própria concepção de sujeito perde toda sua força subversiva, quando assegurada pelo solo lógico do avanço secular do recalçamento? Cegueira semelhante pode afetar a psicanálise ao se conduzir, de forma pouco crítica, por ideais progressistas. Então, por que as ilusões dos religiosos seriam as mais perigosas? Os intelectuais, de acordo com os próprios argumentos desenvolvimentistas de Freud, não teriam mais responsabilidade frente à ordem social, e, sendo assim, uma vez enredados em ilusões, não seriam mais perigosos do que qualquer ‘outro tipo de pessoa’? Freud coloca a especificidade da sua obra em perigo em benefício da sua convicção anticlerical. Neste sentido, poderíamos relativizar a ênfase na ilusão da religião, no engano dos ignorantes, e perguntar se o avanço da ideologia iluminista, neste momento da sua obra, não seria, igualmente, uma ameaça destrutiva à novidade da psicanálise. A afirmação de que superamos os antigos (porque eles são mais ignorantes

do que nós) é desmentida no próprio texto: as premissas dos antigos são tão atuais que ainda nos governam.

Este é o resultado da atuação do pressuposto do avanço secular do recalçamento da primeira tópica freudiana, que sustenta a orientação desenvolvimentista de *Totem e tabu*. Todos os textos psicanalíticos aqui discutidos, cujas preocupações teóricas vinculam-se à dúvida sobre o futuro da modernidade, *Desilusão da guerra*, *Nossa atitude para com a morte*, *Sobre a transitoriedade*, *O futuro de uma ilusão*, e, ainda, como veremos, *O mal-estar na civilização* e *Por que a guerra?* dialogam com *Totem e tabu*. Cabe considerar que aqueles que mantêm a fidelidade ao viés reformista da psicanálise – sobretudo, *Desilusão da guerra* e *O futuro de uma ilusão* – parecem reforçar, ainda com mais empenho, o discurso progressista moderno, quando comparados ao próprio *Totem e tabu*. Para finalizar este capítulo, desejamos ressaltar a complexidade deste texto fundamental no que diz respeito à crítica à ideologia progressista.

O prefácio não cumprido de *Totem e tabu*

A abrangência de *Totem e tabu* vai muito além de certa inclinação progressista e expõe o conflito epistemológico da psicanálise – como ela se aproxima e se afasta, no mesmo texto, dos pressupostos reformistas do imaginário da modernidade. Devido a tal abrangência, podemos afirmar de forma genérica que todos os textos discutidos neste trabalho ‘respondem’ a ele. Nele já se encontra o cerne dos dois posicionamentos modernos em confronto na trama psicanalítica. Se as armadilhas reformistas estão presentes, o próprio *Totem e tabu* se incumbe de neutralizá-las: a sua antropologia implícita inviabiliza a hierarquia que sustenta sua hipótese, e o itinerário indicado em seu prefácio não é cumprido no transcurso da trama conceitual da psicanálise. De fato, o que se supõe a consolidação de uma etapa teórica, à qual Freud atribuía o primeiro passo para a discussão cultural a partir do ponto de vista da psicanálise – etapa que remonta aos postulados teóricos introduzidos em *A interpretação dos sonhos* e nos *Três ensaios sobre a sexualidade* – já esboça o desmoronamento da primeira teoria pulsional. A antropologia implícita de *Totem e tabu* é o prelúdio da intensificação da crítica às premissas filosófico-jurídicas presentes no imaginário moderno, questionamento que se tornará explícita em *O mal-estar na civilização*. Deste modo, *Totem e tabu* estabelece e, simultaneamente, destitui a ascendência da libido individual sobre o campo social,

evitando qualquer possibilidade de integração baseada no domínio do indivíduo sobre a sociedade. Este movimento sabota a sua inclinação desenvolvimentista e inviabiliza a própria noção progressista que percorre a sua trama – o avanço secular do recalçamento.

O avanço secular do recalçamento conta a história da razão e do triunfo da moral que age sobre o desejo. Eros se encontra submetido ao imperativo das necessidades sociais, aos padrões morais da realidade. Assim sendo, o legado paradigmático ao qual Freud adere e do qual, ao mesmo tempo, escapa, sob cuja base reside a crença no progresso intelectual civilizatório, faz do sujeito que domina uma ilusão da ideologia moderna. Nela, a preponderância sobre o social – a subjugação do campo sócio-político – inclui também o sujeito no pólo dominado e o desejo só pode existir como um ‘desejo submetido’. Nesta perspectiva, sujeito e sociedade, diante da imprevisibilidade do devir, não estão separados, mas juntos, como objetos de regulação da razão e do aperfeiçoamento.

O constrangimento da psicanálise frente à produção deste ‘desejo submetido’ à razão vincula-se a certo discurso do laço social. Tal discurso, indissociável do pressuposto teórico do avanço secular do recalçamento, reside de forma implícita não apenas em *Totem e tabu* ou em *O futuro de uma ilusão*, mas, também, no âmago das diferenças de abordagens discutidas nos ensaios que compõem as *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, de 1915. A dimensão que não pode mais ser negligenciada a partir deste texto como responsável pela transformação pulsional é a perspectiva histórico-política da trama social. A divisão freudiana frente à política está presente nos encaminhamentos divergentes dos dois ensaios. Enquanto *Nossa atitude para com a morte* aponta para a necessidade de um novo relacionamento com a política, capaz de acolher a idéia de conflito permanente, em *Desilusão da guerra* vimos que a violência da esfera política, sempre imprevisível, ainda estaria sob as rédeas morais da razão.

Sendo assim, a dúvida epistemológica sobre o avanço secular do recalçamento insere-se numa problematização muito mais abrangente, não aprofundada em *Totem e tabu*, mas cujo delineamento pode ser identificado a partir deste texto. Acompanhando a tradição ocidental desde as tragédias gregas, como em Sófocles ou em Ésquilo, tal problematização relaciona-se àquela formulada anteriormente por Mezan (1994) a respeito deste texto fundamental: como é possível acabar com o ciclo infernal dos crimes? A relevância do avanço secular do recalçamento no pensamento freudiano extrapola a mera discussão epistemológica, sustentando, também, uma das questões políticas mais caras à problemática civilizatória – como a força se transforma em

direito? Freud colocava a pergunta em termos de como o egoísmo se transforma em altruísmo.

A dúvida e a divisão de Freud frente ao futuro da modernidade expõem, com nitidez, a concepção hierárquica tradicional que sustenta inicialmente a sua teoria de laço social. Mantendo o ideal de integração como horizonte em *Desilusão da guerra*, Freud apela claramente para uma hierarquia entre um princípio geral, superior, extramundano e um princípio particular, inferior, mundano. O primeiro é o lugar da ordem e regula os assuntos do segundo, visando à harmonia social. O campo sócio-político constitui-se, assim, subordinado a uma perspectiva inata, que lhe é exterior. Superados os percalços mundanos da educação, a marcha civilizatória retomaria o seu trajeto linear. Esta concepção de laço social vincula-se à forma, tipicamente hierárquica, como a própria idéia de progresso surge na modernidade. Compreender o ‘surgimento’ desta idéia na modernidade será oportuno para elucidar esta noção de laço social e avaliar, com precisão, as mudanças que levam a psicanálise ao colapso da ideologia progressista em *O mal-estar na civilização*.

CAP 3

O paradoxo da modernidade

Nous est qui sommes les anciens

A modernidade nasce não apenas associada a um fim, como orienta a ideologia progressista, mas à mudança permanente. Estes são os dois componentes que, entre o Renascimento e as revoluções científicas do século XVII, fundam o imaginário moderno. Estes dois componentes não surgiram naturalmente vinculados. A modernidade rompe com o imaginário medieval a partir de uma inédita orientação à mudança, desprovida, inicialmente, de qualquer ordenamento transcendente. A idéia de progresso, que seria rapidamente associada à modernidade, é anterior à consciência moderna de transitoriedade – ela é anterior ao ‘surgimento’ da própria idéia de futuro (HELLER, 1982). A princípio, a idéia de progresso vinculou-se à dimensão espacial, nada podendo revelar sobre a perspectiva temporal.

A primeira metáfora de progresso que se impôs na modernidade foi canibalizada da idade média. Bernard de Chartres, eminente filósofo da escola platônica, tornou famosa uma imagem que ilustra como a era medieval se posicionava quanto aos progressos da sua sociedade. Tratava-se da imagem dos anões empoleirados sobre os ombros do gigante (CALINESCU, 1987). O filósofo explicou os progressos medievais em relação aos antepassados colocando em primeiro plano a altura e a força dos Antigos. Estes davam as bases para os Medievais, pequenos de tamanho, mas com imensa admiração por seus predecessores, verem adiante. O fundamental consistia no fato de os Medievais verem mais do que os Antigos, não porque seriam melhores do que aqueles, mas devido à imensa e rica tradição que herdaram. Era enfatizado que, se os Medievais tinham algum poder, pela razão óbvia de viverem o momento presente, quem detinha a autoridade continuava a ser os Antigos. Existiam dois planos distintos: o da autoridade moral e o do poder político.

O conceito de autoridade presente nesta metáfora e herdado pela modernidade é romano. *Auctoritas* é derivado do verbo *augere* e significa aumentar (ARENDDT, 2003). *Auctor* é “aquele que aumenta, acresce ou aperfeiçoa o ato” (AGAMBEN, 2004, p.

118).²² Aumenta algo que já existe, pois o mundo greco-romano não conhece a criação *ex-nihilo*: o que a autoridade ou os de posse dela constantemente se esforçam em aumentar é a fundação de Roma. Os anciões detinham a autoridade e “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*” (ARENDDT, 2003, p. 164). A verdade não emerge na história e no tempo: é a perene revelação de um *logos* eterno. Deste modo, a idéia básica platônica de que havia modelos perfeitos no universo das idéias e nossa tarefa era imitá-los ainda persistiu, com vigor, em novas versões, em Roma e no cristianismo. Até o início da modernidade, a noção de progresso voltava-se para o passado e a orientação ética da sociedade associava-se à imitação dos exemplos antigos idealizados (HELLER, 1982).

Com Arendt, podemos ir ainda mais longe na metáfora progressista recuperada por Calinescu: se ‘os anões e o gigante’ podem ser vistos como uma metáfora da orientação moral para o passado e imitação dos antigos, o gigante alude ao próprio respeito pela fundação. Por sua vez, para ter o apoio e as bases seguras do gigante, os anões precisavam, sempre, reforçá-las. Nesta perspectiva, Jano, o deus do princípio, era o mais importante de todos os deuses romanos, ao lado de Minerva, sua auxiliar, a deusa da memória (ARENDDT, 2003). Deste modo, longe de uma postura passiva, os anões tinham o poder de lembrar os exemplos gloriosos do passado e manter a autoridade de uma gigantesca tradição que, uma vez fundada, sempre os sustentaria. Os anões – o momento presente – eram sempre ativos, mas auxiliares. Eram no máximo Minervas. Para o pensamento tradicional, a história é sempre um risco potencial de perdição, visto como esquecimento do Ser. Dever-se-ia minimizar, a qualquer custo, os riscos da história esquecer o caminho prescrito pela tradição.

O império romano considera a herança platônica a tal ponto que institui o senado, representando o lugar da autoridade dos sábios anciões, devidamente separado do poder mundano. Assim, na polis ninguém detinha a autoridade e os homens, iguais, eram livres. Este modelo tornou-se o protótipo da separação política entre poder e autoridade, herdado no Ocidente, o paradigma da *auctoritas* (ARENDDT, 2003). A metáfora dos anões e do gigante é elucidativa mais uma vez: os anões teriam o poder político, mas a autoridade moral e ética estava com o gigante. A moral é muito maior e

²² Tanto Arendt (2003) como Agamben (2004) ressaltam as imensas dificuldades de circunscrição da noção de *Auctoritas* desde a Antiguidade. Entre várias situações consideradas, a autora enfatiza certa indistinção entre os termos autoridade, tradição e religião (ARENDDT, 2003, p. 130).

subordina o poder político. Portanto, o gigante era como os Antigos sábios, que detinham a autoridade sólida e imutável da razão. Representavam as bases, o princípio geral ordenador que dava a medida dos assuntos mundanos. Os anões, por outro lado, representavam o princípio particular; seriam sujeitos ao erro, mas orientados pelos seus predecessores. Assim, tudo se passa como se, para algo existir no direito, fosse preciso uma relação entre dois termos ou dois sujeitos: “aquele que é munido de *auctoritas* e aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito. Se os dois elementos ou os dois sujeitos coincidirem, então o ato será perfeito.” (AGAMBEN, 2004, p. 118). Caso contrário, havendo qualquer distância ou ruptura entre eles, será necessário introduzir a *auctoritas* para validar o ato.

Calinescu (1987) analisa a forma como a idéia antiga de progresso ressurgiu na modernidade e é invertida de forma engenhosa por Bacon. Esta inversão, apoiada por outros ilustres Modernos, como Descartes, contribuiu para engendrar um sentido paradoxal de modernidade, fundamental para a compreensão da ambivalência freudiana frente à crise da modernidade evocada pela Guerra. Ao resgatar a imagem dos anões empoleirados sobre os ombros do gigante, Bacon introduz a idéia de que, independentemente das heranças recebidas, melhoramos com o tempo, fornecendo ao progresso uma dimensão temporal antes inexistente, rapidamente naturalizada. A inversão de Bacon incide sobre a autoridade moral dos Antigos sobre os Modernos. Os anões vêm mais longe, segundo ele, porque têm de fato uma visão melhor do que a dos antigos. Descontente com a subordinação dos Modernos aos Antigos, ele inverte o argumento anterior. Os Antigos seriam mais jovens nas relações estabelecidas com o mundo. Nesta nova lógica, o acúmulo de tempo e de experiências transforma os ‘Modernos’ nos verdadeiros ‘Antigos’. Bacon indica habilmente que a sabedoria recebida pelos gregos representa apenas a meninice do conhecimento – é capaz de falar, mas não de gerar, é cheia de controvérsias, mas vazia de realizações. Ele deixa claro, acrescenta Calinescu (1987), que a antiguidade prestigiosa do mundo grego era efeito de uma ilusão de ótica.

A inversão moderna incide sobre o cerne do imaginário tradicional. Opõe-se à idéia de uma Verdade que reside no início da civilização em relação à qual toda a história se configura como corrupção e decadência. A partir da inversão moderna, nas raízes da história não está mais a sapiência perdida, mas uma humanidade violenta que vive no temor e na barbárie dos brutos primitivos, emergindo lentamente para a fala e

construção de instrumentos. Nesta nova lógica, há um gradativo crescimento da civilização e uma progressiva racionalização dos instintos. A história como evolução de uma bestialidade primitiva – como “*advancement*” dos modernos (ROSSI, 1996, p. 92) – contrapõe-se diretamente ao mito da perfeição que está na Origem, a uma originária bondade e unidade dos homens.

Na querela entre Antigos e Modernos, os últimos, portanto, legitimam o seu ponto de vista privilegiado para o acesso ao real através da associação do progresso ao tempo acumulado. Esta associação gera uma ênfase na finalidade, visto que o progresso deixa de ser remetido a uma condição herdada e se traduz como algo a ser realizado e estabelecido no futuro pelos Modernos – aqueles que podem levar a modernidade a sua virtual concretização.²³ Consolida-se, deste modo, o carácter paradoxal da modernidade, na imbricação das idéias de transitoriedade e de finalidade. A modernidade, tornada possível pela consciência de um tempo irreversível, acaba por engendrar a utopia de um instante radiante de invenção que pode suprimir o tempo, ao repetir a si mesma infinitamente – como o elemento central de uma tradição nova e final, independente de ter sido concebida de forma anti-tradicionista (CALINESCU, 1987). Os Modernos, desejando livrar-se da ditadura da tradição, criam uma nova tradição, não mais orientada para o passado – a tradição do Novo, a ser consumada no futuro. Como conceber a era moderna, ao mesmo tempo orientada para a mudança permanente e para uma ordem final?

Embora não discuta, como Calinescu (1987), a produção de um paradoxo no cerne da experiência moderna, vimos que Foucault (2002) também delimita a constituição da modernidade a partir do encontro de duas vertentes antagônicas, uma antiga e outra eminentemente moderna. A primeira funda-se na idéia de soberania e caracteriza a face filosófico-jurídica da modernidade. A esse respeito, o autor destaca, tal como Arendt (2003), o revigoramento do direito romano – o paradigma da *auctoritas* – a partir do fim da idade média e início do Renascimento, bem como a sua respectiva assimilação e encaminhamento no interior da modernidade através do

²³Trata-se dos primórdios do vínculo entre progresso e futuro, naturalizado pelas utopias do século XVIII. Calinescu (1987) esclarece a mudança relacionada ao sentido da palavra utopia a partir do Renascimento. No início do Renascimento, ela surge orientada para o espaço (topos = espaço), remetida a uma noção geográfica, por exemplo, uma ‘ilha distante’, e influenciada pelo impacto das novas descobertas marítimas. A partir da associação do progresso com o tempo, ela passa a determinar uma idéia temporal, de futuro a ser alcançado (p. 63). Sobre isso, ver também Ginzburg (2003, p. 111).

imaginário progressista.²⁴ Já a segunda vertente é um discurso novo cuja aparição data do fim das guerras civis e religiosas do século XVI. Trata-se de uma idéia de modernidade aberta, representando o primeiro discurso na sociedade ocidental, “que se pode dizer rigorosamente histórico-político” (2002, p. 60). Mais especificamente, ele o define como a primeira concepção de história não-romana no Ocidente, ao subverter o vínculo artificial presente na distinção entre autoridade moral e poder político, forjado pela tradição antiga. Eles representam os dois discursos antagônicos da modernidade, atuantes na cisão teórica das *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, tal como analisamos no primeiro capítulo.

É certo que o lema que acompanha a imagem medieval dos anões e o gigante remete ao passado: *nous est que sommes les anciens*, proferido por Bacon e repetido, décadas depois, por Descartes. Mas tal enunciado também está cercado de ambivalências. Ele nos auxilia a compreender melhor a constituição paradoxal da modernidade. Reivindicar o lugar ocupado pelos Antigos, em um primeiro momento, indica o declínio da autoridade tradicional. No entanto, pode-se depreender, ao mesmo tempo, o aumento da autoridade. O enunciado também sugere o respeito pelos Antigos a ponto de os Modernos reivindicarem o mesmo lugar. Este lugar não é demolido; ao contrário, é reocupado. Ele aponta menos para uma revolução do que para uma evolução. Em última instância, o enunciado de Bacon não poderia ser tomado como uma confissão de reverência? Não insinuaria a identificação dos Modernos com os Antigos, fomentando um colateral incremento da autoridade tradicional? Os primeiros Modernos não se propuseram, de fato, a subverter os princípios dos seus predecessores, mas deram continuidade a estes mesmos princípios (ROSSI, 1996). Exatamente como os Antigos faziam, os Modernos afirmam que são eles, agora, aqueles capazes de *dar a medida dos assuntos mundanos*. Para usufruir cientificamente das leis da natureza era preciso também estar distante do objeto a ser conhecido, ocupar o ponto de vista privilegiado para o acesso ao real (EVERDELL, 2000). O lugar de *auctoritas* é reinvestido pelos pais da modernidade.

Arendt (2003) problematiza justamente este modelo quando enfatiza que a modernidade é a crise da autoridade tradicional. Trata-se da crise desta forma hierárquica de separação entre autoridade moral e poder político, deste princípio geral extra-mundano – lugar da verdade, da duração e do imutável – que governa a esfera

²⁴ Foucault (2002) discute o revigoramento da autoridade tradicional na modernidade a partir da noção de soberania, não recorrendo ao termo *auctoritas*, utilizado por Arendt (2003) e Agamben (2004).

particular dos assuntos mundanos – lugar do presente, da mudança e, supostamente, da ilusão e do erro. No entanto, a força de séculos de tradição e de uma ética específica de organização social não é abandonada sem resistências. Vimos que somente com o Romantismo Alemão surgiu uma proposta de modernidade nova, ‘efetivamente moderna’.

A confusão epistemológica em torno de Rousseau – visto por alguns como o primeiro romântico (BLOOM, 1996) e, por outros, como um iluminista (TOURAINÉ, 1999) – é emblemática, constituindo uma espécie de sintoma da persistência da tradição mesmo em um pensador considerado o pai do Romantismo. Um dos pais também da idéia de contrato social moderno, Rousseau propõe uma teoria do vínculo social com bases tradicionais. Ele ainda acreditava ser capaz de liquidar o problema do governo ao vê-lo como ‘poder executivo’, como potência que executa o que a vontade geral estabeleceu (COMPARATO, 2006). A vontade geral rousseauiana seria uma espécie de atualização do antigo princípio geral extra-mundano, a partir de uma autoridade legisladora que forneceria a orientação dos assuntos humanos. Autoridade e poder político, embora, em alguma medida, antagônicos, fazem parte de um mesmo processo complementar, mas estariam devidamente separados por uma hierarquia pré-estabelecida, que determina a subordinação do poder político à autoridade da vontade geral. Os homens precisavam de uma educação sistemática, desde os primeiros anos da infância, para não se perderem nos descaminhos da história, e poderem trilhar o mesmo compasso autorizado pela vontade geral. Rousseau ensina que a ‘autoridade do gigante’ pode ser recontratada.

O esquema político tradicional de uma autoridade legislativa separada de um poder político executivo está presente mesmo em Freud. Este é o momento oportuno para melhor circunscrevermos a concepção de laço social que se pode depreender de *Totem e tabu*, a partir do encaminhamento desta questão em *Desilusão da guerra*, assim como seu respectivo compromisso com a face progressista da modernidade. O estranho contraste inserido entre a dimensão sócio-histórica e a dimensão individual, associada à internalização da lei simbólica, é tributário da hierarquia tradicional ainda vigente na modernidade filosófico-jurídica. Quando Freud institui a preponderância da psicologia individual sobre a social, a partir do amálgama entre a teoria de Comte e o pressuposto do avanço secular do recalçamento, ele acaba por operar epistemologicamente segundo

a estreita orientação da ética tradicional de subordinação de um princípio geral ordenador extra-mundano sobre um princípio particular e mundano.

No esquema teórico do avanço secular do recalçamento, o princípio ordenador do campo histórico-social é o progresso da razão. O seu efeito, em *Totem e tabu*, é o afastamento da humanidade de um início caótico, repleto de assassinatos, em direção ao estado científico da civilização. Desta forma, a partir da ruptura da guerra, Freud descreve a dimensão inata como aquela sempre capaz de transformar as pulsões associadas em sociais, e, em contrapartida, passa a conceber a dimensão sócio-histórica como o lugar da incerteza e da ilusão. Mais uma vez, há uma hierarquia na qual a dimensão histórica do presente é subordinada a uma autoridade acima dos conflitos humanos, que fornece a medida dos assuntos mundanos. Só assim, as duas dimensões caminham “na mesma direção” (FREUD, 1915a, p. 319), no sentido da transformação do egoísmo em altruísmo, sugerindo a superação da crise civilizatória. Acaso e mudança – a imprevisibilidade da história – assumem um papel subordinado no conhecimento do mundo, não alterando, assim, o desígnio que está subjacente às eternas estruturas do universo (ROSSI, 1996).

Podemos afirmar que o pressuposto do avanço secular do recalçamento estabelece uma relação de compromisso com ambas as orientações, a tradicional e a moderna. Ao mesmo tempo em que está orientado para o futuro, ele também trata de um constante aumento das fundações morais da civilização cuja base é o recalque e a interdição. Este aumento se solidifica pela crescente universalização do princípio do ‘Não Matarás’, que perpassa a discussão de *Totem e tabu*. A autoridade civilizatória, integrando, cada vez mais, indivíduo e sociedade, segundo Freud, estaria continuamente sendo aprimorada, agigantada. A diferença é a idéia de processo, o fato de o processo civilizatório estar em andamento, e a fundação da civilização tornar-se algo a ser consolidado e aperfeiçoado no futuro, como uma espécie de ideal do eu civilizatório, que orienta o caminho a ser percorrido. É esta a leitura freudiana que podemos depreender na passagem de Sófocles para Shakespeare – de Édipo a Hamlet. O avanço secular do recalçamento, portanto, trata da história da evolução contínua da moral sexual civilizada, representada pela gradativa diminuição dos impulsos assassinos do homem.

Cabe destacar que Freud não adere inteiramente a uma teoria do contrato social, seja a de Hobbes, Rousseau ou a de Kant. Aproximando-se do primeiro, o sujeito

freudiano é “mau”, no sentido de parricida e incestuoso, mas, como Rousseau, mesmo não concebendo um bom selvagem, Freud considera igualmente que a sociedade pode corrompê-lo. Ocorre que o homem é um perverso polimorfo (1905), mas internaliza a lei moral superegóica – a vontade geral rousseauiana, digamos – que trabalha em benefício do recalque da sua perversidade, enquanto que a sociedade, regida por regulamentos, nascidos nos costumes e em uma educação falha (FREUD, 1915), pode levar à corrupção moral. É Freud quem constata, no final de *Desilusão da guerra*, o fato de “as conquistas morais individuais parecerem obliteradas em meio à coletividade de indivíduos” (1915a, p. 325). Uma passagem do *Contrato Social* de Rousseau nos lembra a posição delicada do fator sócio-histórico neste ensaio sobre a guerra: comparando o corpo humano ao corpo político, que começa a morrer desde o nascimento e traz em si próprio a causa da destruição, o povo, afirma Rousseau, tem necessidade de arte, Leis e Governo como os velhos de muleta (COMPARATO, 2006). O corpo e a sociedade – o princípio particular externo à lei moral, internalizada no indivíduo pelos sentimentos, como quer Rousseau, ou pela razão, como quer Kant – tendem à degenerescência, podendo contaminar também a moral individual, precisando, assim, ser subjugados e regulados por uma lei superior.

O paradoxo da modernidade se constitui, portanto, em meio à tensão dos dois discursos antagônicos que aqui enfatizamos a partir das *Reflexões dos tempos de guerra e morte*, o histórico-político e o filosófico-jurídico. É preciso considerar que a forma como a modernidade se depara com a sua constituição paradoxal não é uniforme, havendo uma tensão perante certo jogo de forças que tenta apaziguar o caráter político de seus discursos divergentes. No decorrer da modernidade, há um segundo momento, sobretudo no século XIX, em que a noção de avanço do saber dos primeiros Modernos transforma-se numa teoria dogmática (ROSSI, 1996), na qual estão presentes aspectos significativos à compreensão do modo pelo qual a psicanálise se compromete com o imaginário progressista. Somente em um terceiro momento, no início do século XX – fase contemporânea à emergência da psicanálise e do modernismo – tais discursos manifestam-se de forma mais clara, confrontando, assim, a constituição paradoxal da experiência moderna. Estabelecer estas diferenças é relevante para a continuidade da nossa análise.

A aproximação de Freud com Comte, mesmo que vacilante, sugere certa associação inicial da psicanálise com o chamado mito do progresso do século XIX. As

ilusões reformistas que podemos depreender da psicanálise, em sua articulação do avanço secular do recalçamento com o evolucionismo comteano, mantêm vínculos problemáticos com a modernidade triunfante do século XIX, entrando em cena as seguintes questões: a noção de perfectibilidade do homem e de sua natureza alterável e modificável; a idéia de uma história universal do gênero humano; os discursos sobre a passagem da barbárie à civilização (ROSSI, 1996, p. 95). Entre a metade do século XVIII e a metade do século XIX, a idéia de progresso acaba por coincidir no limite com a de uma ordem providencial imanente à história. Estaria Freud, logo ele – um judeu sem Deus (GAY, 1992) – aproximando-se, também, desta ordem? E se isso ocorre, como se efetiva, então, a passagem para uma confrontação efetivamente política, no interior da psicanálise, da dupla face da experiência moderna?

A fuga da política para a história

No transcurso do início da modernidade ao século XIX, há diferenças consideráveis entre pensadores associados ao progresso, como Bacon e Comte (ROSSI, 1996). Rossi resalta os equívocos da conjugação recorrente entre a idéia moderna de *advancement of learning* e a ideologia do mito do progresso, associada à chamada “modernidade triunfante” (TOURAINÉ, 1999) do século XIX. Esta indistinção resulta no empobrecimento do significado da experiência moderna. Existem contrastes marcantes no que diz respeito à inclinação progressista destas duas etapas da modernidade, que implicam o relacionamento com a política e a crítica das ilusões modernas. A concepção filosófica-jurídica admite diferenças em relação à sua herdeira, o materialismo dialético do século XIX (FOUCAULT, 2002).

No final do século XVIII surgem, pela primeira vez, dois conceitos solidários que contribuem para um esvaziamento do paradoxo moderno. Esta dupla aparição colabora para minimizar o jogo de forças inerente à constituição da modernidade, em benefício de uma das suas faces. O primeiro deles é a expressão *civilização moderna* (ELIAS, 1994), que passa a caracterizar unilateralmente a modernidade, vinculando-a diretamente à razão e ao aperfeiçoamento civilizatório. O novo conceito estaria associado inteiramente ao discurso filosófico-jurídico da modernidade, intensificando a sua ênfase progressista. Esta expressão é contemporânea ao nascimento de um outro conceito, apontado por Arendt (2003) – o conceito moderno de História, desenvolvido pelas filosofias da história do século XIX. Para a autora, há um acontecimento

enigmático neste período: um dos problemas cruciais da modernidade é explicar o súbito aparecimento do conceito de história “durante o último terço do século XVIII e o concomitante declínio de interesse no pensamento puramente político” (ARENDR, 2003, p. 111). Arendt sinaliza que a modernidade – e a partir de agora podemos falar em *civilização moderna* – estabelece “a fuga da política para a história” (p. 118). A forma como o conceito de história foi introduzido na modernidade interfere diretamente nas ideologias progressistas que dominaram o século XIX.

A própria noção de ‘filosofia da história’, que caracterizou o século XIX, informa logo de início sobre a ideologia tradicional subjacente a esta ‘nova’ concepção: assim como, até o momento da enunciação do Romantismo Alemão, como já indicamos, só havia a filosofia da arte – e não um discurso autônomo sobre a estética – a história também surge subordinada à filosofia. Neste sentido, a fuga da política relaciona-se com um conceito emergente de história, que não é o histórico-político, discutido por Foucault. O enfraquecimento do pensamento político é o efeito da permanência do imaginário tradicional na modernidade atuando, agora, no interior da nova concepção dialética de história do século XIX.

A idéia de processo – de continuidade histórica – é uma das maiores contribuições da modernidade (ARENDR, 2003). Tal idéia está associada aos dois conceitos emergentes, tanto ao de história, como ao de civilização moderna. No que tange ao primeiro, isso quer dizer que a fuga da política para a história liga-se não só ao conceito de história nascente, mas a uma proposta de história pensada como processo ininterrupto. Ao mesmo tempo, no que diz respeito ao segundo conceito, a civilização não é apenas um estado, mas um processo que deve prosseguir: este é o novo elemento manifesto no termo civilização, que surge no bojo das pretensões imperialistas que marcarão todo o século XIX e início do século XX (SAID, 1992). Cada nação européia que considerava o seu processo de desenvolvimento concluído tinha uma história própria de triunfos, apta a servir de exemplo para as nações menos desenvolvidas. Deste modo, o eurocentrismo perpassa a noção de civilização moderna emergente: os primeiros Estados burgueses consolidados assumem o papel de autoridade moral cuja principal missão é fornecer modelos de conduta aos povos a caminho do desenvolvimento. O processo devia continuar.²⁵

²⁵ Podemos compreender as diferenças entre as revoluções do final do século XVIII e as do Renascimento como a “relação entre a última batalha e a primeira” (HELER, 1982, p. 18); a mudança de proposta de uma burguesia que conquista o poder, aperfeiçoando o seu discurso representativo da modernidade

A modernidade legitima uma noção bastante específica de história ao deslocar, no final do século XVIII, a idéia de processo da natureza para o tempo histórico. As ciências naturais passam a fornecer, no decorrer da modernidade, um sentido evolucionista aos acontecimentos sociais, independente da política, ou, o que vem a dar no mesmo, ‘naturalizando’ a política. Assim como a natureza possui uma ordem que orienta os movimentos dos corpos celestes, a história teria uma ordem intrínseca que organiza os seus movimentos próprios e o corpo social (ARENDDT, 2003). A história tende, segundo esta herança epistemológica, a evoluir ordenadamente, movendo-se ‘para frente’. Deste modo, para as ciências sociais, que surgem no século XIX no bojo das ciências naturais, era possível prever e agir sobre a evolução do corpo social, dominar a sociedade da mesma forma que a natureza.²⁶

O resultado inevitável da solidariedade epistemológica entre as ciências sociais emergentes e as ciências naturais é a transposição da hierarquia estabelecida entre homem e natureza para a separação indivíduo e sociedade. Convém lembrar que, para Comte, pai da sociologia moderna, o primeiro nome dado à sociologia foi ‘física social’. É assim que Freud, inicialmente, não deixa de contribuir para certa naturalização da política, ao enfatizar a oposição entre indivíduo e sociedade, a partir de *Totem e tabu* e os textos sobre a guerra. O esvaziamento da política se confirma tanto na ‘evolução de Édipo a Hamlet’ como no seu corolário, na passagem prevista do egoísmo para o altruísmo.

A principal característica da nova proposta de desenvolvimento histórico é, portanto, o deslocamento da idéia de lei, reinante no discurso filosófico-jurídico da natureza, para a perspectiva sócio-histórica. Este deslocamento é o que possibilita a persistência da autoridade tradicional na modernidade. Segundo Arendt (2003), autoridade, tradição e lei são termos solidários, integrando o imaginário da *auctoritas*. A cultura do tardo-iluminismo e do positivismo do século XIX falou, não por acaso, de fé no progresso e de uma procura da lei do progresso. Este se configura como uma

progressista, comparada a uma burguesia emergente que funda a modernidade a partir de um novo discurso que rivaliza politicamente com o discurso soberano vigente. Para aprofundar esta questão, remeto a Foucault, 2002.

²⁶ Somente os dados objetivos, regulares e observáveis, importavam às ciências sociais. As experiências individuais, ou seja, tudo o que se refere ao sujeito empírico, não eram consideradas. Um exemplo esclarecedor é o tratamento das causas dos elevados índices de suicídio do século XIX. Analisavam-se o sexo, a idade, a classe social, entre outros dados puramente estatísticos. As cartas deixadas antes do suicídio, aludindo às intenções que levaram ao ato, não representavam fator determinante (SANTOS, 2000).

necessidade natural, e a sociedade como parte da natureza. O evolucionismo assume tonalidades religiosas; a teoria da evolução é levada a coincidir com a do progresso, e as aspirações do homem se identificam com as da sociedade.

Para Rossi, esta fé repousava em três convicções: 1. na história está presente uma lei que tende, através de etapas, à perfeição e à felicidade do gênero humano; 2. há a tendência de identificar o progresso da ciência e da técnica com o progresso político e a fazer o segundo depender do primeiro; 3. compreende-se na *luta* a capacidade de provocar ilimitados melhoramentos e a interpretá-la como um elemento constitutivo do progresso (1996, p. 98). A luta perde o seu caráter guerreiro, histórico-político, voltando-se para o desenvolvimento dos elementos bárbaros e pouco evoluídos da própria sociedade. O autor destaca que nenhum dos autores da época de Bacon “jamais considerou que os avanços do gênero humano pudessem configurar-se como um processo necessário, nem jamais considerou que o progresso fosse uma lei da história” (ROSSI, 1996, p.115). O século XIX é, portanto, o momento de radicalização da face filosófica-jurídica da modernidade pelo materialismo dialético.

Neste sentido, o deslocamento da idéia de lei para a História marca o auge do discurso tradicional – filosófico-jurídico – da modernidade no século XIX, enquanto o questionamento das leis da natureza e da história caracteriza o auge do discurso histórico-político que acompanha a revisão modernista do início do século XX. A partir deste panorama sobre a resistência ao discurso histórico-político da modernidade, compreende-se por que, na grande parte do século XIX – mesmo o Romantismo Alemão tendo apontado, pela primeira vez, para a presença de dois discursos opostos no interior da experiência moderna – a novidade romântica ficou mais restrita, grosso modo, à discussão estética e não à política. O século XIX foi mais o século de Hegel do que o de Schlegel e do Romantismo Alemão (ORTEGA, 2001). Foi, também, mais o século da filosofia do que o da política. A crise política da modernidade será mais bem contextualizada, sem dúvida, pelo movimento modernista, em meio ao qual emerge a psicanálise. Esta crise é justamente o que define a modernidade desde os seus primórdios – a crise da autoridade tradicional – e o início do século XX é o momento em que ela se manifesta politicamente (ARENDDT, 2003). A modernidade distancia-se da sua identidade progressista.²⁷

²⁷ Vale lembrar que este distanciamento não é absoluto. Diz respeito a maior parte dos modernistas, autores que se tornaram ícones do movimento, como Dostoiévski, Joyce, Woolf, Kafka, Proust e Beckett. Há, ainda, uma vertente progressista do movimento, representado, principalmente, pelo futurismo

Psicanálise e modernismo: a crise política da autoridade tradicional

Todos os autores que analisam a emergência da modernidade discutidos neste trabalho, sobretudo Foucault (2002), Arendt (1995, 2003), Agamben (2002, 2004), Calinescu (1987) e Santos (2001) – destacam o início do século XX como o auge da crise moderna. Todos concordariam com Agamben (2004) que o período da Primeira Guerra representa o marco emblemático desta crise política, ao problematizar, simultaneamente, os aspectos social e epistemológico do imaginário moderno em questão. A crise social é evidente, foi o maior massacre experimentado em terreno europeu até então, exigindo dos críticos e pensadores do início daquele século uma nova atitude ética diante dos destinos da modernidade. A crise epistemológica é problematizada pelo modernismo – o movimento cultural contemporâneo à Primeira Guerra que emerge no final do século XIX, auge do imperialismo europeu.

Esta etapa tardia da crise da modernidade é um dos dois momentos destacados por Foucault (1993), referindo-se à emergência de um discurso estético autônomo que percorre a modernidade, aproximando-o do campo político. Seriam momentos em que o discurso histórico-político – ou a modernidade estética, nos termos de Calinescu (1987) – se mostra mais atuante. Foucault considera o período do Renascimento, assim como a fase que se inicia com Baudelaire e se estende às vanguardas estéticas do modernismo, como períodos que se aproximam da ética grega do ‘cuidado de si’, duas etapas privilegiadas da atualização da estética da existência na modernidade. Foucault parece valorizar períodos nos quais os discursos sobre a modernidade, analisados a partir de *Em defesa da sociedade* (2002), se colocam mais propriamente em confronto.

A sugestão foucaultiana da reatualização da estética da existência torna-se anacrônica, contudo, se compreendida como uma reparição da estética da existência grega em solo moderno. Isso seria obviamente uma má compreensão da sua proposta. A palavra reatualização deve ser tomada em seu caráter de generalização. A dimensão do futuro, dimensão que não poderia constar da análise de Foucault, cujo interesse, naquele momento, residia na problemática da Antiguidade, confere à experiência estética do Renascimento uma dimensão temporal e subjetiva especificamente moderna. O cuidado

italiano, no qual se destacam os arroubos violentos de Marinetti. Sobre isso remeto o leitor a *O futurismo italiano*, em Rawson, 1999. Ver também *O futurismo russo*, em Hyde, 1999.

de si, reeditado na modernidade, está vinculado inapelavelmente ao novo horizonte de auto-modelação e transformação do próprio destino.

A partir disso, preferimos inverter o esquema foucaultiano, tratando a questão de outro modo: de Baudelaire ao modernismo, há uma espécie de reivindicação da modernidade renascentista, não para retornar às nossas origens modernas – uma vez que a modernidade se assume pelo inverso, pela orientação para o futuro (HELLER, 1982) – mas como autoconsciência crítica dos limites desta modernidade cuja ênfase recaiu, em grande medida, em uma das suas faces, a face progressista burguesa. Portanto, concordamos com a aproximação realizada por Foucault, contudo, invertendo o sentido da sua proposta: é o modernismo que atualiza a dimensão estética que advém com o Renascimento. A associação da dimensão estética com a transitoriedade renascentista nos permite flexionar o esquema de Foucault, circunscrevendo o modernismo como a atualização da modernidade constituída sob a égide de dois discursos opostos. A crise atuante no modernismo, portanto, expõe o confronto da constituição paradoxal da modernidade. É a partir deste enquadre do modernismo que articulamos aqui “as duas modernidades” em luta no *front* freudiano.

Quanto à perspectiva social desta crise política, “a Primeira Guerra Mundial e os anos seguintes aparecem (...) como o laboratório onde se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo” (AGAMBEN, 2004, p. 19). Este novo paradigma solapa as subjugações e hierarquias bem demarcadas do paradigma tradicional. De acordo com Agamben (2004), a Primeira Guerra delimita um corte de proporções inéditas na história ocidental. Marca o colapso do sistema jurídico do Ocidente, caracterizado por uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos, porém, coordenados hierarquicamente: um elemento político – inscrito “sob a rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome de *auctoritas*” (AGAMBEN, 2004, p. 130). A dimensão mundana da política se desvincula da perspectiva filosófica-jurídica. Teremos chances de aprofundar esta questão a partir da discussão de Freud e Einstein em *Por que a guerra?*(1933 [1932]).

Já a dimensão epistemológica desta crise política foi apontada sistematicamente pelo modernismo, desde Dostoievski na literatura, Einstein na física e Picasso na

pintura.²⁸ Podemos inferir que, se a ruptura entre moral e estética é o nome comumente dado à ironia, característica definidora do romantismo e também do modernismo (ORTEGA, 2002), o século XX acaba por deslocá-la do terreno estético, inicialmente circunscrito pela literatura no romantismo, elevando a ironia à esfera política. A ironia passa a invadir todas as áreas do conhecimento. Esta solidariedade crítica é o que produz o caráter multidisciplinar do movimento modernista, nunca visto em nenhum outro movimento cultural (EVERDELL, 2000). Parece haver, então, um duplo deslocamento fundamental em meio ao jogo de forças dos dois discursos da modernidade: enquanto o auge da modernidade progressista caracteriza-se pela extensão das leis da natureza para as leis da história, a crise da modernidade atuante no século XX, por sua vez, caracteriza-se pela extensão da ironia do campo estético para o político, num caminho inverso da fuga da política para a história que marcou o século XIX.

A crise hierárquica da autoridade tradicional está presente no pressuposto fundamental que caracteriza o dispositivo irônico – o descentramento da idéia de verdade, a partir do esfacelamento do ponto de vista privilegiado para o acesso ao real (EVERDELL, 2000). Tal descentramento implica o colapso das bases da epistemologia moderna, confrontando o limite das suas fundações – o racionalismo cartesiano, o mecanicismo newtoniano e o pressuposto de Leibniz da continuidade ontológica do real, tido como racional, imutável, completamente cognoscível. A ironia marca a descontinuidade e o intervalo entre moral e tudo o que se designou como ‘princípio particular’ – experiência estética, política ou subjetiva. Esta descontinuidade é a que permite a autonomia entre as duas dimensões, rompendo com o dispositivo determinista que possibilitava a subjugação da produção estética e política à moral social. A indeterminação irônica se estabelece a partir da multiplicação dos pontos de vista. Vários pontos de vista sobre a ‘verdade’ são incluídos em simultaneidade e em pé de igualdade. Em Dostoievski, não se sabe mais se a narrativa é contada pelo autor ou pelos personagens (BAKHTIN, 1981). Em Einstein, a perspectiva da simultaneidade solapa as distinções entre massa e energia –

²⁸ Destaco aqui apenas os grandes ícones em cada uma das principais áreas de conhecimento, dentro dos limites circunscritos no objetivo desta tese. Várias outras áreas estavam implicadas nesta reorientação epistemológica, inclusive a matemática e a música. Para maior aprofundamento da crítica modernista da transição do século XIX para a primeira metade do século XX, ver Everdell, 2000. É importante enfatizar, também, que faço uma seleção parcial destes autores modernistas, ressaltando apenas a vertente do movimento que, como Freud, realiza um questionamento do imaginário progressista moderno.

o ponto de vista do observador passa a participar ativamente da produção do conhecimento (EVERDELL,2000).²⁹

Em Freud, a subversão é semelhante. A ironia também se imiscui no cerne da sua proposta. Ela é o que possibilita o acesso ao discurso inconsciente. Podemos dizer que a ironia constitui a técnica básica do dispositivo analítico, ao introduzir o descentramento do sujeito em relação à autoridade da razão. Seu nome na psicanálise é associação livre. Mas por que afirmamos a ironia fundamental da regra freudiana? A associação é livre, afinal, de quê? Acreditamos que a ironia pode ser apreendida tanto da imagem usada por Freud como da sugestão vinculada a sua ‘regra’. Vejamos.

No intuito de auxiliar seus pacientes a associarem livremente, Freud sugere: “aja como se, por exemplo, você fosse um viajante sentado à janela de um vagão ferroviário, a descrever para alguém que se encontra dentro as vistas cambiantes que vê lá fora” (1913b, p. 177). Freud utiliza a metáfora do trem em movimento em suas recomendações aos médicos que praticam a psicanálise (1913b). O apelo crítico “às figuras da modernidade, sobretudo as imagens de tecnologia e as metáforas da ciência”, é particularmente recorrente no modernismo, visto tratar-se de um movimento descrito como a auto-consciência da modernidade (BIRMAN, 2000, p. 119). As imagens tecnológicas são canibalizadas pelos modernistas para subverter o sentido normalmente associado a elas, ironizando-as, e, desta forma, empreender a crítica à modernidade. De fato, não diz respeito à locomotiva da história a viagem da qual Freud nos convida a participar. Há um total descentramento – o trem não é o foco da imagem sugerida e a ênfase recai na apreensão parcial do real, no fragmento, na transitoriedade e na descontinuidade. É neste sentido que a imagem freudiana parece irônica, “uma expressão da sensibilidade em desacordo com o seu ambiente” (EKSTEINS, 1992, p. 281) – um trem que não é referência de progresso e um trilho que não conduz à segurança de uma rota que vai para frente.

“Nunca se deve esperar uma narrativa sistemática e nada deve ser feito para incentivá-la” (FREUD, 1913b, p.178).³⁰ Ao lado da imagem do trem em movimento,

²⁹ O exemplo de Picasso e Braque também é esclarecedor. Em 1907, são responsáveis por *Les demoiselles d'Avignon*, a primeira de todas as figuras da arte ocidental a ter sido pintada de todos os lados ao mesmo tempo (EVERDELL, 2000). A busca da origem da tela ou da autoridade primeira que orienta a narrativa do romance é inviabilizada. A ironia é crucial para a ruptura representada por cada um destes autores. A verdade seria sempre o resultado incerto de um embate envolvendo mais de uma perspectiva. Para aprofundar o tema da ironia, remeto ao trabalho de Loureiro (2002), *O Carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*.

Freud enfatiza, ao mesmo tempo, uma nova forma de narrativa, completamente diferente da narrativa linear, que privilegiava o desenvolvimento racional da trama. O paciente deve dizer “tudo o que lhe passa pela mente”, esforçar-se para “nunca deixar nada de fora porque é desagradável dizê-lo”, nunca ceder às auto-críticas, “mas dizê-lo apesar delas – na verdade dizê-lo exatamente porque sente aversão a fazê-lo” (1913b, p.177). As imagens das paisagens fragmentadas e descontínuas se sobrepõem ao pedido freudiano de dissociação: a associação livre da psicanálise é um dispositivo criado para induzir o analisando a *dissociar*, separar a sua experiência subjetiva de um conteúdo moral. Não seria exatamente este o objetivo da ironia, dissociar a autoridade moral da experiência estética e subjetiva?

O modernismo demole as distinções hierárquicas e os vínculos artificialmente estabelecidos entre um princípio superior e inferior, intervindo no ponto identificatório entre Modernos e Antigos – na possibilidade mesma de qualquer autoridade se situar no lugar privilegiado de dar a medida dos assuntos mundanos. É o deus do princípio romano – Jano – o alvo certo da problematização da ironia modernista. A dupla face de Jano, a característica fundamental da ironia, tão celebrada pelo modernismo, desde Nietzsche (KUNA, 1999), institui a presença permanente de uma duplicidade de princípios que inviabiliza as explicações mecanicistas da modernidade. A produção do conhecimento passa a ser o processo resultante do jogo de forças, sempre ambivalente, travado em meio à relação estabelecida entre estes princípios, na luta, sem fim, do conhecimento do real. No caso específico da psicanálise, esta ruptura hierárquica será problematizada no próximo capítulo através do confronto de dupla face entre indivíduo e sociedade na produção e domínio do real (1930[1929]).

A fase mais ativa do modernismo ocorre entre 1915 e meados da década de 30 (BRUDBURY & McFARLANE, 1999). Como sustentamos na apresentação deste trabalho, esta é justamente a etapa da trajetória freudiana em que a dúvida sobre o futuro e os dois discursos em confronto sobre a modernidade se tornam mais evidentes. Esta dúvida sobre o futuro se torna mais contundente, contudo, a partir da retomada por Freud, mais de vinte anos depois, do esquema do avanço secular do recalçamento (1927a). Em vez do reforço deste esquema, a dúvida se radicaliza para além de qualquer

³⁰ Esta nova narrativa é indissociável da participação permanente do sujeito empírico na produção do conhecimento e, desta perspectiva, ela seria tipicamente einsteiniana. Não nos dedicaremos neste momento ao diálogo entre Freud e Einstein. Veremos que, 30 anos depois, os dois autores terão oportunidade de compreender que suas inovações teóricas são indissociáveis das suas preocupações políticas, e estas, mais próximas do que podiam imaginar.

orientação progressista. Seria uma forma de ironia retornar a tal idéia problematizando justamente a sua característica definidora? Esta inflexão no questionamento freudiano sobre o futuro é solidária a inclusão de um modernista no esquema do avanço secular do recalçamento – Dostoievski. A retomada deste esquema, a partir de tal inflexão, nos possibilitará uma melhor compreensão da ampla crítica à ideologia progressista realizada em *O mal-estar na civilização*.

A partir de *O mal-estar na civilização*, a crise política da autoridade tradicional é problematizada de forma mais enfática. Com a formulação de um além do princípio do prazer, a psicanálise será levada a assumir a premissa de uma ambivalência radical no interior da força pulsional. Não haverá nenhuma orientação intrínseca à transformação pulsional. Tendo em mente a perspectiva do laço social, as perguntas que derivam desta inflexão teórica não são pequenas: na dimensão civilizatória, a força teria alguma orientação socio-histórica para afastar-se da violência e transformar-se em direito? O futuro, o fluxo do tempo, teria alguma orientação interna para se tornar ‘progresso’? Freud expõe, com olhos modernistas, a questão crucial do contrato social: como é possível vivermos em comunidade, estarmos juntos, sem nos destruirmos, sem, também, qualquer ilusão de harmonia para salvaguardar nosso futuro?

Parte 2

O mal-estar na civilização: a crítica política da psicanálise

CAP 1

Da superação à simultaneidade

Dostoievski e o colapso do avanço secular do recalçamento

Dostoievski e o parricídio (1927a) parece confirmar a máxima freudiana de que os poetas estão sempre à frente das descobertas psicanalíticas. Enquanto, na primeira tópica, a partir da perspectiva vitalista, Sófocles e Shakespeare (1900) anunciam a dimensão progressista de *Totem e tabu*, presente na noção de avanço secular do recalçamento, na segunda tópica freudiana, a partir da dimensão mortalista, Dostoievski prepara a psicanálise para a introdução de um novo pressuposto epistemológico na dimensão cultural em *O mal-estar na civilização*. Marcado por uma ambivalência radical, seu efeito é a revisão de certo viés reformista atuante na psicanálise. Seguindo esta orientação, antes de adentrarmos em *O mal-estar na civilização*, no qual consideraremos uma revisão das próprias bases da psicanálise e da sua abordagem sobre a cultura, introduziremos a discussão com *Dostoievski e o parricídio* (1927a). A partir deste texto, poderemos depreender mais facilmente o sentido do questionamento do avanço secular do recalçamento que compõe a base reformista do início do trajeto freudiano.

Recapitulemos, primeiramente, que o pressuposto do avanço secular do recalçamento justifica-se pelas diferenças, consideradas por Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900), entre as tragédias de Édipo e Hamlet. No primeiro caso, o parricídio se realiza em ato; na segunda tragédia ele se realiza indiretamente, em fantasia, e isso sugere, para Freud, o maior desenvolvimento moral dos Modernos em relação aos Antigos. Quase três décadas depois, em *Dostoievski e o parricídio* (1927a), Freud oferece a um romance compartilhar do mesmo lugar privilegiado conferido anteriormente às tragédias *Rei Édipo* e *Hamlet*. Para Freud, o lugar do autor russo na literatura era equiparável ao de Shakespeare: “*Os Irmãos Karamazovi* são o mais grandioso romance jamais escrito” (1927a, p. 205). “Três obras primas de todos os tempos” tratam do mesmo tema, “o parricídio” (p. 217).

Mas nem tudo são semelhanças. Ao inserir *Os Irmãos Karamazovi* como o terceiro termo do esquema teórico do avanço secular do recalçamento, Freud dá um passo além nesta seqüência trágica. Podemos inferir que a psicanálise se desloca do trágico da tragédia para o trágico do romance. Ora, o romance é o gênero por excelência

da modernidade. Introduce o discurso de um tempo específico e de uma experiência individual específica, a experiência burguesa do rompimento com a autoridade da tradição (WATT, 1985). Podemos supor, assim, na justaposição realizada por Freud, o delineamento da especificidade trágica da experiência moderna assim como a crítica ao seu imaginário vigente. Tal crítica se estabelece a partir de Dostoievski, considerado o primeiro modernista (BRUDBURY, 1989).

Mas como, afinal, é introduzida a nova perspectiva de *Os Irmãos Karamazovi*, em *Dostoievski e o parricídio*? Como é realizada a relativização do esquema teórico do avanço secular do recalçamento de qual falamos? Tal como em uma tela cubista, mantendo os mesmos componentes do esboço já existente em 1900 – *Rei Édipo* e *Hamlet* – a nova perspectiva inserida a partir de *Os irmãos Karamazovi* estabelece, simultaneamente, uma outra possibilidade de interpretação, sobreposta à anterior. Se o progresso secular do recalçamento se sustenta pelo fato de, em *Hamlet*, o parricídio ter sido realizado indiretamente, no romance de Dostoievski o assassinato também é cometido, com efeito, por um outro. Diferente de *Hamlet*, “este outro, contudo, está para o assassinado, na mesma relação filial que o herói” (1927a, p. 218). No caso deste outro, o motivo da rivalidade é abertamente assumida; trata-se do irmão do herói. Complexificando a questão da crise da autoridade paterna, a análise de Dostoievski, reforçada por Freud, aponta para a falta de sentido de se perguntar qual dos dois irmãos é o culpado. “Trata-se de uma faca de dois gumes” (ibidem, p. 218) – Dostoievski ironiza a questão de saber quem é o assassino.

O perspectivismo da análise freudiana não reforça apenas o perspectivismo da análise do autor; incide silenciosamente, como ameaça, no seu próprio esquema teórico do avanço secular do recalçamento. Pois, se um irmão fantasia e o outro comete o crime, como então sustentar os componentes deterministas e objetivos do esquema linear anterior de *Édipo* e *Hamlet* de 1900? Podemos inferir que Dostoievski, a um só tempo, no presente, emparelha fantasia e realização em ato: com a nova perspectiva de 1927, Freud introduz um tempo de simultaneidade e não de continuidade do progresso, tampouco de superação, tal como sugere o avanço secular do recalçamento. Édipo se torna, então, ‘contemporâneo’ a *Hamlet* – nenhuma das duas possibilidades, ato e fantasia, é necessariamente anterior à outra, ou índice de maior desenvolvimento moral. Estar temporalmente ‘mais próximo da pulsão’, como os Antigos, tal como Freud supunha, torna-se relativo. As hierarquias de superioridade anteriores são rompidas.

A inclusão de Dostoievski no esquema teórico do avanço secular do recalçamento parece uma ironia modernista: o terceiro poeta trágico, acrescentado ao esquema, sabota a lógica causal já estabelecida e determinada pelos componentes anteriores. O que parecia acréscimo empírico subtrai do esquema aquilo mesmo que definia sua ‘natureza’ – seu ordenamento, sua previsibilidade e sua direção. Aquilo que parecia continuidade epistemológica traz a marca da ‘descontinuidade ontológica’ modernista (EVERDELL, 2000, p. 407). Como conceber o retorno à discussão cultural em 1930 a partir da crítica de *Dostoievski e o parricídio* sobre o progresso secular do recalçamento?

Arregimentando um romance às peças anteriores, tentaremos indicar que Freud parece delimitar o sentido trágico da experiência moderna burguesa, relacionada com o rompimento do sujeito com a autoridade tradicional. O que importa para a nossa análise neste momento é ressaltar que este enquadre crítico frente à autoridade tradicional também se fará presente em *O mal-estar na civilização*, diante do confronto irreconciliável entre sujeito e civilização, desejo e lei simbólica, em meio ao questionamento do mesmo pressuposto do avanço secular do recalçamento. Nenhuma determinação progressista garante a unidade entre sujeito e tradição – é este o cerne da revisão trágica modernista, tal como vista em Dostoievski, Woolf ou Kafka. Nenhuma orientação inerente à autoridade tradicional poderá conduzir eticamente o sujeito, do mesmo modo que, na subversão realizada pelo romance polifônico modernista,³¹ o autor não mais condiciona o campo de visão do personagem, agora autônomo em relação ao narrador onisciente tradicional (BAKHTIN, 1981). No lugar de uma relação de subjugação do campo sócio-político às referências morais, Freud e Dostoievski sugerem uma nova perspectiva do laço social, conflituosa, que tentaremos elucidar a partir da aproximação da psicanálise com o universo político do modernismo – uma relação irreconciliável entre o sujeito e a ordem cultural.

Embora o nosso interesse aqui não seja definir o significado da tragédia, nem entrar no longo debate sobre a própria possibilidade de se conceber uma tragédia moderna (WILLIAMS, 2002), é preciso levar em conta, neste momento, depois de tudo o que vimos discutindo, que o romance é produto da modernidade. Ele introduz a consciência do tempo futuro, dimensão inexistente na tragédia clássica, orientada para a restauração da harmonia perdida nas Origens. Ou seja, a mudança de foco de Freud – da

³¹ Segundo Bakhtin (1981, p. 3), Dostoievski é o precursor do romance polifônico, postulado caro ao modernismo, como discutiremos na terceira parte deste trabalho.

tragédia para o romance – traz conseqüências. O trágico antigo é a tragédia do Direito (FOUCAULT, 2002), uma espécie de representação do Direito público, da orientação filosófico-jurídica do poder, enquanto o trágico moderno pode ser visto como a tragédia histórica, uma tragédia, seguindo os termos de Foucault, efetivamente histórico-política.

Com efeito, a tragédia clássica restringe-se em encenar o momento em que o soberano se afasta da orientação da autoridade tradicional, seduzido pelos descaminhos do presente, e decompõe-se, gradativamente, em homem da paixão, em incesto e cólera. Põe em evidência o momento de desgoverno do rei e as conseqüências da sua desmedida para o reino. Podemos dizer que ela desfaz e recompõe o seu direito: Todo o “problema é saber se, a partir desta decomposição do soberano em homem da paixão, o rei-soberano poderá renascer e recompor-se” (FOUCAULT, 2002, p. 210). A questão é saber se a queda da autoridade soberana é definitiva ou um estado excepcional. Geralmente, a morte do herói trágico autoriza o retorno da harmonia ao reino, rompida a partir do mau uso das suas paixões, em detrimento da orientação prescrita pelas referências tradicionais.

Já em Dostoievski o pai não é mais um rei. É uma figura humilhada que perdeu a autoridade. Enquanto em Édipo, há a reivindicação passional de o herói trágico ser filho de pais nobres, (VERNANT, 1986), e em Hamlet, há a hesitação em vingar ou não a autoridade paterna, – que poderia desdobrar-se em ser fiel ou não à tradição, segui-la ou não – em *Os irmãos Karamazovi* não há orientação alguma em seguir ou defender a autoridade tradicional. O pai é “um proprietário sem importância”, não “apenas mau e pervertido” (DOSTOIEVSKI, 2005 [1879], p. 13). Era “um dos maníacos mais pobres do nosso distrito” (ibidem, p. 13). “Não se tratava de estupidez”, “mas justamente de pobreza de espírito de um tipo especial e bem russo” (ibidem). A ênfase do romance russo não recai na ligação do filho com a autoridade paterna – quer pela culpa ou pela admiração. O relevo prioriza outro ponto, inusitado: a afeição identificatória que temos com o criminoso. “A simpatia de Dostoievski pelo criminoso é, de fato, ilimitada” (FREUD, 1927a, p. 218). “É quase um Redentor. (...) não há mais necessidade de que alguém mate, visto que ele próprio já matou e há de ser-lhe grato; não fosse ele, ver-nos-íamos obrigados a matar” (p. 219).

Considerando que a tragédia na psicanálise é vista como a repetição do assassinato do Pai, a equiparação destes três poetas trágicos impõe variações no parricídio, uma mudança no sentido da repetição do assassinato que incide na forma como a psicanálise concebe a relação do sujeito com a autoridade tradicional. Se na

estrutura da tragédia clássica havia o coro, espécie de formalização do lamento coletivo pela desobediência da autoridade paterna, lamento pela perda da referência – retomando o preconceito político indicado por Arendt (1995) –, sua ausência na tragédia moderna não poderia sugerir uma inflexão do seu cunho normativo, uma mudança na economia do gozo na modernidade? Tais variações no sentido do trágico não nos remeteriam a uma nova atitude para com a política? Em vez de uma expiação coletiva, amparada pela tradição, onde cada um sabia o seu lugar e a sua função na lógica eterna do porvir, *O mal-estar na civilização* mostrará que cada um precisa descobrir o seu próprio caminho em um mundo marcado pela incerteza do devir e pela morte da tradição.

Retomando a provocação de Peter Gay

Dialogar com *O mal-estar na civilização*, um dos textos mais relevantes do século XX, exige certa contextualização preliminar a fim de circunscrevermos precisamente a nossa posição no debate. Neste sentido, retomaremos a provocação de Gay (2001), conforme foi apresentada no primeiro capítulo da primeira parte deste trabalho. Ele sugere que o campo psicanalítico ainda não concedeu à devida atenção à proposta política tecida nos fios da trama teórica de *O mal-estar na civilização*. Para realizar esta tarefa, primeiramente tentaremos circunscrever quais as razões da referida falta de rendimento crítico em relação à dimensão política do texto. Um caminho que nos parece pertinente é imaginar que, talvez, o campo psicanalítico ainda não tenha se apropriado da perspectiva política da problematização freudiana devido a algumas posições que a crítica vem assumindo historicamente frente a *O mal-estar na civilização*. O nosso posicionamento face à sua abrangência crítica distingue-se de todas elas. Todas, ao nosso entendimento, em diferentes medidas, parecem associar-se aos preconceitos que permanecem atuantes no pensamento político, retomando as indicações de Arendt (1995). Parecem atreladas ao imaginário tradicional polemizado pelo próprio texto de 30.

Muitos concordariam que se houvesse um trabalho para introduzir *O mal-estar na civilização*, este seria *O futuro de uma ilusão* (1927) (REY-FLAUD, 2002) e não *Dostoievski e o parricídio* (1927a). Certamente esta aproximação poderia gerar bons resultados, mas no caso da discussão sobre a implicação política da obra de Freud, poderia levar também a um equívoco. Pouco relacionado a *O mal-estar na civilização* pelo campo psicanalítico, o trabalho menos badalado de 1927 apresenta diferenças

cruciais – tanto de conteúdo como na forma narrativa – em relação ao *Futuro de uma ilusão*, considerado a última aposta freudiana no ideal de unificação dos interesses individuais aos da comunidade civilizada (ENRIQUEZ, 1990). Acreditamos que não é a discussão eminentemente filosófica – poderíamos dizer, iluminista – de *O futuro de uma ilusão* que se mostra solidária à ampla problematização de *O mal-estar na civilização*, mas a perspectiva estética e política – modernista – de *Dostoiévski e o parricídio*. Não são os filósofos, mas os poetas aqueles que vão nos ajudar a percorrer a trama política deste texto fundamental.

A associação de *O mal-estar na civilização* a uma continuação direta da discussão cultural de *O futuro de uma ilusão* se deve, principalmente, ao fato de ‘discutirem o social’. Tal argumento precisa ser devidamente conjurado. Enfatizando a solidariedade da discussão cultural na segunda tópica, Rey-Flaud (2002) defende a idéia de uma trilogia, composta por *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930[1929]) e *Por que a guerra?* (1933[1932]). Vimos na primeira parte deste trabalho que as conseqüências éticas e políticas da associação entre desenvolvimento moral e acúmulo do tempo, vinculadas ao texto de 27, são problemáticas. E veremos que as conseqüências de *O mal-estar na civilização* são radicalmente diferentes. *O futuro de uma ilusão*, apesar do seu questionamento sobre os descaminhos da civilização moderna, ainda se apóia no pressuposto epistemológico progressista da primeira tópica, o avanço secular do recalçamento. Apoiar-se neste pressuposto resulta em reforçar a crença de que, em última instância, referências morais transcendentais poderiam orientar o campo sócio-político. Significa recorrer, ainda, a uma instância de apelação para o mal-estar irrevogável da relação sujeito/civilização. Em *O mal-estar na civilização* defendemos a idéia de que é justamente o oposto o que se estabelece. Apesar do curto intervalo de tempo entre os dois trabalhos, *O futuro de uma ilusão* está mais próximo, em grande medida, de *Totem e tabu* do que de *O mal-estar na civilização*.

Já analisamos a familiaridade entre alguns temas de *Totem e tabu* e *O futuro de uma ilusão*. Quando Freud volta a discutir o infantilismo religioso da humanidade (1927), torna-se clara a solidariedade entre os dois trabalhos. Seguindo a lógica das mudanças conceituais ocorridas após a ‘virada dos anos 20’, tal solidariedade deveria restringir-se ao tema abordado – a religião – mas estende-se pelo viés epistemológico. O anacronismo do texto revela-se no arranjo metapsicológico da primeira tópica que ainda domina parte de *O futuro de uma ilusão*. Mesmo depois da virada epistemológica

dos anos 20, e, principalmente, de *Inibição, sintoma e angústia* (1926), escrito um ano antes, cuja principal novidade teórica é a primazia da angústia no processo de recalçamento, *O futuro de uma ilusão* continua subordinando o afeto à representação, à medida que o recalque permanece sendo enfatizado como causa da angústia.³²

Consideramos no capítulo anterior que *O futuro de uma ilusão* não realiza uma crítica abrangente do imaginário moderno. Há uma crítica social à modernidade ainda separada da sua perspectiva epistemológica, enquanto *O mal-estar na civilização* integra estas duas dimensões críticas. A crítica social associada à revisão metapsicológica da ‘virada dos anos 20’ – ao novo dualismo pulsional (1920), à nova tópica (1923) e à nova teoria da angústia (1926) – contribui para a edificação de uma problematização eminentemente política do imaginário da modernidade. Preso ainda, em grande parte, ao enquadre metapsicológico anterior, *O futuro de uma ilusão* pode ser comparado a um trabalho tardio da primeira tópica freudiana. Pelo menos no que diz respeito à crítica política, o nosso posicionamento é, portanto, o oposto daquele da continuidade entre os dois textos: *O mal-estar na civilização* marca uma descontinuidade em relação a *O futuro de uma ilusão*.

Quanto à trilogia destacada por Rey-Flaud (2003), preferimos propor outra, mais próxima do questionamento político da psicanálise que aqui circunscrevemos. Ela seria composta por *O mal-estar na civilização*, *Por que a guerra?* (1933[1932]) e *A questão de uma Weltanschauung* (1933 [1932]a), trabalhos que realmente lançam uma nova perspectiva na discussão do laço social moderno. Mesmo o último deles não representando, propriamente, um dos trabalhos chamados ‘sociológicos’ de Freud, acreditamos que há mais afinidade teórica na crítica política realizada nestes três textos do que na trilogia apontada pelo autor. *Por que a guerra?* e *A questão de uma Weltanschauung* serão os principais trabalhos de Freud discutidos na terceira parte deste trabalho, dando continuidade às questões sobre o futuro da modernidade, lançadas em *O mal-estar na civilização*.

Uma outra idéia freqüente é atribuir a presença de *Totem e tabu* no interior da discussão de *O mal-estar na civilização* à confirmação dos pressupostos teóricos do primeiro trabalho. É comum o entendimento de que tal presença significa uma mera

³²Esta é uma das conseqüências da vigência tardia do pressuposto do avanço secular do recalçamento na psicanálise. Não iremos aprofundar esta questão aqui. Para os fins do nosso trabalho cabe destacar que Freud ainda enfatiza que as exigências pulsionais, posteriormente inaproveitáveis, precisam ser domadas por atos de recalque, *a partir dos quais*, geralmente, chegamos à angústia (1927, p. 57).

recapitulação da visão do processo civilizatório de *Totem e tabu*. Assim, o que estaria em jogo seria apenas a confirmação das bases anteriores firmadas, as origens transhistóricas da civilização e seu caminho do estado primitivo ao civilizado. A única diferença em relação à discussão anterior seria o tom pouco esperançoso de *O mal-estar na civilização*, geralmente associado à introdução da pulsão de morte na dimensão cultural. No entanto, o seu tom afetivo já integra o novo encaminhamento da relação indivíduo-sociedade que diferencia as respectivas críticas.

A inclusão da pulsão de morte originária na discussão cultural de *O mal-estar na civilização* associa-se, de fato, a certa atualização da abordagem freudiana sobre os destinos da civilização – tal como pressuposta em *Totem e tabu* – às novidades epistemológicas da segunda tópica. Esta análise é sem dúvida correta, porém, acarreta conseqüências éticas epistemológicas que, por sua vez, não são satisfatoriamente consideradas. A atualização da discussão do processo civilizatório ao dualismo pulsional originário de *Eros* e *Thanatos* inviabiliza qualquer possibilidade do ideal reformista manter-se à frente da marcha civilizatória freudiana. Da mesma forma que os desejos pulsionais fundamentais – o incesto, o assassinato e o canibalismo – conduzem o sujeito à tentativa imaginária de voltar ao estado primordial de indiferença restaurando o narcisismo primário, Freud também amplia – conceitualmente – para a dimensão cultural a ameaça constante de retorno à barbárie. Apreender os efeitos problemáticos do novo jogo de forças pulsional na dimensão cultural, sem, contudo, aprofundar-se na inflexão que se apresenta significa constatar apenas parte do redimensionamento realizado em *O mal-estar na civilização*. Negligenciar a perspectiva mortalista de *O mal-estar na civilização* em benefício da simples recapitulação da orientação de *Totem e tabu* parece expressar, também, um lamento pela perda das referências reformistas ainda presentes no primeiro texto.

O próximo ponto que merece destaque associa-se ao anterior. Trata-se da resistência em atribuir a *O mal-estar na civilização* uma crítica à modernidade, por considerar que a análise de Freud trata exclusivamente da civilização de forma genérica e universal, inviabilizando, assim, qualquer diálogo crítico com uma cultura específica, como a própria civilização moderna. É relevante notar que Freud permanece referindo-se a civilização de forma genérica e, *ao mesmo tempo*, realiza uma crítica política contundente ao imaginário vigente na modernidade, considerando, em vários momentos, as desilusões diante da “nossa civilização atual”. Não há contradição alguma nesta dupla face da crítica freudiana, pois é o *futuro* da civilização da qual Freud

participa que está sendo posto em questão – e o futuro está à frente de ambas as formas de se abordar o processo civilizatório. A dimensão da atualidade infiltra-se na discussão do começo ao fim.

Deste modo, defendemos a hipótese de que a presença de *Totem e tabu* no interior da discussão de 1930 não representa a simples recapitulação do percurso cultural trilhado até então, mas uma *revisão* dos pressupostos modernos fundamentais que sustentam a orientação cultural na psicanálise. Percorreremos esta revisão dando continuidade à genealogia da correspondência entre o processo do desenvolvimento civilizatório e as fases da maturação da libido, iniciada a partir da nossa análise de *Totem e tabu* (1913), mais especificamente dando lugar ao ponto alto deste percurso: o redimensionamento da analogia freudiana cujas origens remontam à forma como Freud estipulou sua teoria do laço social a partir do texto de 1913. É no interior deste remanejamento teórico que Freud estabelece certa revisão da sua concepção de processo civilizatório, indissociável do questionamento da ideologia progressista moderna.

Não admitir a presença de uma revisão em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]) quanto à orientação civilizatória, tal como foi concebida inicialmente (1913), resulta em não considerar a reavaliação da correspondência progressista que percorre grande parte do argumento de Freud de 1930. Não considerar tal reavaliação implica, por sua vez, a manutenção da hierarquia de poder que vincula indivíduo e sociedade, firmada anteriormente (1913). Lembremos que tal correspondência baseava-se em certa preponderância da dimensão sexual frente a social. Isso nos conduz aos dois últimos posicionamentos críticos que destacamos, capazes de justificar certa resistência à apreensão do discurso político de *O mal-estar na civilização*: a minimização da sua relevância, ao lhe atribuir um caráter meramente sociológico (ENRIQUEZ, 1990), que pouco teria a contribuir para a singularidade do saber psicanalítico; e a redução do caráter trágico da discussão freudiana ao pessimismo de um Freud velho e desiludido a partir das marcas deixadas pela Primeira Guerra (REY-FLAUD, 2002). Com efeito, trata-se de posicionamentos epistemologicamente solidários. No primeiro caso, dedicando-se aos textos ‘sociológicos’, Freud teria “abandonado a neutralidade da sua poltrona para *descer* até a seara do social e do político, correndo o risco de proferir algumas banalidades e até mesmo de denegrir o brasão psicanalítico” (PLON, 2004, p. 7). Diante da crise da autoridade simbólica exposta em *O mal-estar na civilização*, busca-se apoio na velha hierarquia indivíduo e sociedade, forjando-se uma separação entre textos clínicos e culturais, deixando implícito que a autoridade da discussão séria

pertence apenas ao campo clínico-*individual*. No segundo caso, o suposto pessimismo do homem precede à obra realizada. Atribuindo cansaço onde há vigor e audácia, tal posicionamento vincula-se à mesma hierarquia anterior. Significa apelar para a autoridade biográfica do *indivíduo* Freud, procurando aí a causa de seu suposto pessimismo que explicaria o mal-estar da análise, o que nos manteria acima – e fora – do confronto radical do corpo do texto. Acreditamos que a revisão crítica do laço social moderno em *O mal-estar na civilização* inviabiliza justamente a manutenção destas hierarquias epistemológicas tradicionais, demolidas durante a própria discussão. Subestimar a discussão ‘social’ freudiana e atrelar-se a perspectiva individual resulta no reforço do preconceito de dominação do campo sócio-político por uma perspectiva moral supostamente mais elevada. Atravessar a leitura de *O mal-estar na civilização* mantendo estes posicionamentos intactos é o mesmo que dar um mergulho e não se molhar: significa recusar o novo encaminhamento reservado à relação indivíduo e sociedade, e os seus respectivos desdobramentos políticos, apontados por Freud.

Destacaremos três perspectivas em nossa análise da crítica ao ideal progressista de *O mal-estar na civilização*. A primeira é a perspectiva epistemológica que assume a maior parte da problematização freudiana. Tornando-se explícita a partir do capítulo 4 e estendendo-se até o final do texto, no capítulo 8, caracteriza-se pelo redimensionamento dos pressupostos metapsicológicos do início do percurso psicanalítico à luz das mudanças conceituais realizadas após a ‘virada dos anos 20’. Cabe ressaltar que Freud não põe em cena exatamente um novo modelo metapsicológico com o qual teria superado suas descobertas iniciais. Por meio da perspectiva crítica da simultaneidade, o que ocorre é mais um deslocamento de foco, a partir de um maior entendimento sobre o funcionamento da instância egóica e dos ideais que lhe são associados. Esta reorganização teórica é prenunciada no final do capítulo 3 e norteará o restante da análise de *O mal-estar na civilização*. É o momento em que Freud introduz a revisão da analogia entre os processos de desenvolvimento civilizatório e as fases de maturação da libido, referida acima.

Por sua vez, o capítulo 3 deflagra a crítica social da modernidade, uma crítica incisiva à sociedade moderna a partir da sua identificação ao ideal progressista. Não é a genealogia dos conceitos psicanalíticos o que está em evidência: a sua crítica localiza-se inteiramente na modernidade – nas premissas do imaginário progressista moderno. A revisão da analogia freudiana, anunciada no final do capítulo 3, é, portanto, uma passagem lógica: enquanto a crítica deste capítulo incide no âmago da ideologia

progressista moderna, o restante da discussão empreende a desconstrução da orientação reformista da própria psicanálise, na qual se destaca o pressuposto teórico progressista por excelência cunhado por Freud, o avanço secular do recalçamento. Neste sentido, à perspectiva social da crítica progressista soma-se à sua face epistemológica, conferindo o caráter político do amplo questionamento de *O mal-estar na civilização*, como já tivemos oportunidade de sinalizar na apresentação deste trabalho.

Esta forma de situar a crítica freudiana, contudo, não parece totalmente pertinente. Tudo seria mais simples se *O mal-estar na civilização* começasse diretamente no capítulo terceiro. Os dois primeiros capítulos não parecem, a princípio, vincular-se à leitura de *O mal-estar na civilização* que aqui propomos. Eles não abordam diretamente a modernidade tampouco realizam uma revisão exclusiva da trajetória teórica da psicanálise. Não priorizam um aspecto específico da crítica progressista. Onde situá-los, então, no questionamento do ideário progressista? Eles fazem parte deste mesmo movimento de revisão? Não poderíamos, contudo, pensar de outro modo – que tal amplitude poderia ser vista como inerente à problematização assumida por estes capítulos introdutórios? Acreditamos que eles colocam em questão a própria perspectiva paradigmática que sustenta o imaginário progressista na modernidade, que, por sua vez, fundamenta a orientação reformista das primeiras abordagens metapsicológicas da psicanálise. É assim que, justamente por abranger tanto a perspectiva social como a epistemológica, a crítica paradigmática introduz, desde as primeiras linhas do texto, a dimensão política da revisão de *O mal-estar na civilização*.

O que chamamos aqui de revisão política diz respeito à forma como Freud estabelece a relação conflitante entre sujeito e autoridade tradicional, situando-o entre os pensadores da crítica à modernidade.³³ O encaminhamento destes dois capítulos iniciais denuncia o desamparo do sujeito em relação à autoridade simbólica, tornando evidente o seu sentimento correlato – a saudade de um mundo onde eram previstas a ordem e a segurança das referências tradicionais. Este amplo desamparo frente à segurança de qualquer orientação transcendental, que denominamos de político ou paradigmático, solapa e inverte as bases do nosso modo de pensar e de se posicionar frente ao outro, imiscuindo-se tanto nos domínios do imaginário hegemônico da modernidade, como na perspectiva teórica do ‘último Freud’.

³³ Foucault (1980) situa Freud ao lado de Nietzsche e Marx como os pensadores que realizaram de fato uma crítica contundente à subjugação do sujeito moderno aos ideais civilizatórios.

Deste modo, a crítica progressista parece abranger tanto uma perspectiva genérica – política – como as perspectivas específicas desta mesma problematização, suas dimensões social e epistemológica. Encaminhando a nossa análise desta forma, acompanharemos como Freud fecha gradativamente o cerco da ideologia progressista, questionando a sua pretensa naturalidade, desde a sua perspectiva mais ampla até à particularidade da trama conceitual psicanalítica. Defenderemos, portanto, a hipótese de que estes dois capítulos iniciais, em vez de desconectados da análise de Freud, introduzem a radicalidade da sua crítica, sugerindo uma problematização do paradigma de *auctoritas*. Se, por um lado, tal questionamento atua em silêncio pelas bordas do texto, não sendo exatamente o foco da discussão – talvez, como uma espécie de “antropologia implícita”³⁴ de *O mal-estar na civilização* –, por outro, ele passará a ser cada vez mais ‘focado’ na psicanálise: a questão da crise da autoridade tradicional constituirá um dos pontos principais de identificação da crítica freudiana com a crítica política modernista contemporânea à psicanálise, como veremos na terceira parte deste trabalho, a partir de *Por que a guerra?* (1933[1932]) e *A questão de uma Weltanschauung* (1933[1932]a).

O sentimento oceânico

O mal-estar na civilização parte da discussão com Romain Rolland sobre *O futuro de uma ilusão*, recentemente publicado. O escritor lamenta por Freud não apreciar a verdadeira fonte de religiosidade – esta sensação de eternidade, um sentimento sem fronteiras, de algo ilimitado, que ele chama de “oceânico” (1930 [1929], p. 81). Segundo Rolland, uma pessoa, mesmo rejeitando toda a crença e toda ilusão, pode chamar-se de religiosa baseando-se unicamente neste sentimento. Freud irá discordar do seu amigo, não conseguindo identificar nele uma experiência pessoal semelhante. Tal sentimento significaria antes um consolo ao sugerir um vínculo indissolúvel de unidade com o mundo externo como um todo. Este estado indiferenciado traria a sensação confortável de harmonia com o universo e seria responsável, deste modo, por este sentimento de paz sem fronteiras. Para Freud, tal sentimento parece algo da natureza de uma percepção intelectual – talvez, a contemplação de um estado de perfeição – acompanhada de um tom sentimental.

³⁴ Conforme a expressão utilizada por Mezan em relação a *Totem e tabu*, como vimos no segundo capítulo da primeira parte deste trabalho.

O fato de Freud discordar do seu amigo, voltando a tratar de uma questão levantada em *O futuro de uma ilusão*, não significa a retomada deste trabalho. Enquanto, no primeiro texto, havia ainda a aposta de a religião ser superada pela maturidade da razão, em *O mal-estar na civilização* ela é mais enfatizada como algo produzido pelo ego racional, como um efeito indissociável da própria razão. O ego, por sua vez, não chegará a um estágio de maturidade da razão no qual a ilusão religiosa deixará de ser produzida. A rejeição do ‘sentimento oceânico’ – e a interpretação freudiana desta experiência – representa, ao mesmo tempo, uma crítica das premissas reformistas de *O futuro de uma ilusão*, uma discordância enviesada do seu apelo progressista.

Tentando encontrar uma justificação psicanalítica para a questão colocada pelo escritor, Freud retoma as hipóteses da gênese do ego como instância delimitada em relação ao mundo externo. Estamos de volta – anos depois – com o personagem central de *Totem e tabu*: o ego narcísico (COSTA, 1989), que Freud contrapunha ao ego megalomaníaco de Jung, é o protagonista de *O mal-estar na civilização*. Com uma grande ressalva: tendo passado pela introdução do narcisismo e pelo advento da pulsão de morte, retorna à cena apresentando distinções quanto ao momento da sua estréia como protagonista em 1913. Sobretudo, o ego narcísico ressurgiu como um dispositivo homeostático contra a angústia (FREUD, 1926), puro sentimento de mal-estar, que, em seu automatismo cego, expulsa tudo o que não é familiar, só admitindo o idêntico. Acompanhemos Freud.

Não há nada aparentemente mais seguro do que o sentimento do nosso próprio ego, que sugere ser algo autônomo e unitário, demarcado de tudo o mais, afirma Freud. Uma criança recém nascida não distingue o seu ego do que lhe é exterior. “Originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa de si mesmo um mundo externo” (1930 [1929], p. 85). O reconhecimento de um mundo exterior causa desprazer e surge, então, uma tendência a lançar para fora tudo o que pode tornar-se fonte de desprazer, criando um puro ego-prazer. Mesmo discordando do quadro idílico descrito por Rolland, o sentimento oceânico não deixa de esboçar uma das principais novidades da discussão cultural tardia de Freud: a natureza regressiva da pulsão, a tendência da pulsão de voltar ao estado anterior de indiferença – ser Um, em plenitude com o Outro. Esta tendência provém da recusa inicial do ego narcísico ao mundo externo, e o princípio de realidade apenas se impõe gradativamente à revelia desta propensão. Longe

da sensação de paz, Freud mostrará que não é só a harmonia o que está em jogo neste retorno, mas também uma recusa marcada pelo ódio.

Incluindo os avanços teóricos da segunda tópica a partir do aprofundamento da pesquisa do ego, Rey-Flaud (2003) indica uma outra forma de discutir a relação indivíduo-sociedade, capaz de enriquecer a nossa discussão. O autor descreve uma mesma lógica de funcionamento entre a gênese do ego e a da civilização, baseada na necessidade de superação de tudo o que se configura como “não-ego”, daquilo que se constitui como ameaça externa. Como o ego, a civilização tem dois objetivos: “controlar as excitações externas (isso quer dizer dominar as forças da natureza) e regular as tensões internas (entre seus membros) inerente à sua própria organização” (REY-FLAUD, 2003, p. 9). As externas correspondem às catástrofes naturais e à decrepitude do nosso próprio corpo, enquanto as internas representam a “natureza indomada” das nossas próprias relações sociais. Cabe destacar que todas estas ameaças são sentidas como externas, projetadas como “não-ego”. O autor deixa ainda mais evidente o aspecto reformista da correspondência freudiana. A analogia é estabelecida considerando-se que o conteúdo ideacional do sentimento oceânico do ego é o mesmo do sentimento religioso que preside a inclinação infantil da civilização – o desejo de “unidade com o universo” e o afastamento dos desvios deste caminho. A harmonia com o universo seria a motivação para a rejeição das excitações associadas ao “não-ego”, tanto no que diz respeito ao ego como à civilização. Desta forma, instituí-se a atribuição de papéis claros e demarcados entre ego e não-ego, neutralizando as intensidades de um mundo externo que ameaça e frustra.

Porém, Freud sugere que tais papéis, tão demarcados entre dentro e fora, interno e externo – ego e não-ego – constituem uma aparência enganadora. A crítica psicanalítica incide no suposto ponto de vista privilegiado do ego em relação ao mundo externo. O ego é continuado para dentro, sem qualquer delimitação rígida, estando em contato direto com o id. Também em relação ao mundo externo, há momentos em que a fronteira entre o ego e o objeto desaparece, como no estado da paixão amorosa. Assim, até mesmo o sentimento do nosso próprio ego – representante da razão – está sujeito a distúrbios; as suas fronteiras não são permanentes. Como saber, por exemplo, se a agressividade provém do mundo ou de mim mesmo? Freud inicia a discussão, portanto, afirmando que o lugar do engano não está do lado de fora, não se localiza apenas na realidade externa ou no presente, mas na autoridade da própria percepção racional. Desta forma, na base da cultura reside a mesma crença – o mesmo equívoco – de

separação entre ego e não-ego, como se houvesse uma ordem hierárquica que estipulasse, na vã tentativa de dominar o tempo, a luminosidade de um lado e o caos do outro. O sentimento oceânico – assim como o religioso – é o sentimento enganado do nosso ego.

Mas por que tal sentimento persiste? Qual a razão da permanência da discussão da ilusão religiosa depois de tantas páginas dedicadas ao tema em *O futuro de uma ilusão*? E por que o sentimento oceânico insiste como questão para Freud? A conclusão de Freud é a chave de entrada do amplo redimensionamento crítico de *O mal-estar na civilização*: o sentimento oceânico corresponde à persistência do sentimento primário do ego ao lado do sentimento do ego mais estrito e demarcado da maturidade. Isso explicaria a sensação de ilimitabilidade e de harmonia com o universo, que caracterizam as idéias do seu amigo. Freud pondera se terá o direito de presumir tal sobrevivência – a presença de algo que já se encontrava originalmente lá, ao lado do que posteriormente se desenvolveu. Respondendo afirmativamente, somos conduzidos ao problema da preservação na esfera da mente. O elemento primitivo se encontra tão comumente preservado, ao lado da versão mais demarcada que se formou, e isso parece tão divergente dos nossos padrões racionais de inteligibilidade, que são exigidas provas a este respeito. Freud passa a tentar ilustrar a sua hipótese através de algumas analogias, sendo a mais conhecida e inusitada a aproximação realizada com a cidade de Roma antiga, que, dentre todas as levantadas, aqui retomaremos no intuito de ampliar as questões introduzidas pelo sentimento oceânico.

A dupla face de Roma e a simultaneidade modernista

Freud propõe que vejamos Roma não como uma habitação humana, mas como uma entidade psíquica “onde nada do que outrora surgiu desapareceu, e onde todas as fases anteriores de desenvolvimento continuam a existir paralelamente à última” (1930[1929], p. 88). No mesmo local ocupado pelo Pallazo Caffarelli, se ergueria, mais uma vez, sem a necessidade de remover o Pallazo, o Templo de Júpiter Capitolino, não apenas em sua última forma, contemporânea ao Império romano, mas também em sua versão primitiva, com suas formas etruscas, de tonalidade terracota. Onde hoje vemos o Coliseu, poderíamos admirar a antiga Casa Dourada, de Nero. Freud prossegue em sua analogia até o momento em que pára subitamente frente a um impasse relativo à representação da seqüência histórica de Roma: como conteúdos diferentes se

justaporiam no mesmo espaço? Consta “o quão longe estamos de dominar as características da vida mental por meio de sua representação em termos pictóricos” (1930 [1929], p.89). A representação de dois conteúdos justapostos no mesmo espaço é absurda, levando-se em conta a referência lógica do espaço com a qual nos familiarizamos.³⁵

Enfatizando a perspectiva da simultaneidade, a proposta modernista da permanência ocupa o lugar da lógica da superação, introduzindo a crítica contundente à ideologia progressista realizada por Freud. Cabe destacar que, se a nova perspectiva da simultaneidade parece mais atuante neste momento da teorização freudiana, ela não constitui algo que acomete à psicanálise apenas com *O mal-estar na civilização*. Ela é indissociável do próprio percurso psicanalítico, especialmente na forma como Freud trabalha com três dualismos que perpassam a sua obra: primário e secundário, infantil e adulto e primitivo e civilizado. Estes pares normalmente sugerem uma relação de superação, na qual o segundo elemento absorve o primeiro, em um sentido evolutivo, atribuindo-lhe uma superioridade inerente à relação consolidada. Não é isso, contudo, o que ocorre em relação ao uso que a psicanálise faz destes dualismos. “A convivência do que deveria estar superado, mas persiste, com o que deveria representar o estado superior” (DARRIBA, 2005, p. 70) subverte a hierarquia comumente pré-estabelecida. A partir da análise destes três dualismos, Darriba sugere o esboço de um novo paradigma epistemológico que se depreende da obra freudiana. Aprofundaremos esta sugestão ao longo deste trabalho, relacionando-a com certa perspectiva modernista, que, ao nosso entender, sugere, de fato, um novo paradigma de inteligibilidade, para além do viés progressista. Retomemos a nossa posição: a psicanálise, imersa no espírito modernista, propõe uma nova lógica de preservação e simultaneidade, o que coloca em questão a hierarquia tradicional do paradigma progressista moderno.

Os dois primeiros dualismos compõem diretamente a resposta de Freud ao sentimento oceânico. Eles delimitam a permanência do ego ilimitado ao lado do ego demarcado que se desenvolveu, a presença do infantil no adulto, a persistência do

³⁵ A psicanálise se depara com a questão modernista por excelência: a falência da representação, a insuficiência da linguagem, para dar conta da experiência sensível. De forma genérica, todos os grandes modernistas se dedicavam a esta questão (GAY, 2001). A pintura impressionista, a narrativa realista, a representação, concebida como espelho da realidade, são postas em segundo plano. A famosa tela *A persistência da memória*, de Dalí, e *A busca do tempo perdido*, de Proust – a nova forma do romance modernista, subvertendo a seqüência cronológica dos fatos, num labirinto de acontecimentos tão semelhante à desordem natural de uma sessão de análise – são alguns exemplos do esforço em comum à articulação de uma outra forma de experiência, para além dos limites tradicionais da representação.

processo primário, em sua busca infinita de prazer, lado a lado do processo secundário. Embora eles estejam presentes na psicanálise desde muito cedo, o terceiro dualismo – primitivo e civilizado – só se apodera plenamente do seu caráter subversivo a partir da crítica radical de *O mal-estar na civilização*. Apesar de Freud ter sempre deixado claro que nunca haveria uma superação da deformação promovida pelo desejo inconsciente (1900), e que o infantilismo da sexualidade nunca seria ultrapassado (1905), quando se desloca para a perspectiva civilizatória, em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), em *Totem e tabu* (1913), e mesmo em *O futuro de uma ilusão* (1927), a convivência do antigo e do atual, como já pudemos constatar, estabelece soluções de compromisso com o ideal de superação. Mas, qual a razão de tal desnível entre os textos freudianos se *Totem e tabu* marca justamente o esforço de Freud em levar as descobertas da sua psicologia individual para a dimensão social? Por que o descentramento da dimensão do sujeito perde terreno no traslado para a perspectiva civilizatória, em benefício de uma ordem hierarquizada, cuja epistemologia progressista trabalha na contramão da própria prática clínica?

Este desnível fica mais evidente na ‘correspondência’ estabelecida por Freud entre os processos de desenvolvimento individual e social, em *Totem e tabu*. Vimos que, em vez da sua visão subversiva do sujeito predominar sobre a concepção tradicional de sociedade, é a teoria da libido que se vê enredada a certo teor desenvolvimentista, submetendo-se ao ideal progressista no qual se apóia o imaginário da modernidade triunfante. Apesar de Freud afirmar que a violência nunca será extirpada do campo sócio-político (1913), a discussão de *Totem e tabu*, *Desilusão da guerra* e *O futuro de uma ilusão*, amparada pela associação da crise civilizatória a um *deficit* de aperfeiçoamento nos dois últimos trabalhos, conduz ainda a uma dimensão normativa da relação indivíduo-sociedade. Deste modo, quando a psicanálise atua no campo social, estanca-se parte do descentramento que lhe é constitutivo, perdendo parte da pujança desses dualismos: a permanência subversiva da sexualidade infantil no sujeito parece perder vigor frente ao ideal centrado na superação do infantilismo da civilização.

A subversão freudiana radicaliza-se, ao nosso entender, a partir do descentramento mais potente promovido pela psicanálise: a autonomia da pulsão de morte em relação à sexualidade (1930[1929]). É esta a novidade que Freud introduz na perspectiva civilizatória em *O mal-estar na civilização*, invertendo, definitivamente, os termos do terceiro dualismo mencionado. Primário e secundário, infantil e adulto e,

agora, primitivo e civilizado passarão a expor, de forma insofismável, a perspectiva da simultaneidade, problematizando o ideal de superação em *O mal-estar na civilização*. Este longo caminho no pensamento freudiano nos informa que o ideal de superação só é questionado a partir da desmontagem de uma lógica mais abrangente da qual ele emerge. Deste modo, a perspectiva da simultaneidade só se torna plenamente operante na psicanálise quando se dissolve certa ideologia cuja orientação perpassa o jogo de forças da construção conceitual freudiana. Tal desconstrução põe em cena uma ‘desmontagem modernista’ que nos propomos a realizar, dando prosseguimento justamente à análise genealógica da ‘correspondência’ (1913) aqui destacada como o cerne da crítica freudiana.

Neste ponto, gostaríamos de sobrepor uma outra perspectiva da correspondência entre a gênese do ego e o funcionamento da civilização, tal como proposta por Rey-Flaud (2003), na direção da outra analogia igualmente presente no primeiro capítulo de *O mal-estar na civilização*. É aqui que nos cabe indagar o motivo da insistência de Freud na analogia com a imagem de Roma, se ele mesmo desiste da comparação, constatando que só na mente é possível preservar o passado lado a lado com o presente. Por que, então, a insistência na metáfora de Roma? Qual o sentido de recorrer a uma analogia tão minuciosa – aprofundando o tema, inclusive, através da pesquisa do artigo recém-publicado, *The Founding of Rome* – e desistir dela logo em seguida? Ora, pela própria lógica de preservação que perpassa toda a discussão, acreditamos que o argumento não foi aniquilado – Freud não desiste de Roma. É sobre a insistência nesta metáfora que aqui também insistimos.

Freud refere-se a Roma de acordo com o imaginário popular – Cidade Eterna. O significante “eternidade” é o mesmo utilizado por Rolland para descrever o sentimento oceânico. A tendência do ego e da civilização de rejeitar o ‘não-ego’ parece ampliada por esta outra analogia. Ora, o conteúdo ideacional do sentimento oceânico partilha do mesmo ideal da Cidade Eterna – a busca do sentimento de unidade com o universo, da harmonia perdida nas origens. Assim, podemos dizer que o sentimento oceânico do ego, o funcionamento da civilização e a Cidade Eterna são regidos pela mesma lógica religiosa de afastamento das ameaças do mundo externo, concebidos como desvios da harmonia. Trata-se da mesma geografia política tradicional que divide o mundo em duas partes, com contrastes distintos – que, em termos freudianos, podemos designar como ego e não-ego: uma esfera superior e outra inferior, uma clara e outra escura, a da virtude e a da perdição, a da verdade e a da aparência - a interna e a externa, conforme a

ênfase moderna à interiorização da subjetividade – enfim, a dimensão do ego e a do outro que ameaça. Portanto, Freud utiliza a imagem de uma cidade, cenário privilegiado da política, e justamente a de Roma, com implicações históricas que envolvem a forma como o Ocidente se posiciona frente à autoridade e ao poder. Tal como discutimos no capítulo anterior e retomaremos no próximo capítulo, a cidade de Roma é o berço do paradigma greco-romano de *auctoritas*, que ainda se conserva no Ocidente.

Acreditamos que a perspectiva da simultaneidade, presente no sentimento oceânico do ego, na necessidade religiosa da civilização e na permanência de Roma, não só anuncia a ampla revisão de *O mal-estar na civilização*, como sugere uma nova formulação do laço social, indissociável dos seus aspectos histórico-políticos. São três perspectivas simultâneas, abertas por Freud, no primeiro capítulo, que permanecerão atuantes durante toda a discussão de *O mal-estar na civilização*: a oposição ego/não-ego, cultura/natureza e autoridade moral/poder político. Estas três perspectivas da crítica progressista compõem o cenário paradigmático da revisão da relação indivíduo/sociedade, realizada por Freud. São solidárias à mesma lógica hierárquica que prevê a subjugação do segundo termo, sentido como fonte de ameaça, pelo primeiro. São as figuras da alteridade, as supostas ameaças provindas do campo sócio-político, que constituem o pólo inferior da hierarquia do paradigma de *auctoritas*: o não-ego, a natureza e a política – a permanente imprevisibilidade do campo do outro – precisam ser dominados. Qual é o futuro desta lógica de funcionamento, que caracteriza a hierarquia indivíduo/sociedade, a partir da idéia modernista de simultaneidade?

Freud, no final do capítulo, apresenta o fator decisivo que sustenta esta lógica comum – o desamparo infantil e a saudade de uma autoridade capaz de nos proteger das ameaças do mundo externo. As origens da atitude religiosa da civilização e do sentimento oceânico do ego podem ser remontadas até o sentimento de desamparo infantil. O segundo capítulo de *O mal-estar na civilização* aprofunda esta questão, analisando o lugar central da autoridade paterna no quadro que aqui expomos.

A depreciação da vida terrena

É de fato no segundo capítulo que Freud amplia o tema do desamparo humano, articulando-o com a lógica religiosa da Providência. A religião é o sistema de crenças que explica os enigmas deste mundo com perfeição invejável, garantindo que uma Providência atenta velará pela vida dos homens, compensando-lhes das frustrações

experimentadas na esfera terrena. O homem comum só pode conceber esta Providência sob a figura da autoridade de um “pai ilimitadamente engrandecido” (1930 [1929], p. 92). Somente uma autoridade providente poderia garantir a unidade entre ego e não-ego, zelando pela harmonia entre os interesses do indivíduo e os da sociedade.

O segundo capítulo impõe um tom sombrio à discussão. *O mal-estar na civilização* parece realmente, a princípio, apresentar-se sob a carga de um pessimismo intransponível. O que pedem as pessoas da vida e qual é o seu propósito? As pessoas buscam a felicidade, é a resposta de Freud à questão que norteia o capítulo. O que decide o propósito da vida é o programa do princípio do prazer. É neste momento que é introduzida em sua análise cultural a novidade teórica da ‘virada dos anos 20’, correlata à ênfase ao desamparo humano. Mesmo ainda não mencionando diretamente a atuação de uma pulsão de morte autônoma, cuja entrada em *O mal-estar na civilização* parece cuidadosamente adiada, Freud revela a total impossibilidade do princípio do prazer ser executado, também, na esfera civilizatória. “Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída no plano da Criação” (p. 95). Já a infelicidade é muito mais fácil de experimentar, está em toda parte – está em cada fonte de ameaça descrita por Freud, imbricada ao próprio presente. Deste modo, há a inversão do que foi dito acima. O propósito da vida não é buscar a felicidade, mas evitar a infelicidade. Evitar o sofrimento coloca a busca do prazer em segundo plano. Não é sem razão que o título original escolhido por Freud havia sido “A infelicidade na cultura”.³⁶

O que se segue é o levantamento de uma ampla modalidade de técnicas de viver cujo principal objetivo é a rejeição do mundo, como se o propósito da vida se restringisse apenas ao repúdio dos aspectos ameaçadores do ‘não-ego’. “Contra o temível mundo externo, só podemos defender-nos por algum tipo de afastamento dele” (1930 [1929], p. 96). O isolamento voluntário do eremita, a utilização de substâncias tóxicas, a tentativa de aniquilação das pulsões pela sabedoria oriental são alguns dos exemplos discutidos por Freud. Em todos os exemplos, o propósito da vida é sempre a fuga ou a neutralização do mundo – “a intenção de nos tornar independentes do mundo externo” (p. 99), “independentes do Destino” (p. 101), dominar o que nos ameaça.

A lógica da Providência sustenta o propósito de neutralização da perspectiva mundana, prometendo o caminho da unidade com o universo. Ora, trata-se da mesma

³⁶ Esta é uma questão antiga que retorna à psicanálise. Nos primórdios da construção conceitual psicanalítica, Ferenczi chamava o princípio do prazer de princípio de evitação do desprazer (COSTA, 1989).

lógica que perpassa o sentimento oceânico do ego, o sentimento religioso da civilização e o paradigma de *auctoritas*. Em termos exclusivamente políticos, vimos que o paradigma tradicional prioriza a minimização da imprevisibilidade das forças mundanas, em benefício de uma moral extra-mundana, apta a orientar as escolhas humanas. A exigência de domínio do não-ego e da natureza em benefício da conservação da harmonia é regulada, assim, pela mesma lógica de subjugação do campo sócio-político – lugar do conflito mundano, da arena corpórea das intensidades pulsionais. O não-ego, a natureza e a política seriam, portanto, desvios ameaçadores à harmonia. “A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós” (FREUD, 1930 [1929], p. 93). Forja-se, deste modo, uma ficção em que o outro mundano constitui-se como possível inimigo. Isso não levaria a uma espécie de depreciação da vida terrena? Retomaremos oportunamente este ponto que atravessa a crítica psicanalítica – a partir tanto do viés conservador da religião como do ego narcísico – e que, segundo Arendt (1995), constitui um dos principais preconceitos presentes nos impasses relativos ao pensamento político: a associação do campo sócio-político à ameaça e à violência.

Deste modo, o ego narcísico apresenta um aspecto mortal de conservação, muito semelhante ao funcionamento que Freud atribui à religião. Esta impõe aos aspectos terrenos um caráter ameaçador, oferecendo a todos o seu próprio caminho – imutável, portanto, perfeitamente familiar – para a proteção do sofrimento: ela traria a solução exemplar para a insuficiência do princípio do prazer, ao encorajar a sua renúncia, compensando os esforços de tal resignação em uma vida futura, fora deste mundo. O propósito da religião é, neste sentido, rigorosamente platônico: a depreciação do valor da vida, exigindo, em contrapartida, a submissão incondicional da liberdade individual a uma autoridade extra-mundana, que indenizará pelos sacrifícios realizados. Concluindo o capítulo, porém, Freud apresenta uma inflexão no argumento, rompendo com o caráter normativo e maniqueísta presente nas prescrições de afastamento do mal mundano em benefício do Bem moral. Trata-se de um corte decisivo em relação à proposta política freudiana – uma ruptura que merece destaque.

O investimento erótico como técnica da viver

Apesar de a felicidade associada ao programa do princípio do prazer não poder ser realizada, não podemos “abandonar nossos esforços” em direção a ela (1930 [1929], p. 102). Não há como fugir dos aspectos ameaçadores da perspectiva mundana. A fuga

da política, no sentido de Arendt, é impossível. Esta fuga do mundo – e das nossas escolhas políticas – contém o perigo do niilismo, solução veementemente rejeitada por Freud, como teremos chances de discutir. A técnica de viver, apresentada agora por Freud, que se opõe àquelas da rejeição do mundo, é o amor. Ela não volta às costas ao mundo externo. Ao contrário, vincula-se aos objetos pertencentes a este mundo, incluindo-os e relacionando-se emocionalmente com eles. De uma forma afirmativa, não se contenta com a mera fuga do desprazer – este propósito de cansada resignação – visando, antes, à transformação do mundo, adaptando-o, à medida do possível, às suas aspirações.

Rompendo com a dicotomia otimismo/pessimismo (HERZOG, 2000), cuja geografia filosófica impunha contrastes e fronteiras nítidas, onde haveria uma esfera clara marcada pela segurança contraposta a uma dimensão escura caracterizada pelo caos, Freud afirma de forma categórica: “não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir de que modo específico ele pode ser salvo” (1930 [1929], p. 103). Não haverá um fio de luz dourada que iluminará a obscuridade das escolhas a fazer. Freud nos convida a não desistir da salvação, mas coloca em cena uma salvação irônica, sem nenhuma ordem transcendente. Uma salvação sem providência, cujo caminho o próprio sujeito precisa prover. Esta é, talvez, a primeira marca do caráter trágico da técnica de viver destacada por Freud, centrada em Eros: a falta de escapatória, a ausência de qualquer horizonte a não ser o cultivo da ligação erótica com o mundo, a criação estética constante de novas modalidades de laço afetivo com ele.

Seguindo a lógica do negociante cauteloso, Freud esclarece que uma técnica de viver, escolhida como exclusiva, conduz o indivíduo à exposição de perigos, caso ela se mostre inadequada. A exclusividade da obediência cega à autoridade moral, no ponto de vista das trocas sociais, é uma armadilha, um logro aprisionador. Nesta perspectiva, tendo em vista o teor político da alusão freudiana da frase de Frederico, o Grande, pode-se antever a crítica à autoridade tradicional que perpassa a discussão psicanalítica.³⁷ Por que canibalizar um governante iluminista *light* que, pelo menos no enunciado escolhido por Freud, parece discordar do paradigma clássico com o qual tantos homens das luzes se solidarizaram? A inflexão de Freud pode ser relacionada a um outro enunciado, que lhe seria, inclusive, mais contemporâneo, aquele de René Char, de 1944, recuperado por Arendt (2003), para expressar o significado da experiência moderna do desamparo da

³⁷ A frase é “Em meu Estado, cada homem pode salvar-se à sua própria maneira” (GONDAR, 2000, p. 50).

autoridade tradicional: “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (ARENDDT, 2003, p. 28). Frente à ruptura com a tradição e a um mundo desprovido de qualquer referência para nos orientarmos, a autora parece considerar o sentido trágico da experiência moderna, tal como expresso no modernismo. Escolhendo Kafka como o autor que melhor se apropriou desta experiência, Arendt sugere que tal sentido não alude à morte do sujeito e à rejeição do campo sócio-político – expiação necessária, tradicionalmente, ao retorno da ordem do mundo, rompida pelo afastamento do sujeito das referências tradicionais. Alude, antes, à morte das próprias referências morais que orientavam o caminho do sujeito. Este, agora, sem nenhum álibi, produz a sua história, “à sua própria maneira”. O que está em jogo na modernidade não é a desmedida humana, mas a das morais que afirmam o nosso Bem. Existem muitos caminhos, reforça Freud, “que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda a segurança” (1930[1929], p. 104). Não é a neutralização da dimensão política, portanto, o resultado da matização freudiana, mas do ideal que orienta o nosso trajeto neste mundo. A ilusão muda de lado.

Dando uma última estocada na religião, a conclusão do capítulo obstrui a sua tendência em restringir as escolhas éticas do sujeito e impor o seu próprio caminho para a proteção do sofrimento. Esta imposição moral só pode levar o sujeito a uma “submissão incondicional” (ibidem, p 104). A crítica a um caminho pré-ordenado à felicidade, prometido pela religião, é o mote da passagem do desamparo do sujeito para o desamparo na perspectiva do projeto de aperfeiçoamento moderno, no capítulo terceiro. Não haverá, também, qualquer caminho pré-ordenado para o progresso orientar a civilização: a civilização moderna se verá desamparada do seu próprio projeto progressista. O próximo capítulo de *O mal-estar na civilização* atualiza, portanto, a analogia entre o desenvolvimento das fases da libido e a gênese da civilização, segundo a ótica do desamparo, perspectiva teórica não priorizada, cabe lembrar, quando Freud propôs a sua ‘correspondência’ em *Totem e tabu*. É a ideologia progressista – a nova face da Providência na modernidade – que passará a ser problematizada. Freud empreende uma desmontagem modernista desta ideologia peça por peça.

A ruptura com a ideologia progressista

No final do capítulo 3 de *O mal-estar na civilização*, Freud anuncia a revisão da correspondência entre as fases de desenvolvimento da libido e as da civilização, tema

que se apodera do restante do texto. Este anúncio se dá a partir de uma problematização ampla da ‘modernidade triunfante’,³⁸ encaminhando o desfecho do capítulo: “tivemos o cuidado de não concordar com o preconceito de que civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada para a perfeição, pré-ordenada para os homens” (1930 [1929], p.117). Freud passa a minar a marcha retilínea do progresso, colocando em questão a característica fundamental do imaginário moderno (ELIAS 1994) – o vínculo natural entre modernidade e aperfeiçoamento. Considerando a relevância política deste enunciado para os propósitos deste trabalho, tentaremos reconstituir o caminho da crítica psicanalítica à modernidade triunfante, tentando, igualmente, ressaltar a dupla face do posicionamento de Freud: mesmo afirmando que a civilização implica a renúncia pulsional, sendo isto uma constante cultural, ele deixa evidente que sua crítica incide, também, na civilização da qual participa. “Já é tempo de voltarmos nossa atenção para a natureza dessa civilização” (1930[1929], p. 109). Em vários momentos, enfatiza o desconforto na nossa “civilização atual” (p. 108), localizando e situando a sua preocupação.

Freud apresenta a dupla face do progresso. Mais uma vez, referindo-se ao momento atual, ele afirma que as últimas gerações efetuaram um progresso extraordinário nas ciências naturais, estabelecendo, com sua técnica, um controle da natureza, de uma forma nunca imaginada. O poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, contudo, não tornou as pessoas mais felizes. Reconhecendo este fato, Freud efetua um novo corte na onipotência do projeto moderno, demolindo uma das suas premissas capitais, que, lado a lado com a associação, igualmente rejeitada entre modernidade e aperfeiçoamento, sustenta a ideologia progressista. Ele afirma: “devemos contentar-nos em concluir que o poder sobre a natureza não constitui a *única* pré-condição da felicidade humana, assim como não é o *único* objetivo do esforço cultural” (1930 [1929], p. 107). O destaque da palavra “único”, por Freud, informa sobre a relativização realizada – não pode haver um princípio único para a felicidade. Sabemos que matização não significa aniquilação do argumento anterior. Sua inflexão não quer dizer que o progresso técnico não tem valor para a nossa felicidade. Freud considera positivamente a possibilidade de ouvir, tantas vezes que necessitar, a voz de um filho, que está morando a centenas de quilômetros de distância. A tal otimismo, porém, contrapõe equiparável carga de pessimismo.

³⁸ Expressão de Touraine (1999) referindo-se ao discurso progressista da modernidade.

Em meio a uma lista de descontentamentos gerados pelo progresso da civilização moderna, Freud ressalta que se não houvesse ferrovias para “abolir as distâncias” (ibidem, p. 107) seu filho não teria deixado a cidade natal e ele não precisaria do telefone para ouvir sua voz. O que parece uma queixa banal se torna uma crítica devastadora no decorrer do texto. Um dos seus focos é a própria ‘locomotiva da história’, símbolo da materialização moderna do progresso técnico, e, também, integrando indivíduo à sociedade, do desenvolvimento social. A ‘abolição das distâncias’ entre os interesses da sociedade e os do indivíduo – tão bem ilustrado pelo papel desempenhado pelas ferrovias modernas, em termos concretos e geográficos – é o cerne da proposta progressista da modernidade. Longe de qualquer marcha segura, o trem é descrito por Freud não como o símbolo da garantia do progresso, mas como a invenção moderna que melhor revela a sua ambigüidade. Ora, a integração social não é pré-condição para a felicidade como insiste a ideologia progressista: o progresso impõe problemas – indica Freud – à mesma medida que cria as soluções. Há sempre um vetor que lhe é contrário, uma oposição à sua suposta tendência retilínea. *O intervalo irremediável entre os interesses do sujeito e os interesses da civilização, sem a menor possibilidade do ideal progressista ‘abolir esta distância’, é o cerne da problematização de O mal-estar na civilização.* Matização não é aniquilação, mas o argumento progressista anterior não será jamais o mesmo.

A ambivalência percorre a análise freudiana em várias perspectivas. A beleza, a limpeza e a ordem, predicados esperados da civilização, são acompanhadas de perto pelo hediondo, pelo imundo e pelo caótico. Surge novamente a idéia de co-presença, da sobrevivência daquilo que se imaginava superado. É digno de nota que é a *ordem* o atributo da civilização ao qual ele se dedica com mais empenho, relacionando-a diretamente com a metáfora astronômica, domínio privilegiado das ciências naturais. Freud pondera: embora não se espere encontrar asseio na natureza, as regularidades astronômicas, contudo, serviram de modelo para a introdução da ordem na esfera mundana. Já vimos que, na modernidade, as ciências naturais se impõem como autoridade ordenadora do campo social a partir da observação das leis e regularidades celestes. Qual a razão de, entre beleza, limpeza e ordem, esta última ser destacada como foco principal da inflexão realizada? Vejamos o encaminhamento do argumento.

O que se segue é a definição da ordem como uma espécie de compulsão a ser repetida, que, estabelecido um regulamento de uma vez por todas, decide como e

quando uma coisa será efetuada de maneira a nos poupar “a hesitação e a indecisão” (p. 113). Os benefícios da ordem, acrescenta, são incontestáveis. Isso se aplica, certamente, à geometria, à astronomia e às ciências naturais como um todo. Ora, por outro lado, no que diz respeito ao homem, sabemos, pelo próprio Freud, que onde não há espaço para hesitação e indecisão, abre-se um caminho às ilusões e interdições de pensamento. Ele parece, portanto, irônico quanto aos “benefícios” da ordem, colocando-a na órbita das ilusões da civilização: seus benefícios também podem ser malefícios. Continua: esperávamos que a ordem houvesse ocupado seu lugar nas atividades humanas desde seu início, mas ficamos surpresos ao constatar que isso não aconteceu; “pelo contrário, os seres humanos revelam uma tendência inata para o descuido, à irregularidade e à irresponsabilidade” (p. 113-114).

A partir da metáfora astronômica, Freud deixa claro que, tal como a beleza e a limpeza, a ordem não é natural. Ela apenas “ocupa uma posição especial entre as *exigências da civilização*” (grifos nossos, p. 114). Esta afirmação é decisiva na crítica do imaginário moderno. O que Freud ressalta, de fato, com isso? Ele afirma que se, por um lado, a ordem regula naturalmente os corpos celestes, por outro, não lhe compete reger as relações mundanas. Não é possível esperar do homem a rotação regular e precisa dos planetas, órbitas previsíveis, especialmente em sua relação com o próximo. Ou seja: embora exista regularidade entre os corpos celestes, a ordem da natureza não possui autoridade sobre o humano. A ordem na esfera humana é, portanto, um atributo artificial, uma crença forjada para efeitos de regulação social. É uma exigência filosófica-jurídica.

Nesta perspectiva, as leis da natureza não atuam como um princípio ordenador extra-mundano, que fornece a medida das interações humanas, tal como propunha Bacon e Descartes. Se este modelo racional foi ‘imitado das regularidades celestes’ (1930[1929], p. 113), é um *equivoco de observação* generalizá-lo tão amplamente, achar que ele determina um ordenamento absoluto do real. A crítica ao imaginário hegemônico da modernidade é visceral, incidindo no centro narcísico das pretensões dos Modernos em “ver melhor” e, portanto, dominar melhor o conhecimento. Dizendo de outra forma, Freud destitui os Modernos do lugar de superioridade frente ao real, de forma semelhante como estes fizeram com os Antigos: apesar de terem criado extensões da visão humana – por meio de óculos corrigem os defeitos das lentes dos seus próprios olhos, através do telescópio vêem a longa distância, e com o microscópio superam os limites de visibilidade estabelecidos pela estrutura da retina – os Modernos não foram

capazes de enxergar a desordem constitutiva do humano. A pretensão moderna de domínio da natureza e do conhecimento, diria Freud parafraseando Bacon, também é efeito de uma ilusão de ótica. A ruptura com a hierarquia reivindicada por uma instância moral, superior, que se atribui o suposto ponto de vista privilegiado para o acesso ao real, é contundente no descentramento proposto por Freud.

A problematização do lugar da ordem nas relações humanas possui o escopo de uma intervenção política. Trata-se de um questionamento central à ideologia progressista visto que as ciências sociais e a concepção retilínea de história emergem na modernidade seguindo o modelo das ciências naturais. A crítica à idéia de uma lei reguladora – às leis das Ciências Naturais e às leis da História – assumia o primeiro plano na batalha contra a autoridade tradicional no modernismo (GAY, 2001). A partir da inflexão concernente ao lugar da ordem nas relações humanas, Freud se encaminha para o desfecho do capítulo, afirmando a crítica central ao imaginário progressista, que destacamos no início desta seção. Logo após afirmar que a civilização não é sinônimo de aperfeiçoamento e não constitui a estrada para a perfeição, realizando uma crítica direta a um caminho progressista “pré-ordenado”, Freud, então, efetua um corte na linha da discussão. Fechando o capítulo, apresenta um “ponto de vista que pode conduzir numa direção diferente” (p. 117).

Neste momento Freud termina o capítulo, retomando as semelhanças existentes entre os processos civilizatório e do desenvolvimento da libido, e deixa claro que, para melhor compreender tal correspondência, será preciso reconstruir a que influências o desenvolvimento da civilização deve sua origem e o que determinou o seu curso. É no mínimo irônico Freud lamentar nada ter descoberto que não fosse universalmente conhecido. Voltar a esta correspondência, no contexto teórico da segunda tópica, resulta em muito mais que uma simples ‘recapitulação’ do que havia sido considerado antes (1913); acarreta uma revisão do contexto teórico onde tal correspondência emergiu, visto que a ordem progressista anterior, sem dúvida, não é mais a mesma. O novo ponto de vista anunciado não pode deixar de conduzir a uma outra direção, oposta a que foi universalizada pelo imaginário progressista, a partir da predominância do campo individual em relação ao sócio-político, tal como havia sido sugerida em *Totem e tabu* (1913).

CAP 2

A revisão da correspondência progressista

Cooperação, submissão e progresso

A revisão epistemológica, sobretudo dos aspectos progressistas da teoria psicanalítica, ganha corpo a partir do quarto capítulo quando é retomada a teoria sobre as origens da civilização, tal como foi concebida desde *Totem e tabu*. Até o final de *O mal-estar na civilização*, Freud parece atualizar suas recentes descobertas teóricas em relação ao contexto da primeira tópica no qual desenvolveu inicialmente sua teoria cultural. Cabe destacar que Freud concentra-se numa questão política norteadora, ligada à crise do laço social na modernidade: como as pessoas podem manter-se unidas, quando a própria experiência histórica marcada por guerras e atrocidades parece provar uma tendência contrária? É a partir desta indagação que ele retoma o papel do tabu como aquilo que teria sido capaz de regular tal propósito. O tabu foi a primeira idéia de direito e teria como função garantir a formação e a união de uma comunidade. Esta primeira forma de lei exigia que o homem se privasse do objeto sexual, dirigindo-se à construção da vida em sociedade. Primeiro os indivíduos, certo acordo restritivo, a sociedade depois – a ordem era esta.

Mas por que, eis a inquietação freudiana, tudo parece tão fora de esquadro? Já nas primeiras páginas Freud começa a esboçar a questão que parece orientar sua revisão. A vida comunitária teve um fundamento duplo baseado no poder do amor e do trabalho, criado pela necessidade externa. *Eros e Ananke* (Amor e Necessidade) se tornaram os pais da civilização humana e um número crescente de pessoas poderia viver em conjunto. Logo de início, Freud coloca uma questão fundamental: percebendo que estes dois grandes poderes cooperaram para esta finalidade, “poder-se-ia esperar que o desenvolvimento ulterior da civilização progredisse sem percalços no sentido de um controle ainda maior sobre o mundo externo e no de uma ampliação do número de pessoas incluídas na comunidade” (1930[1929], p. 121). A civilização não seguiu, todavia, esta ordem prevista. É difícil compreender, afirma, por que a civilização agiu de outro modo e as pessoas não se tornaram mais felizes.

A cooperação de *Eros e Ananke* constitui o quadro ético a partir do qual Freud ergueu toda sua construção teórica. O viés reformista da psicanálise associa-se diretamente a este modelo inicial. Havia a expectativa de certo desenvolvimento

integrado do indivíduo e da sociedade. Para que isso fosse possível, era preciso algo que pudesse induzir o homem à vida comunal, algo voltado para fora, ligado às exigências da realidade, capaz de reverter os interesses exclusivistas individuais. Longe deste quadro, a consolidação e manutenção da socialização mostravam-se insuficientes, fora da ordenação imaginada por Freud. O que poderia conduzir o homem para além dos seus interesses egoístas e em direção à realidade social? O problema – o mesmo desde *Totem e tabu* – está exposto.

Ananke ganha destaque no esquema teórico apresentado. Foram raras as ocasiões em que Freud utilizou esta expressão e caberia aqui especificá-la com mais precisão. Na conferência *Algumas idéias sobre desenvolvimento e regressão – etiologia* (1917), Freud deixa claro que *Ananke* é a ordem que mantém sempre sua pressão na mesma direção até os dias atuais. Trata-se de uma ordem atemporal, “a frustração advinda da realidade” as “exigências da vida” – Necessidade (1917, p. 414). Freud destaca que as pulsões do ego e as pulsões sexuais não se comportam da mesma maneira em relação à *Ananke*. As primeiras são mais fáceis de educar. Desde cedo aprendem a adaptar-se à necessidade e a moldar seus desenvolvimentos de acordo com a realidade. Isto se compreende uma vez que “não poderiam obter os objetos de que necessitam, se agissem de alguma outra maneira; e sem esses objetos, o indivíduo inevitavelmente pereceria. As pulsões sexuais são mais difíceis de educar, de vez que, no início, não precisam de objeto” (p. 415). Como conseguem sua satisfação auto-eroticamente no próprio corpo, elas estão fora do escopo da influência educadora da necessidade real, e – assunto privado de cada indivíduo – conservam essa característica de serem rebeldes, inacessíveis à influência por toda a vida. Em outra conferência do mesmo ano, *A teoria da libido e o narcisismo* (1917a), Freud afirma ser uma faceta da libido lutar contra a submissão a *Ananke*. Freud endossa o que havia considerado em *Totem e tabu*: “as necessidades sexuais não são capazes de unir os homens da mesma maneira que as exigências da autoconservação” (1913, p. 96). Neste momento da epistemologia freudiana, são as razões da autoconservação que operam a ligação no laço social.

Nestas duas ocasiões em que problematiza o papel de *Ananke* no desenvolvimento civilizatório, depreende-se que Freud integra as duas concepções conceituais que orientaram a edificação da sua teoria. O seu ponto de partida ético, se assim podemos dizer, era representado por *Eros* e *Ananke*, que, por sua vez, englobava e caucionava sua primeira teoria pulsional, ponto de partida central à sua metapsicologia, representado pelo conflito pulsional entre sexualidade e autoconservação. As pulsões do

ego são aquelas que trabalham em prol da ordem da necessidade, dos padrões da realidade, logo, do progresso da civilização. O caminho em direção às exigências morais da realidade, percorrido pelo avanço secular do recalçamento, é estabelecido sob a égide destes dois princípios teóricos, postulados por Freud, uma espécie de amálgama entre razão e necessidade, cuja orientação é a realidade. Deste modo, a conquista da fase científica da civilização é projetada no horizonte, quando o sujeito renuncia ao princípio do prazer e submete-se à necessidade (1913), resultado esperado da cooperação entre *Eros* e *Ananke*.³⁹

Podemos resumir o que foi exposto nestas duas conferências da seguinte maneira: para haver progressão em direção às exigências culturais, é fundamental uma hierarquia onde os padrões morais da realidade e as pulsões de autoconservação egóica assumam o primeiro plano a fim de submeter a pulsão sexual aos interesses maiores da coletividade. Aqui, então, cabe retomarmos a pergunta de Freud em *O mal-estar na civilização*: por que a civilização agiu de outro modo senão o de tornar as pessoas felizes? A questão poderia ser refeita desta forma: por que esta ordem é incapaz de manter sempre sua pressão na mesma direção, até os dias atuais? Após esta digressão, podemos avançar na análise em direção a um dos pontos culminantes da revisão epistemológica freudiana de 1930: justamente o momento da retomada da primeira teoria pulsional, cujo dualismo presidiu a edificação de *Totem e tabu*.

A revisão da correspondência entre indivíduo e sociedade

Iniciando o sexto capítulo de *O mal-estar na civilização*, Freud rejeita certa ordenação intrínseca à psicanálise, atuante na hierarquia consolidada na antítese entre pulsão do ego e pulsão sexual. Tendo tomado como ponto de partida a idéia de Schiller de que são a Fome e o Amor que movem o mundo, a neurose havia sido vista na primeira tópica “como o resultado de uma luta entre o interesse da autoconservação e as exigências da libido, luta da qual o ego saiu vitorioso” (1930[1929], p. 140). A crítica freudiana incide pontualmente nesta pré-ordenação do conflito – na vitória naturalmente garantida das pulsões do ego no jogo de forças psíquico, em sua superioridade frente à libido.

³⁹ Não é sem razão que Grubrich-Simitis (1987) afirma que a fantasia filogenética de Freud, com a missão secularizante da psicanálise, esboça a forma de uma utopia iluminista. Ver ensaio da autora no manuscrito de Freud *Neuroses de Transferência: uma síntese*, (1987, p. 90).

O passo decisivo para a reformulação desta hierarquia, prossegue Freud em *O mal-estar na civilização*, vincula-se ao desenvolvimento dos conceitos de narcisismo e de pulsão de morte, conceitos que ainda não haviam sido propostos na ocasião da publicação de *Totem e tabu* (1913). Trata-se de duas figuras do descentramento do sujeito que, somando-se ao descentramento constitutivo da emergência da psicanálise, a descoberta do inconsciente (BIRMAN, 2001), encaminham a revisão da teoria pulsional. A introdução do conceito de narcisismo (1914) implica o entendimento de que o próprio ego também é objeto de investimento da libido. Visando a uma resposta à ameaça de dessexualização da sua teoria, tal como advogava Jung, Freud passa a conceber o ego não mais como o outro da sexualidade, e sim como um cúmplice na realização alucinatória do desejo. O ego deixa de ser o princípio racional que se encontra acima da zona de conflito, “o puro embaixador da realidade junto ao psiquismo” (COSTA, 1988, p. 153). Torna-se ambivalente, o que resulta na perda do seu cargo de funcionário exemplar, aliado de *Ananke*. Em uma passagem permeada por conotações políticas, a posição assumida pelo sujeito, identificado com a regulação da realidade a partir da sua aliança com o ego, é amplamente questionada: “você se comporta como um governante absoluto, que se contenta com as informações fornecidas pelos seus altos funcionários e jamais se mistura com o povo para ouvir a sua voz” (1916, p. 178). No lugar da autoridade extra-libidinal, acima dos conflitos, o ego passa, na segunda tópica, a ser o componente mais frágil, em meio às exigências das outras instâncias psíquicas (1923). O ego ocupa o mesmo patamar que aquelas no conflito psíquico – junto com o povo, no corpo a corpo do aparelho anímico.

Lançando uma pá de cal na vitória sempre garantida do ego, *O mal-estar na civilização* introduz, então, na esfera cultural, os efeitos da mais radical das figuras do descentramento – a descoberta da pulsão de morte. A idéia de uma pulsão de morte originária, lado a lado da pulsão de vida, altera o estatuto do conflito pulsional. O papel das pulsões do ego é minimizado, passando a integrar a pulsão de vida, junto com a sexualidade. Exoneradas, finalmente, do seu cargo de confiança, as pulsões do ego não estão mais acima do bem e do mal, regulando o aparelho em benefício do recalque e, portanto, das exigências civilizatórias. Surge a pergunta: como conceber o avanço secular do recalque a partir deste panorama?

O mal-estar na civilização implica uma distinção em relação a *Totem e tabu*, resultante do descentramento realizado pela psicanálise. A sexualidade narcísica é envolta em um automatismo de repetição diferente do automatismo da libido objetal

(COSTA, 1989). Se a correspondência entre os processos de desenvolvimento da libido e da sociedade, estabelecida a partir de *Totem e tabu* (1913), apoiava sua hipótese na tentativa de originar o social do sexual, é preciso levar em consideração que a sexualidade neste texto restringia-se à libido objetal. A perspectiva da libido objetal, com suas fases de desenvolvimento, possibilitava conceber um viés progressista do laço social, embora, como discutimos na primeira parte deste trabalho, bastante questionável. Com o advento do narcisismo (1914) e da pulsão de morte (1920), a sexualidade freudiana se complexifica, associando-se, também, à conservação e à morte. O ego narcísico, empenhado a evitar o desprazer a todo o custo, luta para conservar-se tal como é diante da carência primordial, restringindo-se apenas ao convívio com o idêntico e já conhecido: pode-se até compreender que a vida – árdua demais (1930 [1929]) – seja experimentada como uma ameaça, mas quando se tenta suprimir todas as ameaças – digamos melhor, o que nos é estranho e diferente – não poderíamos pensar que é a vida que é simultaneamente suprimida? O que há de novo no texto de 1930 é algo fundamental: “no mesmo ego narcísico, por onde passa a solução da vida para o sujeito, se insinua a possibilidade de morte do social” (COSTA, 1989, p. 92).

Neste sentido, o automatismo conservador da sexualidade narcísica impõe conseqüências clínicas e, ao mesmo tempo, epistemológicas, sobretudo no que diz respeito ao pressuposto do avanço secular do recalçamento e a hipótese de *Totem e tabu*. A radicalização do descentramento do sujeito freudiano e a nova ênfase mortalista da teoria psicanalítica marcam uma distinção fundamental entre *O mal-estar na civilização* e *Totem e tabu*, inviabilizando o sentido progressista firmado na hipótese hierárquica do texto de 1913. Em vez de o social originar-se do sexual, veremos que o social será enfatizado como peça central no processo de subjetivação.

A proposição da fusão entre Eros e pulsão de morte (1923) associa-se ao descentramento epistemológico da psicanálise, tão bem circunscrito em *O mal-estar na civilização*. Marcada pela ambivalência, a transformação pulsional torna-se mais incerta e imprevisível. Se antes a ambivalência era o resultado do conflito pulsional, ela passa a ser o motor do conflito. É neste contexto de inversão das hierarquias pré-estabelecidas que *O mal-estar na civilização*, em suas últimas páginas, encaminha a revisão da correspondência entre os processos de desenvolvimento do indivíduo e da sociedade.

Os dois processos passam a ser concebidos como expressões, em níveis distintos, da luta entre Eros e a pulsão de morte. Mesmo continuando a afirmar a imensa semelhança que os caracteriza, ponto de partida para a correspondência estabelecida

desde *Totem e tabu*, Freud revela que não se pode mais “*adiar a menção a determinado aspecto que estabelece a distinção entre os dois processos*” (1930[1929], p. 164, *grifos nossos*). Marcando uma clara oposição, Freud identifica o processo individual ao egoísmo, à busca da satisfação da felicidade, ao passo que o processo social, tendência altruísta, consiste em integrar o indivíduo à comunidade formando unidades cada vez maiores.

É digno de nota que Freud utiliza os mesmos termos do esquema teórico que havia apresentado em *Totem e tabu* (1913) e *Desilusão da guerra* (1915a), quando visava à compreensão da transformação pulsional – egoísmo, referindo-se às pulsões associadas, e altruísmo, referindo-se às pulsões sociais. Parece, portanto, que foi necessário percorrer um longo trajeto, cerca de quinze anos, até indicar a adiada mudança na forma como articula os processos de subjetivação e socialização. Ora, Freud também expressa esta longa caminhada na própria revisão realizada em *O mal-estar na civilização*: se no final do capítulo 3 ele sugere a necessidade de retomar a correspondência entre os dois processos, é apenas nas páginas finais que afirma a existência de modos de operação distintos entre eles. A retomada da metáfora astronômica não podia estar ausente nesta reformulação:

Assim como um planeta gira em torno de um corpo central enquanto roda em torno do seu próprio eixo, assim também o indivíduo humano participa do curso do desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo em que persegue o seu próprio caminho na vida. Para nossos olhos enevoados, porém, o jogo de forças nos céus parece fixado numa ordem que jamais muda; no campo da vida orgânica, ainda podemos perceber como as forças lutam umas com as outras e como os efeitos desse conflito estão em permanente mudança (p. 165).

Tal como os planetas, que giram em torno de seu eixo enquanto transladam ao redor do sol, nos esforçamos para construir o nosso próprio caminho na vida *ao mesmo tempo* em que devemos interagir com as exigências da vida comunal. As premências egoístas e altruístas, presentes em *Desilusão da guerra*, reaparecem sob uma outra perspectiva, marcada pela simultaneidade. A concomitância dos processos inviabiliza a predominância do indivíduo sobre o social, tal como concebida anteriormente (1913). Ainda que semelhantes, são dois processos concorrentes em vez de ‘correspondentes’ e não atuam mais necessariamente na ‘mesma direção altruísta’ (1915a) do ‘estado científico da civilização’ (1913). O caráter interno à transformação pulsional não é mais garantia de uma caminhada segura em direção à integração social.

Os interesses individuais só podiam caminhar na mesma direção que os interesses sociais, cerne do ideal de integração progressista, postulando a

correspondência entre os dois processos de desenvolvimento de modo que um antecederesse ao outro, que o social derivasse do sexual (COSTA, 1989). Haveria um único processo que resultaria no segundo, tal como é afirmado em *Totem e tabu*: as formações culturais baseiam-se em pulsões sociais, “*originadas* da combinação de elementos egoístas e eróticos” (1913, p. 96, *grifos nossos*). As pulsões sexuais, em seu egoísmo onipotente, seriam transformadas em sociais através da mistura de componentes eróticos orientados pelas exigências da autoconservação egóica. Esta abordagem corrobora a concepção tradicional da primeira teorização freudiana cujo motor de funcionamento é a hierarquia entre indivíduo e sociedade, manifesta em *Totem e tabu*. A distinção emergente nas últimas páginas de *O mal-estar na civilização*, a partir da simultaneidade entre os dois processos, obstrui a abordagem desenvolvimentista anterior.

O mal-estar na civilização se insere na tradição da crítica à modernidade ao apresentar um sujeito cujos interesses são inapelavelmente insubordinados em relação aos interesses civilizatórios (TOURAINÉ, 1999). A partir da radicalização do descentramento do sujeito psicanalítico (1914; 1920) e da introdução do novo pressuposto epistemológico da fusão pulsional originária, *O mal-estar na civilização* apresenta um sujeito mais referido à pulsão e não à representação sexual recalcada. Mais referido propriamente à pulsão – e não à *transformação* pulsional, que fundamenta o avanço secular do recalçamento – o fator interno/individual deixa de apontar para a passagem sempre crescente do egoísmo para o altruísmo, ressaltando o seu oposto: a permanência, insuperável, de um primitivo que resiste à socialização. A estreita “ligação entre Eros e Thanatos nos leva para longe da possibilidade de regimes de causalidade e dialética (...) O horizonte de seus destinos são contraditórios por serem forças que não se sintetizam, andam juntas, afirmando-se paradoxalmente. (...) O mesmo remédio que cura pode ser o remédio que mata” (PORTAS, 2002, p. 29).

O cerne deste redimensionamento epistemológico reverbera em um novo entendimento sobre o desenvolvimento das fases libidinais, como Freud esclarece em *Análise terminável e interminável*: enquanto a primeira descrição do desenvolvimento da libido se referia a uma fase oral original que cedia caminho para uma fase anal-sádica e esta para a fase fálico-genital, as novas pesquisas provaram que partes da organização posterior sempre persistem ao lado da mais recente (1937, p. 261). A permanência do antigo ao lado do atual inviabiliza o ideal de superação do primitivo em direção ao civilizado, legitimado pelo avanço secular do recalçamento. A perspectiva da

simultaneidade torna manifesto, portanto, o paralelo entre indivíduo e sociedade, apenas implícito em *Totem e tabu* (MEZAN, 1994). Não há mais lugar para a expectativa reformista, ainda presente no início do percurso freudiano (FARAH & HERZOG, 2005). Na continuidade de nossa análise cabe-nos circunscrever mais precisamente o cerne da revisão epistemológica emergente após a “virada dos anos 20” – o pressuposto da fusão pulsional originária.

O pressuposto da ambivalência pulsional

Em *O problema econômico do masoquismo*, a nova perspectiva da ambivalência pulsional é afirmada desta forma:

No que concerne ao campo psicanalítico de idéias, só podemos presumir que se realiza uma fusão e amalgamação muito ampla, em proporções variáveis, das duas classes de instintos, de modo que jamais temos de lidar com instintos de vida puros ou instintos de morte puros, mas apenas com misturas deles, em quantidades diferentes. Correspondendo a uma fusão de instintos desse tipo, pode existir, por efeito de determinadas influências, uma des fusão deles (1924, p. 205).

Apesar da relevância de *Além do princípio do prazer* (1920) na ampla reformulação conceitual da psicanálise, a concepção das pulsões como originárias e qualitativamente distintas só se consolida a partir de *O ego e o id* (1923) e *O problema econômico do masoquismo* (1924), quando Freud deixa finalmente de considerar os afetos apenas em termos de quantidade. As suas investigações partem da relação estabelecida pelo par sadismo-masoquismo. Esta relação constituiria o protótipo de que todas as moções pulsionais são alianças das duas espécies de pulsões, fusões em que, naturalmente, os graus são variados. Quando se refere à des fusão é para designar o fato de a agressividade ter rompido todos os laços com a sexualidade. O conflito passa a ser caracterizado, então, pela oposição entre termos que aludem união-desunião, mistura-separação, fusão-des fusão pulsional.

A idéia de fusão pulsional implica certa inversão da orientação teórica que havia anteriormente. Com a minimização do papel das pulsões do ego – a perda do seu lugar acima da zona de conflito e de funcionário incondicional de *Ananke* – é *Eros* quem passa a trabalhar a serviço da civilização. *Eros* torna-se o princípio de ligação e não mais um princípio eminentemente disruptivo. Enquanto na lógica do conflito pulsional da primeira tópica, tal como discutimos a partir da análise de *Totem e tabu* – sob a égide

do avanço secular do recalçamento – era preciso uma força apta a limitar a onipotência sexual do indivíduo, depois da ‘virada dos anos 20’, torna-se urgente, acima de tudo, uma força capaz de vencer a hostilidade primária, uma ameaça permanente de destruição. É *Eros* quem passa a ser recrutado para este combate. O objetivo de *Eros* é construir unidades cada vez maiores enquanto a finalidade da pulsão de morte é, ao contrário, destruir, dissolver as ligações existentes. A pulsão de morte torna-se o maior obstáculo ao laço social.

É preciso considerar, então, que *Eros* muda de lado, tornando-se aliado de *Ananke*. A mudança é, contudo, relativa. Ocorre que, mesmo colocando em relevo a função de cimento social conferida a *Eros*, a argamassa disponível a cooperar na construção da cultura resulta apenas de uma das suas faces – da pulsão sexual inibida quanto à sua finalidade. A outra face continua a ser, para Freud, contrária a *Ananke*. Desta forma são estabelecidos dois níveis simultâneos do conflito, complexificando a lógica determinista da primeira teoria freudiana: é *Eros* o responsável por amansar a pulsão de destruição e é ela, por sua vez, internalizada sob a forma de superego moral, quem pode reverter os interesses exclusivistas da sexualidade inibindo-a em sua finalidade. Isso quer dizer que *Eros* não pode exibir o mesmo estatuto de aliado da civilização tal como as pulsões do ego, anteriormente, frente à ameaça da onipotência sexual. O papel das pulsões do ego, acima da zona de conflitos, era claro, sem ambivalências. Já *Eros* é marcado pela ambivalência pulsional desde o início e sua relação com a civilização também é caracterizada por ambigüidades. A mudança relativa ao papel do aliado da civilização exige novas formas de conceber o futuro do laço social.

Vimos que Freud, assim que começa a rever a primeira teoria pulsional, a partir do capítulo 4 de *O mal-estar na civilização*, não compreende por que *Eros* e *Ananke* não cooperam no sentido da harmonia social. Vimos, também, que o complemento do raciocínio se dá logo em seguida. Para que isso fosse possível, era necessário postular que as pulsões do ego saíssem sempre vitoriosas do conflito pulsional: quanto mais a onipotência da sexualidade – a inclinação à felicidade individual – era submetida em favor da realidade, maior seria a incidência da “combinação de elementos eróticos e egoísticos” (1913, p. 96). Mas como haveria tal combinação, a transformação do egoísmo em altruísmo, se a pulsão sexual não abre mão facilmente do prazer conquistado? Freud só podia conceber esta ordenação inerente ao conflito pulsional a partir do avanço do recalçamento em direção à conquista de tal combinação consumada

com o desenvolvimento bem sucedido. O avanço secular do recalçamento representava a ordem necessária voltada para fora – a ordem imutável de *Ananke* – capaz de frustrar constantemente o egoísmo pulsional em nome da realidade e consolidar a socialização.

Isso nos permite compreender também que, mesmo não operando ainda com a expressão ‘*Eros* invertido em sua finalidade’, Freud já considerava a necessidade de amor, tomada em seu sentido mais amplo, como um componente fundamental na negociação do investimento libidinal em benefício da coletividade. O erotismo misturava-se ao egoísmo exclusivista da sexualidade produzindo a tendência ao altruísmo. Uma maior combinação de elementos eróticos e egoísticos seria, assim, índice normativo de uma maior integração social. Tal integração seria precisamente o resultado da suposta vitória das pulsões do ego: vincular e subordinar a pulsão sexual a *Ananke* em termos de cooperação. Aqui se coloca, contudo, uma das questões fundamentais de *O mal-estar na civilização*: Freud não havia indicado que a ordem, quando deslocada das regularidades celestes para a órbita dos assuntos humanos, não passa de uma ilusão de naturalidade, constituindo apenas uma exigência produzida pela civilização, forjada, portanto – acrescentamos – para fins políticos? Como conceber uma ordem imutável de *Ananke* recalçando constantemente o egoísmo e consolidando maiores níveis de altruísmo?

Após a ‘virada dos anos 20’, com a nova perspectiva do conflito baseada na ambivalência pulsional entre *Eros* e *Thanatos*, tal progressão torna-se inviável. A pulsão passa a ser concebida como conservadora. Tanto *Eros* como *Thanatos* são contrárias à civilização. Mesmo passando a ser concebido como o construtor da cultura, *Eros* só reconhece a ordem de *Ananke* se for profundamente modificado pela pulsão de morte. “O *Eros* que cria unidades mais amplas só existe à condição do recalçamento do *Eros* individual. Caso contrário, o *Eros* singular e o *Eros* plural não cessam de entrar em conflito” (RAULET, 2003, p. 81). Isso significa que não há mais garantia alguma que regule a estabilidade da aliança entre o construtor da cultura e *Ananke* – nada que legitime o progresso natural condicionado à subjugação de *Eros*.⁴⁰

⁴⁰Há problemas nesta configuração ambivalente: a civilização continua a lutar contra *Eros*, dessexualizando-o, e, deste modo, exigindo uma sublimação constante, retira energia do seu principal soldado, enfraquecendo a si mesma (RAULET, 2003). A dessexualização libera as pulsões destrutivas, impondo à civilização a ameaça da desfusão pulsional, provocada por ela própria. Esta rede intrincada de relações conduz a civilização a um círculo infernal: o recalçamento do *Eros* individual e a possibilidade de união pelo erotismo apenas se efetivam pelo mandamento moral do superego, que opera sob a égide da pulsão de morte interiorizada. Eis o cerne da aporia freudiana: para que a civilização vença é preciso que a pulsão de morte vença, que *Eros* esteja a seu serviço. Se *Eros* é o construtor da civilização, como ela pode vencer se a Destruição triunfa sobre a Ligação? O aprofundamento desta aporia não faz parte dos

Desde muito cedo, passando por *Totem e tabu*, *Desilusão da guerra* e *O mal-estar na civilização*, Freud afirma, de fato, uma necessidade unânime durante toda a sua construção teórica: é preciso ‘algo a mais’, *um acréscimo de erotismo* para que a emergência do sujeito fosse possível. Esta é uma questão de base da epistemologia freudiana, como teremos chances de discutir a partir de agora: os destinos do amor serão uma peça central ao devir do laço social na psicanálise. Há uma variante significativa no esquema teórico sobre o jogo de forças entre egoísmo e altruísmo que retorna às últimas páginas de 1930 em relação a *Totem e tabu* (1913) e *Desilusão da guerra* (1915a). Nos dois textos da primeira tópica, havia um otimismo em relação a tal acréscimo, depositado em certa orientação inerente ao sujeito a operar a passagem das pulsões egoístas em direção ao altruísmo; já em *O mal-estar na civilização* não há tendência interna alguma capaz de justificar a progressão da libido. O fundamental desta proposta é que este algo a mais para a civilização ser possível não se cristaliza em uma ordem natural tampouco definitiva e, por mais obscuro que pareça o futuro, devemos positivar a ruptura com certo determinismo anterior. Esta progressão em benefício da alteridade – a predominância de *Eros* invertido na fusão pulsional – não é regulada intrinsecamente, efetivando-se, apenas, de forma contingencial, de acordo com as vicissitudes da relação com o outro. A partir da ambivalência pulsional, o papel do outro – seja aquele que investe *Eros* para amansar a pulsão de morte, seja aquele internalizado sob a forma de superego moral – também se torna mais ambivalente. Vejamos o que podemos apreender desta nova perspectiva epistemológica no tocante ao ideal do progresso e à questão do futuro.

Da representação à relação com o outro

Se o acréscimo de erotismo necessário a certa regulação da violência humana e do futuro do laço social é uma antiga exigência teórica na construção do pensamento psicanalítico, no entanto, a forma como este acréscimo se efetiva na primeira tópica é diferente de como ele passa a ser compreendido após os anos 20. Um recorte da trama conceitual freudiana em relação a este ponto nos apresenta um diálogo paradigmático entre o paradigma político tradicional e aquele que se esboça a partir da psicanálise e do modernismo. Certo determinismo atuante na transformação pulsional – do egoísmo em socialização – gerou nosso estranhamento inicial, ponto de partida de algumas das

nostros objetivos. Remeto o leitor ao trabalho clássico de Marcuse, *Eros e civilização* (1982) e, também, a Raulet (2003) e a Plastino (2001, p. 112-128).

nossas questões. O acréscimo de erotismo capaz de dissolver o egoísmo da felicidade exclusivista do sujeito parecia se realizar internamente, podendo inclusive ocorrer independente da educação, como é ressaltado no período inicial da teorização psicanalítica (1905). É certamente fruto desta possibilidade de leitura a razão de recorrentes críticas a uma espécie de disposição normativa do início da psicanálise.⁴¹ Esta abordagem teórica inicial é subvertida por certa mudança de ênfase que perpassa o discurso freudiano, “do paradigma do psiquismo centrado na representação para o paradigma do psiquismo centrado na relação com o outro” (PACHECO, 1996, p. 30).

A relevância da alteridade na produção do sujeito sempre foi discutida na psicanálise de inúmeras formas: a partir da própria concepção do conflito edípiano como paradigma das relações sociais; da própria relação terapêutica criada por Freud e estando presente em trabalhos contemporâneos à *Totem e tabu* (1913) e às *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) – como na teoria do narcisismo; na autonomia da pressão pulsional; na idéia de interpretação subordinada ao contexto transferencial; e nos processos de identificação e gênese do ego. Mesmo assim, uma maior ênfase ao paradigma centrado na relação com o outro apenas se consolida de forma plena teoricamente, a partir da virada dos anos 20. Isso se dá com uma maior dedicação, por parte de Freud, ao aprofundamento do processo de subjetivação cuja exigência teórica pode ser remetida à investigação da gênese do ego e de suas relações com os ideais, a partir da introdução do conceito de narcisismo (1914). Ainda assim, acreditamos que somente em *O mal-estar na civilização*, por meio da ampla revisão da correspondência progressista que aqui destacamos, o campo sócio-político onde se situa o outro recebe um estatuto realmente autônomo em relação ao campo da representação. A autonomia da pulsão de morte na psicanálise (1930[1929]) é, ao nosso entendimento, a condição necessária para a autonomia da participação do outro no processo de subjetivação.⁴² As mesmas exigências teóricas que levaram à genealogia do conceito de pulsão de morte inserem a presença imprescindível do outro neste processo. Apresentaremos aqui o nosso ponto de vista.

⁴¹ A psicanálise desenvolveu-se a partir do interesse inicial pelo funcionamento dos processos defensivos. No início da teorização metapsicológica não havia uma pesquisa consistente voltada para a gênese do sujeito, e este era concebido de acordo com os pressupostos fisicalistas do século XIX, seguindo o modelo do mundo-máquina. Sobre isso, ver Plastino (2001).

⁴² Autonomia aqui não significa obviamente que a pulsão e o outro não se articulem. Há autonomia no sentido da radical inadequação entre os interesses individuais e sociais, no sentido de constituírem interesses inapelavelmente irreconciliáveis e não-integráveis.

O deslocamento do paradigma da representação para o paradigma que enfatiza a relação com o outro pode ser acompanhado através das distinções gradativas na genealogia do principal conceito criado por Freud, o conceito de pulsão. A metapsicologia inicial da pulsão baseava-se na posição originária conferida ao princípio do prazer, de modo que a pulsão sexual se constituía de forma imediata, desde o nascimento do sujeito. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), a pulsão se enunciava “pela articulação imediata entre os registros da força, do objeto e da representação, ou seja, havia a existência imediata do circuito da pulsão, não existindo, portanto, qualquer autonomia da força pulsional, seja em relação ao objeto, seja em relação ao campo da representação” (BIRMAN, 2001, p. 195). O sentido, deste modo, se estabelecia de maneira imediata e ordenada. Na primeira tópica há um eu pré-consciente e um sujeito do inconsciente associado diretamente ao recalque, inteiramente vinculado à representação (PACHECO, 1996).

Em *As pulsões e seus destinos* (1915d) há uma inflexão nesta articulação determinista do campo da representação. Freud concebeu uma nova característica deste conceito central, a noção de *Drang*, pressão da pulsão, postulando que as forças pulsionais possuem relativa autonomia em relação aos campos dos representantes, não estando imediatamente ligadas e inscritas no universo da representação. Foram denominados destinos das pulsões justamente as inscrições das forças pulsionais no campo da representação. O discurso freudiano descreveu quatro destinos, sempre repetidos na mesma ordem a partir do impacto dessas forças sobre o psiquismo. Da passagem do ativo para o passivo, em direção ao retorno sobre o próprio corpo, e então refluindo no recalque e na sublimação, Freud indicou como o sujeito se produz permanentemente a partir da ordenação dos destinos da força pulsional (BIRMAN, 2001).

Neste ensaio metapsicológico de 1915, a dimensão sócio-histórica é enfatizada, portanto, a partir do lugar conferido ao outro no encaminhamento dos destinos da pulsão. No entanto, apesar da autonomia da *Drang* pulsional, não se pode afirmar que as forças circulam em plena liberdade entre a ordem da natureza e a ordem da civilização, transgredindo seus destinos pulsionais. Recalque, sublimação, retorno sobre a própria pessoa e passagem do ativo ao passivo ainda demarcam certa previsibilidade nos processos de subjetivação (PORTAS, 2002). O fator externo – a dimensão social, portanto, o campo de atuação do outro – certamente se destaca, mas ainda é subordinado a certa lógica interna de funcionamento, visto que os destinos das pulsões,

embora não ligados de forma imediata com a representação, estão submetidos ao princípio do prazer, e articulam-se, em última instância, ainda, à previsibilidade do campo representacional. Neste período a psicanálise permanecia sob a égide teórica do avanço secular do recalçamento. Havia, ainda, a presença de certa hierarquia entre inato e social, no ajuste à teoria pulsional, contemporâneo à publicação dos textos da guerra. Faltava algo na teoria que promovesse a necessidade do passo seguinte, que se daria após os anos 20: algo que justificasse, de fato, a intervenção do outro como uma exigência lógica inapelável na transformação pulsional.

A formulação da autonomia da força pulsional em relação ao registro dos representantes consistiu a condição de possibilidade para a próxima proposição teórica na genealogia do referido conceito – o enunciado da pulsão de morte (1920) – uma forma de pulsão sem representação, não permeada pela linguagem. A pulsão de morte indica a pura pulsionalidade, a intensidade, a força em estado puro. Neste sentido, podemos afirmar que a autonomia da *Drang* pulsional frente aos representantes teve seu momento decisivo na elaboração teórica do conceito de pulsão de morte. É aqui que a participação do outro no processo de produção do sujeito se efetiva de fato, de forma clara e indispensável epistemologicamente, havendo “quantidades para além do princípio do prazer que agem como catexias desligadas e que, posteriormente, pelo investimento do outro, são ligadas à representação e postas a serviço do eu, passando a funcionar ao sabor do princípio de prazer” (PACHECO, 1996, p. 30). Birman deixa isso evidente na seguinte passagem (2001, p. 194-5):

É somente pela inflexão que o outro exerce sobre a expulsão que a força assume outras direções possíveis. Com isso, o sentido pode começar a se ordenar por meio da oferta de objetos de satisfação prodigalizados pelo outro, promovendo-se dessa maneira o retorno da força sobre o próprio corpo e a passagem da atividade (expulsão) para a passividade (incorporação) que constitui o autoerotismo, no qual se articula o circuito pulsional propriamente dito.

Todo este percurso ordenador do sentido depende, portanto, da mediação do outro, que agencia as transformações em questão. Apesar de solidárias, uma constituindo a condição de possibilidade da outra, as postulações da *DRANG*, em 1915, e da pulsão de morte, em 1920, são obviamente diferentes. Como o próprio Birman destaca, através da *Drang* a metapsicologia freudiana indicou a “relativa autonomia” (2001, p. 193) das forças pulsionais em relação ao campo de seus representantes. A autonomia absoluta só se efetiva com a pulsão de morte, uma pulsão de fato autônoma

em relação à representação. Isso apenas se estabelece posteriormente quando Freud afirma que o princípio do prazer é secundário e que o princípio de Nirvana seria originário (FREUD, 1924). Só a partir deste momento, o movimento da pulsão como força passa a ser inaugural como potência de expulsão. O sentido, portanto, não seria articulado imediatamente, mas, posteriormente, tecido pelo princípio de prazer, através do investimento erótico do outro, que regula os destinos da força pulsional – investimento que passa a ser imprescindível para ativar o princípio do prazer e para a subjetivação ser possível. Deste modo, “o descentramento do sujeito seria ainda mais radical do que Freud pensara inicialmente, já que a pura força pulsional não teria mais qualquer inscrição significativa – noção desdobrada em 1920 no conceito de pulsão de morte” (BIRMAN, 2001, p. 195). Somente neste momento de descentamento ainda mais radical na teoria que a participação do outro no processo de constituição subjetiva se torna igualmente radical, ganhando enfim um lugar imprescindível na *epistemologia freudiana*.

Qual a importância desta discussão para a questão do futuro da modernidade levantada nos textos freudianos? Veremos que a autonomia do outro no processo de subjetivação – daquilo que está para além do ordenamento da lei e da moral – aponta para um novo paradigma do laço social. Vimos que a intrincada operação teórica realizada em *Desilusão da guerra* (1915a) articula a atuação do outro no processo de subjetivação. Todavia, o mais fundamental no jogo de forças que perpassa o ensaio é a indicação complementar de contrastes que acarretam certa hierarquia entre a participação dos fatores internos e externos no que diz respeito à socialização. Estes contrastes, sinalizados por Freud em especial neste momento crítico da sua produção teórica (1915a), sugerem a transformação pulsional no sentido da sociabilidade *acima* da participação do fator externo neste processo. O acréscimo de erotismo capaz de transformar as pulsões egoístas em sociais se efetivaria, com mais propriedade, justamente a partir do fator interno, como organização herdada. O indivíduo internalizaria as prescrições civilizatórias, havendo certa identificação entre eles. Já em *O mal-estar na civilização*, como vimos, a perspectiva herdada não se apresenta mais desta forma, não havendo disposição alguma, relacionada ao indivíduo, capaz de transformar o egoísmo. A autonomia do fator sócio-histórico no processo de subjetivação sugere uma nova forma de laço social para além de qualquer garantia progressista.

A partir desta perspectiva, dos textos contemporâneos à crise provocada pela guerra até *O mal-estar na civilização*, podemos acompanhar a passagem de uma participação relativa para uma participação absoluta e imprescindível do fator externo na transformação pulsional. É neste sentido que a participação do outro – a contingência das forças sócio-históricas na formação do sujeito – parece se tornar autônoma em relação a qualquer ordenação lógica interna na mesma medida em que a pulsão se torna autônoma em relação ao campo da representação.

Do outro desviante à ambivalência do outro

Com o estranho contraste destacado em *Desilusão da guerra*, ao afirmar que a transformação do egoísmo em altruísmo não é efeito regular do fator externo (1915a), Freud parecia operar ainda dentro da lógica representacional referida acima, a meio caminho das mudanças teóricas que ocorreriam após os anos 20. Se o outro podia não acarretar a transformação pulsional do egoísmo, sugere-se que o acréscimo de erotismo, se ocorresse, poderia ser devido inteiramente à ligação automática da representação às intensidades e aos objetos. Como saber sobre a participação do fator externo? O outro, neste período da produção psicanalítica, realmente não era negligenciado, como Freud ressaltava, porém parecia um pouco fora de lugar na metapsicologia psicanalítica, menos relacionado à transformação pulsional no sentido do Bem e mais convocado à discussão teórica quando associado à causa da enfermidade psíquica, ao fechamento do sujeito em relação à socialização. Se levarmos esta tendência teórica às últimas conseqüências, o outro – e sua educação ineficaz – poderia, então, corromper certa inclinação vitalista ao desenvolvimento e ao *socius*, obstruir o caminho em direção ao Bem comum. Poderia significar um fator capaz de causar a involução neurótica das “conquistas morais individuais” (1915a, p 325).

A fim de justificarmos o nosso ponto de vista não podemos deixar de aproximar a análise de Pacheco dos termos como trabalhamos a questão do paradigma neste trabalho. O paradigma do psiquismo centrado na representação ao qual Freud se filia inicialmente é o paradigma da *auctoritas*.⁴³ Denominado como *protestas* e associado ao imponderável da vida, o outro – imerso na ilusória atualidade, mal-estar constante da política – era aquilo que podia se afastar da norma reguladora dos assuntos humanos

⁴³ Podemos acompanhar na genealogia dos conceitos freudianos a luta de forças da passagem do paradigma clássico da representação para o paradigma hemenêutico da história, característico da modernidade (BIRMAN, 2001).

(AGAMBEN, 2004), determinada pelo elemento metajurídico, designado por *auctoritas*. Desta forma, no imaginário tradicional o que provinha do campo sócio-político era associado a uma ameaça de desvio do caminho previsto pelas referências morais. É por isso que a psicanálise parece se enredar em um dos preconceitos centrais ao pensamento político ao vincular o campo sócio-político à possibilidade de desvio e violência (ARENDDT, 1995). Acreditamos que a crítica a esta concepção de alteridade só se radicaliza na psicanálise em *O mal-estar na civilização*, quando Freud finalmente ressalta uma distinção na forma inicial como havia sugerido a correspondência entre os processos de constituição subjetiva e social.

Mas esta ruptura percorre um caminho longo. A figura do outro como ameaça de violência e desvio da normalidade se inscreve nos primórdios da teorização freudiana. A emergência da psicanálise é associada ao momento em que Freud deixa de acreditar em seu ‘conto de fadas científico’, em uma teoria do trauma um tanto fantástica na qual se previa a atuação regular de um adulto que perverteria a criança. Na teoria da sedução (1897) haveria um outro externo real que, seduzindo sexualmente a criança, a conduziria à enfermidade psíquica, traumatizando-a a partir de um excesso de excitação incapaz de ser assimilado por seu aparelho psíquico. É sabido que Freud rapidamente desiste desta estranha teoria. Apesar do seu aspecto absurdo e dos inúmeros aprofundamentos teóricos que se seguiram, parece que a sombra deste imaginário de certo modo se mantém na psicanálise. A própria forma como Freud definiu o aparelho psíquico naqueles anos iniciais, a partir das concepções fisicalistas da ciência moderna, imbuído da tentativa de neutralizar as forças que o invadem, associa-se à idéia de um mundo externo perigoso e ameaçador.

Freud concebeu o aparelho psíquico como um dispositivo de defesa contra as excitações intensas provindas do mundo externo. Ele as denomina energias não ligadas, atribuindo-lhes um efeito potencialmente traumático ao psiquismo, despreparado para absorver o impacto de tensão. Uma das suas funções fundamentais é a de ligar as pulsões que chegam a ele, substituindo o processo primário que as governa pelo processo secundário, organizando o caos das excitações ameaçadoras à integridade do aparelho. Ao longo da sua obra, Freud elaborou em três registros diferentes três pares cuja função em comum é a idéia de ligação/limite das energias não ligadas: princípio do prazer/princípio da realidade, processo primário/processo secundário, pulsão de morte/pulsão de vida. Em todos eles a possibilidade de ligação e limite se daria a partir do segundo termo em direção ao primeiro: “limite imposto à descarga imediata pela

ligação com a realidade percebida, no primeiro caso; limite e organização dos processos de pensamento através da linguagem, no segundo caso; limite imposto à pulsão de morte pela ligação erótica, no terceiro caso” (PLASTINO, 2001, p. 107).

A última modalidade de ligação caracteriza a passagem da primeira para a segunda tópica freudiana. Ocorre que em ambas as situações – e aqui retornamos à nossa questão anterior – o antídoto contra a energia desligada provinha do mesmo remédio: *era preciso um acréscimo de erotismo* para ligar a energia caótica, seja para se antepor à sexualidade ou à pulsão de morte. A surpresa é que, na primeira tópica, quando nos perguntamos quem é responsável por esta ligação, deparamo-nos com um processo eminentemente intelectual: é o processo secundário – pensamento já ordenado pela razão e pela linguagem – e o princípio da realidade que cumprem esta função.⁴⁴ O acréscimo de erotismo, neste sentido, é determinado por uma necessidade lógica-racional, ordenada por uma exigência moral exterior e prévia ao próprio conflito. Já na segunda tópica, é Eros que liga os processos desligados, tratando-se, ao contrário, de uma lógica afetiva: é o outro quem é responsável pelo acréscimo de erotismo que passa a ser concebido através de uma lógica ambivalente de transformação pulsional. Desta forma, se antes o limite à ameaça traumática era imposto por uma ordem racional extralibidinal – transcendental –, após a virada dos anos 20, o limite torna-se contingente, produzido em meio ao próprio jogo de forças conflitante da história. No primeiro caso, havia um acréscimo de erotismo pré-ordenado à lógica da representação, concebido de forma automática e regulado pelo pressuposto teórico do avanço secular do recalçamento. No segundo, o acréscimo de erotismo passa a ser produzido de acordo com as vicissitudes históricas, com a participação obrigatória do investimento afetivo do outro. A diferença é considerável.

A nova proposição teórica da fusão pulsional originária possui aspectos relevantes para a elucidação das conseqüências éticas e políticas do pensamento tardio de Freud. Poderíamos resumi-la da seguinte forma: na batalha imprevisível que caracteriza o jogo aberto da fusão-desfusão, para evitar um maior impacto da pulsão de destruição, a ambivalência pulsional teria que ser atenuada pelo processo de fusão bem sucedido; isso se daria a partir de um suplemento de componentes eróticos, acarretando a minimização dos transtornos da energia desligada. Este processo é pensado justamente

⁴⁴ Isso se explica a partir do comprometimento da primeira tópica freudiana com a lógica fisicalista, por sua vez, atrelada ao imaginário de dominação tradicional. Nesta lógica, não prevalecia a ênfase no agente responsável pela ligação, mas nos mecanismos de funcionamento da neurose.

como resultado do já referido acréscimo de erotismo que permitiria a orientação alteritária da libido, reforçando a tendência de amor objetal e, portanto, atuando na diminuição do investimento narcísico individual. A indeterminação quanto ao futuro da relação estabelecida entre sujeito e civilização reside no fato de que tal processo é pensado por Freud através de um acréscimo de energia indiferenciada, que poderia tomar partido tanto da pulsão erótica como da destrutiva. Mas, então, surge a pergunta fundamental à epistemologia que se apresenta: qual é a origem desta energia indiferenciada tão necessária ao desenlace da trama social?

Se durante a primeira tópica este acréscimo se efetivava naturalmente, considerando-se a ligação imediata entre força e representação, Freud passa posteriormente a sugerir que esta energia indiferenciada provinha da acumulação libidinal do ego, seria libido narcisista (PLASTINO, 2001). A transformação responsável pela hegemonia de Eros ou da pulsão de morte dependeria, assim, dos processos de limitação ou cristalização do investimento narcísico. Portanto, “as duas pulsões são originárias, mas o grau atingido pela fusão pulsional – e a relativa neutralização da pulsão de morte que esta fusão opera – dependeria das vicissitudes da vida do sujeito, isto é, das vicissitudes do processo de castração” (PLASTINO, 2001, p. 135).

Embora deixe de acreditar na teoria da sedução passiva desde muito cedo (1897), pode-se depreender que a concepção inicial do outro como sedutor real não desaparece completamente do imaginário psicanalítico. Tratava-se de um outro sem ambivalências em cuja violência, contrastada à inocência da criança, podia-se localizar precisamente a origem do mal acometido ao sujeito. Até à chegada dos anos 20, com a reformulação do espaço teórico para a atuação deste outro, positivado como sedutor necessário à erotização do sujeito, temos razões para considerar a persistência da sombra do outro desviante na psicanálise. Isso ocorre quando nos deparamos com a referida crença de que a transformação das pulsões egoístas em sociais *não* é o efeito esperado da atuação do fator histórico. Podemos expor a questão do seguinte modo: durante a primeira tópica, o modo intelectualizante como era operado o processo de ligação das energias ameaçadoras nos informa, a princípio, sobre uma espécie de suspensão teórica parcial da figura do outro. Mas, o outro, como “sedutor maléfico”, parece ter sido colocado teoricamente em suspenso de fato apenas relativamente: se ele ainda não é requerido como fator decisivo na ligação da força à representação, ao mesmo tempo, não devendo ser negligenciado, também não deixa de ser imaginado

como potencialidade de desvio em relação à transformação ‘natural’ das pulsões associadas em sociais.

Vimos que a problematização desta concepção hierárquica advém durante a virada dos anos 20 quando o outro, em sua ambivalência fundamental, retorna pela porta principal da metapsicologia freudiana, adentrando na cena teórica como peça decisiva na ordenação do sentido. Podemos considerar que se torna problemático à psicanálise, principalmente após *O problema econômico do masoquismo* (1924) e a proposição do princípio do Nirvana, sustentar a primazia de uma tendência automática – extra-libidinal – relativa à passagem do egoísmo ao altruísmo e ao acréscimo de erotismo.

Ambivalência do outro, ambivalência da lei: efeitos da dupla face do progresso

O ganho ético da perspectiva da fusão pulsional é a possibilidade de considerar o sujeito como constitutivamente social, questionando, desta forma, o mito científico moderno que outorgava ao contrato social – entendido como uma decisão racional de indivíduos preexistentes – a emergência da sociedade. Vimos que, para o imaginário de dominação hegemônico da modernidade, com o qual a psicanálise inicialmente se compromete em grande medida, o sujeito precedia o social. Era concebido como primeiramente um indivíduo onipotente, tornando-se social num segundo momento através da internalização da lei simbólica. A partir da ‘virada dos anos 20’, os processos de subjetivação e de socialização são indissociáveis. Este é um dos principais efeitos da ênfase ao descentramento e à simultaneidade modernista da psicanálise, tal como analisamos a partir da genealogia do paralelo entre os processos de desenvolvimento do indivíduo e da sociedade. Deste modo, como sugere Plastino (2001), a capacidade de amar e odiar faria parte do patrimônio antropológico da humanidade, mas tal patrimônio só se realiza na experiência histórica singular de cada pessoa. Seria como outras potencialidades humanas, como a capacidade de raciocinar ou adquirir linguagem: “ambas as capacidades constituem uma capacidade inata, mas elas só podem ser desenvolvidas, e em graus variáveis, nos processos históricos da vida” (PLASTINO, 2001, p. 137).

Por esta via, os destinos da socialização – a possibilidade de união das pessoas – saem da ordem de uma necessidade transcendente, ou seja, de uma ação moral externa

que regularia a dinâmica da vida, impondo limites, passando a se consolidar, de forma duradoura ou precária, na própria trama histórica singular de cada indivíduo. Se toda a preocupação de Freud era com o limite da expansão do ego-narcísico, ele parte da tentativa de originar o social do sexual e chega a um grande elogio ao social: sem o social nada de sujeito (COSTA, 1989). O longo percurso teórico que nos informa das dificuldades experimentadas pela psicanálise em integrar a participação do outro no processo de transformação do sujeito decorre justamente da sua inerente ambigüidade: o outro é aquilo que ameaça e, simultaneamente, aquilo que liga e acrescenta erotismo, sendo imprescindível ao sujeito. Mesmo sua presença sendo sempre caracterizada pelo imponderável, o campo sócio-político onde atua o outro não será mais minimizado, subordinado, dominado ou banido, mas requerido como parte essencial na produção do sujeito e do conhecimento.

Mas não é só a ambivalência do ‘outro externo’ que adentra a teoria psicanalítica após a ‘virada dos anos 20’. Vimos que o mal-estar na civilização se afigura como inexorável quando a pulsão de morte se apodera de uma dimensão até o momento característica da expansão da cultura: o superego, instância associada à internalização da lei moral. Se, por um lado, espera-se que o superego trabalhe como um agente da lei, capaz de regular o desejo e de impedir o transbordamento pulsional, acarretando a pacificação das intensidades desligadas, por outro, a pulsão de morte também associa-se à instância que deveria representar o domínio da lei no psiquismo. Este paradoxo resulta na dupla face do superego. Tal é o novo estatuto da instância moral: por meio de uma das suas faces, o superego aparece como “o herdeiro do complexo de Édipo, proibindo o gozo incestuoso e limitando o desejo – uma instância legal, reguladora e pacificadora” (GONDAR, 2000, p. 51), porém, ele apresenta ainda uma outra face, cruel e sádica. “Cada agressão de cuja satisfação o indivíduo desiste é assumida pelo superego e aumenta a agressividade deste contra o ego” (FREUD, 1930[1929], p. 153). Este superego cruel, com seus vínculos com a pulsão de morte, trabalharia no sentido oposto ao de um agente da lei e regulação das transgressões do desejo: seria a contrapartida da lei simbólica, problematizando assim sua essência ou transcendência (COSTA, 1989).

Ocorre que – vimos igualmente – não só a sua crueldade persiste, mas, também, a nossa nostalgia oceânica de proteção. A esse respeito, Gondar indica que os adultos nunca desistiram de suas cantigas de ninar: elas falam de um “Céu que nos protege, de uma ordem simbólica capaz de nos situar e definir (...) protegendo-nos de qualquer mau-encontro” (GONDAR, 2000, p. 50). O paradoxo do superego expressaria um

paradoxo no próprio cerne da lei: “quando aquele que deveria nos proteger é justamente aquele que rouba a nossa carteira, não temos mais o Céu para onde enviar cantigas” (p. 49). Frente à batalha de gigantes entre Eros e Thanatos que nossas babás sempre tentaram apaziguar com suas cantigas de ninar sobre o Céu (FREUD, 1930[1929]) – e nós continuamos a tentar, criando ideais para nos orientarmos – não há nenhuma possibilidade de um horizonte que nos proteja.

É justamente a proteção da lei, portanto, que também se torna ambígua. O paradoxo do superego apontado por Freud nos faz pensar na dupla face da autoridade moral. Não seria tal duplicidade – lembrando que autoridade, de acordo com o paradigma tradicional, se define como aquilo que acrescenta e aperfeiçoa o ato (AGAMBEN, 2004) – uma conseqüência lógica da dupla face do progresso articulada por Freud de ponta a ponta neste texto fundamental? O discurso filosófico-jurídico da lei – claro e monolítico – é o da proteção, mas, na prática, o sujeito experimenta a sua violência e, muitas vezes, a suspensão abrupta de qualquer garantia de apaziguamento.

Freud continuará a discutir a questão da face violenta da autoridade moral nos anos seguintes à publicação de *O mal-estar na civilização*. A partir da crise da autoridade na modernidade – cujo ponto alto foi a constatação modernista do estado de exceção permanente como o novo paradigma emergente de governo – Freud irá questionar literalmente a impostura da autoridade do Estado moderno suspendendo garantias constitucionais conquistadas politicamente. Com a crítica às separações e hierarquias artificiais da geografia política tradicional – manifesta na trama psicanalítica fundamentalmente a partir da idéia de simultaneidade entre os processos de subjetivação e socialização – não é mais possível conceber uma moral extra-mundana, clara e sem ambivalências, que orientaria, desde as origens, o campo político, como o princípio único da transformação social. Jano, o Deus romano do início, é deposto.

A dupla face de Jano – pressuposto modernista por excelência – ironiza com nossas vãs tentativas de inventar novos Céus que nos protejam e de forjar garantias de amparo em meio ao jogo de forças que alimenta o laço social. Veremos que a ambigüidade das morais que afirmam nos proteger é solidária a inclusão da ambivalência do outro na cena teórica da psicanálise, e estas novas peças esboçam um novo paradigma do laço social emergente no modernismo. A partir do “último Freud” o outro se retira da relação de subordinação com o campo da representação e da moral e se torna de fato, e não mais apenas de direito, agente histórico-político. Assim, o campo sócio-político não é tido como mero ‘inferno’, recebe um estatuto realmente autônomo

– para o bem ou para o mal – na produção da realidade. Paralelo a isso, Freud constata que o ‘inferno’ também pode residir na autoridade moral que afirma querer o nosso Bem. Perde-se a convicção de que a autoridade extra-mundana (lei) acrescenta ao ato político, tampouco de que conduz necessariamente ao progresso. O acréscimo de erotismo fundamental à vida não se dá de fora deste mundo.

A imprevisibilidade quanto à atuação do outro se articula à imprevisibilidade em relação ao devir do sujeito e da civilização. Se não há mais qualquer possibilidade de naturalização do devir em porvir, se o horizonte do progresso foi deposto, resta saber como o futuro permanece uma questão em aberto na psicanálise, em *O mal-estar na civilização*.

Parte 3-

A espera de Eros: reflexões modernistas sobre o futuro da modernidade

Cap 1

Freud, Einstein e o estado de exceção

O fim da ideologia progressista parece sinalizar que a pulsão de morte passa a dianteira na batalha com Eros: vivemos num mundo sem limites – frente à perda de um futuro em comum, há cada vez mais isolamento e cada vez menos ligação erótica. Para a psicanálise, a questão do limite sempre esteve associada à da ligação. Nas últimas linhas de *O mal-estar na civilização* (1930[1929]), podemos dizer que Freud insere os problemas do limite à violência e da ligação erótica numa dúvida radical. No lugar da certeza de um caminho, ele nos deixa um enigma: “Só nos resta esperar que Eros vença o seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever o seu resultado” (p.171)? Só o que nos resta é um paradoxo: o que podemos depreender da rejeição da ideologia progressista e da simultânea insistência no futuro? Frente à incerteza do devir, como tratar disso que nos resta – um resto de futuro não assimilado pelo progresso? Mesmo após uma crítica radical à ideologia progressista, e diante uma questão sem resposta, *O mal-estar na civilização* ainda acena para o futuro.

Tal dúvida contundente quanto aos destinos da civilização surge apenas em sua segunda edição. Foi inserida em 1931, quando a ameaça de Hitler já se evidenciava na Europa. Ela é contemporânea à discussão modernista sobre o estado de exceção. A inscrição de uma violência de fora, suspendendo a suposta ordem filosófica-jurídica que regulava o progresso e o funcionamento histórico-político, define o estado de exceção moderno (AGAMBEN, 2004). Veremos que todo o questionamento sobre o regime de exceção será a tentativa de definir esta ‘violência de fora’: é um fora autônomo em relação a qualquer ordem representacional ou é um fora ainda regulado pelo regime da representação e da lei? Veremos também que as crises políticas sempre caminharam juntas das manifestações culturais: a crítica à representação como ‘regime da verdade’ também rondava as produções artísticas e científicas do início do século XX. A psicanálise não ficava ‘de fora’ desta crítica nem da discussão sobre o estado de exceção na modernidade.

O deslocamento da ênfase no paradigma da representação para o paradigma centrado na relação com o outro, como inscrição da uma força ‘de fora’ na produção do sujeito, é indissociável das inflexões epistemológicas do ‘último Freud’. A psicanálise passa a lidar, de forma mais clara, com duas violências solidárias. Associada à violência

desde a sua pré-história, a participação do outro como componente ‘externo’ à produção do sujeito passa a ser considerada imprescindível na formação subjetiva (1924), e, naturalmente, nos destinos da sociedade. Ao mesmo tempo, no que concerne a certa naturalização do sujeito – equiparado à representação recalcada no início da psicanálise (PACHECO, 1996) – esta inflexão teórica é correlata à autonomia da pulsão de morte e à ênfase na permanência de restos associativos irreduzíveis ao código cultural, marcando uma radical inadequação do sujeito em relação aos interesses civilizatórios (1930 [1929]). A psicanálise passa a tratar da questão da violência, portanto, de todos os lados: a relação do sujeito pulsional e do outro que o constitui é enfatizada como jogo de forças. A partir de *O mal-estar na civilização* e da crise da modernidade, o que Freud põe em evidência é o estatuto da violência como código de ação humana. Diante do limite da representação, qual é o limite para a violência e qual é a medida que queremos dar ao próprio limite para que tal violência possa permitir uma nova relação com a política?

Freud não estava sozinho nesta batalha epistemológica. A inscrição de uma força de fora suspendendo a ordem jurídico-representacional que julgava regular naturalmente o funcionamento da realidade não caracteriza apenas inovações epistemológicas da psicanálise, mas, também, de expoentes modernistas como Einstein e Dostoiévski, que proclamavam a intervenção do observador e do leitor na produção do conhecimento. Quanto à psicanálise, a partir da “virada dos anos 20”, o outro é enfatizado no sentido de ser quem acrescenta Eros, operando o limite das pulsões destrutivas (1924). Em vez de um princípio geral ordenador, é o que há de mais particular – a contingência sócio-histórica –, portanto, que permite a ligação da força pulsional e, em última instância, a vida. Questiona-se, assim, a exclusividade do princípio de realidade e do processo secundário como dispositivos extra-libidinais soberanos, responsáveis pela ligação automática da força à representação, capazes de produzir o acréscimo de erotismo e de sedimentar o laço social. Tal questionamento pode ser pensado como uma metáfora da Morte de Deus na psicanálise. Enunciado crucial do modernismo, proposto inicialmente por Dostoiévski, em “Os irmãos Karamazovi” (1879), a morte da autoridade tradicional significa o colapso de uma moral extra-mundana que ordenava o sentido e a sociabilidade no mundo. Esta passa a ser a própria questão em relação à qual se exige uma nova postura ética e política frente à ligação e ao limite das relações sociais. Pois, se Deus está morto, tudo é permitido (DOSTOIEVSKI, 1879). Quais são os limites da lei e o que pode o outro?

Em *O mal-estar na civilização*, a dúvida quanto ao futuro não expressa mais um questionamento sobre o progresso e a educação, como se podia ainda acompanhar em *O futuro de uma ilusão* (1927). A ideologia progressista está morta; portanto, tal incerteza engendra um mal-estar mais amplo relacionado à permanente ambigüidade em nossa relação com o outro e, também, com a autoridade das leis que afirmam nos proteger. A dúvida freudiana era semelhante à de grande parte dos modernistas⁴⁵: será que o que nos resta a esperar, a vitória de Eros na fusão pulsional – a afirmação da nossa capacidade de ligação e solidariedade no jogo de forças da história – é possível de ser consolidada frente à força e à indiferença de Thanatos? Podemos observar tal dúvida permeando o confronto entre as certezas progressivas e totalitárias de Marinetti⁴⁶ e as incertezas dilacerantes de Dostoievski, Woolf e Kafka, como na própria psicanálise: na oscilação quanto aos modos de operação do processo de ligação, entre as certezas do princípio de realidade (1911), por um lado, e as dúvidas sobre a vitória de Eros (1930[1929]), por outro. Uma nova atitude para com a morte – e uma nova atitude frente à ligação e ao limite – era uma questão, portanto, que unia vários modernistas: fusionada ao enigma sobre o que pode o outro, a dúvida modernista trata da própria continuidade da vida, o que Auerbach chamou de dúvida vital (AUERBACH, 1970).⁴⁷ Na psicanálise ela poderia ser postulada, em tom modernista, como a dúvida de Eros.

Analisaremos agora alguns diálogos entre modernistas célebres, implicados, todos, na mesma questão crucial – o futuro da modernidade e a crise das garantias progressistas. Tais confrontos modernistas, passando fundamentalmente por Freud e Einstein, mas também Benjamin, Schmitt e Kafka – e, no próximo capítulo, por Dostoievski – nos permitirão reconstruir o tom multidisciplinar do movimento modernista, aprofundando o questionamento dos destinos da modernidade. Eles nos possibilitarão analisar também o tratamento dos quatro preconceitos presentes no

⁴⁵ Embora este não seja o posicionamento político de todos os modernistas, como é sempre oportuno insistir. O futurismo e algumas outras correntes do movimento modernista dialogavam com a tendência autoritária que se inscrevia nas práticas fascistas e nazistas.

⁴⁶ A convicção de Marinetti era a de que os futuristas – uma raça de líderes italianos superiores – levaria à modernidade a concretizar suas promessas de progresso, mesmo que fosse preciso destruir a ordem vigente. Sobre a relação entre o futurismo, violência e política, remeto a Rawson (1999).

⁴⁷ No famoso ensaio “A meia marron”, analisando, sobretudo, a obra de Virginia Woolf, Auerbach chama a atenção da dúvida de se prosseguir que atormenta diversas obras modernistas. Em *O passeio ao farol*, Woolf não conta a história de um passeio, mas da dúvida de se realizar tal percurso. Ao lado do tema da dúvida e da paralisia, as ações são minimizadas: o intenso fluxo de consciência sobre a pertinência de se empreender ou não o passeio se dá entre movimentos mínimos da personagem que tece uma meia. Várias páginas de fluxo de consciência subvertem a pequena ação da produção da meia, reduzida a uma passagem de poucas linhas. É a dúvida quanto à ação – e não as ações – que ocupa a maior parte do romance.

pensamento político (ARENDR, 1995) em *Por que a guerra?* (1933[1932]), como em nenhum texto freudiano: por um lado o reforço de um dos preconceitos – a equivalência entre campo sócio-político e violência; por outro, a problematização dos outros três preconceitos: da política entendida como práticas de dominação e subjugação; do campo da lei e da referência moral como aquele capaz de garantir a ordenação da política a partir da regulação dos direitos universais aos cidadãos; e, sobretudo, a idéia de que a política – centrada na violência e na guerra – seria um meio para atingir um fim mais elevado. A partir destas perspectivas díspares, tentaremos encaminhar as questões fundamentais deste trabalho: investigar as conseqüências políticas da simultaneidade entre os fatores individuais e sociais na produção subjetiva e valorizar o paradoxo do futuro de *O mal-estar na civilização* – repetimos: a rejeição do progresso e a simultânea insistência no dever. Quanto à dúvida vital de suas últimas linhas, o que sugere a espera de Eros? Podemos depreender disso um posicionamento político? E ele ainda permaneceria atual frente à crise do ideal do progresso?

Por que a guerra?

Mais de 15 anos após as *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud retoma o tema da violência dos campos de batalha em *Por que a guerra?* (1933[1932]). Desta vez, ele não é mais “tomado a escrever” pela surpresa dos acontecimentos, mas convidado a manifestar seu ponto de vista sobre o assunto, seguindo a sugestão da Liga das Nações Unidas de promover a troca de correspondência entre intelectuais de renome sobre temas considerados de interesse comum. A provocação foi feita por Einstein, que escolhe Freud como interlocutor. O psicanalista aborda de outra perspectiva aquilo que lhe parecia impossível de constatar de forma plena anteriormente, quando, com pavor, percebera que o “Estado proíbe ao indivíduo a prática do mal, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la” (1915a, p. 316).

Mas qual seria a grande diferença do percurso freudiano entre os mais de quinze anos que separam as respectivas produções teóricas sobre o estatuto da guerra e da violência humana? Por que afirmamos que em 1933 a crise da autoridade tradicional parece tão mais clara e radical? Evidencia-se nesta época uma denuncia em Freud: não há uma autoridade moral realmente separada do campo político – os destinos do Estado, totalmente implicado na produção do conflito, são os mesmos do ego freudiano (1914). Assim como o que ocorre com a crítica de Freud ao ego supostamente vitorioso frente à

autoconservação e ao recalque da pulsão (1930[1929]), a autoridade do Estado também é minimizada. Em *Por que a guerra?* Freud expressa a falência do paradigma de *auctoristas* (ARENDETT, 2003) a partir da evidência de que o Estado, autorizando-se à prática da violência, se faz exceção à moral que ele próprio impôs a todos como única garantia de felicidade. Faz-se exceção à possibilidade de exercer a força, para além da parcela de violência legal que lhe era permitido monopolizar para conservar os direitos dos cidadãos. O que a ordem jurídica monopolizava era o direito ao gozo da violência.

Podemos inferir que somente após o desenvolvimento da sua última teoria pulsional Freud postula com justeza que o Estado é o herdeiro da violência do pai primevo. É a instituição que permite a pulsão de morte se expandir plenamente (ENRIQUEZ, 1990). De forma semelhante, pode desenvolver o mesmo raciocínio acerca do seu corolário, o superego. Este é herdeiro da mesma onipotência, tornando-se, no próprio psiquismo, representante da autoridade exterior. A civilização só se mantém graças à pulsão de morte posta a serviço da moral. No entanto, não há qualquer separação ou correspondência hierárquica entre a autoridade moral extra-mundana e a regulação da violência mundana. É o contrário o que se apresenta: a genealogia da autoridade moral nos conduz também à violência. Mas a civilização não se caracteriza justamente pela passagem e superação da violência em lei? Como, então, a civilização se sustenta se, de acordo com o que se postulava, deveria colocar a violência do campo político a serviço da moral, se a autoridade moral é, ela própria, violência? A política não era um meio para atingir um fim moral mais nobre?

Além disso, com a nova amplitude da teoria das pulsões, Freud discutirá a relação verdade-aparência, autoridade moral-poder político⁴⁸ a partir de termos mais pertinentes à constatação da crise do imaginário tradicional. Se, em *O mal-estar na civilização* (1930[1929]), frente à problematização da ideologia progressista que ocupava o lugar da Providência, havia ainda uma crítica sutil ao paradigma tradicional da *auctoritas*, a resposta de Freud a Einstein conduz tanto a crise do contrato social moderno como a ilusão reformista da separação indivíduo-sociedade a uma perspectiva mais ampla. A discussão será travada no campo da relação entre direito e violência. A questão por excelência da *auctoritas* concernente ao Direito Público, a hierarquia

⁴⁸ Desde *Totem e tabu*, esta questão permeia a epistemologia freudiana, analisada por meio da separação artificial (contrária à própria psicanálise) entre a psicologia individual e a social. Remeto ao artigo “Da superação à simultaneidade: crise e política na psicanálise” (FARAH, HERZOG & MOGRABI, 2006).

presente na relação entre a autoridade legislativa e o poder executivo (AGAMBEN, 2004), passa a ser tratada, portanto, em sua própria matriz constitutiva: o jogo de forças entre a lei extra-mundana e o campo político.

De fato, frente à crise da modernidade, Einstein propõe debater com Freud o cerne do paradigma de *auctoritas*, a relação entre poder e direito. É Freud quem deixa o assunto ainda mais claro logo no princípio da sua correspondência com Einstein, sugerindo substituir a relação entre *poder* e direito por *violência* e direito. Condição inicial para sedimentar todo o diálogo com seu interlocutor, preparando o terreno, Freud pondera que atualmente estes termos se afiguram como antíteses, mas, na verdade, um se desenvolveu do outro. A palavra *Geswald* em alemão significa violência, força, mas também autoridade, poder, remetendo tanto a poder judiciário, como poder paterno, como, também, poder de Estado (VANIÉR, 2005, p. 1-2). Resumindo a intervenção inicial de Freud que nos ajuda na elucidação do dispositivo de *auctoritas*, questionado neste texto: de um lado temos a dimensão política onde se aplicam os direitos dos cidadãos, ou seja, o campo do outro e das intensidades das trocas humanas, associado, por Freud, desde as origens, à violência; do outro, temos o lugar da autoridade tradicional, a anomia, o campo legislativo, ou seja, a lei que determina o direito, o que se tentou coincidir com a vida e com o dado natural, mas que Freud desmascara também como violência. Freud começa a desarmar um dispositivo biopolítico que tentava nos convencer sobre a união e adequação entre a vida, como dado natural, que vinha primeiro sob a forma de lei, e o campo sócio-político que viria depois (AGAMBEN, 2004). Não parece exatamente a hipótese sobre a qual Freud tentava nos convencer a partir do prefácio de *Totem e tabu* (1913), em meio à guerra contra Jung? O relevante é sublinhar que Freud sedimenta agora um terreno avesso ao da ordem e da hierarquia, enfatizando a perspectiva da simultaneidade. Se antes da descoberta da pulsão de morte (1920), a violência era mais associada ao campo sócio-político e, numa perspectiva claramente vitalista, o sujeito desenvolveria uma disposição interna ao pacifismo, agora Freud enfatiza com mais propriedade que a violência reside nos dois lados. Trata-se de uma relação de forças.

A situação inicial dos fatos era simples, afirma Freud (1933[1932]). Numa pequena horda humana, era a superioridade da força muscular que decidia quem mandava e tinha a posse dos objetos, principalmente das mulheres. Era a dominação pela violência bruta. Este regime foi modificado no transcurso da evolução por um caminho que se estendia da violência à lei. Tal caminho se efetivou quando se

reconheceu que a força de um único indivíduo podia ser combatida pela união de diversos indivíduos fracos. O poder daqueles que se uniram passou a representar a lei em oposição à força do indivíduo só. A lei é, portanto, a força de uma comunidade. Freud não deixa margens à dúvida: “ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha. Funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos” (p. 247). A união não faz a violência desaparecer, apenas possibilita um deslocamento. A estabilidade da comunidade é apenas aparente: “a paz é a continuação de uma violência que se exprime de outras maneiras” (VANIÉR, 2005, p.2).⁴⁹ Se *auctoritas* é aquele que acrescenta e aprimora o ato político – aperfeiçoa o caminho prescrito pela tradição –, Freud abre a discussão com Einstein sob uma perspectiva inversa ao do aperfeiçoamento e a da superação: a permanência e a simultaneidade entre violência e lei, o que recoloca em cena o caráter inconcluso do laço social. Nesta história em aberto, apontada por Freud, “as violências funcionam apesar das ordens e das leis, sob a ordem das leis, através da ordem e das leis e graças a ela” (FOUCAULT, 2002, p. 92). Mas qual a razão de logo de saída Freud aceitar a sua análise nestes termos?

Uma outra forma de violência

A união da maioria deveria ser estável e duradoura para que a transição da violência para o direito se concretizasse. Caso contrário, quem se julgasse mais forte tentaria estabelecer novamente o domínio através da força, e o jogo se repetiria *ad infinitum*. A comunidade deve manter-se permanentemente estabelecendo “regulamentos para se antecipar aos riscos de rebelião, e deve instituir autoridades para fazer com que estes regulamentos sejam respeitados, e para superintender a execução dos atos legais de violência” (1933 [1932], p. 248). Freud considera, então, duas formas de violência como inerentes à lei: a que institui e aquela que conserva o direito. Tal como Benjamin articulava, Freud parecia associá-las à violência mítico-jurídica (BENJAMIN, 1920 [1986]). Tal violência era a força legítima da lei de instituir e manter a ordem vigente.

Acrescenta Freud: um estado de equilíbrio desta espécie, contudo, só é concebível teoricamente. Um estado de cooperação como este – entre, por um lado, a

⁴⁹ Semelhante à crítica de Foucault, analisada no primeiro capítulo da primeira parte deste trabalho.

força política dos regulamentos e da comunidade e, por outro, a violência do direito instituído ‘de fora’, pela lei – não se conserva nem tampouco se projeta no tempo *ad infinitum*. A situação complexifica-se pelo fato de a comunidade abranger elementos de forças diferentes, e a justiça, assim, passar a exprimir graus desiguais de poder nela vigentes. Considerando que as leis são feitas por e para os membros governantes, deixando pouco espaço para os direitos daqueles que estão em estado de sujeição, na comunidade sempre existirão dois fatores em atividade que constituem fontes de inquietação constante em relação à lei. No lugar da cooperação e do equilíbrio, Freud passa a expor um jogo de forças em permanente oposição no campo sócio-político, as duas faces da violência.

De um lado, os detentores do poder tentam, autoritariamente, se colocar acima das proibições, procurando escapar do domínio pela lei para o domínio pela violência. Freud sugere que, mesmo as leis os favorecendo, há sempre um resto associal que lhes escapa, um caminho mais curto para resolver a fonte do litígio pela força. Ao mesmo tempo, por outro lado, os membros oprimidos pressionam no sentido da passagem da justiça desigual para a justiça igual para todos. Portanto, ou o direito gradativamente adapta-se à nova distribuição do poder político ou, “*como sucede com maior freqüência*, a classe dominante se recusa a admitir a mudança, e a rebelião e a guerra civil se seguem, com uma *suspensão temporária da lei* e com novas tentativas de resolução mediante violência” (grifos nossos) (1933 [1932], p. 249).

Freud passa a considerar uma terceira possibilidade de uso da força não prevista anteriormente nas formas “autorizadas” pela violência extra-jurídica exercida pela lei que determina o direito. Uma violência que suspende a lei. Vale destacar a afirmação que ela ocorre com “maior freqüência”. A resposta a Einstein é escrita em 1932. Inserindo este debate no contexto histórico-político da época, desde a ocasião da segunda edição de *O mal-estar na civilização*, em 1931, como dissemos, sabemos pelo editor de Freud que a ameaça de Hitler já era evidente na Europa. Em 1933, quando a correspondência é publicada, Hitler proclama o decreto para a proteção do povo e do Estado suspendendo artigos constitucionais relativos às liberdades individuais.⁵⁰ Tal decreto nunca foi revogado e o Terceiro Reich pode ser considerado um estado de exceção que durou 12 anos, permitindo a eliminação de categorias inteiras de cidadãos

⁵⁰ O próprio texto *Por que a guerra?* foi censurado pelo Terceiro Reich. Sobre isso, remeto a Plon (2004).

(AGAMBEN, 2004), julgados inadequadas à ordem moral que orientava o sistema político.

Uma terceira modalidade de violência – fora do direito – exterior à violência mítico-jurídica, portanto, para além de qualquer ordenamento representacional e legal, era a questão por excelência do estado de exceção, desde a Primeira Guerra. O que nos cabe indagar é qual o sentido de Freud acrescentar esta outra forma de violência – tão freqüente e atual – em sua resposta a Einstein? Se o discurso filosófico-jurídico sempre enfatizou garantir a segurança dos indivíduos através da estabilidade das leis, mesmo usando da violência legítima, qual é a razão de Freud evocar esta nova modalidade de abuso da autoridade – a suspensão da lei em nome do mesmo discurso de garantia das liberdades individuais? Qual o seu objetivo em abordar esta nova técnica de governo? E qual é a relevância política de discutir esta questão?

É preciso sublinhar a contemporaneidade deste dispositivo político. Agamben (2002; 2004) assinala que o estado de exceção atingiu seu máximo de desdobramento planetário com o paradigma de segurança, a nova técnica de governo atual. Assistimos a um deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica normal de governo, criando um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo. Deste modo, este dispositivo tornou-se ainda mais grave: não é mais preciso estabelecer decretos para a proteção do Povo no regime de urgência instaurado permanentemente. Há um outro povo (com minúsculas) cuja corporeidade precisa ser controlada para que o Povo (com maiúsculas) durma à noite. “O poder hoje tem apenas o estado de urgência como forma de legitimação, e, em todo o canto e continuamente, apelando-se a ele, trabalha-se secretamente para a sua produção” (AGAMBEN, 2002, p. 16). Pois se o sistema político não tem mais outra forma de funcionamento, “é preciso manter este ‘estado’ não importa a que preço” (p. 17). Trata-se de um sistema que só pode funcionar cindindo, produzindo aqueles que têm medo e aqueles a que se deve temer: é urgente proteger o Povo do povo. O outro – a sociedade – se tornou uma grande ameaça. Discutiremos oportunamente esta cisão política *Povo/povo*, indicada pelo autor.

A propósito do debate entre Freud e Einstein, em 1930, outros dois teóricos de renome também trocavam correspondência acerca do futuro da modernidade – Walter Benjamin e Carl Schmitt (AGAMBEN, 2004). Arelada à carta de 1930 de Benjamin ao teórico fascista do Direito Público, contudo, já existiam vários artigos publicados em revistas, considerados sucessivas respostas dirigidas ora a um ora a outro, em torno da questão decisiva do estado de exceção. A correspondência entre eles é, portanto, muito

mais abrangente do que o episódio de uma única carta. Entre 1924 e 1942 – ano da morte de Benjamin – estes artigos foram publicados e, para Agamben, a continuidade do debate sobre o estatuto do estado de exceção é evidente. Bem diferente do teor amistoso da troca de idéias entre o psicanalista e o físico, tal debate está mais próximo de um embate. Longe de representar o esforço de cooperação intelectual em benefício do pacifismo, trata-se de um confronto bélico com armamento teórico pesado, do qual deveria emergir um único ponto de vista sobre o significado do estado de exceção. Deveria vingar um único vencedor no campo de batalha ora projetado diante das duas partes litigantes. Por outro lado, bastante semelhante ao debate de Einstein com o pai da psicanálise, eles também discutiam o estatuto da violência como código da ação humana. Suspendamos temporariamente o debate de *Por que a guerra?* para compreendermos, a partir da análise de Agamben (2004) desta longa troca de correspondências, os pontos principais do confronto entre Benjamin e Schmitt que servirão à elucidação da crítica freudiana ao imaginário político tradicional.⁵¹ Partilhamos aqui da premissa de Agamben de que a teoria schmittiana da soberania pode ser considerada “uma resposta à crítica benjaminiana da violência” (AGAMBEN, 2004, p. 84).

Benjamin e Schmitt

Schmitt tem o mérito de ter proposto em 1921, pela primeira vez, uma teoria sobre o estado de exceção. Benjamin foi aquele que afirmou em 1942 que o Estado de exceção tornou-se a regra da modernidade (AGAMBEN, 2004), o que inviabiliza a própria possibilidade de se pensar os episódios excepcionais como um ‘estado’, desarmando a definição do teórico do direito público. Ora, o caráter temporário da suspensão dos direitos constitucionais – que tentava impedir o estado de exceção de ser visto como uma ditadura inconstitucional – é uma falácia à medida que se torna a regra. Para Schmitt, era imperioso que o estado de exceção fosse concebido ainda no interior do paradigma de *auctoritas*, como uma ditadura constitucional, uma medida temporária que se propunha a salvaguardar a ordem jurídica para o bem do Povo.

A exceção à norma consiste em conceder ao governo uma autoridade legislativa que deveria ser competência exclusiva do parlamento, contrariando a antiga hierarquia

⁵¹ Não faz parte dos nossos objetivos um aprofundamento do pensamento de Benjamin ou de Schmitt. Nosso interesse é especificamente o confronto entre estes dois autores sobre o significado do estado de exceção.

entre lei e regulamento no sentido deste passar a comandar – e muitas vezes desconsiderar – a lei. Evidencia-se a “extensão dos poderes do executivo no âmbito legislativo por meio da promulgação de decretos e disposições, como consequência da delegação contida em leis ditas de ‘plenos poderes’” (AGAMBEN, 2004, p.18), acarretando a progressiva erosão dos poderes legislativos do parlamento que hoje se limita, grosso modo, a ratificar medidas promulgadas pelo executivo. No estado de exceção está em jogo o significado jurídico de uma esfera de ação em si mesma extra-jurídica – os próprios limites entre o ordenamento filosófico-jurídico e a política, ou seja, o que seria “interno e externo” à determinação da lei.

O objetivo de Benjamin é garantir a possibilidade de uma violência fora do direito. *Em Crítica da violência: Crítica do poder* (BENJAMIN, 1921[1986]), Benjamin chama esta outra violência de “pura” ou de “revolucionária”. Contrapondo-se à violência mítico-jurídica, ela não institui nem conserva o direito, mas o depõe, inaugurando um novo período histórico. Schmitt tenta, ao contrário, remeter tal violência para “dentro” do contexto jurídico (AGAMBEN, 2004). A noção de estado de exceção constitui o *front* em que ele procura capturar a idéia benjaminiana de uma violência pura e inscrever tal anomia no corpo da norma. Não seria pura, mas regulada, ainda, pela lei. O que é intolerável para o direito é a perda da capacidade de nomear os objetos – perda de poder da representação por excelência – o que acarretaria a presença de uma ação humana fora da ordem. O que Benjamin tenta assegurar com a noção de violência pura é a autonomia do poder político, deste outro que assombra a lei. “Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar à violência uma existência fora do direito” (AGAMBEN, 2004 p. 92).

Para nos aproximarmos do posicionamento de Benjamin frente ao estado de exceção é preciso elucidar o sentido do que ele chama de ‘violência pura’. É crucial ter em mente que a diferença entre ela e a violência mítico-jurídica não está na violência em si mesma e, sim, em sua *relação* com algo exterior. A pureza não reside, então, em uma substância pertencente à própria ação violenta. A violência é pura no sentido de autônoma a qualquer moral, uma ação humana que não funda nem conserva o direito (AGAMBEN, 2004). Ao ser puro, objeto da metafísica ocidental, Benjamin responde com a violência pura como objeto político extremo – a ‘política pura’. Se o estado de exceção é, por definição, o ponto de desequilíbrio entre, por um lado, a lei que define o

direito e, por outro, o poder político dos indivíduos, o objetivo de Benjamin era de levar esta desestabilização à radicalidade.

Schmitt se defende. Segundo ele, não é possível uma violência pura porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão. Ele tentava fazer crer que o soberano tinha a obrigação de agir, com sua autoridade, como guardião da constituição, mesmo que isso implicasse a sua suspensão temporária. Mas, a história é violenta e implacável; não nos engana: o fim da República de Weimar evidencia que uma “democracia protegida” não é mais uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional marcha em direção, sobretudo, a uma fase transitória para a instauração de um regime totalitário. É isso que a história nos mostra, mais uma vez, quando vemos hoje o paradigma de segurança como técnica de governo biopolítico (AGAMBEN, 2004). Em nome da moral e da proteção da vida, frente a uma sociedade cada vez mais ameaçada por um possível ato de violência, mata-se “acima da lei”. Os Estados Unidos, hoje, o exemplo mais claro, anulam o estatuto jurídico de milhares de indivíduos ‘julgados’ como perigosos, porém, sem direito a julgamento formal, produzindo seres juridicamente inomináveis. Se nos limitarmos ao exemplo atual dos terroristas capturados, além de não gozarem do estatuto de prisioneiros de guerra, de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusados, segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros nem acusados, são objetos de uma dominação pura – de uma dominação de fato, nem mais de direito. A comparação mais próxima que temos é com a experiência do campo de concentração no nazismo (AGAMBEN, 2004).

Nesta perspectiva, o teórico do direito público muda radicalmente sua postura intelectual para assumir uma concepção “decisionista”, cujo princípio de explicação do mundo do direito não reside exclusivamente na norma, mas na decisão política que a gera. Somente na decisão soberana ele encontra a aceitação da prioridade momentânea – esta espécie de invasão estrangeira – do político, ou seja, do poder executivo, sob a lei que estabelece o direito. Para o teórico fascista, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção: o soberano é quem decide pelo estado de exceção no qual se faz necessário o desvio da regra, suspendendo a normalidade e o ordenamento jurídico para que se mantenha a coesão política. Mesmo que esta proteção aos cidadãos signifique a suspensão de seus direitos constitucionais. *Deposição* do direito, para Benjamin, *suspensão*, para Schmitt, a diferença é grande: a violência soberana da *Politische Theologie* de Schmitt responde à violência pura de Benjamin por meio de uma terceira

figura do poder, que não funda nem conserva o direito, mas o suspende a partir da decisão de salvaguardar a paz e proteger o Povo em risco. É isso, sobretudo, o que nos interessa. É disso também o que trata Freud com Einstein.

Benjamin passa a frente neste campo de batalha. Canibaliza o próprio termo técnico do léxico de Schmitt, *Entscheidung*, decisão. O direito só reconhece a decisão espacial e temporalmente determinada como uma categoria metafísica, porém, tal reconhecimento corresponde a desmoralizante experiência da indecidibilidade última de todo e qualquer problema jurídico (AGAMBEN, 2004). “É em resposta à idéia benjaminiana de uma indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos que Schmitt afirma a soberania como lugar da decisão extrema” (p. 86). Benjamin, ironicamente, corta o vínculo do soberano com o poder executivo, e lança o soberano na impossibilidade de decidir. O soberano não age, paralisa: a indecisão soberana de Benjamin inscreve-se em um único lugar – na dúvida vital modernista (AUERBACH, 1970). Agora, a partir de Benjamin, podemos visualizar melhor o dispositivo irônico que alimenta a noção da dúvida vital. Ela pode ser compreendida como uma proposta epistemológica e política em oposição frontal à dúvida cartesiana.⁵²

Descentramento, descontinuidade e incerteza

Em relação à função soberana do eu, o modernismo se distancia dos primeiros modernos, contrapondo-se ao projeto das revoluções científicas. É o novo espírito científico, que se inicia justamente com Einstein, em 1905, com a teoria da relatividade (BACHELARD, 1999). Em vários campos do saber, na filosofia, na psicanálise e na literatura, introduz-se o descentramento do eu em relação à razão e a qualquer decisão, pretensamente lúcida e unívoca. Freud, Nietzsche e Marx iniciam um movimento de suspeita sobre a consciência. Na literatura, Dostoievski, Kafka, Joyce, e Woolf colocam em cena um eu fraturado, dividido. O eu modernista não é o eu engrandecido do cartesianismo, mas um eu indeciso e debilitado. O ego freudiano da segunda tópica é um negociante frágil em meio a três poderosos senhores (1923), cuja força da razão foi minimizada. Tal é a fratura evocada pelo modernismo, da matemática à psicanálise e ao

⁵² Descartes propõe uma dúvida que, na verdade, fornece à razão o poder de dominar o real. Trata-se de uma dúvida que certifica a função soberana do eu, possibilitando a subjugação do objeto de conhecimento, enquanto que a dúvida vital, por outra via, desarma o eu. Rompe-se, deste modo, com a associação entre soberania e transcendência, entre rei e Deus, tão cara a Schmitt. Segundo ele, o soberano, Legislador Onipotente, intermediário sagrado de Deus, identifica-se com Ele e ocupa no Estado a mesma posição que cabia ao Deus cartesiano. Sobre isso ver Agamben, 2004 e também Everdell, 2000.

pontilhismo da pintura em Seraut: entre um algarismo e outro, não há mais a continuidade ontológica, mas o intervalo de um abismo, espaçado por décimos, milésimos e cálculos infinitesimais, muito além da possibilidade de previsão (EVERDELL, 2000); entre o dito e o sentido, mundos de possibilidades e acontecimentos separam o enunciado da enunciação. É a marca irônica da descontinuidade. Não há continuidade entre a autoridade da decisão soberana e o campo político. Este vínculo é ‘ficção pura’: como continuar a decidir de fora do turbilhão dos acontecimentos?

Em termos políticos, Benjamin expressa bem este novo posicionamento crítico: a cisão entre a autoridade soberana e seu exercício corresponde à cisão entre normas de direito e normas de realização – ou, em termos mais próximos à psicanálise, entre intenção e realização. Benjamin era certo e por isso provocava Schmitt: o intervalo entre a autoridade e seu exercício consistia a lacuna intransponível entre autoridade legislativa e poder executivo, moral superior e política. A mensagem era clara: não basta ter a posse da razão para ter o mérito do exercício da ação. Existem ações independentes da decisão do eu. O ponto final para a soberania decisionista era o ponto de partida para se começar a falar em saber psicanalítico: não era isso que as paralisias das histéricas mostravam desde o início – a deposição da ação executada por algo além da sua decisão soberana? O corpo – pulsional ou político – não é uma natureza passiva, um princípio particular subordinado a um princípio geral. Ele age, executa.

A redefinição da função soberana acarreta conseqüências cruciais para o estado de exceção, levando ao colapso o imaginário político tradicional. A autoridade soberana não surgiria mais como aquilo que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a imprevisibilidade da esfera jurídica e a política, constituindo uma zona indeterminada entre direitos políticos e anomia. O corte proposto por Benjamin tornaria autônomo o campo político – campo do outro e de suas indeterminações – em relação a qualquer ordenação moral. Na psicanálise, no que diz respeito à violência desta esfera “fora da ordem”, podemos dizer que Freud, no campo epistemológico, inicialmente, associando-a a possibilidade de aniquilamento da vida, suspende a autonomia do outro, subordinando a violência do componente sócio-histórico à mediação da representação (FREUD, 1905). Vinculando automaticamente o campo da representação ao da força, Freud acaba por atenuar a radicalidade da função do outro diante dos destinos da força pulsional. Passa a integrá-la a uma ordenação interna a esta própria lógica, cuja soberania voltada para a realidade decide pelo acréscimo de erotismo e pela ligação a

fim de assegurar a vida. Se formos radicais na analogia, frente à ameaça destrutiva de tal violência, a princípio associada à perversidade do campo sócio-histórico (1897), Freud – atado, sem dúvida, à epistemologia hegemônica do seu tempo – inicialmente a subjuga à tutela da decisão soberana da razão, através da ordem da representação e do princípio da realidade.

Deste modo, o embate paradigmático travado no *front* freudiano, este diálogo epistemológico presente na trama dos conceitos psicanalíticos, nos confronta com uma história política. O deslocamento de ênfase do paradigma centrado na representação para o paradigma voltado para a relação com o outro (PACHECO, 1996) é solidário às subversões modernistas e ao impasse político configurado com a crise da modernidade, cujo campo de batalha, nesta franja incerta entre poder político e jurídico, é a noção de estado de exceção. Se a versão de Benjamin sair vencedora sobre a de Schmitt, frente à presença autônoma do outro e da violência pura, e à ausência da decisão soberana, só o que resta esperar do laço social é o mal-estar irrevogável de uma história aberta.⁵³

Freud e Einstein: a violência - um meio para atingir um fim?

Após introduzir a terceira modalidade de violência – violência pura – aquela que evoca a suspensão da lei e sobre a qual Benjamin e Schmitt lutam por definir o caráter interno ou externo ao direito, Freud apresenta exemplos da história que revelam uma série infundável de conflitos sendo impossível estabelecer qualquer julgamento a fim de prever os destinos das guerras. No caso daquelas entre os mongóis e os turcos, elas não trouxeram benefício algum, enquanto outras parecem ter contribuído para a transformação da violência em lei, trazendo a *pax* romana. Podemos depreender do que constata Freud que o paradigma de governo tradicional não foi universalizado globalmente. No decorrer da discussão, Freud passa a considerar dois pontos sublinhados por Einstein através dos quais expõe duas opiniões contrárias cuja oscilação, de certa forma, resume a tensão que animava as principais posições vigentes quanto à violência da guerra e à crise do paradigma de *auctoritas*: por um lado, a necessidade de uma autoridade central para por fim às guerras e, por outro, a constatação dos abusos de autoridade aos quais estamos submetidos. O primeiro posicionamento ainda aposta na universalização da *pax* romana; já o segundo sugere a

⁵³ Para aprofundar esta noção, remeto o leitor ao prefácio de Marie Gagnebin sobre *Benjamin ou a história aberta*, em Benjamin, 1986.

utopia e os perigos desta promessa de paz social. Os avanços e recuos de Freud para atacar e defender tais argumentos parecem verdadeiras estratégias de guerra.⁵⁴

No primeiro caso, Freud pondera algo que lhe parece paradoxal. A guerra poderia ser “um meio nada inadequado” (1933[1932], p. 250) de estabelecer o reino da paz fomentando as condições de criação de um poderoso governo central que tornaria inviável as outras guerras. O que Freud evocava? Este era justamente o discurso da nova violência discutida por Freud, aquela que suspende o direito – a tentativa de manutenção do paradigma de *auctoritas* frente ao estado de exceção, conforme os esforços de sistematização teórica de Schmitt. A crença na paz libertadora por meio da nova violência motivou, inclusive, a solução final do Terceiro Reich. O fim último do estado de exceção sugeria uma reedição moderna da “eterna paz romana”. Numa espécie de versão perversa do princípio da realidade, a promessa de proteção da decisão soberana, evocada pela autoridade central, consistia na troca – no adiamento momentâneo – de um direito conquistado, supostamente em risco, por um direito seguro usufruído no futuro, imerso em paz definitiva. Então, o que Freud afirmava?

Freud acrescenta, contudo, que a guerra falha no propósito de ser a última guerra e a salvadora da ordem. Não há ponto final. As conquistas são de curta duração e as uniões fomentadas pelas guerras foram apenas parciais. Constatou-se, assim, o inverso do prometido pela decisão soberana: em vez da proteção dos cidadãos, estes esforços violentos resultaram apenas “em a raça humana haver trocado as numerosas e infundáveis guerras menores por guerras em grande escala, que são raras, contudo muito mais destrutivas” (FREUD, 1933 [1932], p. 250). A violência não une, subjuga. Nada adianta, portanto, fazer da ‘violência da política’ um meio para garantir a paz tampouco decidir pela violência da suspensão da lei para salvaguardar os direitos políticos: o que foi unido pela violência retorna em violência e desfaz-se em violência.

Na continuidade do diálogo, mesmo tendo deixado de lado o preconceito político da “guerra como meio para atingir um fim mais nobre” (ARENDRT, 1995), Freud continua reafirmando a postulação de Einstein segundo a qual as guerras podem ser evitadas se a humanidade unida estabelecer uma autoridade central que decidiria todos os conflitos de interesses. Freud parece recuar para avançar. Submetendo à análise o próprio dispositivo institucional que naquele momento o unia a Einstein neste debate, continua Freud, para isso são necessárias duas condições – criar uma instância suprema

⁵⁴ Plon (2004) analisa estes dois posicionamentos distintos em relação à paz a partir de uma ambigüidade presente no próprio título *Por que a guerra?*. Para aprofundar a questão, remeto ao autor.

e dotá-la do devido poder: a Liga das Nações seria uma instância destinada a este fim. A segunda condição, porém, acrescenta, não foi preenchida: a Liga não possui poder próprio, e só pode obtê-lo se os diferentes membros da nova união desejassem cedê-lo. Sem isso, não haveria possibilidade de “liga”, a argamassa necessária para unir a comunidade. Conhecemos bem este impasse que hoje permanece atuante na ONU.

Após enumerar exemplos históricos de união pela força dos ideais morais, Freud é, porém, categórico: “atualmente não existe idéia alguma que, espera-se, venha a exercer uma autoridade unificadora desta espécie” (p. 251). Os ideais nacionais pelos quais as nações se orientam, para ele, caminham em sentido oposto aos objetivos da ligação. Estavam a serviço da pulsão de destruição. Seus objetivos, tão remotos – acrescenta – talvez pudessem ser alcançados “após as mais violentas guerras civis” (ibidem, p. 251). Assim, regida pela mesma crença progressista, a utopia comunista poderia levar a conseqüências imprevistas que não seriam muito diferentes do discurso de Schmitt, tão próximo do fascismo: a promessa de *pax romana* só se consolidaria após “a guerra libertadora”. “Está condenada ao fracasso a tentativa de substituir a força real pela força das idéias” (ibidem). Resumindo: não basta a simples decisão da Liga das Nações de se impor como vontade geral. A lei, para vigorar, não pode vir de fora, nem prescindir do seu “outro lado”, da força política do outro – do poder que os membros da nova união se dispõem a investir.

Mas isso demandaria uma reinvenção política, e aqui chegamos ao que nos interessa: para o Ocidente, este “outro lado” – o poder político, executivo, a força do povo, a imprevisibilidade do campo do outro – sempre foi minimizado pela autoridade moral que legislava o ordenamento geral do mundo.⁵⁵ As metáforas que iluminam as principais teorias modernas do contrato social, o Leviatã ou a idéia da vontade geral, sempre reeditaram hierarquias de poder entre forças de tamanhos desiguais, entre “anões e gigantes”. Como legitimar a participação deste outro lado, sempre em segundo plano na história política do Ocidente, se o que temos são sucessivos exemplos da desigualdade irremovível das relações sociais?

⁵⁵ Para Comparato (2006), o pensamento de Aristóteles caracteriza o empenho na exclusão da legitimidade da experiência empírica como fonte da conduta moral, tal como herdamos, de forma mais ou menos fiel, nas principais teorias sobre o contrato social na modernidade. A virtualidade moral, sendo produto dos usos e dos costumes, para ele, não existe nos homens naturalmente, pois nada do que se é natural se adquire pelo costume. O costume relativiza, mina a verdade. Sendo uma faculdade prática, dirigida à ação, é necessário que os homens se exercitem na virtude para realizá-la. “Os legisladores tornam bons os homens, ao se esforçarem para fazê-los adquirir bons hábitos” (2006, p. 96). É pelo bom ou mau efeito que as leis produzem no povo que se pode distinguir uma boa ou má organização política.

Passando a considerar a outra questão levantada por Einstein, a queixa sobre os abusos da autoridade, Freud discute a tendência dos homens a se disporem em dois lados assimétricos – o dos líderes e o dos seguidores. A grande maioria, os últimos devotam uma submissão ilimitada às decisões tomadas pelos primeiros. No entanto, Freud parece reforçar o poder dos fortes. Segundo ele, dever-se-ia educar a camada superior dos homens não passíveis de intimidação, de mente independente, para que possam dirigir as massas dependentes. A situação ideal – acrescenta – seria a subordinação da comunidade à autoridade da Razão. Ora, este argumento era o de Schmitt, definindo o princípio da *Führung*, “a identidade de estirpe entre chefe e seguidores”, como tão bem pontua Agamben (2004, p. 128). Freud parece retomar a crítica do seu interlocutor sobre os abusos da autoridade para propor em seguida justamente o retorno ao autoritarismo da Razão, que pode, como sabemos, tornar-se totalmente abusiva. O que, então, sugere Freud? A melhor saída seria uma aristocracia dos intelectuais, numa espécie de culto filosófico “dos eleitos”, mais aptos a acessar a verdade moral? Mas ele não havia afirmado acima a inexistência atual de qualquer idéia que teria condições de se converter em uma autoridade moral integradora?

Mais uma vez, Freud desmorona com o argumento. Freud insere um corte radical a este respeito em sua análise: “é desnecessário dizer que as usurpações cometidas pelo *poder executivo do Estado* e a proibição estabelecida pela Igreja contra a liberdade de pensamento não são nada favoráveis à formação de uma classe deste tipo (grifos nossos)” (1933 [1932], p. 256). Mas por que afirmamos que isso representa um corte contundente no argumento? Em primeiro lugar porque Freud equivale os abusos da autoridade do Estado aos da Igreja, à maior inimiga da psicanálise, a grande produtora de ilusões. Em segundo, cabe sublinhar a especificidade do seu alvo: as usurpações do poder executivo do Estado. A crítica política é clara e contemporânea: recai na inversão do papel do governante “decidindo” intervir como estado de exceção, cujo discurso é a proteção da vida, mas cujo ato é a minimização dos direitos políticos individuais. O questionamento freudiano incide na sua soberania insana, cuja decisão, longe de ser um meio para a harmonia social, partilha da mesma obscuridade das motivações religiosas: o Estado – herdeiro leigo de Deus – executa proibições à livre expressão, semelhantes às historicamente proferidos pela Igreja. Assim, o Estado burguês, o qual advém na modernidade insurgindo-se contra as “trevas da tradição”, passa a funcionar sob semelhante regime autoritário. Como a Igreja, ele cria suas interdições para o “bem dos fiéis”; em nome de uma ‘razão maior’, minimiza-lhes a

razão. Trata-se de um discurso absoluto produtor de cidadãos mínimos, rebaixados em suas liberdades: trocar a liberdade política por uma suposta segurança messiânica. O discurso da verdade, cuja lucidez imutável era resguardada pela tradição, converte-se em produtor de aparências: não é a segurança do sujeito aquilo que a autoridade soberana visa a proteger, mas a sua própria legitimidade; o próprio direito de a Lei ainda falar em nome próprio e regular a desordem instaurada mesmo quando a força da política passa a legislar diretamente sobre a sociedade. Portanto, Freud levanta a questão platônica da construção de uma classe de sábios instruída pela soberania da razão para, em seguida, demoli-la.

Concluindo pelo caráter utópico do funcionamento sócio-político ser um dia dominado e regulado pela autoridade da razão, Freud ressalta que, talvez, somente métodos indiretos possam evitar as guerras. A partir de um outro corte no argumento, Freud nos sugere uma inquietante imagem da indecibilidade: vale lembrar a imagem do “moinho que move tão devagar, que as pessoas podem morrer de fome antes de ele poder fornecer sua farinha” (1933 [1932], p. 256). Freud não sabia precisar exatamente quais seriam tais métodos indiretos, além da recomendação – a esta altura já conhecida na psicanálise – de contrapor à tendência à destruição o seu antagonista, Eros. Neste sentido, a metáfora do moinho, imersa em sua incerteza e indeterminação, remetaria à espera sem qualquer garantia da vitória de Eros frente a Thanatos (1930[1929]). A dimensão do tempo, mais uma vez, com seus batimentos incertos e avessos à ordem progressista, faz-se presente na imagem do moinho que mói tão lentamente que a morte pode vencer a promoção da vida.

A imagem do moinho – amalgamada a outras metáforas freudianas, como a da luta de Titãs entre Eros e Thanatos – talvez possa nos nutrir com novos ingredientes teóricos para esboçarmos um outro paradigma das relações sociais, imerso em uma nova atitude para com o futuro, que emerge no modernismo. Além da presença de uma outra modalidade de tempo, são metáforas descentradas em relação à tomada de decisão: não há mais lugar para a preponderância soberana e unilateral da razão, ordenando o caos social. O acréscimo ao ato que aperfeiçoa a ação política só advém através de uma nova relação com os termos envolvidos, incluindo-se a força do ‘outro lado’. A ação só provém, portanto, a partir da participação do outro, o que implica uma nova relação com a história, tal como – veremos agora – Benjamin propõe a partir do estado de exceção moderno. Qual o sentido da imagem do moinho neste momento do debate com Einstein? Tentaremos dar um sentido a esta imagem no final deste capítulo.

Freud e Benjamin: uma medialidade sem fins?

Retomemos a discussão de Benjamin e Schmitt no âmbito do debate sobre a questão da violência como meio para atingir um fim no intuito de melhor compreendermos o rechaço de Freud a este preconceito da política. Para Benjamin este ponto é problemático. Ora, era o cerne do discurso de Schmitt sobre o estado de exceção: a legitimidade da decisão soberana, por meio da violência – força de lei – de suspender o direito constitucional conquistado pelo cidadão, com a finalidade de proteger este mesmo direito em risco. Se tomarmos partido de que o estado de exceção é autônomo em relação à lei, a potência revolucionária do que Benjamin chama de violência pura seria amortecida à medida que ela se tornasse meio legítimo para um fim. Pois, se ela se torna meio, em vez de autônoma, em sua legitimidade já está inscrita a marca da assimilação pela moral, e, assim, o fim será sempre prescritivo. Vinculada a uma moral, esta violência correria o risco de ser maculada – revertida para fins de subjugação do outro e, de forma genérica, do campo político aos interesses gerais da socialização. O fim moral assimila o campo estético e político.

Voltemos ao exemplo da captura de um terrorista – a suspensão das leis que asseguram todos os direitos individuais. Para Benjamin, isso seria a expressão de uma violência política pura, fora da regulação do discurso jurídico, passando por cima, portanto, do direito. Seria a prova empírica da insuficiência da suposta segurança da lei: a lei não ordenaria a política, nem asseguraria nada, nenhum direito. Já Schmitt diria que tal captura seria ainda uma violência regulada pela lei moral, uma ‘violência como meio’. Estaria, ainda, subordinada à decisão soberana de suspender a lei para salvaguardar a ordem constitucional e proteger o Povo da ameaça de um outro povo, subtraído de qualquer estatuto jurídico, associado diretamente à ameaça da paz. Visto que todo discurso de salvação é também um discurso de dominação (MAJOR, 1986), o que Benjamin deseja, a partir do estado de exceção, é *desativar qualquer elo e discurso que justifique um fim moral nobre para a subjugação*.

Nestes termos, mesmo diante do advento terrível do estado de exceção, Benjamin procura resgatar a sua potência de dupla face, tentando encontrar novos termos para se pensar o laço social, condizentes com a ruptura que se apresentava: ele constata a falência do paradigma de *auctoritas*, ressaltando que o campo político é autônomo em relação à lei e à moral, não se prestando a ratificar qualquer fim supostamente elevado para práticas de dominação. Daí a idéia de violência pura como

‘política pura’,⁵⁶ como “objeto político extremo” (AGAMBEN, 2004, p.92), um campo de autonomia para a participação humana, para além de qualquer fim moral. O encaminhamento da questão conduz à idéia da violência como “meio puro”, a figura paradoxal de uma “medialidade sem fins” (AGAMBEN, p. 95). Longe de se identificar fins justos, o problema passa a ser conceber *um outro tipo de violência que não atuaria como um meio em relação a eles, mas manteria com eles novas relações*. Para se conceber um novo paradigma do laço social, é necessário um novo uso da política.

A autonomia da política reivindicada por Benjamin é solidária à intensificação da discussão freudiana sobre a autonomia da participação do outro – logo da contingência do campo sócio-político – na produção da subjetividade. Como já indicamos, na história do Ocidente, conceber a autonomia deste ‘outro lado’, tão minimizado epistemologicamente – até mesmo em alguns momentos do pensamento freudiano, como vimos – requer um novo posicionamento político. É isto que parece surgir, seguindo Agamben, na oitava tese sobre a história de Benjamin em relação à sua defesa da violência pura. Benjamin propõe uma nova atitude para com a história no exato momento em que constata que o estado de exceção se tornou a regra da modernidade. Nossa tarefa, segundo ele, é a de encontrar um novo conceito de história que corresponda a este fato – a produção de um estado de exceção efetivo (AGAMBEN, 2004). A violência pura – isto que ele chama de medialidade sem fins – seria uma proposta de entendimento do estado de exceção capaz de agregar força ao combate do fascismo ou de qualquer ditadura fomentada pela supremacia de uma ‘moral salvadora de plantão’. Seria, sobretudo, “violência revolucionária”, uma “ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito” (AGAMBEN, 2004, p. 96). Talvez se possa especular que a nova atitude para com a história proposta por Benjamin é epistemologicamente solidária à dúvida contundente sobre o futuro – para além de qualquer garantia das leis do progresso – lançada em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1930[1929]). O jogo de forças permanente das relações sociais, apontado por Freud, não poderia se somar ao esforço de Benjamin para redescrever o campo histórico-político?

A violência pura contém o germe de uma nova relação com a política, pois ao cortar o antigo vínculo artificial – e agora podemos chamá-lo de *mediação* – que

⁵⁶ Podemos deduzir que o caráter de “puro” consistia no antídoto teórico para a idéia de Bem que presumia a finalidade – bem *para, em relação a* (ARENDDT, 2003). O deslocamento do uso do termo Bem para o de Bem, em Platão, remete exatamente para a questão política de uma idéia que possa estar em relação (de subordinação) com a política.

subordinava o campo político à lei moral, muda totalmente a articulação entre os termos envolvidos. Corta-se a subordinação da força do campo sócio-político em relação às rédeas da representação legitimadora da autoridade extra-mundana. A violência pura pode aparecer ao final como aquilo que subverte o elo entre a violência ‘legal’ e os direitos conquistados na esfera política, “não como violência que governa ou executa, mas como simplesmente violência que age e se manifesta” (AGAMBEN, 2004, p. 96). O principal desta relação com a política é saber que um dos termos, ao se tornar autônomo, acaba por conferir outro ritmo ao compasso pré-estabelecido: o outro lado da relação paradigmática não pode mais se comportar como se escutasse a mesma música. Muda-se o ritmo, e o batimento do tempo é outro. Em Freud, vimos no capítulo anterior um bom exemplo disso. A autonomia da dimensão sócio-política – o campo do outro – só se materializa em termos fortes epistemologicamente a partir da autonomia da pulsão de morte (1930[1929]): uma autonomia é condição de possibilidade da outra.

Frente a esta questão crucial, os esforços de abstração teórica sucumbem. Benjamin, como Freud, recorre aos poetas – aqueles que parecem estar sempre à frente em relação às descobertas da filosofia, da ciência ou da psicanálise. Ao desmascaramento da violência mítico-jurídica pela violência pura, Benjamin corresponde à imagem kafkiana de um direito – entende-se aqui como Lei – que, como uma espécie de resíduo, não é mais praticado, mas apenas estudado, e seria, assim, apenas a porta da justiça (AGAMBEN, 2004). O que sugere esta enigmática imagem, esta porta de Kafka?

Temos aqui o esboço de um novo paradigma, uma nova relação entre o campo sócio-político e a lei: paralela à violência autônoma do campo do outro, “ainda há, portanto, uma figura possível do direito depois da deposição do seu vínculo com a violência e o poder” (AGAMBEN, 2004, p. 97).⁵⁷ De um lado, temos, então, a dimensão da lei que, mesmo sem um meio para reforçar a sua legitimação, sobrevive, de uma forma inédita, à sua própria deposição, tornando-se mera força, palavra não coercitiva, que não comanda nem proíbe. É pura insígnia, sinal, hiato de saber que fica fora do direito, não retomada pelo elo social. Um resto originário, que “pode retomar como instante, como corte absoluto” (VANIÉR, 2004, p. 5). Do outro lado da relação, em simultaneidade, temos a participação do outro como ‘meio puro’, atuando também como força ativa na produção do real. Não há hierarquias: ambos têm a mesma origem

⁵⁷ Talvez, acrescenta Agamben (2004), seria aquele direito que Foucault tinha em mente quando falava de um novo direito, livre de suas relações com a disciplina e com a soberania.

na violência e ficam fora das predeterminações filosóficas-jurídicas da moral. O que resta são forças; depreende-se o primeiro esboço da proposta política de Benjamin e Freud: para fazer face às morais nefastas de plantão, ambos recorrem a uma noção de história aberta, a uma noção de laço social como jogo de forças.

A inflexão kafkiana interdita, portanto, as pretensões do direito representar e organizar a vida – dizer como ela deve ser vivida. A questão modernista de Kafka – e podemos associá-la à nova postura para com a história, levantada por Benjamin, e, também, à nova atitude para com o futuro, esboçada por Freud – é a morte de Deus. É a morte da autoridade soberana e, ao mesmo tempo, a reivindicação de um novo paradigma político. Mas por que afirmamos a necessidade de repensar o campo político? Podemos circunscrever a crise do paradigma de *auctoritas* a partir do colapso da sua própria definição – como aquilo que deveria acrescentar e aperfeiçoar o ato político. Tendo em vista que, segundo este imaginário, a política é associada à violência, cabia à autoridade acrescentar um valor moral que regulasse e subordinasse os perigos da política, convertendo-a em meio para atingir um fim mais nobre. Nos termos de Freud, o que permitia a passagem da violência egoísta para o altruísmo pacificado era o *acréscimo de erotismo*. É nesta perspectiva que a revisão do lugar do princípio da realidade, como agente hegemônico responsável por este acréscimo e pela ligação da força à representação, pode ser vista como uma metáfora da morte de Deus na psicanálise. Vimos que após a ‘virada dos anos 20’, o acréscimo de erotismo passa a ser enfatizado a partir do outro que investe Eros e confere limite à violência destrutiva da pulsão de morte. Assim, o acréscimo e o aperfeiçoamento não se dão mais de forma unilateral – por uma autoridade moral extra-mundana – tampouco está garantido em qualquer horizonte progressista. Eles passam a fazer parte do próprio campo político, sendo produzido a partir das vicissitudes dos encontros entre sujeito-outro. Este redimensionamento abre um espaço de indeterminação constante na relação sujeito-sociedade. A *auctoritas* se desfaz e o aperfeiçoamento torna-se contextual: pode ou não ocorrer o acréscimo de erotismo; pode ou não ocorrer a transformação do egoísmo em altruísmo. É neste sentido que é necessário pensar um novo paradigma político, para além da ficção hierárquica autoridade moral versus poder político.

Constata-se, portanto, que o que se encontra depois da Lei não é um valor de uso mais próprio que a precederia, mas um novo uso que nasce depois dela (AGAMBEN, 2004). Depreende-se agora que, ao menos para alguns modernistas, a morte de Deus não é uma mera superação de Deus, mas uma nova relação com algo que resta do universo

da Lei. É preciso aprofundar, portanto, duas questões: conceber, junto com a psicanálise e o modernismo, uma nova relação com a justiça e com a política, a partir de um Deus que morre para além da forma tradicional de morte que conhecemos – uma Lei que sucumbe e não é superada, mas sobrevive, como resíduo, à sua própria deposição; e saber, igualmente, qual o ganho ético desta ‘medialidade sem fins’ que se instaura a partir da autonomia do campo do outro, como quer Freud, ou da violência pura, como quer Benjamin. Juntando as duas questões, resumidamente teríamos: qual é o ganho ético desta medialidade sem fins em sua relação com um universal não mais substancial, mas relacional (ZIZEK, 2003), que ainda atua, mesmo após a sua deposição como direito universal? Antes de concluirmos o capítulo, a preocupação de Arendt (2006) com a autonomia das decisões individuais, impressa na problematização da banalidade do mal, nos auxiliará a elucidar o sentido ético da autonomia da política que caracteriza a idéia de medialidade sem fins, possibilitando também tracejar os contornos de um novo paradigma do laço social junto a Freud e ao modernismo.

A banalidade do mal

Por que será que durante o Holocausto – o evento mais assustador da história do século XX – resistiu-se tanto, e, talvez, ainda resistamos, a aceitar que a produção do mal não foi um evento vinculado a psicopatas e degenerados? E por que iniciativas individuais eram desencorajadas? E o que devemos mais temer, pessoas obedientes às leis ou aquelas que as desobedecem? São boas perguntas num mundo em que hoje experimenta a fabricação biopolítica do medo e do terror. Arendt, no já clássico *Eichmann em Jerusalém* (2006), contraria todas as nossas certezas sobre o significado da civilização moderna, e, também, sobre aquilo o que julgávamos os limites de nossa própria crueldade em relação ao outro. As questões levantadas pela autora nos levarão a compreender por que é necessário pensar um novo paradigma para as relações sociais, e por que insistimos que a psicanálise – e alguns autores modernistas com os quais Freud dialogava – podem ser úteis na sugestão de, pelo menos, novos caminhos.

Como correspondente da revista *The New Yorker*, Arendt analisou o famoso julgamento de Adolf Eichmann, na Casa da Justiça de Jerusalém. Costumávamos conceber que o impensável só era possível quando as pessoas paravam de pensar: numa praça pública, por exemplo, quando os gritos de pânico substituem o comando – no fenômeno grupal do contágio psíquico, analisado por Freud (1921) – e induzem a

boiada humana a correr; quando a tampa da racionalidade é retirada da cova rasa das nossas paixões pressocias. Ela mostrou, contudo, para horror de muitos, que não havia monstro ali. Havia um homem normal. Medíocre, é verdade, funcionário público, educado e pouco inteligente. Um dos homens que enviou milhares de judeus aos campos de concentração em nada provava ser um homem “mau”: não tinha, em absoluto, uma personalidade desviante, qualquer essência “do Mal”, como atualmente nomeia-se alguns terroristas do ‘lado de lá’. Também não tinha uma personalidade autoritária. Foi, antes, capaz de *desenvolver* comportamentos cruéis, como quem cultiva uma nova habilidade, quando motivado por um bom professor, como tocar piano. Assim, a filósofa revelava algo bem pior: é-se capaz da produção social do comportamento desumano. Retirou das sombras algo assustador: estes comportamentos não pertencem a uma personalidade dada nem a descaminhos da educação e da moralidade sofridos por alguns, que teriam tido infortúnios determinantes de seu caráter delinqüente. Ora, se não foi um problema sofrido por alguns, pode-se esperar que muitos tenham igual destino. Muitos são aptos ao comportamento desumano. Todos têm a possibilidade de produzir a banalidade do mal.

A banalidade do mal não reside em falhas da educação e do desenvolvimento moral da sociedade moderna. Não foi um homem sem educação, desfavorecido ou com *deficit* de razão quem mandou ao extermínio seus compatriotas. Foi um ato racional, planejado pela burocracia da guerra. Durante o julgamento, o público, enfurecido, não percebia que o avaliava segundo os mesmos padrões nazistas: ele tinha que ser uma planta ruim que deveria ser morta ou, ao menos, trancafiada do convívio comum. Ao contrário do próprio ideal de pureza, Arendt provava que não havia erva-daninha a ser extirpada, nem projeção alguma no jardim da civilização moderna que pudesse evitar que novas plantas maléficas fossem cultivadas. Tampouco, o seu corolário – também não existiam plantas naturalmente melhores, mais dignas de serem semeadas. Mas, eis a pergunta crucial para a crise da modernidade denunciada pelo Holocausto: como condenar um homem obediente, honesto e disciplinado, cumpridor de seu trabalho, funcionário público, que agira em nome da lei estabelecida na Alemanha?

Arendt aponta que o Holocausto podia ter sido cometido – e ainda poderá ser – por qualquer um de nós. A burocracia e a racionalidade não têm que produzir o Holocausto, bem entendido, mas – Eichmann nos testemunha – são incapazes de evitar tal possibilidade. Favorecem a oportunidade de sua aparição: bastam as condições de interação com o outro serem propícias. O que são exatamente condições de interação

com o outro? Com a lei? Para ilustrar, podemos nos ater à experiência de Milgran – psicólogo americano –, discutida por Bauman (1998). Referindo à banalidade do mal, expressão consagrada por Arendt, o sociólogo também se interessa pela produção social da crueldade. Tal experiência põe em evidência que a desumanidade também depende das relações sociais. Ela fornece provas incontestáveis da crise atual do laço social, do que aqui chamamos de falência do paradigma de *auctoritas*.

A simplicidade da situação experimental resultou na franqueza das descobertas. A situação mostrava como a separação entre sujeito e objeto da experiência, ao lado de certa hierarquia de poder que os diferenciava, pode produzir a banalidade do mal, imersa na distância moral entre o sujeito e o outro. Um sujeito ficava numa sala e não tinha contato visual algum com outro sujeito, que ficava em outra sala. A tarefa consistia em dar pequenos choques, mínimos, com crescimento gradativo, através de um botão. Os primeiros eram inofensivos, e isso era explicado. Certa hierarquia de poder entre os dois sujeitos da experiência instalava-se, mas isso não era claramente reconhecido: o segundo sujeito – aquele que recebia os choques – é excluído da visão do primeiro, deixando-o em plano secundário e em mera condição de objeto do experimento, enquanto o primeiro está em contato direto com o pesquisador (na mesma sala), que tem a função de líder da experiência, de autoridade legitimada pela ciência. Portanto, são dois fatores relevantes para o sucesso da produção da crueldade: (1) engendra-se a distância moral – separação sujeito e objeto da experiência – e, ao mesmo tempo, (2) uma hierarquia na qual o sujeito, em primeiro plano, está próximo do pesquisador, identificando-se com a autoridade do líder, que responde e se “responsabiliza” pela experiência.

A autoridade moral que está no comando da experiência relatada é a ciência. É nobre colaborar com os avanços do conhecimento. Porém, e aqui é o que mais nos interessa, a ciência é o maior exemplo do clichê tão perigoso de que ‘os fins justificam os meios’ – a oposição exata da “medialidade sem fins”, reivindicada por Benjamin, endossada na rejeição freudiana da guerra como um meio para a *pax romana*. Assim, de forma geral, qualquer meio é válido se o fim é o enobrecimento do conhecimento. E, é claro, soma-se a isso a tranqüilidade de se imaginar que alguém “de cima” já avaliara o que era e o que não era digno, eticamente justificável ou aceitável.

Se, por um lado, enunciados científicos banais como este parecem facilmente conduzir a práticas nocivas, alguns vocabulários facilitam o jogo de linguagem do sistema burocrático de autoridade. Alguns dos mais relevantes são ‘dever’, ‘lealdade’ e

‘disciplina’, ao apontarem para a superioridade dos líderes como máxima autoridade moral. Lealdade significa cumprimento do dever de acordo com o código disciplinar pré-estabelecido pela autoridade (BAUMAN, 1998). Tais vocabulários reforçam-se mutuamente, pondo de lado e neutralizando quaisquer outras considerações morais, sobretudo questões éticas exteriores às preocupações do sistema fechado e determinado pelo código da autoridade superior. No caso relatado, esta rede complementar impedia os sujeitos de desistirem da experiência: mesmo preocupados com a crescente intensidade dos choques que executavam, suas consciências ficavam acuadas; sentiam-nas como ultrapassadas diante da “consciência substituta” mais “nobre” que adquiriam, em acordo com o progresso da ciência.

Na experiência ficava evidente que o sujeito “desistia de si”; investia no pesquisador a autoridade por suas ações. O foco era a disposição do sujeito em renunciar a sua própria responsabilidade pelo o que havia feito e estava prestes a continuar fazendo. O fator essencial, portanto, é a resposta à autoridade, mais do que a resposta específica em dar os choques demandados (BAUMAN, 1998). Eis o mecanismo da transferência de responsabilidade em sua forma nua e crua: transferência da responsabilidade a partir da concordância do sujeito com o direito do superior comandar. Ampliando a experiência no âmbito de uma organização como o nazismo, o permanente deslocamento de responsabilidade acarretaria uma “responsabilidade flutuante” (p. 190), na qual todos os indivíduos podem se convencer de que estão sob as ordens legítimas de outra pessoa, que teria o direito de dar tais ordens. Porém, a pessoa apontada como responsável, quando indagada, também dizia que estava sob o comando de um terceiro. A seqüência da transferência seria sem fim: sujeito – pesquisador – ciência – progresso do conhecimento – progresso da humanidade – caminho natural – Bem de todos – foi Deus quem quis... – é Deus quem quer... – é Deus quem quererá... A responsabilidade flutuante é, portanto, condição de possibilidade dos atos imorais, praticados com a participação obediente de pessoas normalmente incapazes de romper as regras da moralidade convencional e da hierarquia social.

Sabia-se que as condições da pesquisa – havendo uma única autoridade monolítica – eram favoráveis à obediência irrestrita. Foi colocado, então, um componente adicional na experiência em outros grupos. Apresentaram-se outros líderes que discordavam entre si e todos os participantes desistiram de continuar à execução dos choques. Conclui-se: ordens que não partiam da autoridade legitimada perdiam sua violência coercitiva. Ou seja: a disposição de agir contra a própria consciência não é

apenas função do comando autoritário, mas resultado de uma fonte inequívoca e monolítica de autoridade. Exércitos, Tribunais, seitas, alguns internatos e momentos como o da organização nazista chegaram a este tipo de “autoridade ideal”, sem nenhuma pressão contrária. O pluralismo, neste sentido, é o remédio preventivo contra a possibilidade de instituições totais. “A voz da consciência moral individual é melhor ouvida no tumulto da discórdia política e social” (BAUMAN, 1998, p. 194).

A produção da crueldade se torna mais provável, portanto, com a conciliação entre (1) a distância/separação do sujeito em relação ao objeto da sua ação, e (2) a proximidade do sujeito – e identificação, em termos psicanalíticos – da autoridade legitimamente “responsável” por sua ação. Não existe uma ‘personalidade autoritária’ eterna que encarna Augusto, Napoleão ou Hitler, mas dispositivos políticos mais ou menos semelhantes ao longo da história. Enquanto vivermos submetidos a estes dois dispositivos que permeiam a hierarquia sujeito-objeto, característicos do paradigma da *auctoritas*, a banalidade do mal residirá entre nós como possibilidade. A responsabilidade flutuante é o principal pré-requisito para tal banalidade. É aqui que Arendt, no rastro de Benjamin, reivindica a autonomia das escolhas individuais independentemente de qualquer moral tida como princípio geral de regulação política. É preciso firmar no sujeito a responsabilidade por suas escolhas morais, retirando o campo sócio-político do lugar de mero meio para atingir fins supostamente superiores, mesmo se todas as outras pessoas seguirem as prescrições legitimadas por tais fins. O campo político das escolhas humanas só pode ser concebido como uma medialidade sem fins.

O moinho de Freud

Quando Freud responde a Einstein, ele discutia com o pai do novo espírito científico (BACHELARD, 1999), aquele que, mesmo sem intenção, levou ao colapso a física newtoniana, cujo mecanicismo concebia um real determinado a partir da metáfora do mundo-máquina. Ao contrário desta imagem mecânica, Einstein provou que o observador participava da produção do real. Mostrou que o sujeito empírico – “o outro” da filosofia do sujeito, encarnado em sua experiência particular e histórica, excluído pela epistemologia moderna em benefício do sujeito epistemológico – também era agente na produção do conhecimento. O conhecimento não era um dado objetivo a ser apreendido cognitivamente da realidade física. Por outro lado, cabe destacar que nem Freud tampouco Einstein desistiram disso que era ‘dado’, mas se posicionaram frente a

ele de forma diferente, a partir do acréscimo teórico da participação do outro na produção da ‘verdade’. Ou seja, partindo do real do sujeito, como fez Freud, ou do real físico, como fez Einstein, mesmo depois de incluir a autonomia do “outro lado” – o envolvimento da experiência do princípio particular no processo de conhecimento – ambos nunca deixaram de considerar a persistência de um resto de real.

O direito que não é a justiça, mas permanece apenas como a porta que leva a ela, também parece presente em *Por que a guerra?* a partir da metáfora freudiana do moinho que mói devagar. Talvez esta seja a metáfora central da sua *correspondência* com Einstein – o que restou da imagem do mundo máquina destituída por estes dois modernistas, inventores do novo espírito científico do início do século XX. Encarnando o próprio avesso desta imagem – e de todos os motores característicos da modernidade progressista (VIRILIO, 2003) – o moinho não é a máquina absoluta que representa a realidade do mundo, cujo funcionamento prescindia da experiência particular do sujeito, mas apenas o pro-motor da vida. Ele é nada sozinho: sendo o inverso categórico das máquinas com motor próprio, advindas na modernidade, toda ação que lhe ativa provém do outro. Seu ‘motor’ lhe é externo: é preciso a violência braçal do outro – a participação do “outro lado da força” – para ele se constituir como moinho. O pro-motor precisa de um motor que vem do outro lado. Desfaz-se, portanto, a metáfora do mundo máquina, com suas determinações prévias, e resta a imagem arcaica do moinho – máquina indeterminada, mero resto – que só funciona a partir de uma nova relação na qual está incluída a participação empírica fundamental do outro.

O que se julgava, então, princípio geral de ordenação do mundo torna-se um resto de real, ainda atuante, e passa a levar em conta a participação de um princípio particular autônomo, igualmente atuante na produção do conhecimento. Assim, nenhuma parte advoga para si a pretensão de *meio* para atingir o fim da verdade. Ela passa a ser incessantemente negociada no jogo de forças da produção do sentido. A partir de agora temos melhores condições de compreender que a crítica ao ideal do progresso, em Freud, nada mais é do que *retirá-lo do lugar de fim*. Como poderíamos articular a problematização política freudiana a uma nova visão paradigmática calcada na idéia de *medialidade sem fins*?

Antes de concluirmos, encaminhando-nos para o último capítulo e tentando responder a esta questão fundamental, daremos um segundo mergulho no modernismo. Quando ressaltamos acima que o pluralismo é o melhor remédio contra a possibilidade de instituições totais, é aqui que, em sua análise de Dostoievski, o conceito de polifonia

de Bakhtin (1981) nos parece esclarecedor. Dostoievski foi o primeiro a se erguer contra os abusos do ponto de vista do autor na construção do romance moderno. É contra a autoridade monolítica desta voz onisciente – nas marés turbulentas das águas modernistas – que nadou Dostoievski e, depois, Kafka, Woolf e Joyce, entre outros grandes escritores contemporâneos a Freud.

Cap 2

Freud, Dostoievski e a indiferença niilista

No ensaio *O ponto de vista russo* (WOOLF, 1984 [1925]), Virginia Woolf demonstra perplexidade e admiração pelos romances do escritor russo Tchecov, frente aos quais é tão difícil para um leitor inglês sentir-se confortável (p. 179). São romances em que não há fechamento, tal como no romance realista tradicional, e o leitor não se sente a salvo. Ninguém nos revela onde é que estamos, acrescenta a escritora, como se a melodia acabasse antes das últimas notas da musicalidade do romance. Num desfecho tipicamente russo, há apenas a indicação de que as personagens continuam conversando. Neste sentido, não se ouve, por último, a voz apaziguadora da moral. Para escutar esta nova melodia é preciso adquirir um outro sentido de literatura; um novo sentido de história, talvez, como Benjamin propusera.

Segundo Woolf, os russos haviam compreendido uma nova experiência do tempo, uma nova forma de romance oposta à narrativa progressista moderna: os romances russos estão cheios de rodamosinhos, tempestades de areia e poças que fervem e nos sugam; contra a nossa vontade, somos tragados para dentro, jogados de um lado ao outro, cegados, ora sufocados, ora preenchidos (WOOLF, 1984[1925]). Se o emergir e submergir das ondas é uma imagem utilizada recorrentemente por Woolf na tentativa de apreensão da experiência de limite em um mundo sem Deus (DOSTOIEVSKI, 2005, [1879]),⁵⁸ veremos que a salvação é uma questão central ao modernismo: a falta de limite num mundo sem Deus já anuncia uma salvação que não está mais dada, havendo, ao contrário, certa exigência de trabalho – cada um precisa descobri-la à sua própria maneira (FREUD, 1930[1929]). É preciso nadar para nos mantermos a salvo acima das ondas.

Quando terminou um dos seus romances mais famosos (*O passeio ao farol*, de 1927), Woolf não sabia o que tinha nas mãos. Isso não é um romance, constata, mas o que é? “Será uma elegia” (1985, p. 84)?⁵⁹ Nem romance, nem poema, só sabia que era algo novo. Talvez, o que a escritora tinha em mãos, quase escorrendo como água, era o

⁵⁸ As novas imagens esboçadas pelo modernismo pareciam girar em torno da questão do limite da modernidade. Sobre a questão do limite no modernismo, remeto à análise de Nestroviski sobre *Morte de Veneza*, de Mann (NESTROVISKI, 1996).

⁵⁹ O termo elegia significa versos antigos sobre guerra, amor e morte. Somente no século XVI, surge como um poema de luto ou lamento de um evento trágico (CUDDON, 1998, p. 253).

esboço de um novo paradigma de leitura sobre a experiência da transitoriedade moderna – a experiência do desmoronamento da autoridade tradicional. Tal desmoronamento faz emergir uma epistemologia co-participativa. Participamos ativamente da construção da narrativa, participação que se afigura, ao mesmo tempo, como o modo de não nos afogarmos no fluxo das informações ‘soltas’ da obra. É especialmente custosa a leitura destas obras, pois cabe ao leitor o trabalho de fazer a ligação destas informações. É preciso fôlego e uma nova forma de atenção. Na sua ausência, nos distraímos e nos afogamos. Participar da construção da narrativa é a única forma de sobreviver a ela – e aqui, veremos, a epistemologia modernista já começa a nos fornecer pistas de certa imbricação com sua crítica política. Não há uma lei estável, um ideal moral superior que sirva como princípio geral para nos orientarmos. No lugar de tábuas de salvação ou bússolas, o que há é água movente, puro devir frente ao qual se exige a produção de sentido para escapar da vertigem e da morte. A participação é uma forma de lutarmos pela vida.

Esta relação entre o leitor e a obra modernista, marcada pela co-participação, primeiramente tratada pelos russos, depois por Woolf, entre outros modernistas, não se estabelece também na relação entre analista e analisando? Pois, não seria a atenção flutuante do analista a paradoxal forma de se colocar a mão no leme, participando da construção da narrativa, sem, ao mesmo tempo, o poder de conduzi-la? Não seria uma forma de rejeitar a autoria tradicional que marchava à frente do leitor ou do paciente em certa direção conveniente e, em vez disso, optar por flutuar sobre as ondas do discurso, esforçando-se em se ater à superfície, indo e vindo entre construções de sentido, pontuações e silêncios? Da parte do analisando, a exigência da associação livre também não indicava a medida de uma intensa necessidade de participação na produção do sentido?

Este tipo de ‘romance’ foi criado exemplarmente, acrescenta Woolf (1984[1925]), por certo escritor russo – Dostoievski. Tal como Freud (1927a), ela também acredita que depois de Shakespeare não há mais nada melhor de se ler a não ser o autor de *Os irmãos Karamazovi* (WOOLF, 1984[1925]). Mais uma vez como Freud, a escritora considera que Dostoievski nos oferece um outro panorama da mente humana – seus personagens são vilões e, simultaneamente, santos. E ela diz o mesmo que o psicanalista ao indicar que conseguimos sentir afeição pelos criminosos. É Dostoievski, inspirador de Freud e Woolf, mas também de Kafka e de Nietzsche (BAKHTIN, 1981), portanto, quem nos trará notícias daquilo que ele foi o primeiro a enunciar em *Os*

irmãos Karamazovi (2005[1879]) – a morte de Deus e as implicações da crise da autoridade tradicional.

A partir da destituição da autoridade tradicional, são duas participações necessárias à construção da obra em Dostoievski: no nível empírico, a do leitor que participa para não se afogar; e no nível epistemológico, a das personagens. Neste último caso, como discutiremos a partir deste momento, Dostoievski forja um novo método de narrativa em que as personagens são autônomas em relação ao autor, edificando, juntos, o sentido da trama. É como se, encarnado no próprio plano formal da obra, demolindo todo o edifício conceitual da *auctoritas*, ele encenasse a dupla face modernista da construção do conhecimento. Cria uma narrativa que só é produzida a partir de um jogo de forças permanente em que as duas partes envolvidas – autor e personagem – encontram-se no mesmo plano. Então, mais uma vez, Freud poderia dizer que os poetas estão sempre à frente da ciência: antes de Einstein, Dostoievski postula a participação do outro na produção e transformação do real. Sua crítica epistemológica antecipa a própria crise social da guerra quando o estado de exceção poria em xeque definitivamente o paradigma de *auctoritas*.

Analisamos até agora tal paradigma a partir do direito público. Como vimos, *auctoritas* designa a prerrogativa do antigo senado romano – ou, de forma mais ampla, do poder legislativo – de corroborar atos políticos, numa relação de interdependência, mas com certa preponderância em relação aos poderes do povo. Esta esfera também foi discutida a partir da correspondência de Freud com Einstein. Cabe ressaltar que o conceito de *auctoritas* refere-se a uma fenomenologia jurídica ampla, incluindo tanto o direito público quanto o direito privado (AGAMBEN, 2004). Entraremos agora no âmbito do direito privado. Nele, “*auctoritas* é propriedade do *auctor*” (AGAMBEN, 2004, p. 117). Ele intervém para conferir vigor jurídico ao ato de um sujeito que, sozinho, é incapaz de realizar um ato jurídico válido. Em ambos os casos, privado e público, a *auctoritas* confere legitimidade ao ato: do menor ou dos magistrados e dos comícios populares. No nosso ponto de vista, Dostoievski foi o primeiro a empreender uma grande crítica à legitimidade do autor quando criou uma nova forma de romance, desarticulando alguns princípios básicos da estética tradicional.

Foi precisamente este novo tipo de romance que Freud associou às peças trágicas de Sófocles e Shakespeare em *Dostoievski e o parricídio* (1927a): o romance polifônico, mais precisamente *Os irmãos Karamazovi* (2005[1879]), o mais polifônico de todos os romances do autor, o seu último romance e o único com o desfecho

realmente em aberto (BAKHTIN, 1981). O romance polifônico introduzido por Dostoievski representa o desmoronamento da própria estrutura lógica do romance cuja novidade formal, vale lembrar, caracterizou o advento da modernidade (WATT, 1985). Portanto, Freud inclui um romance no seu esquema do avanço secular do recalçamento, um romance que leva ao colapso o próprio romance moderno de desenvolvimento linear, numa crítica contundente à autoridade messiânica do progresso.

Retomemos a pergunta levantada por Agamben (2004) a partir de Kafka e Benjamin: qual é o sentido de um direito – ou de um romance, digamos agora – que sobrevive a si próprio após sua destituição? Qual o sentido de um Deus que sobrevive à sua própria deposição? Considerando que uma nova forma de romance inaugura uma nova forma de conhecer, é fácil concordarmos com Pondé (2003) quando examina a leitura de Bakhtin (1981) sobre o escritor russo. Pondé sugere a existência de uma epistemologia dostoiévskiana apreendida da análise de Bakhtin. Acreditamos que exista aí o esboço de um novo paradigma político, que inverte o paradigma da *auctoritas*, do qual poderemos aproximar a simultaneidade freudiana. Serão estes dois autores – Bakhtin e Pondé – os principais colaboradores na nossa análise de Dostoievski.

Romance monológico x romance polifônico

O romance polifônico se distingue do romance monológico moderno cujas características fundamentais ressaltaremos agora. A primeira consiste em que todas as idéias afirmáveis se fundam na unidade da consciência autoral que vê e representa (BAKHTIN, 1981).⁶⁰ O autor, confundindo-se com a própria narrativa, é o único que sabe, entende e influi, levando a marca de sua individualidade. A significação ideológica e a sua individualidade, assim, se combinam e se reforçam mutuamente. O herói geralmente concorda – coincide – com o ponto de vista privilegiado do autor, estabelecendo-se um acento ideológico único na obra. Um segundo acento seria interpretado como equívoco – mau cartesianismo – dentro da visão de mundo do autor.

A segunda característica diz respeito à conclusão. A idéia pode ser apresentada como conclusão mais ou menos precisa tirada do objeto representado. Ela é vista como um resumo semântico da representação, como a voz moral do autor que fornece a última palavra no romance. Deste modo, o mundo representado converte-se em objeto sem voz

⁶⁰ Na Idade Moderna, o fortalecimento do princípio monológico, penetrando em todos os campos da vida, teve a contribuição do racionalismo europeu e da sua ênfase à razão única e una, principalmente a partir do Renascimento. Esta fé na auto-suficiência de uma consciência é a marca estrutural da criação ideológica da modernidade, determinando diretamente a filosofia, a ciência e a literatura.

dessa conclusão. Dentro desta orientação retilínea, os acentos da conclusão não devem se opor aos “acentos da própria representação, geradores de formas. Se tal contradição existe, ela é sentida como falha, pois nos limites do universo monológico os acentos contraditórios se chocam numa única voz” (BAKHTIN, 1981, p. 69). Assim, personagens seguem o autor, e todos caminham na mesma direção. Pode-se depreender, grosso modo, que a personagem não é um outro no sentido forte da palavra alteridade.

A terceira característica concerne ao desenvolvimento da narrativa. Para os romances monológicos de desenvolvimento linear e, sobretudo, para aqueles como os de Goethe, chamados romances de formação, as contradições são diferentes etapas de um desenvolvimento uno, tendendo-se a conceber em cada fenômeno do presente um vestígio do passado, o ápice da atualidade ou uma tendência do futuro. Ao contrário de Goethe, Dostoievski procurava captar as etapas propriamente ditas em simultaneidade e contigüidade, confrontando-as, contrapondo-as dramaticamente, em vez de entendê-las como numa série de formação. “Interpretar o mundo implica pensar os seus conteúdos como simultâneos e atinar-lhes as inter-relações em um corte temporal” (BAKHTIN, 1981, p. 22). Ou seja, a categoria principal de Dostoievski não é a formação (Bildung), mas a simultaneidade e a interação com o outro, o que conduz a uma crítica veemente à ideologia progressista (BAKHTIN, 1981). O mundo é concebido no espaço e não no tempo.

Desta perspectiva, podemos dizer que a leitura dos romances modernistas e o desenrolar de uma sessão psicanalítica têm muito em comum. Em ambas as ‘leituras’, trabalha-se planos temporais simultâneos no espaço. O passado é, sem dúvida, relevante, mas não há nada que nos forneça de antemão dados sobre ele, só revelado à medida que é sentido no presente, o único lugar no qual evocá-lo. A narrativa só advém quando faz pressão naquele instante. O passado é sempre uma dor insistente, uma alegria que ainda ressoa, um pai que ainda proíbe. E, neste sentido, passado e presente são simultâneos. A nova sensibilidade exigida na leitura de um romance modernista é semelhante àquela demandada a um analista: manter-se atento – de forma diferente, vendo quase nada, flutuando à espera que os conteúdos surjam – imerso em um outro tempo, diferente do convencional.

Isso é claro naquilo que Freud designou por transferência (1912a). A partir de tal técnica, podemos escutar o passado ‘aqui’, na reedição que o paciente faz com o analista. Podemos afirmar que quando Freud deixa de enfatizar a interpretação meramente intelectual sobre o sentido latente dos conteúdos manifestos do inconsciente,

de fora do contexto emocional da análise – tão característica da época de *A interpretação dos sonhos* (1900) e do livro sobre os chistes (1903) – a psicanálise passa a trabalhar mais propriamente no ritmo do tempo modernista. Pois Freud começa a insistir que para uma interpretação ser válida, operante terapeuticamente, ela precisa estar subordinada ao contexto emocional da transferência (1914b): quando um paciente sente algo do passado e repete no presente, tomando posse do *setting* analítico para tal tarefa, a interpretação terá mais efeito – de dentro da relação, neste corte temporal, que, deste modo, trabalha simultaneamente, no espaço, passado e presente.

É devido à lógica da simultaneidade que é comum ver no modernismo romances cuja ação se resume a um único dia.⁶¹ E é por isso que, a partir de Dostoievski, não há gênese, não temos mais a narrativa biográfica e explicativa; os problemas são tratados no plano da atualidade. A personagem – e aqui a analogia com o sujeito psicanalítico é clara – não é dada, portanto, no caminho da sua formação, mas em contigüidade, em tensa relação com o outro. Isso nos envia a uma das características principais da polifonia, ao lado da simultaneidade e da interação: ao novo papel reservado ao autor no romance polifônico. Este novo papel nos permite adentrar mais propriamente na enigmática questão epistemológica em Dostoievski de um Deus que morre, mas continua atuando após a sua própria deposição.

Uma nova atitude para com o autor

O romance polifônico é justamente a desconstrução do romance monológico. Poderíamos perguntar, com Woolf: o que Dostoievski tinha nas mãos? Será mesmo um romance ou uma elegia? Se morte havia ali, certamente era aquela do autor com sua narrativa realista, que se contentava com a descrição exaustiva dos objetos e arriscava-se a entradas psicologizantes no universo das personagens, na maioria das vezes, para Dostoievski, caricaturais. O mundo não é organizado desta forma, o que há é, antes, barulho, confusão de vozes. Dostoievski provocava: não é assim que pensamos? Em outras palavras, ele considerava que o romance realista, que se vangloriava de ser o romance das ações, era mal sucedido frente a principal ação do homem: pensar. Ele não era um autor que escrevia um romance ‘espelho da realidade’, mas uma série de discursos filosóficos, autônomos e mutuamente contraditórios.

⁶¹ Exemplos destes romances são *Ulysses* (Joyce, 1922) e *Mrs Dalloway* (Woolf, 1925).

Os personagens não são meros intérpretes, tampouco secundários à visão de mundo final do autor: possuem competência ideológica e são concebidos como autores das suas próprias concepções filosóficas. Eis a grande novidade do pai da polifonia: tudo se passa como se a personagem fosse veículo das suas próprias palavras. A personagem parece capaz de se colocar ao lado do seu criador “em igualdade de direitos” (BAKHTIN, 1981, p. 31), até mesmo de rebelar-se contra ele. O exemplo que destacamos em *Dostoievski e o parricídio* (FREUD, 1927a) é esclarecedor. Vimos que em sua ficção do avanço secular do recalçamento, Freud se apóia em personagens trágicos – *Édipo*, *Hamlet* e *Os Irmãos Karamazovi* – que, contudo, quando colocados juntos, ‘debatem’ sobre algo novo em relação ao que havia antes (1900) da participação das personagens de Dostoievski. À revelia do esquema que Freud recoloca em cena, *Os Irmãos Karamazovi* acrescentam um tema novo, contraposto ao antigo – o do próprio colapso do avanço secular do recalçamento. O ‘acréscimo ao ato’ – que define *auctoritas* (AGAMBEN, 2004) – não provém do autor, mas da personagem, do ponto de vista do outro.

Começamos a entender por que Woolf chama de difícil o ‘ponto de vista russo’. Nos romances polifônicos, não há representação do meio ou de tudo o que possa tornar-se ponto de apoio para o autor. Tudo o que se tem a dizer é feito a partir do enfoque das personagens, do seu próprio tom.⁶² “O esforço de Dostoievski é o de forjar as vozes das personagens soando ao lado da palavra do autor, coadunando-se com ela e com as “vozes equípolentes”⁶³ das outras personagens – todas tendo pleno valor, em absoluta igualdade, participantes de um grande diálogo. Os heróis não são objetos do discurso do autor, mas os próprios sujeitos deste discurso diretamente significante” (BAKHTIN, 1981, p.2). A afirmação “do outro como sujeito investido de plenos direitos e não como objeto é o princípio da cosmovisão do autor” (p. 6).

A conotação epistemológica fundamental desta questão diz respeito ao esforço de Dostoievski de traçar uma relação entre sujeitos e não entre sujeito e objeto. Isso remete ao que nos parece o fundamental da polifonia de Dostoievski: a nova atitude exigida do autor. Como compreender esta obra que testemunha o surgimento de um herói cuja voz se estrutura do mesmo modo que se estrutura a voz do autor do romance

⁶² Por isso, a partir de Dostoievski, o romance modernista é chamado de romance de consciência (BRADBURY, 1989).

⁶³ Em outro momento, exploraremos o sentido epistemológico do autor trabalhar com vozes equípolentes. Por enquanto, guardemos apenas o significado de vozes com igualdade de condições, gerando conflitos equivalentes (PONDÉ, 2004, p. 123).

comum? Como o discurso pode elaborar uma nova atitude face ao seu objeto, orientando-se em termos novos frente a esse mundo de sujeitos investidos de plenos direitos, sem recair no esquema tradicional caracterizado pela hierarquia sujeito cognoscente versus objeto do seu conhecimento, autor versus personagens?

Sem dúvida a realização de Dostoievski foi uma revolução copernicana: converter em auto-definição da personagem o que era “definição sólida e conclusiva do autor” (BAKHTIN, 1981, p. 41). Esta resolução epistemológica o coloca ao lado do descentramento freudiano em relação à razão e à consciência. É como se Dostoievski apenas torcesse um parafuso e fizesse tudo girar de forma diferente. Aquilo que o autor executava passa a ser executado pelas próprias personagens, que focalizam elas mesmas e a realidade externa de todos os pontos de vista possíveis. O autor já não revela a realidade da personagem, mas o que ela vê e pensa; desta forma, o dominante de toda construção da obra deslocou-se e tudo adquiriu um novo formato: o mundo exterior transfere-se do campo de visão do autor para o campo das personagens. Mas – esta é a questão, talvez, fundamental –, o autor permanece lá. Forçosamente, indaga-se: como permanece e qual é a nova atitude exigida do autor para que possa surgir esta segunda voz autônoma, que é a da personagem? Como e por que dar passagem à voz do outro?

Bakhtin diz que, para efetivar a transferência do campo de visão do autor para o das personagens, é preciso, ainda, “procurar para o autor um campo fantástico qualquer situado fora do campo de visão” (p. 46) da personagem. Ele deixa claro, logo de saída: é impossível um romance sem posição do autor. O que afirma, então? Bakhtin não diz que é vital destituí-lo? A epistemologia de Dostoievski é complexa; sugere que o aniquilamento do autor – no sentido da anulação total da sua presença – é uma ingenuidade epistemológica. “Não se trata de ausência, mas da *mudança radical da posição do autor*” [grifos do autor] (p. 57) – uma nova posição “em relação ao indivíduo representado” (p. 49). Enquanto no romance monológico havia “um excedente de visão do autor” (p. 60) sobre cada um dos mundos das personagens, que lhe permitia objetificá-las e concluí-las, podemos deduzir que em Dostoievski passa a existir um *deficit* no campo de visão do autor, tornando, assim, urgente partilhar com as personagens a construção da narrativa. Os pontos de vista e discursos das personagens são incluídos e vitais para a compreensão da obra. Assim, o autor não reserva para si nenhum excedente essencial que lhe possa garantir o ponto de vista privilegiado da narrativa e abarcar todos os campos de visão. É devido a tal convicção – poderíamos

chamá-la de anti-tradicionalista e avessa à onisciência de um Deus/Autor – que é preciso dar passagem às vozes das personagens na construção do enredo.

Em *Modern Ficción*, um dos seus ensaios críticos mais famosos, Woolf (1984[1925]a) delinea o descentramento da posição do autor modernista. O ensaio foi publicado no mesmo ano que *O ponto de vista russo* e parece, em vários níveis, articular-se a ele. Vale citarmos alguns trechos (WOOLF, 1984[1925]a, p. 146):

Ao longo dos séculos, embora tenhamos aprendido muito sobre a criação de máquinas, (...) não escrevemos melhor; tudo que podemos dizer é que continuamos, agora um pouco nessa direção, agora naquela, mas com uma tendência circular, [sem poder] ver todo o percurso de uma posição suficientemente elevada. Nem é preciso dizer que tenhamos a pretensão de estar, ainda que momentaneamente, nessa posição privilegiada. No chão, no meio da multidão, um pouco cego por causa da poeira, (...) [é difícil] dizer se estamos no início ou no fim ou no meio de um grande período da prosa de ficção, porque o horizonte é pouco visível. Só sabemos (...) que alguns caminhos parecem levar a terra fértil, outros à poeira e ao deserto. (*tradução minha*).

É crucial ter em mente que tal posicionamento é uma escolha epistemológica. Dostoievski esforça-se em romper com a falsa hierarquia realista que demarca a relação autor-personagem, sujeito-objeto, ou seja, o que é “eu, dado e essência verdadeira” versus “o que é o outro”. Ele “abomina qualquer forma de determinismo” (PONDÉ, 2004, p.140-141). Para tanto – sublinha Bakhtin – é necessário indicar a posição dialógica do autor, sem a qual tal nova proposta seria inexequível.⁶⁴ Sem dúvida, há um desgaste da sua voz, que se contrapõe a das personagens – daí o paradoxo da sua posição: ele é destituído, não tem mais a visão onisciente, mas permanece lá, operando de outro modo.

Em suma, de uma outra posição, o autor trabalha para abrir espaço de modo que tudo se passe através do campo de visão das personagens. Indagamo-nos: a posição do autor, que sobrevive de outra forma à sua própria destituição, poderia ser comparável – como sugere Kafka, de acordo com Agamben (2004) – não mais à justiça, mas apenas à porta que leva ao direito do outro, agora, também, produtor do mundo e do conhecimento? Esta é a grande questão levantada pelo modernismo em relação ao paradigma de *auctoritas*, que norteará toda a nossa discussão.

⁶⁴ É evidente que estes fragmentos, que se desintegram no plano polifônico, podem ser encontrados ao longo do romance, sem, contudo, determinar o caráter do todo (BAKHTIN, 1981, p. 58).

Mas por que a personagem se afirma e mostra o mundo de todos os pontos de vista possíveis? Esta questão está intimamente ligada a tudo o que acabamos de discutir sobre a nova posição do autor, e, também, a estratégias de sobrevivência das personagens. O ponto mais veemente em Bakhtin sobre este aspecto é a relação das várias perspectivas com as personagens, e será o que veremos mais de perto.⁶⁵ As personagens lutam para não serem objetificadas, concluídas pela voz moralizante do outro. O autor reserva à personagem a última palavra, um saber de si. O intenso fluxo de pensamentos da personagem, neste sentido, parece uma batalha incansável para evitar que um outro – e entenda-se aqui, por enquanto, o autor ou qualquer das outras personagens – dê a última palavra sobre ela própria. A personagem sente o seu reconhecimento – absoluto – pelo outro como um insulto.⁶⁶ “Não se pode transformar um homem vivo em objeto mudo de um conhecimento conclusivo à revelia” (BAKHTIN, 1981, p. 49). Esta questão, aparentemente singela, tem ressonância central na epistemologia de Dostoievski, pois saber tudo sobre uma pessoa significa concluí-la. Neste sentido, há resistência da personagem, podendo focalizar, do seu próprio ponto de vista, um fato de maneira diferente em relação ao autor. E é esta resistência – esta acentuação na contramão – aquilo que, grosso modo, inexiste no romance monológico tradicional.

Assim, as personagens de Dostoievski lutam por dizer, de várias perspectivas, como são e como o mundo é experimentado, adiantando-se ao reconhecimento e às palavras dos outros sobre si. Incluem o outro em seu diálogo, presumindo o que teria a dizer sobre elas, criando campos de batalhas em favor da autonomia da produção do conhecimento. Ao nosso entendimento, é este o grande dispositivo criado por Dostoievski a favor da polifonia: a presença permanente de um interlocutor ausente no campo de visão das personagens, motor do dialogismo de seus romances. A elucidação deste interlocutor ausente nos permitirá amarrar pontos fundamentais que ficaram em aberto, finalizando o nosso percurso pela polifonia de Dostoievski.

As estratégias epistemológicas de Dostoievski na construção da obra a partir do dispositivo do autor e personagens em igualdade de condições frente à produção do conhecimento relacionam-se mutuamente: sobretudo, a nova posição do autor e os diálogos em luta entre autor e personagem. Os diálogos são polifônicos porque, neles, é como se a réplica do outro estivesse cravada – percebida nas reticências, nas

65

66

interrupções (tipicamente modernistas) do discurso, que se volta para si mesmo, ironicamente; réplica cuja ação provoca uma brusca reestruturação acentual do discurso da personagem. Este duplo, duas vozes numa só pessoa, dois tempos num só espaço, implica uma constante exigência de trabalho. É muitas vezes estruturado como interrogações à personagem ou por simples repetições de palavras, mas com acento completamente diferente, dando a entender que é a palavra que o outro tem dela, e não mais o enunciado da personagem. A palavra refletida é a palavra possível do interlocutor, antecipada pela personagem. Repetem-se palavras, visando a reforçar-lhes a aceitabilidade ou dar-lhe um novo destino, tendo em vista a possível reação do outro. Assim, a atitude do herói consigo mesmo é inseparável do posicionamento do outro em relação a ele – ‘o eu para si’ no fundo do ‘o eu para o outro’: “por isso o discurso do herói sobre si mesmo se constrói sob a influência direta do discurso do outro sobre ele” (BAKHTIN, 1981, p. 180). É isto o que explica a existência dos duplos em Dostoievski, os diálogos com ‘o outro lado da personagem’, com o seu alter-ego e mesmo com o diabo.

E onde está a narrativa do autor neste dispositivo discursivo? Não a vemos porque a “colocação da narração está direcionada dialogicamente para o herói” (p. 221), como réplica – exigindo-lhe constantemente um posicionamento. Ou seja, o duplo é a *própria voz do narrador* que se funde à voz do outro, que tenta reconhecer a personagem: a segunda voz – o interlocutor ausente – é a do narrador. Assim, o narrador desloca-se do seu lugar de autoridade universal, passando a exercer uma constante pressão, uma espécie de permanente pulsação. E, com este método, a partir do diálogo de dupla face, o narrador consegue sair de cena enquanto presença onisciente, dando espaço para as palavras da personagem. “Através de toda a construção do seu romance, o autor não fala *do* herói, mas fala *com o* herói” [grifos do autor] (BAKHTIN, 1981, p. 54). Portanto, a partir da estratégia dos duplos, “há dois pontos de vista diante das palavras do herói: na forma como ele mesmo as entende e quer que as entendam, e na forma como o outro pode entendê-las” (p. 182).

Mas por que é fundamental toda esta articulação do “diálogo de ‘verdades em luta’” (p. 64) à nossa discussão freudiana? Por que o campo de batalha criado pelo romance polifônico de Dostoievski, esta epistemologia que lhe é tão própria e que abre a cena modernista, nos é válida? Temos duas razões que contribuem para o encaminhamento de uma nova forma de pensar o futuro na obra freudiana. A primeira já foi bastante enfatizada e liga-se à crítica paradigmática ao ideal progressista. A segunda

– a que mais nos interessa agora – vincula-se ao questionamento do imaginário da tolerância, imerso no presentismo conservador da atualidade. Vejamos, então, as nossas razões.

Razões epistemológicas e políticas

A primeira razão resume-se ao que já expomos em torno do ponto de vista ético, apresentado por Arendt (2006) sobre a banalidade do mal: o questionamento do dispositivo progressista da *auctoritas*. A criação da distância moral – forjada pela separação sujeito e objeto da experiência – somada a uma hierarquia na qual o sujeito, em primeiro plano, se identifica com a autoridade do ideal, tornando-se indiferente ao outro (visto como mero objeto), constituem os ingredientes principais da produção da crueldade. A voz da consciência moral individual é mais atuante no tumulto de vozes, na discórdia social e política. Mesmo a separação indivíduo/sociedade não atuando *de fato* na psicanálise – e pode-se justificar isso, de certa forma ironicamente, lembrando que a clínica é ‘soberana’ em relação às contradições epistemológicas da teoria freudiana, e considerando que na clínica o sujeito sempre foi simultaneamente ‘vários outros’ – vimos que, *de direito*, a psicanálise se comprometeu com certa orientação paradigmática que advogava em favor da preponderância do indivíduo sexual sobre o campo sócio-político. Mesmo Freud não foi imune, no campo epistemológico, principalmente em momentos de crise teórica, como na disputa com Jung, a incursões perigosas em hierarquias entre inato e adquirido. Mesmo ele tendo advertido inúmeras vezes sobre a esterilidade de tais hierarquias, não deixou de se expor a críticas (BAKHTIN, 2004). Envolveu-se em difíceis contradições para as quais o antídoto sempre foi, sem dúvida, o próprio discurso subversivo do conjunto dos conceitos edificados pela psicanálise, sedimentados na perspectiva da simultaneidade modernista.

A segunda razão nos encaminha para uma discussão contemporânea, em torno dos imaginários da tolerância e da solidariedade. Retomemos a análise de Bakhtin (1981) sobre Dostoievski: “a palavra do autor sobre o herói é dada como palavra sobre alguém presente que escuta e lhe pode responder” (BAKHTIN, 1981, p. 54). Desta ótica, o dispositivo criado por Dostoievski – autor e personagem em igualdade de condições – é uma revolução da relação sujeito-objeto; pode ser vista, também, como um instrumento crítico do imaginário contemporâneo da tolerância. Pois, a crítica deste imaginário articula-se diretamente à desconstrução da relação tradicional sujeito

cognoscente versus objeto do conhecimento: “a orientação dialógica, co-participante, é a única que leva a sério a palavra do outro e é capaz de focalizá-la enquanto posição racional e enquanto outro ponto de vista” (p. 54). Toda esta epistemologia crítica do autor onisciente pode nos conduzir à urgente passagem, defendida por autores como Santos (2001) e Bauman (1999) do regime de tolerância – que cala e silencia saberes de diversas ordens – para aquele do conhecimento-solidariedade, que partilha e constrói, junto, o conhecimento.

Vejam os primeiramente o imaginário da tolerância. Estes saberes silenciados são aqueles sem voz, colonizados de alguma forma por um saber monológico que tudo vê e sabe, tão bem representado na cultura do homem branco, europeu, do sexo masculino, do século XIX. No campo da literatura modernista, Dostoiévski foi o primeiro, sem dúvida, à semelhança do próprio dispositivo criado por Freud, a apreender a modular a voz da ‘autoridade que supunha tudo saber’. Entre silêncios e desaparecimentos ativamente flutuantes, Freud e Dostoiévski possibilitaram a produção de novos saberes, antes silenciados por um contexto cultural que lhes era desfavorável: enquanto o escritor faz falar a personagem, Freud possibilita a enunciação do desejo da histérica. Ambas encarnavam a posição de objeto, mero corpo sem voz. A histérica pode ser vista, assim, como uma revolucionária: subverte o acento, faz seu corpo falar e não marcha mais subjugada à acentuação dominante. Paralisa, em um primeiro chamado; produz grito sem voz, à espera de uma nova sensibilidade, capaz de escutar o seu nível de sujeição. Podemos até depreender que a histérica foi uma das primeiras personagens em busca de um novo autor, parafraseando outro grande modernista, Pirandello. Um autor que não se preocupa em narrar: antes escuta e “faz falar”.

Mas, aprendamos mais com a histérica: do que se trata – ou do que *não* se trata – o regime de tolerância? Por que dizemos que a histérica era *tolerada* no século XIX? Sabe-se que ela passava por inúmeras abordagens médicas, banhos frios, choques e intervenções do gênero. Depois, voltava para casa, onde cuidava do ‘mundo interno’, reservado o direito de repetir uma das suas crises outras vezes. Tudo isso já estava previsto. Todos estes tratamentos reforçavam o seu mesmo lugar, já determinado, de objeto do saber especializado do outro. Os tolerados, hoje, provavelmente são outros, mas o exemplo é ainda didático para a compreensão deste imaginário, que, porém, converteu-se numa política: convive-se com o *diferente*, mas apenas se tolera a alteridade. Não se aceita de fato a *diferença* à medida que ela não é produtora de novos

conhecimentos, legitimados pela moral dominante. Neste regime, não há trocas de conhecimento – a tolerância é uma máquina de reproduzir a indiferença.

Trinta anos depois (1933[1932]b), Freud se envolveu diretamente com a crítica à tolerância, antecipando-se, em grande medida, a uma discussão extremamente atual: as dificuldades encontradas na contemporaneidade frente à possibilidade de se produzir – e de se compartilhar – conhecimento, qualquer saber sobre a realidade. Freud parece ter vislumbrado que o futuro estaria em questão, pois o regime da tolerância pode conduzir ao niilismo. Frente a ele não haveria trocas, apenas destruição e, no melhor dos casos, manutenção do mesmo, tão manifesto, hoje, no imperativo hedonista.

A partir de agora, a crítica freudiana à tolerância e ao niilismo contemporâneo será associada ao questionamento do relativismo dogmático. E Einstein voltará à discussão modernista, não mais problematizando a guerra, mas como uma espécie de ‘mediador’ das preocupações de Freud e Dostoievski face à produção do conhecimento. O questionamento freudiano dos ‘abusos do relativismo’ em Einstein articulará a crítica ao niilismo na conferência *A questão de uma Weltanschauung* (1933 [1932] a) à crítica ao imaginário liberal da tolerância na conferência do mesmo ano, *Explicações, orientações e aplicações* (1933[1932]b). Em seguida, diante de tais preocupações, analisaremos o contraponto da tolerância, o ‘conhecimento-solidariedade’, e como a psicanálise se apropria desta discussão contemporânea. Tal apropriação se dá em termos da proposição de um novo paradigma do laço social, no qual a participação do outro, como produtor do conhecimento, é fundamental. Neste novo paradigma há a subversão da hierarquia entre o princípio geral e o princípio particular, autoridade moral e campo sócio-político. E, para adentrarmos neste debate, articular o discurso psicanalítico à crítica política à tolerância na contemporaneidade, tentaremos construir um diálogo possível entre Freud e Dostoievski.

A dicotomia determinismo transcendente–relativismo dogmático

“Se não delegamos mais à religião, ao trabalho, à política ou a família o papel de dar sentido à vida, o que funciona como valor transcendente aos meros propósitos de auto-realização” (COSTA, 2000, p.169)? De acordo com o argumento de Costa, estaríamos desorientados, demandando a proteção de novas autoridades, como o mito cientificista, que prescreve incansáveis cuidados com o corpo e a qualidade de vida. Na opinião da maioria dos analistas, “a desorientação pessoal pela perda dos valores

tradicionais” (p. 131) é um dos fatores que contribui para o surgimento de tais demandas. Analisando tal desorientação, diante do crescente número de quadros de depressões e compulsões que se apresentam atualmente na clínica, Birman (2003) acrescenta: são “formas tumultuadas de ação que a subjetividade lança mão diante das suas impossibilidades de ação” (p. 3). Voltaremos oportunamente a esta desordem da ação sugerida por Birman.

O argumento dos autores é inquietante. A crítica aos valores tradicionais parece nos lançar a um círculo vicioso. Como produzir novas formas de laço social sem recair num relativismo de valores destrutivo, no qual a satisfação conformista e o presentismo hedonista figuram em primeiro plano, nem demandar outros valores de cunho universal? Como não endereçar este lugar às medições do mito cientificista, que impõem o enfadonho esforço da adequação aos seus espelhos e técnicas de remodelação corporal? A questão é saber, portanto, se a crítica à autoridade tradicional nos permite produzir novas formas de laço social, fora da dicotomia determinismo transcendente–relativismo dogmático. Não visamos aqui, obviamente, encontrar a solução deste problema. Tentaremos seguir com o nosso argumento, apontando que certos modernistas, como Freud e Dostoiévski, sugeriram outras possibilidades de se pensar o futuro.

De forma esquemática, podemos conduzir a discussão da seguinte forma: em primeiro plano, temos a epistemologia tradicional cartesiana. Caricaturando para fins didáticos, ela se adapta ao futuro progressista na medida em que se baseia na epistemologia do sujeito da razão que conhece o seu objeto e o domina; portanto, domina o conhecimento, podendo dirigir-se a uma conclusão sobre o objeto focalizado. Em outro plano, teríamos a proposta relativista onde há a impossibilidade de conhecer o objeto, debate em curso desde os sofistas gregos. Atualmente, como expomos na apresentação do trabalho, tal relativismo recebe um colorido conservador e presentista, uma espécie de impasse frente ao futuro, produzindo um imaginário que se associa a vários sintomas contemporâneos, entre eles, sobretudo, as compulsões. Porém, temos, ainda, uma terceira possibilidade, anunciada no modernismo, cuja ênfase recai na simultaneidade e no jogo de forças permanente, sem horizonte progressista. Seria uma epistemologia do futuro em aberto que não procura esgotar o objeto, caracterizando-se, antes, como veremos, por um “deixar-se narrar” (PONDÉ, 2003, p. 161). Ela faria a crítica do regime de tolerância atual e estaria voltada para o que Santos (2001) chama de

conhecimento-solidariedade. Mas, caminhemos por etapas. Por que, primeiramente, afirmamos que Freud não adere às duas primeiras posições expostas acima, nem a determinista transcendente nem a relativista dogmática?

Nem determinismo progressista...

Em *A questão de uma Weltanschauung* (1933[1932]a), Freud se refere à presença destes dois posicionamentos em termos de um impasse experimentado na modernidade. Freud afirma que a luta do espírito científico contra a *Weltanschauung* religiosa não chegou ao fim, deixando claro que ela ainda está se desenvolvendo atualmente, diante de nossos olhos. Acrescenta: “Embora, de modo geral, a psicanálise empregue pouco a arma da controvérsia, não me absterei de examinar tal disputa” (p. 205). O acréscimo pode parecer curioso à medida que, como é notório, a psicanálise disseminou idéias controvertidas desde a sua proposição, basta lembrarmos do escândalo da associação do infantil ao sexual. Esta afirmação, contudo, assume todo o sentido diante da especificidade da discussão que anuncia. A psicanálise realmente não tem o hábito de adentrar em controvérsias *políticas* – pelo menos frontalmente. E, no entanto, é para isso, adentrar no terreno da política, que Freud nos prepara. Ele sugere a existência de um motivo forte o suficiente para se arriscar a críticas de tal ordem, em meio a pedidos de desculpas por não ter competência o suficiente para realizá-las.

O motivo forte o suficiente era a continuidade da luta freudiana contra as ilusões. Mas, com um agravante fundamental: a modernidade perdia esta batalha em terreno próprio, à medida que as visões de mundo tradicionais se deslocavam do campo da religião e adentravam a política, nos dois principais posicionamentos epistemológicos modernos. Freud apontava para o mesmo impasse diagnosticado pelo modernismo, que pode ser visto como o movimento de autoconsciência crítica dos limites da modernidade (BIRMAN, 2000): a crise da modernidade exigia a desconfortável opção entre um discurso historicista e um discurso a-histórico (SCHORSKE, 2000). Freud irá contra-argumentar que as ‘opções’, atreladas às visões de mundo, são faces da mesma moeda: significam a vitória do espírito transcendente tradicional sobre o espírito científico moderno.

Freud esclarece: “a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta

e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (1933 [1932]a, p. 193). E, imediatamente, retoma a batalha onipresente em seus textos – a luta da *Weltanschauung* científica contra a *Weltanschauung* religiosa. Destaca que a maior dificuldade da ciência é competir com a religião “quando esta acalma o medo que o homem sente em relação aos perigos e vicissitudes da vida, quando lhe garante um fim feliz e lhe oferece conforto na desventura” (p. 197). A religião seria a forma elementar – prototípica – do discurso transcendental. É aqui que Freud se apressa, então, a se deslocar para a crítica das duas visões de mundo que ameaçavam a modernidade.

Começamos por sua crítica à visão de mundo determinista/progressista. Seus alvos são Marx, sobretudo, e Hegel. Para Freud, Marx toma partido da ilusão central do ideal do progresso. Para Marx, a crise civilizatória era momentânea: o capitalismo era uma etapa transitória que seria ultrapassada pela sociedade socialista. Freud afirma que, embora o marxismo tenha varrido todos os sistemas idealísticos, também desenvolveu ilusões tão merecedoras de desaprovação quanto às anteriores. “Ele espera, no curso de algumas gerações, de tal modo alterar a natureza humana, que as pessoas poderão viver juntas quase sem atrito *na nova ordem da sociedade* e que elas assumirão as tarefas do trabalho sem qualquer coerção” (p. 218, *grifos nossos*). O marxismo, assim, seguia a cartilha da modernidade triunfante: o investimento de razão e de progresso era o caminho natural para a harmonia futura. Freud estranha a “afirmação de que o desenvolvimento de formas de sociedade é um processo histórico natural, que as mudanças na estratificação social surgem umas das outras como um processo dialético” (p. 214). Reconhece nestas assertivas a “obscura filosofia hegeliana, em cuja escola Marx se formou” (ibidem, p. 214). Segundo Freud, a estrutura de classes na sociedade remonta a lutas que se desenrolaram desde o começo da história, ao contrário de seguir as determinações de uma lei natural ou de uma evolução dialética (p. 215).

Este é o ponto principal da problematização freudiana. A crítica à idéia de lei – natural ou histórica – era uma das características fundamentais do modernismo (GAY, 2001). A noção de lei era a substituta do discurso da autoridade tradicional na modernidade. Representava o princípio geral extra-mundano que regularia o caos do campo político; consistia a dimensão da ‘verdade’, a ‘hipótese superior dominante’ (1933 [1932]a, p. 193) que não deixaria nenhuma pergunta sem resposta, colocando tudo em seu lugar fixo. Com efeito, Marx acreditou que, após Hegel ter descoberto, em sua dialética, motor da filosofia da história, a lei de todos os movimentos – naturais e históricos – ele próprio encontrara a mola e o conteúdo destas leis no domínio histórico,

portanto, na política. Teria descoberto a significação concreta da estória que a História tinha a contar. A História seria um processo natural revelado pelas leis da dialética cujo conteúdo é a luta de classes. Para Marx, a luta de classes “parecia desvendar todos os segredos da história, exatamente como a lei da gravidade parecera desvendar todos os segredos da natureza” (ARENDR, 2003, p. 115). O ‘processo’ como um todo parece guiado por uma ‘intenção da natureza’. Como na fabricação industrial, ele teria uma seqüência, começo, meio e fim. Daí o desencontro da tentativa marxista de reerguer o pensamento político na modernidade com o resultado final do processo em uma sociedade utópica sem Estado, sem trabalho e sem classes. A contradição concerne ao fato de que, “sem classes e sem Estado, de alguma forma realiza as condições gerais da liberação do trabalho e, ao mesmo tempo, a liberação da política” (ARENDR, 2003, p. 46). Assim, a conseqüência desta operação utópica de Marx foi que, mais uma vez, as leis da natureza – agora, as leis da História – ocupavam o espaço do político. Neste sentido, o que triunfa na modernidade ainda é a ética filosófico-jurídica tradicional.

... nem exageros relativistas

A outra visão de mundo denunciada por Freud põe sob mira os fundamentos do niilismo. São conhecidas duas tradições em torno da postura niilista: o niilismo filosófico e o político (PONDÉ, 2003). Freud, em um primeiro momento, parece deslocar-se para o segundo sentido da noção de niilismo, tratando-o como um equivalente do anarquismo político (1933[1932] a). Tal como a sua preocupação com as ilusões de Marx e Hegel, Freud volta-se para os problemas do seu tempo, afirmando: “por certo houve niilistas intelectuais desta espécie no passado, mas justamente agora” (p. 212-213)... É notório que o niilismo político é um acontecimento moderno, e teve na Rússia a sua popularização, a partir da luta dos anarquistas contra o czar Alexandre I (PONDÉ, 2003).

Dostoievski criticou em diversas obras, inclusive em *Os irmãos Karamazovi*, os anarquistas niilistas (DOSTOIEVSKI, 1879). Usando da violência, os anarquistas eram intelectuais que queriam destruir a velha ordem, criando um novo regime político, de modo científico. Dostoievski dirá que, na verdade, trata-se de um engodo (PONDÉ, 2003), pois param diante do espetáculo da destruição sem nada construírem. Não aprofundaremos esta impossibilidade frente à construção enfatizada pelo escritor russo;

apenas ressaltamos que esta era, também, exatamente a posição de Freud: Diz sobre os niilistas (FREUD, 1933 [1932] a, p. 213):

Mas justamente, agora, a teoria da relatividade de Einstein da física moderna parece ter-lhes subido à cabeça. Eles partem da ciência, é um fato, mas se empenham em forçá-la à auto-anulação, ao suicídio; propõem-lhe a tarefa de ela própria abandonar o seu caminho refutando, ela própria, as suas reivindicações. Tem-se, amiúde, a impressão de que, a esse respeito, o niilismo é apenas uma atitude temporária, a ser mantida até que sua tarefa se tenha concretizado

Mas de que tarefa trata Freud? O suicídio, a destruição do que existe. Ele associa à destruição dos niilistas o fato de a relatividade de Einstein ter-lhes subido a cabeça. Destaca, sobretudo, que, depois de eliminada a ciência, o espaço vago seria ocupado por algum tipo de misticismo ou pela antiga *Weltanschauung* religiosa (1933 [1932] a). Com isso, ele é claro: o niilismo político é uma volta de trezentos e sessenta graus no parafuso da transcendência. De certo modo, porém, ele também utiliza as concepções do niilismo filosófico, adentrando no terreno epistemológico, quando destaca que “segundo a teoria anarquista, a verdade não existe, não há conhecimento seguro do mundo externo”. É este uso das duas concepções do niilismo – a filosófica e a política – que levará Freud a uma posição atual sobre o imperativo da tolerância, discutida em outra conferência no mesmo ano (1933 [1932]b). Vemos aqui a imbricação das suas críticas epistemológicas e políticas de forma clara. A desistência de se produzir conhecimentos seguros põe em questão a transmissão do conhecimento, e, deste modo, o próprio laço social. Os argumentos de Freud antecipam, em grande medida, a análise de Lipovetsky (1983), apresentada na introdução deste trabalho, sobre a indiferença contemporânea. Freud parece ironizar a produção do conhecimento baseada na tolerância. Vejamos:

Que outras exigências os senhores fazem em nome da tolerância? Que, quando alguém expressa uma opinião que consideramos totalmente errônea, nós lhe digamos: ‘Muito obrigado por ter expressado essa contradição. O senhor nos está defendendo do perigo da complacência e nos está dando uma oportunidade de mostrar aos americanos que nós somos realmente tão “liberais” como eles sempre desejam ser. A bem da verdade, não acreditamos numa só palavra do que o senhor esteve dizendo, mas isto não faz qualquer diferença. Provavelmente o senhor tem tanta razão como nós. Afinal quem pode, talvez, saber quem está certo? Apesar de nosso antagonismo, permita-nos, por favor, que apresentemos seu ponto de vista em nossas publicações. Esperamos que o senhor seja suficientemente gentil, em troca, para encontrar um lugar para nossos pontos de vista que o senhor contesta.’ No futuro, quando tiver sido atingido plenamente o mau uso da relatividade de Einstein, isto se tornará obviamente o costume regular nos assuntos científicos. Por enquanto, é verdade,

ainda não chegamos a tal ponto. À moda antiga, limitamo-nos a apresentar somente as nossas convicções, expomo-nos ao risco de errar porque não há como evitá-lo, e rejeitamos aquilo que está em contradição conosco. Na psicanálise temos usado muito o direito de modificar nossas opiniões, se pensamos ter encontrado algo melhor (FREUD, 1933[1932]b, p. 177).

Mais uma vez, a relatividade de Einstein surge como mediadora da discussão. Freud nos indica três aspectos do problema. O primeiro é o mais visível no argumento. A tolerância é uma moda liberal cuja epistemologia adere de tal forma a relativização do conhecimento que não leva em conta honestamente o que o outro tem a dizer. Parte do pressuposto que, não havendo um referente universal, todo o conhecimento é legítimo à medida que ninguém tem autoridade para fornecer a última palavra sobre qualquer assunto. Contudo, sua consequência imediata é, grosso modo, a impossibilidade de trocar conhecimento e, em última instância, uma vez que o que o outro diz *não faz diferença*, a produção da indiferença. Não se conhece, desta forma, a alteridade do ponto de vista; apenas somos obrigados a aceitá-la para não sermos acusados de reacionários, “colonizadores” ou outros exageros do tipo. Podemos observar em Freud, portanto, algo fundamental para a nossa discussão, tendo Einstein como referente comum: uma associação entre o niilismo, o relativismo dogmático e, a partir desta outra conferência, o imaginário da tolerância e o discurso liberal. Todos contribuem para a produção da indiferença como cimento social.

O segundo aspecto é mais sutil. Freud diz que o perigo é o de atingirmos o ‘mau uso’ do relativismo de Einstein. Ora, não poderia se tratar de uma crítica direta ao relativismo à medida que a hermenêutica psicanalítica representa uma grande contribuição à relativização do pensamento crítico. Trata-se de uma crítica *ao futuro*, ao possível *exagero relativista* – ao que chamamos hoje de relativismo dogmático. Neste sentido, a partir de Freud, a posição crítica do modernismo, como ‘autoconsciência dos limites da modernidade’, torna-se ainda mais contundente: não se trata apenas do confronto com os limites da modernidade progressista, mas, também, com os limites do próprio relativismo, tão caro à modernidade estética. O relativismo, levado ao extremo, poderia recair no mesmo teor dogmático que o ideal do progresso.

Mas o que queremos dizer exatamente com ‘relativismo dogmático’? Daremos aqui o nosso ponto de vista. Não se trata do relativismo vital à produção do conhecimento, que matiza as formas cristalizadas de pensar, proporcionando revigoramento crítico. Não é aquele que ambiciona romper com as ligações conservadoras de Eros, mas aniquilar todo e qualquer Eros. É aquele que age ‘até o fim’

– pura máquina de desconstruir os elos do conhecimento – impulsionado pela pulsão de morte. Empobrecido de carga erótica, é incapaz de vincular a transmissão do conhecimento à união das pessoas, demolindo teorias e conceitos a partir do mero prazer da demolição. Deste modo, nada constrói, seu motor é Thanatos. Feitas tais considerações, parece-nos evidente que Freud não adere, portanto, nem ao saber transcendente, criticando-o em Marx/Hegel, nem ao relativismo niilista.

Antes de discutirmos o terceiro aspecto da crítica à tolerância que ressaltamos, iremos nos deter neste ponto. Não só o ‘mau uso’ do relativismo nos conduz ao niilismo, mas o determinismo transcendente de Marx/Hegel também. Se formos rigorosos com o conceito, ambos são niilistas. As duas posições niilistas partem de uma depreciação metafísica da vida, a partir de valores considerados superiores a ela. Queremos destacar, portanto, que Freud realiza uma ampla crítica aos niilismos que invadem a modernidade e levam os indivíduos à ‘impossibilidade da ação’. Apesar de tal crítica, nem Freud nem Dostoiévski criaram definições precisas a este respeito, mas Nietzsche, que, como Freud, também admirava o escritor, avançou na elucidação do niilismo, em uma leitura extremamente contemporânea. Tal atualidade não surpreende. Pois, ele acredita – e aqui fazemos a mesma aposta, uma aposta freudiana/nietzscheana/dostoiévskiana – que é somente na própria mazela do *vazio niilista que se encontra certo antídoto, uma força repleta de futuro*. (NIETZSCHE, 2001). Ora, se o niilismo faz parte da *história* do Ocidente e não há saídas a não ser na *história*, mesmo que represente uma triste *história* de repetição, seu único destino é nos ser contemporâneo.⁶⁷

Para além da subdivisão entre niilismo político e filosófico, há uma outra forma de categorização mais pertinente para a continuidade da nossa discussão. Existem três formas de niilismos, das quais nos interessam as duas últimas, que são as desenvolvidas na modernidade, exatamente as que acompanhamos na crítica freudiana (PELBART, 2006).⁶⁸ A primeira forma moderna de niilismo surgiu para contrapor-se aos valores da tradição metafísica. Mas, em vão, apenas tentaram preencher a mesma função anterior oferecendo-se como novas referências. Tal como vimos a partir da ideologia progressista, frente ao descentramento moderno em relação à autoridade tradicional, pretenderam assegurar sentidos, novos centros de gravidade “com uma autoridade

⁶⁷ Para um aprofundamento da questão do niilismo remetemos a Nietzsche, “A gaia ciência”, 2001.

⁶⁸ O primeiro seria o niilismo negativo presente nos gregos e se sustenta em valores superiores. Trata-se de um niilismo inerente ao presente, caso o heleno não interpusse um amparo divino, apolíneo, apto a preservar os homens do desgosto metafísico. (Pelbart, 2006, p. 217).

equivalente àquela atribuída à esfera supra-humana” (2006, p. 209). A Consciência, a Razão, a História e o Progresso são alguns exemplos dos valores substitutivos que o endossam. Seria o caso da fé na lei da História em Marx e Hegel, discutido por Freud (1933[1932]a). Esta primeira forma de niilismo moderno é chamado de niilismo reativo.

Por outro lado, a segunda forma moderna de niilismo é a mais preocupante, e, simultaneamente, apresentando sua dupla face, a mais promissora (PELBART, 2006). É aquela a partir da qual podemos ousar um corte, virar-lhe do avesso. Com a derrocada das utopias modernas, trata-se da forma de niilismo mais presente nos nossos dias. É o niilismo característico da ‘impossibilidade de ação’ face ao qual as subjetividades produzem hoje ‘formas tumultuadas de ação’, como já indicamos com Birman. Observamos suas manifestações tanto nas paralisias apáticas e depressivas como nos movimentos compulsivos que invadem os consultórios psicanalíticos atualmente. Trata-se do niilista passivo cujo pensamento é o mais paralisante.

Sem valores substitutivos, o niilista passivo nasce do ‘nada de valores’ e exhibe um ‘nada de vontade’. Certa paralisia responde à percepção de que o “o mundo tal como ele é não deveria ser, e o mundo tal como ele deveria ser não existe, e que, portanto, não faz sentido agir, sofrer, querer, em suma – tudo é em vão” (PELBART, 2006, p. 213).⁶⁹ A paralisia é clara nas apatias e depressões, mas, em alguns casos, o niilismo passivo se faz passar por semblante de atividade: quer alguém mais em movimento do que um compulsivo? Mas, são movimentos sem sentido e direção. Os indivíduos parecem rodar em volta deles mesmos, eternidade à fora. Suas manifestações são observadas em abundância nos fenômenos das adições contemporâneas. Escuta-se uma queixa difusa sem força para se tornar uma questão, e, muitas vezes, nem mesmo uma mera dúvida. Uma espécie de ‘não quero nada e, por isso, faço de tudo um pouco’.

Cabe ressaltar que esta impossibilidade de ação, observada na sintomatologia atual, não é produzida da noite para o dia. É uma forma de laço social. Tal paralisia da ação, que alimenta a indiferença social, tem ligações com o que chamamos de ‘impossibilidade da política’ e está diretamente vinculada ao imaginário da tolerância ‘politicamente correta’. Freud parece ter tentado advertir quanto à produção de tais impasses. Vejamos, então, o terceiro e último aspecto da sua crítica à tolerância e ao relativismo que aqui destacamos. Freud irá sugerir que o ‘mau uso do relativismo’, caracterizado por um niilismo exacerbado, é *filho* do imaginário liberal. Ele

⁶⁹ Para aprofundar a discussão sobre o niilismo, remeto a Bruno (2005).

acompanhará a genealogia de certo laço social, problematizando a sua produção. Estavam em risco a qualidade e o futuro das relações humanas.

Pais liberais e filhos niilistas

Freud e Dostoievski discutiram o parricídio e a crise da autoridade tradicional. O problema do crime hediondo na obra destes dois modernistas também se consolida em sua dupla face. Trata-se do parricídio, mas também do infanticídio: para chegar à morte do pai é necessário matar, antes, o filho – para produzir uma geração de relativistas niilistas descrentes quanto ao futuro, destrói-se, primeiro, o futuro desta geração. Começamos pelo escritor. *Os Irmãos Karamazovi* é a última obra de Dostoievski e trata do parricídio – “da morte da tradição” (PONDÉ, 2003, p.261). A penúltima é *Os Demônios*, que trata de um infanticídio simbólico (PONDÉ, 2003). A questão do niilismo dialoga conosco entre as duas obras. O parricídio é gerado desde *Os Demônios* – e aqui o escritor evidencia a sua preocupação com o futuro e mostra que discute, também, o laço social: é preciso aniquilar o filho para que este cometa o assassinato; é necessária uma geração de pais liberais para produzir filhos niilistas, capazes de destruir o passado e o futuro. O problema não está em um ou em outro; está *entre*, no laço que se estabelece.⁷⁰

Passemos a Freud. Ele também discute o laço social quando critica o mal-estar do possível abuso do relativismo einsteniano. No questionamento contundente à tolerância lançada nos anos 30 (1933[1932] b), encontramos uma crítica fina do vínculo social. Tal como Dostoievski, Freud debate a relação de duas gerações que parecem caminhar para um diálogo de surdos, o abismo da perda do sentido. Cabe destacar a simultaneidade entre presente e futuro que habita a crítica freudiana. O psicanalista dialoga *com o presente*, com a geração liberal, negando-se, no que concerne à troca e à produção do conhecimento, a ‘aperfeiçoar-se’ em direção ao mesmo liberalismo dos americanos;⁷¹ e, ao mesmo tempo, dialoga *com um possível futuro* niilista – com o futuro “mau uso da relatividade”. E, neste sentido, dialoga com a nossa contemporaneidade, pois este futuro é o nosso presente. Em outras palavras, Freud via a tolerância sendo gerada em sua época e transmitida para a futura geração.

⁷⁰ A atualidade do escritor reside no fato de ter antevisto a catástrofe em seu início. Com efeito, esta discussão sobre o anarquismo/niilismo político em sua relação com o liberalismo começou na Rússia nos anos 60/70 do século XIX, se tornando capaz “de criticar uma gama de problemas que serão discutidos também (e às vezes como ‘novidade’) no Ocidente” (PONDÉ, 2003, p. 235).

⁷¹

Já circunscrevemos os perigos da ideologia progressista; qual é o problema, afinal, dos maus usos do relativismo? Destruição, quase da mesma espécie daquela que está em jogo no ideal transcendente. A maior diferença é que, diante do ideal previamente determinado por uma autoridade extra-mundana, o Bem a que se persegue já está dado, enquanto o ideal do relativista dogmático muda de acordo com o contexto. O problema para os filhos niilistas, discutidos por Freud e Dostoievski, é justamente sentir que não têm valor algum. Este surge – ou não – no contexto. Ora, se o contexto muda da noite para o dia, e, para se sentir filho do seu tempo, é preciso se adequar ao mínimo de valor acenado na rapidez do momento, que lancem as bombas nos terroristas da ocasião! E lancem agora, rápido, pois o valor que orienta tal ação pode não estar mais lá no instante seguinte. E, assim, nesta efêmera sensação de pertencimento, pode-se chegar à semelhante banalidade do mal fomentada por um ideal estável. Deste modo, não é que inexista autoridade; ela é flexível e flutuante: a grande diferença, portanto, é que a autoridade legitimadora da banalidade do mal não é determinada, mas contextual.

A geração liberal educou seus filhos de forma *laissez-faire* em nome da crítica à tradição. O nó do equívoco é supor que, para sair de um discurso que dava tudo pronto, basta optar por outro que não põe nada no lugar. Há quase nada de ligação erótica quando, em nome de uma nova educação, se diz a um filho que ele faça o que bem entende. O que este filho herda? O vazio, uma imagem de si destruída pelo deserto de erotismo. Apenas um eu do qual precisa cuidar – afinal sente que praticamente não houve e não haverá ninguém para cuidar – e no qual deposita todo o seu interesse. É por isso que Dostoievski chama de niilistas racionais a geração intelectual que critica: o eu engrandecido é o único depósito do afago, inflação reativa para se proteger da mesquinhez da transmissão e da confusão estabelecida no duplo vínculo do ‘egoísmo com todo o amor’.

O que podemos ver com lentes de aumento hoje parece um desdobramento do que Freud e Dostoievski já questionavam. O cuidado de si não vigorou em ‘estética da existência’, continua reativo. Não há trágico, mas niilismo apático (LIPOVETSKY, 1983). A diferença maior, no transcurso de um século, é que os cuidados voltam-se para o inchamento e manutenção da imagem do eu-corporal hedonista, não mais para o agigantamento do eu da razão discursiva. Na luta entre gerações, tal agigantamento da razão tentava lançar a autoridade paterna no mesmo vazio herdado: os filhos travavam verdadeiros duelos intelectuais com os pais, duelos munidos, ao mesmo tempo, pela força da indiferença. Hoje parece que não há mais nada a dizer e só o corpo fala. Só

resta o corpo individual a conservar no presente, fazendo semblante de não envelhecer. Pouco a pouco, os niilistas parecem desistir até da sua ação anarquista destruidora, voltando-a para si sob o signo da impossibilidade. ‘Aperfeiçoam-se’ na indiferença em relação ao corpo social.

Mas como romper com tal círculo vicioso se o que se transmite também é, compulsivamente, indiferença? Quando nada é o que se recebe em nome do Bem do último momento, só resta a apatia como moeda de troca: devolve-se o ‘nada de paixão’ para salvar-se de si. Em vez do cuidar-se de si como estética da existência, o que se gerou foi o salvar-se de si a partir de estratégias de afastamento e amortecimento do sofrimento. Uma das estratégias de evitação do sofrimento associa-se ao próprio colapso da luta de gerações. O niilista do relativismo dogmático corta o vínculo com seus pais liberais. O que ele herda da geração anterior é, sem dúvida, um repertório de indiferença, mas se trata de uma ‘neo-indiferença’, havendo uma mudança crucial. O enunciado prototípico do niilista neoliberal seria: “Para mim, não haveria nada acima de mim mesmo” (LIAUDET, 2005, p. 21). Constitui a rejeição radical à autoridade tradicional, seja ao pai, seja ao Estado ou a qualquer referente acima da própria vontade individual. Assim, o prazer hedonista e as necessidades do mercado reinam livres de quaisquer limites. Liaudet chama de sujeito unário tal indivíduo que reivindica estar “acima do sexo, já que ele não associa sua origem a um pai ou a uma mãe, e, portanto, fora das gerações – fora do tempo” (2005, p. 19-20).

Percebe-se que as duas posições niilistas da modernidade, rejeitadas por Freud, tendem a polarizações extremas, minimizando os antagonismos que fundam a experiência política. Não vemos nelas o embate de dupla face entre verdade e política, princípio geral e princípio particular, moral extra-mundana e campo socio-histórico. A primeira posição, a determinista progressista – niilismo reativo – inflaciona o pólo da lei, subordinando-lhe o campo das intensidades humanas a tal ponto que se almeja uma sociedade sem conflitos. A segunda posição, a do relativista neoliberal – niilismo passivo – segue o caminho oposto, contudo, tendendo à mesma diluição do conflito. Enfatizando apenas o princípio particular, articulando-o a um individualismo extremado, o indivíduo corta o elo com o pólo da autoridade moral, com tudo o que se acostumou designar por ‘verdade’, ‘lei’ ou princípio universal, mergulhando na sociedade do espetáculo (DEBORD, 1994), da imagem e do semblante. Žižek (2003) irá analisar estes dois movimentos niilistas a partir de uma dessubstancialização do campo político, articulando-os às noções de paixão do Real e de perda do Real. A perda do

Real, associada ao sujeito unário de Liaudet, seria um movimento inédito na sociedade ocidental, vinculado ao relativismo extremado do imaginário da tolerância.

Nem paixão nem perda do Real

A *paixão pelo Real* animou todo o século XX. Consistiu a motivação que norteou os principais empreendimentos políticos da modernidade, cujo ponto em comum era o desejo de fundar uma nova ordem coletiva por meio de uma ciência do Real capaz de fazer a crítica definitiva da aparência: “a paixão pelo Real em sua violência extrema como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade” (ZIZEK, 2003, p. 19), como se, após as retiradas de tais camadas, pudéssemos acessar a ordem verdadeira do Real. Percebe-se aqui claramente o preconceito político que associa a política à aparência e ao engano. Ao contrário do destaque da aparência que observamos hoje, enfatizou-se o pólo da verdade, justamente a autoridade tradicional, através da tentativa de aprimorar a moral social a partir do ideal do progresso. Segundo Zizek, trata-se do desejo de purificação moderno, atuante nas ideologias progressistas, tanto nas ações revolucionárias do marxismo como nas das vanguardas artísticas do século XX,⁷² na tentativa de advir a Coisa Real por meio da crítica radical da representação.

Já a perda do Real emerge como uma conseqüência liberal da interpretação da crise moderna como excesso de razão e de progresso, excesso, sobretudo, de regulação. A paixão contemporânea pela imagem e pelo semblante (ZIZEK, 2003) pode ser pensada como uma atitude reativa. Se sempre vivemos sob os auspícios de uma verdade moral que se autorizava a ordenar o campo histórico-político, hoje se vive uma inversão deste esquema tradicional, tentando-se cortar totalmente o vínculo com a ‘verdade do Real’, enfatizando-se apenas a liberdade individual e o mundo da aparência. É a cultura do *self-made-man* contemporâneo que acredita poder auto-gerir-se independente de qualquer relação e de qualquer limite externo.⁷³

⁷² Zizek se refere aqui, sobretudo, ao futurismo de Marinetti.

⁷³ Inspirado no filme “A professora de piano”, de Michael Honeke (França/Áustria, 2001), o autor ressalta o exemplo de pessoas, geralmente mulheres, que sentem uma vontade irresistível de se cortar com lâminas: representa “uma estratégia desesperada de volta ao Real do corpo” (ZIZEK, 2003, p. 24), num paralelo exato da virtualização da nossa existência. Longe de uma atitude suicida, embora patológica, Zizek ressalta que o corte é uma tentativa de afirmação da própria realidade, de redominá-la, fincar o ego na realidade do corpo contra a angústia de se sentir inexistente. Geralmente estas pessoas afirmam que, “ao ver o sangue quente e vermelho correr do ferimento auto-imposto, sentem-se novamente vivas, firmemente enraizadas na realidade” (*ibidem*, p. 24). O corte acaba sendo uma tentativa de reatar algum tipo de contato com a realidade.

No entanto, o fato de se tentar eliminar as relações com a ‘verdade’ que subordinava o campo político não resultou num revigoramento da política, mas em estratégias de apaziguamento dos conflitos sociais. Zizek relaciona tal minimização à ideologia atual da qualidade de vida, afirmando que encontramos hoje no mercado vários produtos desprovidos de suas substâncias malignas: “café sem cafeína, creme de leite sem gordura, cerveja sem álcool” (ZIZEK, p. 24). Mostra que a lista se estenderia eternidade afora: o sexo virtual, sexo sem sexo; a doutrina norte-americana da guerra sem baixas, a guerra sem guerra; a política como administração competente, a política sem política. Os produtos esvaziados em sua substância são indícios de algo maior: da própria realidade esvaziada da sua substância política, do “núcleo duro e resistente do Real” (p. 25).

A diluição dos conflitos políticos, animada pelo imaginário da tolerância e pelo ideal da qualidade de vida, parece se desdobrar, na política, numa das maiores falácias da última metade do século XX e que continua alimentando o início do século XXI: o ‘politicamente correto’. O que significa o estatuto de politicamente correto? Um selo de pureza caucionado pelo ideal científico de qualidade de vida para todos? A qualidade de vida desloca-se para a política e determina a sua correção. Dizendo de outra forma, o “correto” torna-se a qualidade da política, negando o seu caráter eminentemente intensivo e disruptivo. A política perde a sua corporeidade conflitante e essencialmente desajustada, e a sua imagem é retocada, qualitativamente melhorada. Enquanto o corpo esteticamente modificado⁷⁴ parece ser o efeito maior do imaginário científico da qualidade de vida, por sua vez, o corpo político esteticamente corrigido é a contrapartida da invasão deste imaginário na dimensão pública. Ora, se a política é *correta*, ela é, logo de saída, subordinada a morais sociais que orientam a sua correção; assim, esfacela-se qualquer possibilidade do campo político ser autônomo em relação a novas morais tirânicas que, a todo o momento, tentam forjar novas formas de subjetivação adaptadas aos imperativos do mercado econômico. A política correta não é, portanto, a política, mas a espetacularização da política (DEBORD, 1994).⁷⁵

⁷⁴ Remeto o leitor à tese de doutorado de José Fernando Soares Neto, “A saúde modificada: criatividade, espontaneidade e satisfação na experiência corporal contemporânea”, UERJ, IMS, 2005.

⁷⁵ Deste modo, o fim das hierarquias – no sentido de apenas privilegiar um dos extremos dos antagonismos que fundam a experiência da política – em vez de ser positivo, alimenta o imaginário de tolerância e torna-se um analisador do esvaziamento da política. Engendram-se justaposições culturais bizarras como: política e *marketing* (Blair), caridade e negócios (*We are the World*), esporte e entretenimento (Michael Jordan) (ROLANDEAU, 2006).

A política correta é, ainda, um indício de algo a mais: da permanência do paradigma tradicional atuando na contemporaneidade, apesar de, atualmente, acreditar-se fazer a crítica deste paradigma. O ‘correto’ passa a caracterizar a *finalidade* da política e, quando a política visa a um fim, o que há é o fim da política. A persistência dos preconceitos da política delimitados por Arendt (1995) fornecem o diagnóstico da insistência do imaginário tradicional ainda ordenando o campo sócio-político: política como um meio para um fim mais nobre; “correção”, “qualidade de vida” como referências morais pacificadoras da política; política que precisa ser subjugada porque é concebida como sinônimo de violência. Enfim, todos os preconceitos estão aqui, imiscuindo-se no engodo da ‘política correta’. A crítica a esta visão tradicional de política passa fundamentalmente pela proposta subversiva de uma ‘medialidade sem fins’ (AGAMBEN, 2002), ⁷⁶ da ‘política pura’. Freud, Einstein, Benjamin e Dostoiévski, sem dúvida, deram uma contribuição neste sentido.

Vimos que a medialidade sem fins propõe a autonomia do campo sócio-político na produção do conhecimento. Com o modernismo, analisamos tal proposição a partir da participação do princípio particular no processo de construção do saber, seja do observador, como em Einstein, seja da personagem, como em Dostoiévski, seja da paciente, como em Freud. A psicanálise e os autores modernistas com os quais trabalhamos nesta tese, contudo, não param neste ponto. Parar aqui seria apenas enfatizar o relativismo da tolerância neo-liberal e sua proliferação infundável de verdades. A medialidade sem fins seria solidária, ainda, a uma outra inflexão do paradigma tradicional relacionada à morte de Deus – à imagem do direito que sobrevive à sua própria deposição como direito universal. Ou seja, o paradigma que se esboça no modernismo levaria ainda em conta a participação ativa de algo que resta do sujeito após a sua deposição como sujeito universal. Qual seria, então, a relevância política desta nova forma de pensar a relação sujeito – campo sócio-político? A resposta imediata seria a de manter os antagonismos que fundam a experiência política.

O que se vive hoje – na cultura da tolerância e do prazer hedonista – é uma dessubstancialização da política a partir da proliferação de identidades oferecidas aos sujeitos cujas promessas de felicidade e gozo se opõem a qualquer forma de mal-estar na civilização. É isso o que se oferece ao *self made man* contemporâneo: a ilusão de poder ser o que quiser, independente das suas relações com o que o cerca. Nesta

⁷⁶ Em conversa com Eugène Enriquez, ele me disse que antes de Mallarmé, a idéia de meios sem fins havia sido proposta por Baudelaire.

perspectiva, insistimos ao longo deste trabalho que *O mal-estar na civilização* pode ser visto como o texto político por excelência da psicanálise ao manter justamente os antagonismos que fundam a experiência do político. Ele destaca a radical inadequação entre sujeito e civilização. Esta é a relevância do modo particular da leitura da morte de Deus em Dostoiévski, Kafka e Freud – resta algo do sujeito que sobrevive à deposição do sujeito universal. Assim, existe algo da ordem do pulsional – a imagem de um bloco de natureza indomado (FREUD, 1930[1929]) – que resiste à assimilação pelas identidades sociais legitimadas pelos imperativos do mercado. Deste modo, em Freud, a crítica ao preconceito que associa política à dominação pode ser realizada tanto em sua face progressista como relativista. De um lado, não se pode dominar a sociedade, subordinando-a à razão universal; de outro, não se pode também desconsiderar a perspectiva do sujeito, simplesmente adequando-o às inúmeras identidades sociais oferecidas pelo imaginário presentista de tolerância neoliberal, que garante a cada um a sua forma de gozo.

Esta é a força subversiva de *O mal-estar na civilização* ao apontar para algo que resta do sujeito após a destituição da autoridade moral. Não se trata da morte, mas de uma nova posição,⁷⁷ do descentramento do sujeito: ele “é aquilo que nunca é idêntico a seus papéis e identificações sociais, já que seu desejo insiste enquanto expressão da inadequação radical entre o sexual e as representações do gozo” (SAFATLE, 2003, p. 183). Poderíamos dizer que, após a morte do sujeito universal, o que resta da dimensão da lei é a emergência de um universal não substancial, mas relacional (ZIZEK, 2003) cuja resistência política à tolerância neoliberal poderia ser assim postulada: “contra uma política das identidades, uma política da universalidade da inadequação” (SAFATLE, 2003, p. 184). O que resta do sujeito constitui, portanto, um ‘bloco indomável’, um lugar de limite e resistência política aos processos de instrumentalização do gozo da atualidade.

Desta perspectiva, portanto, a psicanálise rejeitará ambos os caminhos niilistas que dominam a modernidade e a contemporaneidade, empreendendo o caminho sinuoso construído entre as mazelas do determinismo transcendente e os perigos da perda total do sentido, presente no imaginário neo-liberal relativista. Zizek poderia traduzir o trajeto de dupla face realizado por Freud: não se pode desejar acessar a Verdade do Real, nem desistir de estabelecer uma relação com ela. Se escolhermos apenas o

⁷⁷ Como vimos em relação ao autor, a partir de Dostoiévski (BAKHTIN, 1981).

primeiro caminho, caímos no determinismo transcendente; se escolhermos o segundo, somos engolidos pelo relativismo dogmático. Safatle, no posfácio ao *Bem vindo ao deserto do Real*, deixando-nos o esboço da verdadeira política do Real sugerida por Zizek, assim conclui: ela “não é aquela animada pela tentativa violenta de purificação de toda a opacidade do social, mas é aquela feita em nome da irredutibilidade dos antagonismos que fundam a experiência do político” (SAFATLE, p. 190) – tarefa que apenas se inicia.

Mas, afinal, ao rejeitar as duas faces do niilismo, destruindo com veemência suas ilusões, o que nos deixa Freud? Destrói tudo, como os niilistas, sem sugerir nada no lugar? Para que lado, então, aponta? Quais as alternativas de futuro – futuro da troca de conhecimento, futuro do laço social – se esboçam? Acreditamos que Freud se afasta das visões de mundo expostas acima e se aproxima de uma epistemologia dostoievskiana. É aqui que Santos pode nos auxiliar a partir do que defende como a urgência de um conhecimento-solidariedade fazendo frente ao imaginário da tolerância.

Uma epistemologia dostoievskiana

Vimos que a histórica demandava recuperar a sua voz desejante, produzir um saber sobre si. Na contemporaneidade, em busca de um novo modo de laço social que rompa a dicotomia sujeito-objeto, mergulhada na política da tolerância (BAUMAN 1999; SANTOS, 2001), Santos (2001) propõe uma forma de conhecimento diferente daquele hegemônico na modernidade científica. No lugar do conhecimento-regulação – que previa o caminho retilíneo da ignorância/caos para o conhecimento/ordem, ele apresenta o conhecimento-emancipação, silenciado na modernidade pelo primeiro. O ponto de ignorância do conhecimento-emancipação é o colonialismo, e seu ponto de conhecimento a solidariedade. Nesta forma de conhecimento, o colonialismo é a concepção do outro como objeto, não o seu reconhecendo como sujeito que produz conhecimento. No conhecimento-solidariedade, conhecer é sempre reconhecer, elevar o outro da condição de objeto à condição de sujeito. “Como a solidariedade é uma forma de conhecimento que se obtém por via do reconhecimento do outro, o outro só pode ser reconhecido enquanto produtor de conhecimento” (SANTOS, 2001, p. 30). Isso exige uma política pluricultural, tal como advertiu Bauman (1998). A dificuldade desta nova política, em relação às nossas vias de acesso ao saber, é que, para esta forma de conhecimento, só existe solidariedade nas diferenças; mas a diferença sem

“inteligibilidade conduz à incomensurabilidade e, em última instância, à indiferença” (SANTOS, 2001, p.31). Assim, é comum produzir-se o semblante da solidariedade dentro ainda de um imaginário reacionário, denegando-se a diferença: mantém-se a tolerância, que é polida, não faz barulho, como faz o pluriculturalismo.

A epistemologia dostoiévskiana está imersa no barulho de várias vozes. Ela se aproximaria do conhecimento-solidariedade. Trata de uma proposta epistemológica bastante diferente daquela formulada no silêncio cartesiano do saber de um sujeito cognoscente que descreve o conhecimento do seu objeto. Se tomássemos o exemplo de uma ciência da religião, tal epistemologia dostoiévskiana seria aquela que “não define seus objetos, mas vai infinitamente dar a palavra a essas pessoas religiosas, que constituem o seu ‘objeto’, só sendo capaz de conhecê-las à medida que falem. Daí, a idéia de uma espécie de abordagem que pressupõe a noção de não chegar ao fim” (PONDÉ, 2003, p. 161). É uma epistemologia dramática e remete à idéia de conflito. É difícil de apreender num primeiro momento, pois, tradicionalmente, a epistemologia deveria forçar a linguagem ao encontro da própria noção de episteme – conhecimento universal e necessário, tudo aquilo que Platão delineou em oposição aos sofistas. Dostoiévski estaria, deste modo, mais próximo dos sofistas. Aliás, ele não nega o relativismo – a polifonia é relativista. É crucial, contudo, delimitar que espécie de relativismo está em jogo aqui para compreendermos a viabilidade de um conhecimento-solidariedade em Dostoiévski.

Bakhtin (1981) ressalta que o enfoque polifônico nada tem em comum com o relativismo dogmático ou com qualquer forma de dogmatismo, como aquele que se fundamenta na transcendência. Segundo ele, o relativismo dogmático exclui qualquer discussão, todo diálogo autêntico, tornando-o desnecessário ou impossível. “Já a polifonia, enquanto método artístico, situa-se inteiramente em outro plano” (p. 59). Cabe lembrar a origem grega do conceito de equípolaridade, tão caro a Dostoiévski, que permite ao autor e à personagem construir uma narrativa em ‘igualdade de condições’. O conceito significa conflitos equivalentes, originando-se da filosofia cética, pirrônica (PONDÉ, 2003). Seguindo Pondé, observa-se que o ceticismo possui duas correntes na Grécia: uma que vem da academia platônica, chegando à idéia de inviabilidade do conhecimento – claramente niilista – e outra pirrônica, do Sexto Empírico. O que sublinhamos é que esta última é, ao mesmo tempo, mais radical do que a acadêmica – ao negar uma posição definitiva face ao conhecimento – e menos radical à medida que não afirma que o conhecimento é impossível, mas que ‘eu não posso nada

afirmar'. Sua radicalidade consiste na idéia de que “o indivíduo suspende o juízo uma vez que não consegue chegar a nenhuma posição diante da realidade, nem negar definitivamente a possibilidade de conhecimento” (p.124).

É esta a epistemologia dostoiievskiana sugerida por Ponde. É preciso, portanto, calma diante da sutileza do lugar conferido ao relativismo e à polifonia de Dostoiievski. Sua obra mostra a desgraça de alguém correndo atrás do significado de uma fala e, ao mesmo tempo, diz que é melhor “vagar, buscando um significado, ‘tendo febre’” (PONDÉ, p. 162), do que a postura de alguém que já sabe exatamente qual é a verdade. E isso tudo não seria bastante semelhante à epistemologia freudiana? Freud também não foi um autor que ‘deu a palavra ao seu objeto, deixou a sua histérica narrar-se, e abriu-se para o provisório e para o sem fim? Ele não se encontra exatamente neste difícil lugar epistemológico, entre os abusos de um determinismo de quem já conhece o *fim* do caminho, e os abusos relativistas de quem desiste do percurso do conhecimento e endossa, também, um *fim* de caminho (1933 [1932] a)? Assim, poderíamos dizer que esta nova epistemologia teria ligações com a proposta política de *O mal-estar na civilização*, com a rejeição do progresso e a insistência em um futuro aberto das suas últimas linhas. Teria ligações com a crítica ao caminho providente do determinismo progressista e com a manutenção, ainda, de uma abertura a um ‘sem fim’.

Freud aponta, portanto, para um difícil caminho. Sugere um percurso diferente das duas posições epistemológicas que estavam em jogo na modernidade. Parecia antever que tanto a certeza do conhecimento como a certeza de não se poder conhecer levaria a um impasse, à ‘impossibilidade de ação’, a uma paralisia em relação ao laço social. Ora, estava entranhada na experiência clínica de Freud que as certezas da medicina sobre as paralisias histéricas em nada as fizeram caminhar. E, da mesma forma, ele sabia, também, que, mesmo em meio à incerteza do saber – tendo que dividir a autoria do saber passo a passo com a paciente – abria-se um outro percurso possível, em nada condizente com a desistência face ao conhecimento. Assim, o seu enquadre clínico não poderia deixar de apontar para o sentido inverso: para a possibilidade da dúvida e da hesitação contra as certezas do niilismo; para a possibilidade de paralisias momentâneas, esperas parciais frente ao não saber, contra paralisias definitivas em relação à própria manutenção e qualidade do laço social. Pois, hoje, na política, é a certeza do medo que domina e paralisa as subjetividades acuadas: o discurso político que vem em nossa proteção assegura que a política é, mais do que nunca, sinônimo de violência, não deixando tempo, no regime de urgência em que vivemos, para que se

possa hesitar e mesmo duvidar do quadro que se apresenta. Demandam-se respostas rápidas e urgentes para o combate do inimigo em potencial. Deste modo, vislumbrando impasses epistemológicos e políticos mais sérios, resultantes das certezas niilistas, Freud parece retirar da própria *paralisia* a sua positividade: veremos que o que sugere pode ser tratado como um caminho de resistência, incorporado à possibilidade de *espera* e *hesitação*. Não estaria no próprio niilismo o antídoto para a sua subversão? Ora, os quadros apáticos e compulsivos não teriam na hesitação a sua impossibilidade, uma espécie de transtorno da espera?

Uma espera mais ativa e ambígua

Com o esgotamento da moral cristã e o colapso das utopias, sem lugar garantido na ordem metafísica, o niilismo passivo, tão presente na sintomatologia clínica atual, não apresenta a ambigüidade da dúvida vital modernista – a dúvida de Eros – mas um esgotamento vital. Tudo é igual, nada vale a pena, nada mais há a esperar. Não devemos, contudo, cedo demais, concluir acerca da inexistência de uma experiência de dupla face nesta forma de niilismo, que parece apenas tolerar a vida. “Nestes momentos limites, nem sempre sabemos se assistimos ao melancólico esgotamento de uma promessa, ou à abertura de um possível cujo contorno nos é inteiramente desconhecido” (PELBART, 2006, p. 224). Devemos estar ao lado de Freud, tal como sempre demonstrou sustentar na experiência clínica, a altura desta descrença, esgotando-a, levando-a às últimas conseqüências. Pois, se tal esgotamento parece o esvaziamento completo da dúvida vital que fomenta a coragem de caminhar, mesmo sem garantias, é preciso ‘esgotar tal esgotamento’, para que alguma questão vital possa emergir. A vontade de comer tudo do obeso compulsivo seria apenas a pulsão de morte, de comer até acabar? Não há na pulsão de destruição a sua dupla face, uma outra seara, a de fazer diferente? Não há aí, também, pulsão de vida, com sua função de autoconservação transtornada e dominada por este impulso de ir até o fim? Como operar a passagem da mera aniquilação para um ‘niilismo ativo’ a partir do qual se gerem novas cenas possíveis, cuja destruição exista, porém grávida de futuro? Como fazer crer que vale a pena esperar antes de consumir a vida até o fim?

É crucial, contudo, engravidar de outro modo: esperar pelo futuro sem o desejo de gerar uma espera plena de progresso. Sem o ideal do progresso, e sem uma outra possibilidade de se conceber o futuro, ficamos diante do ‘ir até o fim’, como os

sintomas compulsivos e o hedonismo contemporâneo nos sugerem. E, com o ideal, fazemos o mesmo, apenas esperando uma recompensa imaginária ao final. Face ao pessimismo e a certa desistência do futuro a que assistimos atualmente, parece cada vez mais urgente alterar o estatuto da nossa espera, transformando-a em “mais ativa e ambígua” (SANTOS, 2001. p 36). Num duplo movimento, é necessário desistir da espera excessiva, do niilismo reativo, característica da modernidade triunfante, grávida de antemão do progresso; esquivar-se, também, a todo custo, da espera deficitária, do niilismo passivo, que hoje recobre grande parte da atualidade, estéril de futuros. Ou seja, mesmo assim, ainda desejar engravidar de futuros – sem contornos, nem determinismo, tampouco teleologias.

É aqui o momento oportuno de voltarmos a *O mal-estar na civilização*, tentando delimitar a tragicidade de suas últimas linhas – a espera da vitória de Eros frente à luta sem fim com Thanatos. Só nos resta esperar por Eros (1930[1929]), mas de uma nova forma, diferente da messiânica e, também, da conservadora, que nos envia a um presentismo radical. Mas que espécie de aposta é esta encontrada em Freud? Na verdade, temos duas apostas solidárias e nada promissoras. Se quando terminou este texto, ele sabia que a possibilidade da vitória de Eros não causaria entusiasmos, não podia prever que a própria aposta na espera se transformaria em outra questão.

Estamos diante de um impasse. Freud nunca escreveu sobre a espera. Ao mesmo tempo nos deixa sugestões valiosas para pensarmos a crise do laço social: espera, dúvida e hesitação. A aposta na espera e a hesitação a ela associada representam a contramão dos imperativos políticos que fomentam o imaginário de urgência ao qual estamos submetidos. O paradigma de segurança como técnica de governo só funciona sob o signo da velocidade, urgência e curto prazo, associados à necessidade de combater o terror e a suposta violência da política. Assim, na espera freudiana habitam impasses nada promissores e, paradoxalmente, intuições bastante promissoras: a possibilidade de espera e hesitação pode ser vista como um modo de resistir às formas de subjetivação engendradas atualmente, que forjam uma atmosfera de paralisia e medo.

Esta espera capaz de provocar dúvida e hesitação é incorporada à própria atitude do psicanalista, desidentificado do lugar de autoridade moral, e ao *setting* analítico calcado na idéia de ‘medialidade sem fins’. Sustentando o ‘eu não posso nada afirmar’, vimos que a radicalidade do novo lugar do psicanalista consiste na idéia de que não se consegue chegar a nenhuma conclusão acerca do conhecimento, nem negar definitivamente a possibilidade de conhecer. Isso nos leva, mais uma vez, a verificar

que epistemologia e política andam juntas. A analogia política frente ao futuro ‘desidentificado’ da idéia de progresso é semelhante: não há nada a esperar e esperar é só o que nos resta. Para evitar o deserto do presentismo, mesmo que não se consiga chegar a nenhuma posição definitiva diante da espera, é preciso não rejeitar definitivamente a possibilidade de esperar. É preciso uma nova espera que não seja um meio para atingir qualquer fim – uma nova espera que não vise ao domínio do futuro.

Quanto à falência da ideologia progressista, último reduto da utopia discutido atualmente, em Freud (1930[1929]), o futuro não seria um meio para atingir o progresso, mas ainda restaria *algo* apontando para o devir. Talvez só nos reste esperar por Eros (ibidem), mas de uma forma diferente da excessiva – que levou a modernidade a elevar o progresso ao lugar da autoridade messiânica – e, também, diferente da deficitária – que nos interdita a espera, lançando-nos a um presentismo conservador e absoluto. O paradoxo freudiano da rejeição do ideal do progresso e da simultânea insistência no futuro nos conduz a um outro futuro: uma espera de Eros, sem alibis, capaz de evocar uma medialidade sem fins – o futuro em si, o futuro puro, como sugere Lipovetsky (2004). Talvez, assim, possamos esboçar alguma resposta, certamente paradoxal, para uma das questões mais urgentes da atualidade – como conceber rupturas progressistas fora da idéia de progresso (SANTOS, 2001)? E o que fica, então, como ‘resto’ de progresso? Algo semelhante do que resta do sujeito universal (ZIZEK, 2003): um lugar de hesitação – de limite e resistência aos processos de instrumentalização do gozo aos quais estamos submetidos atualmente. Em outras palavras, resta a espera como uma forma de *resistência política*; uma modulação do futuro capaz de fazer frente tanto às promessas da ideologia progressista moderna, como aos engodos dos ‘estados de urgência’ presentistas da contemporaneidade. O que nos produz uma nova exigência de trabalho: a transformação do estatuto da nossa espera – sem abrir mão do futuro ou desistir de esperar.

Considerações finais

A espera de *Por que a guerra?*

Freud não tem uma teoria própria sobre o campo sócio-político. Suas incursões nesta área se caracterizaram por reciclagens de outros autores, como Comte e Le Bon e, neste sentido, há um desnível entre a sua teoria sobre o sujeito e seus esforços de pensar o social e os dilemas políticos. Mas, sejamos justos com Freud: esta não é uma questão que acomete apenas à psicanálise. Quando, no início do seu ensaio *Qu'est-ce que la politique?*, Arendt (1995) enfatiza que nunca encontramos uma resposta satisfatória

para esta pergunta, ela também sublinha o desnível do pensamento do próprio Platão: a sua filosofia moral teria sido mais bem acabada do que sua filosofia política. Inacabamento próprio à política? Pode ser. É certo sobre Freud que, quando pensava a inserção do indivíduo no campo sócio-político, o seu interesse predominante continuava a ser o funcionamento individual – era encontrar aquilo que poderia dar limites à expansão narcísica (COSTA, 1989, p. 67). Desde os seus primeiros textos sobre o social, a questão central de Freud é a tenacidade com a qual o ego narcísico conserva o seu egoísmo: é o homem entregue às forças cegas da libido, como em *Moral sexual e doença nervosa moderna*; é o homem funcionando em regime de onipotência, assassinando e sendo assassinado, como em *Totem e tabu* (COSTA, 1989). Daí a atualidade do seu pensamento quando hoje a conservação egoísta do sujeito narcísico concebido por Freud atinge proporções extremas, diante dos impasses do futuro e do ideal do ego.

Desta perspectiva, compreende-se a recorrência da problematização presente em todos os textos ditos ‘sociais’ que aqui percorremos: como se opera a passagem do egoísmo para o altruísmo? Compreende-se, também, a relevância em Freud da ficção do avanço secular do recalçamento, na qual, forjando-se um elo entre aperfeiçoamento moral e campo sócio-político, haveria um caminho que depuraria a violência narcísica dos indivíduos civilizados. Assim, perturbado pela permanência de um resto de egoísmo no sujeito que parecia resistir à socialização, a questão da violência passa a ser uma preocupação central na tentativa de Freud pensar o campo sócio-político. Colocando a violência no centro da discussão, Freud recai nos mesmos preconceitos que incidem sobre a política desde Platão, e, por esta via, podemos circunscrever melhor a insuficiência da sua teorização social e política. A sua insuficiência é semelhante a de Platão e ainda caracteriza, segundo Arendt, o pensamento político como um todo.

Com efeito, dos quatro preconceitos relacionados ao pensamento político, apontados por Arendt, Freud jamais deixou de associar política à violência. Encontra-se na origem da problematização política de Freud um social visto como a instituição que dispõe do poder de morte, a partir da castração exercida pelo pai primevo que interditava aos filhos o acesso às mulheres (COSTA, 1989). Embora Arendt nunca tenha pensado numa ordem de importância entre os quatro preconceitos, podemos depreender, a partir de tudo o que analisamos neste trabalho, que a associação da política à violência é justamente o preconceito mais problemático. Os outros três podem ser pensados como uma consequência dele. Pois, ao associar política à violência (1) é

imperioso fazer esta violência ser subordinada e regulada, como um *meio para atingir um fim* mais nobre. À moral cabe, desta forma, regular a violência da política, convertendo-a em paz. (2) Faz-se, assim, da referência moral o centro da hierarquia paradigmática acarretando, diante de qualquer crise que abale a segurança de tal ordenamento, uma postura reativa marcada pelo *lamento da perda da referência*. (3) Reforça-se o *imaginário de dominação* e subjugação das vicissitudes do campo sócio-político, produzindo, assim, um imaginário contrário à transitoriedade e receoso à própria idéia de mudança. Portanto, a associação da política à violência acarreta um círculo vicioso que encerra o pensamento político em seus próprios preconceitos.

Esta é a situação da problematização política em Freud quando não se desfaz desta associação. Pois, mesmo a perspectiva da simultaneidade e do jogo de forças permanente tendo problematizado o imaginário de dominação – seja da natureza, da sociedade, da força pulsional, do futuro ou de qualquer princípio particular – e mesmo *Por que a guerra?* (1933 [1932]) tendo questionado frontalmente o preconceito de que a violência é um meio para atingir um fim, a permanência desta associação compromete tais questionamentos e ainda deixa intacto o último preconceito: o lamento pelas referências perdidas, que é a conseqüência mais imediata do vínculo entre violência e campo político.

Ao nosso entendimento, *Por que a guerra?* é o texto freudiano que melhor concentra os impasses da psicanálise frente à política. Freud termina a correspondência com Einstein mais uma vez com o signo da espera, indagando: “Quanto tempo teremos de esperar até que o restante da humanidade também se torne pacifista (1933[1932]p. 258)?” Longe da espera histórico-política de *O mal-estar na civilização*, em que toda a humanidade se encontrava na mesma situação, tendo que – produzindo uma espera ativa – dar conta de um futuro que sobrevive à deposição do progresso, a espera de *Por que a guerra?* nos leva a uma cisão. Haveria o *restante da humanidade* que se oporia a uma *parte da humanidade* que já teria se desenvolvido a tal ponto de se tornar pacifista. Ao cindir a humanidade em duas, haveria aqueles que, orientados pelas *referências* morais individuais, seriam pacifistas e aqueles que, desencaminhados pelo infantilismo das massas, estariam entregues a *violência* e ao egoísmo. Ao cindir a humanidade, Freud apela para uma espera reativa – que o restante da humanidade se aperfeiçoe. Esta cisão nos envia à persistência do paradigma tradicional no pensamento freudiano e, talvez, em nenhuma outra passagem como nesta espera Freud tenha sintetizado tão bem os preconceitos que habitam a política. O que evoca Freud? Um desejo saudosista de

reeditar a ‘eterna paz romana’, tão criticada justamente em *Por que a guerra?* A dupla face de Roma (1930[1929]) – o paradigma tradicional em confronto com um novo paradigma marcado pelo jogo de forças – parece invadir as últimas páginas do texto. Tal cisão contida nesta espera resume as principais questões discutidas neste trabalho.⁷⁸

De volta aos preconceitos da política

Em *Por que a guerra?* o apelo às referências perdidas reside no ‘pacifismo natural’ que subitamente é inserido nas últimas páginas da correspondência com Einstein e justificaria nossa oposição pela violência da guerra. A nossa natureza se oporia naturalmente à violência. É a referência a uma tendência natural ao desenvolvimento moral que é, portanto, mais uma vez, evocada por Freud. Estaríamos dentro do transcurso natural da evolução no qual perdemos ‘naturalmente’ o ‘gosto’ pela violência, tendência que se encontrava presente nos homens primitivos. Com o desenvolvimento natural da moral civilizada, tornamo-nos pacifistas e esta característica justificaria o nosso mal-estar diante da guerra. “Ora, a guerra constituiria na mais óbvia oposição a esta atitude psíquica que nos foi incutida pelo processo de civilização” (1933[1932]p. 258). Neste sentido, tal oposição revela que de um lado teríamos a nossa tendência natural à paz e, de outro, haveria a violência da política. Como todo o preconceito, ele se encontra tão arraigado nas formas de pensar a política que Freud nega um dos seus principais conceitos, mesmo ele tendo sido o conceito psicanalítico mais atuante durante todo o debate com Einstein: a pulsão de morte. Pois, como evocar um pacifismo natural depois de afirmar justamente o oposto durante praticamente toda a correspondência com Einstein, que temos uma tendência justamente à agressividade, e que os homens atuais são mais violentos do que os primitivos? Ora, a guerra constituiria a mais óbvia prova de que não somos pacifistas...

Tal negligência diante de um conceito fundamental sugere que Freud lamenta a perda da referência evolucionista que, em grande medida, ainda prevalecia no início do seu percurso teórico, mesmo tal apelo acarretando contradições irreparáveis à teoria psicanalítica ‘pós-pulsão de morte’. Em outras palavras, só podemos pensar a relação referência moral/campo sócio-político em termos de uma dicotomia positivo/negativo se não levarmos em conta a ambivalência pulsional da ‘virada dos anos 20’. Pois, a partir

⁷⁸ Segundo Plon (2004), os dois discursos sobre a modernidade estão presentes no enigmático título *Por que a guerra?* – um voltado para o finito e para a paz kantiana e outro voltado para o infinito e o conflito permanente. Remeto ao autor, Revista Agora, *A paz eterna?* (2004).

da ambivalência do ‘último Freud’, vimos que o ‘inferno’ não é mais associado diretamente ao outro e ao campo sócio-político. Analisamos uma matização teórica que se efetiva num duplo movimento: por um lado, o outro não é mais visto como o sedutor maléfico, mas, também, como um agente imprescindível à ligação erótica e, portanto, à própria vida do sujeito; ao mesmo tempo, o ‘inferno’ também pode incidir nas autoridades morais que afirmam nos proteger, a exemplo da dupla face do superego – instância legal, reguladora e pacificadora, mas, também, instância cruel associada à pulsão de morte. Mesmo após todo o debate com Einstein no qual Freud ressalta a violência contida nas leis e nas morais que garantem o nosso Bem, ele termina o texto evocando uma lei natural que tenderia à paz.

Em vários textos analisados neste trabalho a crítica política que parecia dominar o questionamento freudiano é amortecida por uma espécie de ‘volta atrás’, por um apelo às referências capazes de orientar as escolhas morais do sujeito. Tal lamento evidencia o desejo saudosista de recuperar as referências perdidas e, ao mesmo tempo, a crença de que não é a hierarquia referencial moral – política que deve ser transformada, mas apenas a política, apenas os homens. Foi o que vimos com especial clareza também em *Desilusão da guerra* (1915a). Diante do retrocesso moral dos homens em guerra, a referência a uma transformação natural do egoísmo em altruísmo não foi questionada. A problematização freudiana se desloca para a educação dos homens (1915a). A educação moderna associaria o amor a recompensas e punições, e, em vez de proporcionar um acréscimo de erotismo, colaboraria para um incremento do egoísmo. É o campo das relações sociais e das trocas humanas que corromperia esta tendência natural. Os homens, vivendo em conjunto, numa espécie de insuficiência moral, produziram valores que poderiam desviá-los da tendência natural ao pacifismo. Nesta perspectiva, suas instituições falhas os afastariam do desenvolvimento moral pré-orientado por referências transcendentais.

Já o preconceito central que destacamos neste trabalho é mais nuançado. Quando Freud deixa de colocar o paradigma em questão – sobretudo o princípio geral que naturalizaria a transformação das pulsões egoístas em altruístas – ele acaba recaindo no preconceito que o campo sócio-político é associado à violência. O problema é que Freud concebia a sociedade em termos de ‘massas’. É a partir desta ótica que é possível pensar que o indivíduo correria certos perigos, como deixou claro em *Desilusão da guerra*, visto que a massa – impulsiva e desgovernada, movida pelo princípio de prazer – traria a ameaça do retrocesso das conquistas morais individuais (FREUD, 1915a). Para Freud

“a massa é um indivíduo definido por subtração: é irritável, impulsiva, sugestionável, exaltada, rebaixada moralmente, megalomaníaca” (COSTA, 1989, p. 68). Desta forma, “prolonga-se uma tradição que opunha indivíduo à sociedade, sobretudo a sociedade entendida como grupos sociais que tendiam à perturbação da ordem” (COSTA, 1989, p. 69). A questão que tanto ocupava Freud sobre a passagem do egoísmo ao altruísmo poderia ser sobreposta à cisão contida na espera de *Por que a guerra?* desta forma: *quanto tempo teremos de esperar até que a massa violenta e desordenada se torne altruísta, tal como o indivíduo, orientado por suas referências morais?*

Logo após enunciar tal espera em *Por que a guerra?*, ao cindir a humanidade em duas, Freud não esconde a dúvida de sustentar uma crença utópica. A utopia que acompanhava esta expectativa não residia propriamente na cisão, mas, longe disso, no ideal de unificação, numa humanidade una, sem restos associativos. Era preciso dar um destino a este “restante da humanidade” que se opunha à assimilação pelas referências morais que orientavam a “humanidade pacifista”. Agamben (2002) elucida o perigo desta crença utópica com um exemplo irrefutável que permite uma nova compreensão das conseqüências do imaginário progressista. A palavra “povo” contém, como em nenhum outro significante, a fratura biopolítica irredutível do Ocidente. Tanto em francês, como em italiano e inglês – e, acrescentamos com o autor, em português – existe uma relação ambígua entre Povo e povo. “*Uma mesma palavra recobre tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato senão de direito, é excluída da política*” (p. 39, grifos do autor). Uma ambigüidade como esta não pode ser fortuita: “de um lado, uma inclusão que se pretende sem restos; de outro, uma exclusão que se sabe sem esperança” (p. 41). Por esta via, ‘Povo’ é um conceito polar que assinala um duplo movimento, uma relação complexa entre dois extremos cuja cisão fundamental identifica os pares de categorias que definem a nossa estrutura política: homem (povo) e cidadão (Povo) – vida nua e existência jurídica e política, nas palavras de Agamben (2002). Em Freud esta cisão se apresenta em termos de cidadãos pacifistas – Povo – versus o restante da humanidade – povo – que ainda não atingiu tal nível de desenvolvimento moral e, assim, ameaça a todos.

A partir desta análise, alcançamos um novo entendimento do vínculo entre progresso e destruição na modernidade, bem como das conseqüências desta espera utópica de unificação que reside no âmago do paradigma tradicional. Passando pela direita e pela esquerda, a modernidade lutou para dar fim à ambivalência da política, sonhando com um Povo único e não-dividido, sem qualquer fratura: a sociedade sem

classes de Marx seria o momento a partir do qual, em sua utopia messiânica, Povo e povo coincidiriam, e, portanto, não existiria mais povo algum (AGAMBEN, 2002). Foi o que vimos com Žižek (2003), também referindo-se a Marx, quando analisou o sonho progressista moderno de encontrar uma nova ordem do real, como se pudéssemos eliminar as *aparências enganadoras da política*. O mesmo poderia ser dito de Freud nos momentos de sua obra em que se compromete com o discurso positivista, almejando alcançar o “estado científico da civilização” (1913). Tal estado seria, em última instância, o momento em que a fratura própria do campo político teria um fim, em que, não havendo mais lugar para a onipotência narcísica, o restante da humanidade se tornaria também pacifista. O exemplo maior desta tentativa de eliminar o desconforto da presença do povo foi o nazismo. Os judeus eram os símbolos vivos e moventes deste ‘restante da humanidade’, se alastrando por toda a parte e exibindo tal mal-estar. Eram os depositários arquetípicos deste resto que deveria ser excluído da ordem social. Devemos ver na solução final a tentativa de se eliminar para sempre esta ambivalência, na luta interna que divide Povo e povo. Agamben retoma uma máxima freudiana, a fim de ilustrar o sonho progressista moderno: “lá onde há vida nua deverá advir um Povo” (2002, p.45). Nada dos restos diurnos produtores deste pesadelo – o povo judeu – deveria sobrar para contar esta história à luz do dia seguinte.

A simultaneidade modernista

O que Freud proporia seria a dupla face deste caminho: lá onde há um Povo, há também vida nua. E é este o ganho ético de uma epistemologia baseada na simultaneidade modernista. A partir da experiência da Primeira Guerra e quando leva à radicalidade a postulação do conceito de pulsão de morte, Freud passa a enfatizar com mais propriedade os restos associativos irreduzíveis ao código social. Haverá sempre um resto de violência. Se há prejuízos no fato de Freud nunca ter se livrado do preconceito que associa o campo sócio-político à violência, ao mesmo tempo, ele é bem sucedido na subversão da hierarquia de poder entre autoridade moral e política. Como fez isso, podem perguntar, se continua preso à referida associação? Ele realiza tal subversão ao igualar os dois campos – a violência também reside no campo da lei, ou seja, as duas esferas têm origem na violência. Freud passa a conceber o campo político a partir da perspectiva do jogo de forças permanente, abrindo uma nova possibilidade de se pensar o laço social marcado pela transitoriedade e simultaneidade.

Não há exatamente um momento em que Freud começa a ressaltar mais intensamente a simultaneidade modernista, tampouco um momento em que ela se instaura definitivamente na epistemologia freudiana. Sabemos que ela sempre esteve presente em sua obra, lado a lado de restos do imaginário reformista, tal como a metáfora das ruínas da Roma antiga que co-habitam com a Roma atual (FARAH, HERZOG & MOGRABI, 2006). O nosso recorte se operou, como dissemos, a partir da inclusão de *Os irmãos karamazovi* no questionamento do avanço secular do recalçamento e do visível discurso da simultaneidade em *O mal-estar na civilização*.

Para além dos recortes e escolhas teóricas deste trabalho, contudo, os movimentos da própria obra revelam este jogo de dupla face paradigmática – ou, poderíamos dizer, esta obra dialogicamente paradigmática. A impossibilidade de afirmar quando e até que grau o paradigma da simultaneidade se impõe em Freud fala mais do funcionamento deste paradigma de dupla face do que de nossas próprias tentativas de definição. A dupla face de Jano mostra exatamente isso: não existe uma relação entre representação e resto – esta hierarquia é uma ficção. O que há são dois princípios simultâneos, num jogo de forças permanente. Assim, o imaginário de superação não é um mero resto, característico da infância da psicanálise, a ser assimilado pela lógica da simultaneidade. Não há fim no debate paradigmático travado na psicanálise. O que há são vencedores momentâneos cuja voz se eleva em dado contexto histórico e político do pensamento freudiano, tal como indicamos no exemplo do acréscimo da última frase de *O mal-estar na civilização* quando a ameaça de Hitler já era evidente.

A própria obra de um pensador como Freud nos indica, portanto, que não se trata de restos a serem assimilados definitivamente por algo maior que os representaria. Não se trata de uma luta entre anões e gigantes, mas de titãs (FREUD, 1930 [1929]) cujas potências estão em ‘igualdade de condições’, conforme diria Bakhtin (1981), em sua leitura de Dostoievski. Poderíamos, então, também parafrasear: lá onde há simultaneidade, há também superação. Por outro lado, o fato em si de constituir uma obra sem um último posicionamento político, não bastando ser terminada para deixarmos de ouvir vozes que ainda dialogam, nos dá testemunho do ‘ponto de vista russo’, conforme assinalou Woolf (1984[1925]) também acerca de Dostoievski: mesmo que a lógica progressista nunca seja ‘superada’ por uma última palavra, o caráter inconcluso da obra freudiana inviabiliza este mesmo imaginário de superação.

A dupla face de Jano – ou a dupla face de Roma, nos termos de *O mal-estar na civilização* – nos alimenta com novos vocabulários de poder quando, a partir do advento do estado de exceção moderno, a política perdeu todas as suas categorias tradicionais (universal, direitos humanos, etc). A experiência modernista, cuja potência, em grande parte, foi soterrada pela velocidade das teorias pós-modernas da segunda metade do século XX, nos auxilia a dar o difícil passo de deixar de lado categorias que não dão mais conta da dinâmica política (AGAMBEN, 2002). A dupla face de Jano mostra que não há um início nem um fim, mas sempre dois lados em cujo antagonismo permanente ‘principiam’, fundam as subjetividades e o campo político. É esta a marca de *O mal-estar na civilização* ao postular que os processos de subjetivação e de socialização são indissociáveis. O sujeito participa de um processo *geral* – que o vincula à Humanidade – e, *ao mesmo tempo*, participa do seu próprio caminho na vida, inserido na *particularidade* da sua trama sócio-histórica (1930[1929]). Neste sentido, o laço social, concebido a partir da lógica da simultaneidade, pode ser pensado fora da hierarquia fim-meios, princípio geral-princípio particular ou representação-força, rejeitando um único agente jurídico fundador do campo sócio-político. Isso vai ao encontro do que vários pensadores da política afirmam como fundamental na atualidade: postular uma nova proposta de laço social fora de qualquer garantia jurídica (ZIZEK, 2003; AGAMBEN, 2002; SANTOS, 2001).

Desmascarando a ficção presente nas hierarquias políticas que alimentamos, subtraindo da representação sua força – ou, então, fazendo a representação ser pensada apenas como uma força – nos vemos, portanto, diante de uma dupla de categorias sem letras maiúsculas ou minúsculas, como advoga o protótipo sintomático da política ocidental ‘Povo/povo’. Rompendo, assim, com qualquer possibilidade de eliminar a fratura da política, a psicanálise e o imaginário modernista realizam uma crítica contundente ao imaginário hierárquico e finalista da ideologia progressista.

A psicanálise somente se apossa da contundência desta crítica, contudo, quando não perde de vista a radicalidade da ambivalência da ‘dupla face de Roma’, enfatizada em *O mal-estar na civilização*. Esta ambivalência está a tal ponto a serviço da crítica deste texto que se torna indissociável do seu valor político: apesar de a política aqui também permanecer associada à violência, *O mal-estar na civilização* talvez seja um dos raros momentos da obra freudiana em que o campo sócio-político não é enfatizado *apenas* como violência, abrindo espaço para a revisão dos preconceitos da política. Somente quando outras descrições do campo sócio-político são possíveis, quando Freud

o concebe como mais ambivalente – ou seja, não apenas associado à violência, mas, também, por exemplo, à tendência ao altruísmo e às unidades cada vez maiores – que advém, talvez não por mera coincidência, uma outra forma de espera, não reduzida apenas ao aperfeiçoamento de um ‘resto de humanidade’. Uma espera de todos por algo inesperado, bem diferente de uma espera de poucos por algo desde sempre esperado: que o restante da humanidade faça o trabalho que lhe cabe e ‘chegue ao nosso nível moral já que não temos nada a ver com isso’. Não participar do que está em jogo – ‘não ter nada a ver’ – é a expressão mais lamentável do fim da política e da conservação das certezas narcísicas do ego ideal presentista da atualidade. Continuarmos iludidos – e protegidos – por esta espera reativa é permanecer esperando muito pouco do outro e quase nada do futuro.

Referências bibliográficas

AGAMBEN Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Biotempo, 2004.

_____. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris : Payot & Rivages, 2002.

ARENDT, Hannah. *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Éditions du Seuil, 1995.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ASSOUN, Paul-Laurent. «La prédiction freudienne. Pour une métapsychologie de la haine pure». In: *Freud à l'aube du XXIe. Siècle*. SZAFRAN & NYSENHOLC (orgs). Pg – 13-27, Paris: L'Esprit du Temps, 2004.

_____. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico. Contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contra-ponto, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1981[1929].
- _____. *O freudismo*. São Paulo: Perspectiva, 2004 [1927].
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e holocausto*. São Paulo: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O mal-estar na pós-modernidade*. São Paulo: Jorge Zahar, 1999.
- BENJAMIN, Walter. “Crítica da Violência – crítica do poder”. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- _____. “Sobre o conceito da História”. In: *Obras escolhidas I*. São Paulo: brasiliense, 1985.
- BIRMAN, Joel. *Dor e sofrimento num mundo sem mediação*. Estados Gerais da psicanálise: II Encontro Mundial, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. “O sentido da retórica: sobre o corpo, o afeto e a linguagem em psicanálise”. In: BEZERRA, Benilton & PLASTINO, Carlos (orgs). *Corpo, afeto e linguagem, a questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: contra-capas, 2001.
- _____. “A psicanálise e a crítica da modernidade”. In: HERZOG, Regina (org). *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: contra-capas, 2000.
- BRUDBURY, Malcolm. *O mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BRUDBURY, Malcolm & McFarlane, James. “O nome e a natureza do modernismo”. In: _____ (orgs). *Modernismo, guia geral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BRUNNER, Jose. “*Oedipus politicus*: o paradigma freudiano das relações sociais”. In: ROTH (org). *Freud: conflito e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- BRUNO, Mário. *Lacan & Deleuze: o trágico em duas faces do além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- CALINESCU, Matei. *Five faces of modernity*. Durham: Duke University Press, 1987.
- COMPARATO, Fabio. *Ética. Direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- COMTE, August. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- COSTA, Jurandir. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

- _____. “O mito psicanalítico do desamparo”. In: *Agora - Estudos em teoria psicanalítica*, Vol. 3, número 1, 2000, p. 25-46.
- _____. *Psicanálise e contexto cultural*. Rio de Janeiro: Escuta, 1989.
- _____. “Narcisismo em tempos sombrios”. In: BIRMAN (Org). *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1988.
- _____. *Violência e psicanálise*. São Paulo: Graal, 2003 [1984].
- CUDDON, J. A. *Literary Terms and Literary Theory*. Nova Iorque: Pingüim Books, 1998.
- DARRIBA, Vinicius. “Dedução de um paradigma concernente ao modo pelo qual Freud opera com certo tipo de dualismo em sua obra”. *Psychê, Revista de Psicanálise*. São Paulo, 2005. Ano VIII, número 14.
- DEBORD, G. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1994.
- DOSTOIEVSKI, F. *Os irmãos Karamazovi*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2005 [1879].
- EBB, Danielle. “Entretien avec Octave Mannoni.” *Figures de la psychanalyse*. Paris, 2004/1, n. 9.
- EKSTEINS, Modris. *A sagração da primavera*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, vol. I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ENRIQUEZ, Eugène. *Da horda ao estado*. Rio de Janeiro: Jorge Zazar, 1999.
- EVERDELL, William. *Os primeiros modernos. As origens do pensamento do século XX*. São Paulo: Record, 2000.
- FARAH & HERZOG. *A Psicanálise e o futuro da civilização moderna. Psychê, Revista de Psicanálise*. São Paulo, 2005. Ano IX n. 16, p. 49-64.
- FARAH, MOGRABI & HERZOG. “Da superação à simultaneidade. Crise e política no pensamento freudiano”. In: Bastos (Org). *Psicanalisar hoje*. Rio de Janeiro: Contra-capta, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx - Theatrum Philosophicum*. Porto: Anagrama, 1980.
- _____. *A história da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1993.
- FREUD, Sigmund. Carta 69. (21 de setembro de 1987). ESB, vol. I, Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *A interpretação dos sonhos* (1900). ESB, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). ESB, vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1977.

- _____. *Moral sexual civilizada e doença nervosa dos tempos modernos* (1908). ESB, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911). ESB, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Sobre o início do tratamento Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise* (1912). ESB, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *A dinâmica da transferência* (1912a). ESB, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Tipos de desencadeamento da neurose* (1912b). ESB, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Totem e tabu* (1913). ESB, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *O interesse científico da psicanálise* (1913a). ESB, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Para introduzir o narcisismo* (1914). ESB, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Recordar, repetir e elaborar* (1914a). ESB, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *A história do movimento psicanalítico* (1914b). ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915). ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Desilusão da guerra* (1915a). ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Nossa atitude para com a morte* (1915b). ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Sobre a transitoriedade* (1915c). ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *As pulsões e suas vicissitudes* (1915d). ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *O inconsciente*. (1915e). ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1916). ESB, vol. XV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Fixação em traumas – O Inconsciente*. Conferência XVIII (1917). ESB, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *A teoria da libido e o narcisismo*. Conferência XXVI (1917a). ESB, vol. XV. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Além do princípio do prazer* (1920). ESB, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Psicologia das massas e análise do ego* (1921). ESB, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *O ego e o id* (1923). ESB, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *O problema econômico do masoquismo* (1924). ESB, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Inibição, sintoma e angústia* (1926) ESB, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *O futuro de uma ilusão* (1927). ESB, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Dostoiévski e o parricídio* (1927a). ESB, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *O mal-estar na civilização* (1930[1929]). ESB, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Por que a guerra* (1933[1932])? ESB, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *A questão de uma Weltanschauung* (1933[1932]a). ESB, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Explicações, Aplicações e Orientações* (1933[1932]b). ESB, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Análise terminável e interminável* (1937). ESB, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

GAY, Peter. *A experiência burguesa. Da rainha Vitória a Freud. Guerras do prazer*. Vol 5. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- _____. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- GINZBURG, Carlo. *Mito, Emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GONDAR, Jô. *Quando o céu não nos protege. Comentários sobre O mal-estar na cultura*. Revista *Methodus*, Universidade Estácio de Sá, Jan/jul, 2000, ano 3, n. 3, Rio de Janeiro.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.
- HERZOG, Regina. “Desconstruindo a razão: de Schopenhauer a Freud”. In: _____ (org). *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: contra-capas, 2000.
- JORDÃO, Alexandre. & PINHEIRO, Teresa. *Antecedentes históricos da construção do conceito de narcisismo*. In: HERZOG (org). *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: contra-capas, 2000.
- LIAUDET, J-C. Une certaine audace. In : Le Coq-Héron (Malaise dans la culture liberale). Pgs- 14-26. Paris : Éditions Érès, 2005
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 5. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo, Barcarolla, 2004.
- _____. *A era do vazio*. Lisboa: Relógio d'água, 1983.
- LOUREIRO, Inês. *O carvalho e o pinheiro. Freud e o estilo romântico*. Rio de Janeiro: Escuta, 2002.
- MAJOR, René. De l'élection: Freud face aux ideologies américaine, allemande et soviétique. Paris: Aubier, 1986.
- MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- NESTROVSKI, Arthur. *Ironias da modernidade*. São Paulo: Ática, 1996.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PELBART, Peter. “Travessias do niilismo”. In: PINHEIRO (org). *Nietzsche e os gregos, arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- ORTEGA, Francisco. “A piada é inesgotável, não a seriedade. A crítica hegeliana à ironia romântica e suas implicações para a teoria estética”. *Revista Kriterion*, vol. XLI, n. 101. Belo Horizonte, 2001.
- PEREIRA, Mario. *Pânico e desamparo*. São Paulo: Escuta, 1999.
- PLASTINO, Carlos A. *O primado da afetividade. A crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PLON, Michel. “Da política em *O mal-estar* ao mal-estar da política” In: RIDER, Jaques (org): *Em torno de O mal-estar na cultura de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *A paz eterna?* Revista *Ágora*. Jul/Jan, 2004, vol 7, n 1, Rio de Janeiro.

PONDÉ, Luiz Felipe. “O parricídio e a morte da Tradição em Os irmãos Karamazov”. In: _____. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoievski*. São Paulo: ed. 34, 2003.

_____. “A polifonia em Dostoievski”. In: _____. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoievski*. São Paulo: ed. 34, 2003.

PORTAS, Virginia. “Apenas mais um artigo sobre O mal-estar na civilização/cultura: a comunicação (im)possível entre Eros e Thanatos e Civilização/Cultura”. São Paulo: *Pulsional*, Número 156, ano XV, abril, 2002.

RAULET, Gerard. “As duas faces da morte. Sobre o estatuto da pulsão de morte e da agressividade em ‘O mal-estar na cultura’”. In: Le Rider (org): *Em torno de O mal-estar na cultura de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

RAWSON, Judy. “O futurismo italiano”. In: Brudbury & McFarlane (orgs). *Modernismo, guia geral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

REY-FLAUD, Henri. “Os fundamentos metapsicológicos de o mal-estar na cultura”. In: RIDER, Jacques (org): *Em torno de O mal-estar na cultura de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.

ROLANDEAU, Yannick. ‘La perte du réel’. *Médias et postmodernité partie 1*. Paris, 2006. artigo extraído da internet.

SAFATLE, Vladimir. “A política do Real de Slavoj Zizek”. Posfácio ao *Bem vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura. *A crítica à razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2001.

SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história. Indagações na passagem do modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “A história como trauma”. In: _____. (Org). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

SOARES-NETO, José. *A saúde modificada: criatividade, espontaneidade e satisfação na experiência corporal contemporânea*. Tese de Doutorado, UERJ, IMS, 2005.

SOUZA, Paulo S. *Freud, Nietzsche e outros alemães*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

TOURAINÉ, Alain. *A crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

- VANIER, Alain. “Direito e violência”. *Revista Ágora*. Jan, 2004, vol 7, n 1. p. 129-141, Rio de Janeiro.
- VERNANT, J.P. *Oedipes et ses mythes*. Paris: ed. Découvertes, 1986.
- VIRILIO, Paul. *L’art du moteur*. Paris: Éditions Galilée, 1993
- WATT, Ian. *The rise of the novel*. Los Angeles: University of Califórnia Press, 1985.
- WILLIAMS Raymond. *Tragédia moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WOOLF, Virginia. “Modern Fiction”. In: *The Common Reader*. London: Harvest Book, 1984 [1925].
- _____. “The Russian Point of View”. In: *The Common Reader*. London: A Harvest Book, 1984 [1925].
- _____. *A writer’s diary*. London: Triad Grafton, 1985.
- ZIZEK, Slavoj. *Bem vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)