

Introdução

1.

Apresentação e contextualização do tema de pesquisa

Freud, nos últimos anos do século XIX, familiariza-se com um método praticado por um psiquiatra, Joseph Breuer, numa prática que o desviou definitivamente do saber médico. A clínica da histeria, através do método catártico, este chamado por Anna O. – Bertha Pappenheim, a primeira a ter sido a ele submetida - de *talking cure*, foi o grande palco do nascimento da psicanálise, levando Freud à formulação que a arrematou como uma teoria do sujeito: o conceito de *inconsciente*, introduzido por ele formalmente em 1900, com sua “Interpretação dos sonhos”.

O encontro propriamente com o que é da ordem do psicanalítico se dá ao nos submetermos à experiência do inconsciente. É preciso, pois, ter em mente as consequências, nem sempre tão óbvias, da suposição do inconsciente, uma vez que, até então, o sujeito sempre tivera sido pensado a partir dos referenciais da consciência, da percepção e da razão atrelada ao pensamento consciente e ao domínio de si. Nos laços sociais, por exemplo, essa dimensão do inconsciente está elidida, uma vez que, entre semelhantes, não é desse lugar que falamos. Seria necessário um dispositivo que incluía o analista na função daquele que escuta para além daquilo que se crê dizer, e esse lugar não poderia ser ocupado pelo semelhante, por aquele a quem nos espelhamos.

A relação de semelhança supõe a compreensão, elidindo o equívoco e o mal-entendido. Se supomos o inconsciente, já estamos necessariamente considerando um intervalo entre o que se crê ou pretende dizer e o que se diz, diferença que aponta para aquilo que Lacan, com seus instrumentos próprios de leitura, saídos da lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure, ainda que de forma subvertida, sublinhou, em seu “A instância da letra ou a razão desde Freud” (1966), como sendo a grande consequência de tornar o significante independente do significado, elevando-o a um lugar de primazia. Nada mais freudiano, quando

lemos a “Interpretação dos sonhos” (1900), “Os chistes e suas relações com o inconsciente” (1905) e “A psicopatologia da vida cotidiana” (1905), onde Freud relata, entre outros exemplos, experiências por ele próprio vividas e que revelavam o funcionamento do inconsciente, no que este é, acima de tudo, pensamento. Entre os grandes exemplos, o paradigmático “sonho da injeção de Irma” e o do esquecimento de um nome próprio, acontecido ao próprio Freud, tendo se revelado exemplo vivo da tese lacaniana de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”¹.

Movida pelas especificidades da psicanálise, é possível hoje traçar uma linha que percorreu minha investigação ao longo dos anos em que me debrucei sobre a obra freudiana e o ensino de Lacan: desde o início de meu percurso até o presente trabalho, o que está em jogo é um questionamento sobre o laço social, que no começo foi por mim trabalhado em seu sentido mais universal, na direção de encontrar um fundamento que pudesse justificá-lo, nesse caminho que tem se desenvolvido no sentido do que é propriamente psicanalítico, o que pode se colocar de outra maneira: de que forma a psicanálise entende os laços sociais? Quando se supõe a existência do inconsciente, seu funcionamento, quais as consequências para uma teorização do laço social? Existiria uma especificidade do laço social no âmbito da psicanálise? Qual seria ela, se houver? O que me moveu nesta busca foi justamente a premissa de que, havendo essa especificidade, se trataria de um laço que considera a diferença e o equívoco, próprios à comunicação humana, às relações entre semelhantes, isto é, quando se considera, nestas, uma dissimetria fundamental entre o emissor e o receptor.

Tendo, portanto, começado pelos laços ditos “universais”, os laços civilizatórios, entre semelhantes, o primeiro passo desse percurso consistiu no exame da função do narcisismo na constituição e sustentação desses laços, o que me transportou diretamente para o domínio de outro conceito, que acabou por se tornar o grande eixo conceitual deste trabalho: o conceito de *identificação*. Este conceito, com toda a complexidade que abarca no campo da psicanálise, tomou este lugar por reunir uma relação com a semelhança, ao menos à primeira vista, no sentido mais comum do termo, e o real sentido do inconsciente, conclusão esta à

¹Refiro-me aqui ao esquecimento do nome do pintor italiano Signorelli, descrito por Freud em « O mecanismo psíquico do esquecimento » (1898) e em « A psicopatologia da vida cotidiana » (1905), acontecido durante uma viagem de trem, na presença de um amigo.

qual só pude chegar após um longo trabalho de investigação, com sua primeira etapa realizada e concretizada com a dissertação de mestrado, e uma segunda, concluindo-se agora.

Na primeira, pude ao menos indicar que a identificação ao traço unário – operação definida por Lacan que, como veremos, deve ser distinguida de toda e qualquer identificação egóica, por ocupar um lugar de determinação para o sujeito, a partir da qual este se constitui propriamente - é um fundamento possível a partir do qual poderíamos justificar a especificidade psicanalítica do laço, se assim podemos dizer, no que este inclui o inconsciente. A partir daí, pudemos separar a identificação do campo do mesmo, da semelhança, traços que a caracterizariam se a tomassemos do ponto de vista psicológico. O segundo passo, ainda nesta primeira etapa que resultou na dissertação de mestrado, foi localizar esta especificidade justificada pela identificação no conceito de *transferência*, no que esta se dá para além de um fenômeno universal, se apresentando assim como um encontro analítico, como o laço específico da psicanálise, tendo sido este, portanto, o segundo conceito que se fez presente nesta pesquisa de forma destacada, ainda que na dependência do de identificação.

Dito isso, partimos para o desdobramento desta investigação, e que se faz objeto da presente etapa da pesquisa. A identificação de que se trata na psicanálise faz dessa um encontro com a verdadeira alteridade, esta entendida como diferente da alteridade que faz parte de nossas vidas, de nossos laços cotidianos. A esta alteridade radical, Freud deu o nome de inconsciente, a “Outra cena”, cujo personagem principal não é este a quem se pensa estar falando, e sim este que, embora velado nas relações de semelhança, se faz presente, verdadeiramente, no encontro com um analista, do qual o sujeito “recebe sua mensagem de forma invertida”, como formulou Lacan, através daquilo que introduziu como Outro, com maiúscula, evidenciando o engodo presente na comunicação humana. Esta identificação nos dá o lastro para se pensar de que sujeito se trata para a psicanálise, e nos permite pensar sua constituição, que se dá, como nos mostrou Lacan, a partir deste Outro, que Lacan atrelou ao significante, como veremos adiante.

Esta identificação, porém, ao mesmo tempo em que diz respeito à determinação significante do sujeito, implica em sua contrapartida, à qual

dedicaremos igualmente grande parte deste trabalho: a relação do sujeito ao objeto. Disse Lacan em seu Seminário de 1962-3, “A angústia”, que

“o funcionamento do desejo – isto é, da fantasia, da vacilação que une estreitamente o sujeito ao *a*, daquilo pelo qual o sujeito se descobre suspenso, identificado com esse resto *a* – está sempre elidido, oculto, subjacente a qualquer relação do sujeito com tal ou qual objeto, e é preciso que o detectemos aí” (Lacan, 1962-3, p. 260)

Neste sentido, será retomado por consequência, a transferência, no que esta mais uma vez revelou-se palco para o desenvolvimento desta investigação no que diz respeito às suas consequências clínicas, na medida em que, desde o início, considere a identificação ao traço unário e transferência como indissociáveis. Digamos que a transferência revela-se para nós importante por ser o laço onde aquilo que está normalmente elidido nos laços se faz presente sem que ele seja dissolvido. Isso se dá graças à função do analista, que é a de encarnar este objeto, fazendo com que este se faça presente na experiência analítica ao mesmo tempo em que a sustenta como laço, sem que isso comporte sua dissolução².

Além disso, propriamente em relação à identificação, Lacan, num dado momento de seu ensino – mais especificamente, em 1964, em seu décimo primeiro Seminário - fala de uma identificação de ordem separadora, na qual estaria concernido o objeto *a*. Esta afirmação, um tanto enigmática, foi igualmente uma das molas propulsoras deste trabalho, fazendo, portanto, com que tenhamos nos orientado no sentido de partir da idéia inaugural da prevalência do significante sobre o significado, consequência da subversão do signo linguístico, rumo à teorização em torno do objeto *a*.

Se a partir do décimo primeiro Seminário de Lacan (1964) podemos situar a transferência como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise,

² A respeito da relação do sujeito com o objeto *a*, contrapartida da identificação ao traço unário, cabe aqui ainda a referência a Jacques-Alain Miller, autor do qual nos serviremos enormemente neste percurso, pela consistente proposta de leitura e construção acerca do ensino de Lacan, que vem realizando há muito anos de forma ininterrupta. Ele afirmou em um de seus Seminários (“Ce qui fait insigne”, 1986-7, Seminário publicado na Argentina com o título “Los signos del goce”, versão da qual faremos uso no presente trabalho), que a orientação lacaniana conduz o sujeito no sentido de um reconhecimento do vazio com a Coisa ou, em outras palavras, de uma equivalência do vazio com a Coisa, de uma equivalência entre sujeito e objeto *a*, melhor dizendo. Trata-se, segundo ele, não de promover uma orientação no sentido da identificação, se esta é entendida como espelhamento que convém ao sujeito, e sim da travessia da fantasia e de circunscrever, para além do traço significante, o que o sujeito é como objeto *a*.

acreditamos poder fazê-lo na medida em que Lacan a vinculou ao objeto *a* e à separação. O desafio aqui será trazer a identificação para o âmbito da separação, sem que isso se coloque como um paradoxo, um rochedo intransponível.

2

Por que a identificação?

O conceito de identificação na obra de Freud é, sem dúvida, dos mais instigantes. Em primeiro lugar, é apresentado por ele como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (1921, p.133), o que nos remete a algo de originário, constitutivo e fundante do sujeito, como tem sido ressaltado na literatura psicanalítica sobre o tema. A identificação não é uma operação psíquica entre outras, o que faz dela um nó central da teoria e da prática analíticas, como afirmou Roitman (1994, p.10).

Trata-se também de um conceito que nos permite circunscrever a especificidade do sujeito para a psicanálise, a saber, sua relação com o inconsciente, como dito acima. Sujeito (categoria da qual trataremos a seguir) e inconsciente, para a psicanálise, são termos indissociáveis. Freud fundou sua disciplina nesta díade fundamental, e uma leitura mais atenta de seus textos nos permite situar a identificação como um dos conceitos-chave para se abordar esta relação fundamental.

Freud deu um tratamento ao tema das identificações bastante diferente das concepções psicológicas, como observou Florence (1994, p. 117-8). Segundo este autor, o trabalho de Freud - apesar de a noção de identificação ser, no domínio das psicologias, comumente associada à imitação, projeção, empatia, compreensão, etc – foi justamente de tomá-la no sentido oposto a esse movimento de associá-la a tudo que diz respeito ao mesmo. Pelo contrário, ao fundar a psicanálise naquilo que nos lança ao heterogêneo, ao desconhecido, Freud nos convoca a pensar a identificação segundo a realidade do inconsciente, o que nos leva a uma concepção de sujeito que não possa ser reduzida ao eu.

Esse aspecto foi ressaltado ainda por Michaud e Schotte (1994), que localizam o essencial do trabalho de Freud justamente na referência da noção de identificação ao desenvolvimento do inconsciente.

Além de ser um dos conceitos-chave para se abordar o sujeito na teoria psicanalítica – um dos pontos que justifica a relevância do conceito no campo psicanalítico - a identificação freudiana nos coloca no caminho de uma exigência de trabalho e posicionamento, diante de uma teorização que, longe de organizar o campo conceitual, nos abre uma pluralidade de leituras possíveis. Freud, ao apresentar os três aspectos da identificação no famoso capítulo VII de sua “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921), não o faz no sentido de construir um sistema conceitual organizado e fechado, uma espécie de esquema definitivo a ser consultado a respeito da identificação freudiana. Referência obrigatória no campo das identificações, tal teorização se coloca, pelo contrário, como uma abordagem na qual podemos observar o pensamento de Freud em construção.

As três identificações freudianas, ao invés de encerrarem a questão como uma teoria derradeira da identificação, nos lançam ao trabalho de dali extrair o sentido, a lógica, as conseqüências, etc. Como afirmou Taillandier, “não há, em toda a teoria psicanalítica, domínio mais confuso, mais exasperante para o leitor do que a teoria da identificação” (1994). Porém, o que faz da identificação um conceito que nos lança ao desafio é justamente a maneira como Freud a expõe. Roitman (1994, p.11) chamou atenção para o fato de que, ao contrário de construir um conjunto de fenômenos inertes e perfeitamente demarcados na teoria psicanalítica, as identificações adquirem, quando observadas com discernimento, matizes diferenciados e surpreendentes.

A relevância da pesquisa do conceito de identificação para o campo psicanalítico justifica-se também, portanto, pelo fato de ser um dos conceitos freudianos que mais convoca o leitor a um trabalho de autoria, uma vez que, diante da pluralidade de caminhos a seguir, coloca-se o desafio para o pesquisador em psicanálise: há que se posicionar.

O conceito de identificação revela-nos ainda uma pertinência clínica, o que faz com que possamos situá-lo dentre os conceitos mais importantes na prática analítica. A necessária articulação entre a clínica psicanalítica e a identificação torna-se bastante plausível na medida em que saibamos ler a afirmativa freudiana a respeito deste conceito no que se refere ao sujeito, acima citada: “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”. Por se referir a uma operação que revela algo de arcaico e fundante para o sujeito, em outros termos, a sua própria constituição, concerne diretamente ao que é visado na experiência

analítica: seu modos fundamentais de enlaçamento com o outro, sua relação com os ditos que o constituem, suas determinações, etc. Será o eixo clínico, pois, a espinha dorsal deste trabalho.

Por fim, a identificação mostra-se ainda pertinente no âmbito de toda teorização sobre o laço social, a civilização e a cultura. Em Freud, particularmente em textos como “Totem e tabu” (1913), “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921) e “O mal-estar na civilização” (1929), o conceito de identificação dá conta da natureza do laço social, da constituição dos grupos e de suas conseqüências. Este será o primeiro desenvolvimento por nós exposto, uma vez que partimos, neste percurso, dos laços entre semelhantes, estes que constituem os laços da civilização.

3

O percurso de Lacan na teorização sobre a identificação

Jacques Lacan empreendeu seu retorno a Freud, momento inicial de seu ensino, certamente levando em conta a fecundidade do texto de Freud, e não tomando-o como uma teorização inerte. A partir daí, pôde fazer uma leitura bastante original, cuja contribuição reside numa “sistematização teórica da identificação a partir da introdução do significante, uma classificação ordenada dos tipos de identificação; e uma reabertura dos sentidos desses tipos, retomados parcialmente de Freud” (Taillandier, 1994, p.17). O resultado foi a retomada deste conceito destacando justamente seu lugar decisivo na constituição do sujeito e em suas determinações, o que faz com que, conseqüentemente, seja também para ele uma teorização da qual não podemos abrir mão na clínica.

A abordagem lacaniana do tema da identificação, porém, não nos livra da exigência de trabalho diante do texto freudiano. As formulações de Lacan, pelo contrário, nos lançam a um novo desafio, a saber, um retorno a Freud a partir destes novos referenciais, uma vez que nem sempre está claro de que maneira podemos localizar Freud em Lacan.

A proposta deste capítulo de introdução, portanto, será a abordagem da questão do laço social na obra freudiana. Em seguida, no segundo capítulo, uma breve retomada do conceito de identificação na obra de Freud, no sentido de privilegiar aquilo que ali justifica sua relação com esta díade fundamental a partir

da qual se apoia a psicanálise: a relação fundamental entre o sujeito e o inconsciente. Esta foi a via adotada por Lacan em sua *démarche*, e que pretendemos também resgatar neste capítulo, o segundo, sobretudo o ponto de partida no que concerne seu recorte deste complexo conceito freudiano que é a identificação. Nos referimos aqui ao momento dito inicial de seu ensino, ainda sob a égide de um retorno a Freud, o que justifica este capítulo como se organizando em torno das relações entre o sujeito e o traço, aquilo que remete essencialmente ao significante.

O passo seguinte, no capítulo III, será a tomada das relações do sujeito com o objeto, aquilo que a princípio se revela a contrapartida da identificação ao traço unário. Tendo traçado este caminho, partimos, no quarto capítulo, para a questão da transferência, no que esta se mostra o laço onde este fundamento da identificação ao traço e a presença do objeto mostram-se aí operantes de forma diferente e desvelada.

Tendo sempre em vista o paradoxo que nos acompanha com o exame do conceito de identificação, que se expressa numa tensão entre significante e objeto na constituição do sujeito, nos valem de uma personagem literária para tentar dar conta deste impasse, no que diz respeito à questão de como se faz e se sustenta um corpo ou, em outras palavras, o que está em jogo nisto em que podemos reconhecer como identidade. Este será o tema do último capítulo, onde recorreremos a uma terceira noção do ensino de Lacan a de *letra*, para tentar dar conta desta problematização.

Antes, porém, de iniciar este percurso, gostaria de comentar, a título de precisão, a utilização aqui do termo “sujeito” quando tratamos da obra freudiana, o que faremos a partir da pesquisa empreendida por Antônio Godino Cabas em sua tese de doutorado (2006)³.

³Godino Cabas, A. *O sujeito no discurso analítico – seus fundamentos (De Freud a Lacan – Da questão do sujeito ao sujeito em questão)*, tese de doutorado, Programa de Pos-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, 2006.

4

Uma nota sobre o sujeito em Freud

O autor - cuja tese versa justamente sobre o conceito de sujeito e suas incidências na psicanálise, seja no plano epistêmico, seja no campo da prática clínica - reserva a primeira parte de sua pesquisa à abordagem por Freud da noção de sujeito ao longo de seu percurso. Godino nos chama atenção para o fato – paradoxal – de que o termo sujeito aparece apenas uma vez em toda obra freudiana, pesquisa baseada no índice remissivo organizado por James Strachey em sua *Edição Standard das Obras Completas*. O fato se apresenta paradoxal na medida em que foi justamente no âmbito da subjetividade que podemos situar a novidade trazida pela psicanálise, a saber, o inconsciente. Embora a introdução do sujeito no campo da psicanálise seja uma dimensão absolutamente necessária, segundo o autor, para qualquer consideração sobre a natureza do ato humano, a única aparição do termo “sujeito” em toda obra freudiana se dá no texto metapsicológico de 1915, onde Freud comenta os avatares da pulsão (“As pulsões e seus destinos”, 1915, ESB, vol. XIV).

O fato de o termo “sujeito” ter sido utilizado justamente nesse contexto das vicissitudes da pulsão não é indiferente ao autor da tese, o que faz com que desenvolva um raciocínio que o leva à associação do sujeito em sua abordagem psicanalítica (em sua especificidade freudiana) à pulsão, por duas vias diferentes. Em primeiro lugar, ele nos chama atenção para o fato de que o desenvolvimento de Freud a respeito dos destinos da pulsão remonta a uma “subversão das formas convencionais do espaço e das tradições intuitivas da psicologia”. Em outras palavras, o autor refere-se ao fato de que o sujeito, tradicionalmente tido como agente e elemento ativo, é, neste processo, *efeito* do circuito pulsional, bem como apontou Lacan em seu décimo primeiro seminário (1964), “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, a propósito da aparição de um novo sujeito no fim do curso pulsional (Lacan, 1964, p. 169). Portanto, a noção de sujeito como efeito, cara à psicanálise, aparece em Freud a propósito da pulsão, e em sua única aparição nesses termos.

Em segundo lugar, a relação aí estabelecida entre a função do sujeito e a pulsão situam, segundo o autor, os avatares da subjetividade na psicanálise como estando subjugados às exigências e às imposições da satisfação pulsional.

Godino, porém, em seu percurso, parte para a noção de inconsciente, por ser esta, para a maioria dos comentadores da obra freudiana, o que há de mais próprio a Freud⁴, uma vez que, segundo ele, o fato de um termo aparecer apenas uma vez em uma obra vasta como a de que tratamos aqui pode não ser representativo. Esta definição, no seu entender, pode não ser congruente com o que Freud propõe em uma maior escala.

Neste sentido, se é do inconsciente que se trata quando pensamos no principal referencial teórico em Freud, devemos tomar como ponto de partida o desejo inconsciente se quisermos chegar à noção de sujeito em Freud. Este é o caminho proposto por Godino, uma vez que, “a assunção do desejo representa uma subversão, uma subversão do sujeito, pois tão logo as referências conscientes acabam sendo destituídas, elas vão cedendo lugar a uma nova dimensão subjetiva”. Será, portanto, trilhando essas duas vias paralelas – a da pulsão e a do desejo – que Godino busca suas coordenadas sobre o sujeito, uma vez que, segundo ele, foi no intuito de isolar os fundamentos materialistas do desejo que Freud investigou a pulsão, tendo se dado conta bastante precocemente que na clínica é preciso localizar o fator quantitativo, libinal, na formação dos sintomas. Se de um lado, a análise das teses freudianas de 1900 nos levam à hipótese de que o desejo freudiano é um dos nomes do sujeito, de outro, das teses de 1910 (quando Freud publica sua “Concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, texto em que apresenta sua primeira teoria sobre a dualidade pulsional) extraímos a hipótese de que o sujeito freudiano é o correlato de uma satisfação de órgão, estando este implicado no movimento pulsional. Este órgão, ao qual a pulsão adere, dá consistência material ao sujeito do inconsciente.

A análise de Godino alcança a segunda teoria pulsional (a dualidade entre Eros e Thanatos, pulsões de vida e de morte), trazendo particularidades desta teorização, como a *repetição*, por exemplo, cuja incidência clínica é de suma importância, porque aponta para os limites da interpretação e radicaliza a idéia de um descentramento do sujeito em relação ao eu, a idéia de que há algo no ato humano que é irremediavelmente alheio ao eu e à consciência.

Sua conclusão, da qual compartilhamos para o desenvolvimento desta pesquisa, apenas a título de precisão, é que o “sujeito” não é um enunciado em

⁴Segundo Godino, o inconsciente é freudiano, ao passo que o sujeito é lacaniano.

Freud, e sim uma enunciação⁵, a enunciação de sua obra, o “corolário do campo que ele funda, sendo por isso uma noção que marca a transmissão da psicanálise”, mesmo que apareça implicitamente.

A idéia do sujeito como enunciação está atrelada necessariamente a seu lugar eminentemente alteritário, por nós ressaltado no início deste trabalho, e que consiste na grande novidade da psicanálise. Tomemos o laço social com o intuito de nele localizar o que é da ordem do sujeito.

5

A propósito do laço social

O que é laço social? Haveria uma definição que desse conta, que abrangesse todos os tipos de laços sociais? Em outras palavras, o que há em comum entre esses laços, quais são suas bases, seus fundamentos? Quais são os elementos, no campo da psicanálise, que nos permitiriam operar com uma noção mais geral, mais universal de laço social? Esta seria uma primeira etapa de nossa investigação, sem a qual acreditamos ser impossível se pensar posteriormente numa especificidade, seja ela qual for, do laço social psicanalítico.

A noção de laço social, embora não tenha sido trabalhada por Freud sob a forma de um conceito, tal como o de inconsciente, pulsão, recalque, etc., foi sem dúvida parte de um questionamento constante em sua obra. Em seus principais textos sobre a cultura, podemos localizar questões acerca da inserção do homem na civilização, seus ganhos, suas perdas e, fundamentalmente, seus impasses. Estes impasses por ele apontados levavam ao caminho do que seria formulado por Lacan, mais tarde, como uma ética da psicanálise. Eis o quê, em última instância, Freud teria nos transmitido: hesitações, interrogações, questões em suspenso, tal como nos apontou Philippe Julien:

⁵ Referência à distinção feita por Lacan entre *enunciado* (o que é proferido, como fala), e *enunciação*, o que retorna para o sujeito, como sua mensagem de forma invertida, uma vez escutado pelo analista. É no nível da enunciação que se situa para Lacan o que é da ordem do inconsciente, ao passo que o enunciado consiste naquilo que falamos do lugar do eu. Em “Posição do inconsciente”, Lacan afirma que “os psicanalistas fazem parte do conceito do inconsciente, posto que constituem seu destinatário. Por conseguinte, não podemos deixar de incluir nosso discurso sobre o inconsciente na própria tese que o enuncia, a de que a presença do inconsciente, por se situar no lugar do Outro, deve ser buscada, em todo discurso, em sua enunciação” (Lacan, 1966, p. 848).

“Foi esse o legado de Freud em 1929 [“O mal-estar na civilização”]: um *reco argumentado*, um ponto de resistência que o deteve e que ele nos apontou, uma interrogação que nos transmitiu, como que para nos dizer: se vocês tiverem ido tão longe na psicanálise a ponto de se chocarem com essa mesma rocha de escândalo, ter-se-ão detido nela ou não?” (Julien, 1996, p. 23)

É fundamental para nós a transmissão de tais impasses, cuja consequência Freud localizou na civilização como um “mal-estar”, em decorrência de uma renúncia para se estar na civilização e manter-se nela: a renúncia pulsional aparece como condição, e este é um dos grandes eixos que aqui trabalharemos, tendo como principais referências freudianas “Totem e tabu” (1913) e “Mal-estar na civilização” (1929). Mas, para que possamos falar da renúncia pulsional como condição para haver laço social, faz-se necessário o exame de questões como o mito da horda primeva, o assassinato do pai, a instauração da legalidade e a morte de Deus.

6

Da horda primeva ao clã fraterno: o assassinato do pai e as origens da civilização

“Totem e tabu” é a primeira referência, necessariamente, para se falar de laço social em Freud, uma vez que trataria, sob a forma de um mito, das origens da civilização, isto é, das origens do laço social que conhecemos como fraternidade, um laço entre iguais, entre semelhantes que nos parece ser o ideal da coletividade.

O mito de “Totem e tabu” versa sobre uma horda primitiva onde um macho arbitrariamente ocupava o lugar de exceção, tendo para si todas as prerrogativas de gozo, proibindo aos outros qualquer forma de poder e de acesso às mulheres. Certa vez, todos os outros machos teriam se reunido para cometer o assassinato daquele que posteriormente viria a ser instituído como pai, este que, na horda, ocupava tal lugar de exceção. Esse ato, no entanto, não os teria livrado das restrições que tinham vivido até então. Porém, se agora não havia o pai para proibi-los através de sua força bruta e absoluta, se eles não tinham acesso a este gozo universal do pai, era em consequência da legalidade por eles mesmos instituída. Formava-se o clã fraterno, coeso, marcado pela igualdade, às custas de

que ninguém tomasse para si as prerrogativas deste pai, agora morto. Em outras palavras, ao contrário do que pensavam, ao cometer o assassinato, o lugar de exceção continuava interditado, assim como o acesso às mulheres. Tal como diz Freud, “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (1913, p. 146). A passagem do texto que melhor resume as consequências do mito freudiano é a seguinte:

“O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava” (1913, p. 147)

Na passagem da horda primitiva para o clã, localizamos a instauração da legalidade, o que marcaria, portanto, a passagem à civilização (de acordo com o mito). Freud, em “O mal-estar na civilização”, afirma que a primeira exigência da civilização é a garantia de uma lei que, uma vez criada, não será violada em favor de um só indivíduo (1929, p. 116).

Lacan, no Seminário 7, “A ética da psicanálise” (1959-60), afirma que este é o caminho para que algo da ordem da lei seja veiculado, “o caminho traçado pelo drama primordial articulado em *Totem e tabu*, ou seja, o assassinato do pai e suas consequências” (Lacan, 1959-69, p. 216). A arte de Freud, diz ele logo em seguida, é justamente articular à instauração deste consentimento inaugural - que chamamos de passagem à estrutura do clã fraterno e que é, segundo ele, um tempo essencial na instituição dessa lei - o assassinato do pai primevo e a ambivalência em relação a este, uma vez que, com sua morte, há um retorno do amor.

Lacan chama atenção para a natureza deste ato, que teria como função velar o que há pouco dissemos, nas palavras de Freud: “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo”. Segundo Lacan, “não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição” (Ibid, p. 216). O que o ato vela, portanto, é o fato de que não se trata de uma proibição real do pai, uma vez que, com sua morte, permanece a interdição. O ato vela algo que é da ordem de uma impossibilidade, e não de uma

impotência, e que Lacan chama de “falha”. Esta, ao mesmo tempo que é tornada sensível pelo mito, é por ele camuflada. Se do gozo à interdição, há sempre um reforço crescente de mais e mais interdição – exigência superegóica – não se pode dizer o mesmo a respeito do sentido invertido. Em direção ao um gozo sem freios, o sujeito encontra obstáculos que, segundo ele, “não deixam de supor algo único na raiz” (Ibid, p. 217). Parece-nos que este “algo único na raiz” é o que ele há pouco chamava de “falha”.

O que interessa aqui para nós é a relação do ato de assassinato do pai com a instauração da lei, ou melhor, a função da morte do pai, no que ela encobre na verdade uma ausência, a chamada “falha”, a origem da lei. Ora, o próprio fato de Lacan apontar esta falha que é de estrutura como o que é velado pelo mito, nos indica que “Totem e tabu”, como ele próprio vai afirmar adiante, é “o mito para um tempo para o qual Deus [o Pai] está morto”, e se está morto para nós, o está desde sempre (Ibid, p. 217). Em outras palavras, é no que este lugar de exceção permanece vazio que pode haver coesão do grupo e igualdade entre seus membros. Freud, em “Totem e tabu”, afirma que, se num primeiro momento, os irmãos se viram inspirados pelo desejo de tomar o lugar do pai - o que os teria levado ao ato - num segundo momento, eles se viram pressionados pelo coletivo, pelo clã fraterno como um todo, de modo que tal desejo não podia ser realizado. O desejo de tomar o lugar da exceção dissolveria o coletivo. “De futuro”, diz Freud, “ninguém poderia nem tentaria atingir o poder supremo do pai, ainda que isso fosse o objetivo pelo qual todos tinham se empenhado” (1913, p. 151). Porém, continua ele,

“a igualdade democrática original que havia predominado entre os membros do clã tornou-se insustentável e desenvolveu-se ao mesmo tempo uma inclinação, baseada na veneração sentida por determinados seres humanos, a reviver o antigo ideal através da criação de deuses” (Ibid, p. 151).

Na ameaça, portanto, de dissolução da coletividade, preserva-se este lugar vazio, de alteridade, ou ainda, de heterogeneidade, o que garante a igualdade dos irmãos. A função do pai morto, portanto, é a instauração da própria lei, é condição do simbólico, a partir do qual, retroativamente, se poderá falar de um pai cujas prerrogativas são absolutas e de uma “organização social” – se é que podemos chamá-la assim – como a horda.

Baseando-se na idéia de Lacan de que a verdadeira fórmula do ateísmo não é “Deus está morto”, e sim “Deus é inconsciente”, Philippe Julien aponta que a isto corresponde dizer que “seu verdadeiro nome [o de Deus], aquele que permitiria dizer seu ser com seus atributos essenciais, está irredutivelmente recalçado. Ele deixa um furo na linguagem e, nesse lugar, onde falta, surgem outros nomes que não o seu” (Julien, op. cit., p. 89). Deus está morto desde sempre, como já vimos ter formulado Lacan. Supor um assassinato na origem, como no mito freudiano, só faz encobrir a “falha” a que nos referimos há pouco, e que agora podemos localizar como este lugar vazio, o lugar do recalçado:

“o drama encarnado pelo relato evangélico da morte de Deus só faz revelar o que está ali *desde sempre, ainda que desconhecido*: que Deus é da ordem do inconsciente, e que só nos resta, como retorno (do recalçado), o significante de sua morte. E isso continua... permanentemente desconhecido, na medida em que todo homem nasce criança e em que a sexualidade é infantil. Assim, todos, um a um, têm que reconhecer que o silêncio de Deus, ao deixar morrer seu filho na cruz e ao deixar o Céu vazio em Auschwitz, só faz revelar um silêncio eterno. Donde a questão: não será esse silêncio dos Céus justamente o desse centro vazio em cada um, em cada uma? (Ibid, p. 93).

O significante da morte do Pai ou de Deus – segundo Julien, “o retorno do recalçado” - é o que Lacan postulou como Nome-do-Pai no seminário 5, “As formações do inconsciente” (1957-8), em que o define como o *pai simbólico*, como o termo que “subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro” (Lacan, 1957-8, p. 152). O “Outro no Outro” não seria justamente este furo da linguagem de que fala Julien, ou a “falha” comentada por Lacan no seminário 7? Em seguida, ele fala da necessidade de que a origem da lei seja colocada de forma mítica, uma vez que “para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai” (Ibid, p. 152).

Tendo colocado a questão da “origem” da civilização, enunciada no mito através do assassinato do pai e a conseqüente passagem da horda primeva para uma estrutura como a do clã fraterno, regida pela legalidade e pela igualdade, coloca-se outra questão: feitos os laços sociais, como se mantêm? Além deste suposto ato primeiro de fundação da cultura, do que se trata nos laços sociais, quais suas bases?

7

A renúncia pulsional freudiana

Com a formação do clã fraterno, imediatamente coloca-se um impasse: aquilo que havia levado os irmãos ao ato de matar o pai, isto é, o desejo de tornar-se a ele semelhante - tomar as prerrogativas de gozo para si – não pôde se realizar, ainda que este fosse o objetivo. Tal impossibilidade se deu, segundo Freud, em consequência da “pressão exercida sobre cada participante pelo clã fraterno como um todo” (Freud, 1913, p. 151). A pressão do coletivo impediu que cada um reivindicasse para si os direitos de gozo que o pai detinha, gozo supostamente universal. Como vimos acima, tal pacto de igualdade tornou-se insustentável, uma vez que havia a saudade, a nostalgia do pai, tendo levado os irmãos a reviver, segundo Freud, “o antigo ideal através da criação de deuses” (Ibid, p. 151).

Vemos então que, para que o coletivo possa se manter, isto é, para que haja laço social, é preciso uma renúncia por parte desses irmãos: a renúncia daquilo que teria sido causa da morte do pai. Se cada um destes irmãos passa a cobrar, a reivindicar os direitos do pai, dissolve-se o coletivo. Se um dos irmãos tem supostamente acesso a esse gozo que chamamos de universal – o que só seria possível enunciar através de um mito – volta-se às condições da horda, que talvez sequer possa ser chamada de uma “organização” social. Um dos postulados que pretendemos trabalhar aqui, portanto, é o de que a renúncia pulsional é uma das bases do laço social, é uma das condições para a manutenção da civilização.

Em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, de 1908 – e, portanto, anterior a “Totem e tabu” – Freud se refere à renúncia pulsional como fundamento da civilização. Considerar o sujeito como vítima de uma “moral sexual civilizada”, o que o faria adoecer em consequência da renúncia pulsional, poderia nos levar a entender tal renúncia, em uma primeira leitura, como consequência de uma repressão exercida pela civilização. Acreditamos, porém, que não se trata disso, quando tomamos a seguinte passagem de Freud:

“Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão das pulsões. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições, resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a

fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização” (Freud, 1908, p. 192).

Não acreditamos, portanto, que tais indivíduos sejam vítimas da civilização. Há aí uma escolha, uma forma de sujeição à lei e ao laço – que nos permite localizar o sujeito – ainda que tal escolha tenha suas conseqüências, como por exemplo, a ilusão de que o gozo implicado na renúncia poderia ser resgatado ou poupado.

A operação civilizatória, ao mesmo tempo em que traz conseqüências para o indivíduo, as traz também para a própria civilização que, segundo Freud, não pode vangloriar-se de ter obtido lucros à custa de sacrifícios, na medida em que sacrifícios dessa ordem levam à exacerbação da neurose: “uma sociedade paga pela obediência a suas normas severas com um incremento de doenças nervosas” (Ibid, p. 207). Este é um dos impasses que a questão da renúncia pulsional nos impõe, um impasse fundamentalmente ético, uma vez que, como vimos, se não há renúncia, não há possibilidade de laço social. Este, na verdade, é um dos impasses de que trata Freud em “O mal-estar na civilização” (1929), escrito por excelência sobre a renúncia pulsional e suas conseqüências.

Neste texto, ao colocar a felicidade como o propósito da vida do homem, Freud a situa na dependência do princípio do prazer que, embora dominante no aparelho psíquico desde o início, se encontra em desacordo com o mundo inteiro, “tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo”. A felicidade, continua ele, não estaria nos planos da ‘Criação’, e uma das causas que ele aponta, para nós a mais importante, – além da fragilidade de nossos corpos, “condenados à decadência e à dissolução” e da força superior da natureza, que “pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas” - é o *relacionamento entre os homens*, ou ainda, “a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (Freud, 1929, p. 95, 105). Quanto a esta fonte de infelicidade, Freud demonstra seu estranhamento: por que razão os regulamentos por nós mesmos estabelecidos não representam “proteção e benefício para cada um de nós?”. Mais uma vez, coloca-se para nós de forma clara o fato de que o problema do mal-estar do homem é uma questão ética, isto é, o homem não é vítima de uma repressão da civilização. Pelo contrário,

“Quando consideramos o quanto fomos mal-sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza inconquistável – dessa vez uma parcela de nossa própria constituição psíquica” (Ibid, p. 105).

Em outras palavras, quando Freud contrapõe a postura do homem diante da fonte de sofrimento que é o relacionamento com seus semelhantes às outras duas – segundo ele, inevitáveis, uma vez que nunca dominaremos completamente a natureza, e que nosso corpo não passa de uma limitada estrutura passageira – o faz justamente para poder localizar a responsabilidade do homem, suas escolhas. De fato, se o homem pode ser vítima da finitude do corpo e da força da natureza, não poderá, jamais, e esse é um dos fundamentos da psicanálise, reduzir-se a uma vítima no âmbito das relações com o semelhante. Eis porque se trata de um problema ético. Freud admite o progresso científico como o que teria subjugado, pelo menos em parte, a natureza. Porém, ainda assim o homem não se sente inteiramente feliz. Os benefícios trazidos pelos progressos científicos e técnicos não passam, segundo ele, de um ‘prazer barato’ - semelhante ao que se obtém “ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente” – uma vez que, se vivemos mais por conta destes avanços, “de que nos vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós recebida como uma libertação?” (Ibid, p. 107/8).

O fato de que a civilização seja em grande parte, como ele próprio afirma, responsável pela desgraça e infelicidade humana deve ser entendido, portanto, no sentido de que se deve abrir mão de algo para se estar na civilização, e é justamente isso que causa tamanho sofrimento, na medida em que se trata de uma escolha – a escolha de estar no laço social. Não é sem razão que Freud diz em seguida que seríamos mais felizes se retornássemos às condições primitivas, como a horda primeva: ali, os irmãos eram impedidos pela força bruta do pai; eram literalmente por ele proibidos de ter acesso ao gozo. É uma situação inevitável, como as duas outras fontes de que fala Freud, diante das quais não se pode fazer muito. Neste patamar (o caso da horda primeva), portanto, não é pertinente falar de uma questão de ordem ética, uma vez que tampouco se pode falar de civilização.

A civilização deve ter como base um estatuto legal para o qual todos, segundo Freud, sem exceção, contribuam com um sacrifício, com uma renúncia, e a partir do qual ninguém pode ser deixado à mercê da força bruta (Ibid, p. 116). Embora esta chamada “frustração cultural” domine o campo dos relacionamentos humanos e seja condição para se estar na civilização, Freud nos adverte para o fato de que não se priva a satisfação de uma pulsão impunemente: “se esta perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso” (Ibid, p. 118). Esta é a outra face dos efeitos da renúncia pulsional: embora condição para que haja laço social, para que haja civilização, o homem paga por isso um preço (que até agora vimos aqui com a questão da felicidade). Eis o impasse ético colocado por Freud, um dos principais legados do pai da psicanálise, ponto este ao qual retornaremos mais adiante.

8

Do mal-estar na civilização

Quando situamos a renúncia pulsional como condição para haver laço social e para manter-se na civilização, indicamos, baseando-nos em Freud, a sua outra face: há mal-estar na renúncia pulsional, ainda que esta última seja necessária. Paga-se um preço para se estar na civilização, e este preço é o mal-estar, ineliminável. Como nos advertiu Miller, esta seria a passagem de “Psicologia de grupos e análise do eu” (1921) - onde os grupos estariam regidos por um significante mestre no lugar do Ideal do eu, que garante o apaziguamento das instáveis relações imaginárias – a “O mal-estar na civilização” (1929), onde podemos ver, segundo ele, que o significante mestre apaziguador do Ideal do eu não basta, é insuficiente, deixando como resto um irredutível mal-estar, através do qual se revela a nada apaziguadora figura do *supereu*. Segundo Miller,

“*Psicologia de grupo e análise do eu* é um canto ao poder do significante mestre em nome do Ideal do eu. *O mal-estar na civilização*, ao contrário, nos revela que aquilo que talvez possa funcionar no âmbito pequeno que Freud estudou nesse outro texto, não vale para a sociedade humana como tal: neste nível, encontramos o mal-estar, que se traduz exatamente como a permanência irredutível ao significante mestre do que Lacan chama *objeto a*” (Miller, 1991, 49-50)

Por mais que haja a regulação do Ideal do eu, há um resto inassimilável, uma vez que não há semelhança. Há algo de não-especularizável, que é justamente o que Lacan denominou objeto a ⁶. Tal objeto, para que os laços sociais se mantenham, deve permanecer segregado, não sabido. O que podemos depreender da leitura de “O mal-estar na civilização” é a idéia que há mal-estar, que a regulação do Ideal do eu não é suficiente, que a operação significante, tal como afirmou Miller, deixa um resto, o objeto a . O segregado acaba por retornar sob a forma de um mal-estar. Eis os efeitos da renúncia pulsional: embora necessária, paga-se um preço. É disto que se trata, pois, na passagem de “Psicologia de grupo...” a “O mal-estar...”, que Miller aponta ser uma passagem do *Ideal do eu* ao *supereu*.

Freud, no supracitado texto de 1929, afirma que a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos isolados em famílias, raças, povos, etc., enfim, na unidade da humanidade. Em outras palavras, o amor é um dos fundamentos dos laços entre indivíduos, como já pudemos ver com “Psicologia e grupo e análise do eu”. Porém, há uma inclinação para a agressão no homem, manifestação da pulsão de morte e que, segundo Freud, constitui um impedimento à civilização. Diante disso, tem-se que

“o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre a pulsão de vida e a pulsão de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu” (Freud, 1929, p. 145).

Se antes, com os laços identificatórios, baseados na semelhança, vimos que há a premissa do bem, justificada pela moral utilitarista e sustentada aparentemente pelo princípio do prazer, vemos aqui aparecer, com toda a sua ferocidade, o ponto em que este princípio se mostra insuficiente, deixando desvelar-se aquilo que Freud situou, desde 1920, como um “mais além do

⁶Este objeto que, introduzido por Lacan em seu décimo Seminário (1962-3), sobre a angústia, está para além daquilo que se apresenta especularmente e que se situa também para além da dimensão significante. Ao objeto a , dedicaremos um capítulo, mais adiante, onde ele será apresentado em seus diversos aspectos abordados por Lacan.

princípio do prazer”, aquilo que justamente coloca-o em questão, e que remete para o funcionamento do que ele introduziu como pulsão de morte.

O mal-estar é justamente o ponto onde a lei do bem e do semelhante tropeça; é o que escapa à lei benthamiana do bem e da partilha entre os semelhantes. Ao passo que a lei do bem extrai sua força da identificação com o outro, ao mesmo tempo revela sua fragilidade no ponto em que essa identificação fracassa, ponto esse em que irrompe o que é da ordem do que Julien nomeia como o gozo do Outro (Julien, op.cit., p. 47).

Segundo Freud, o desejo de agressão do indivíduo é dominado pela civilização por meio de sua “internalização” pelo indivíduo, se assim podemos dizer: o que era antes relação entre o sujeito e o outro passa à relação entre o supereu e o sujeito. Desta forma, a agressividade passa a ter como alvo o próprio eu, sendo assumida por uma parte deste último, parte diferenciada que viria a se constituir como supereu. Nas palavras de Freud, “a civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (Freud, 1929, p. 147).

Nos últimos capítulos de “O mal-estar na civilização”, Freud dedica-se à gênese do supereu e suas conseqüências para a civilização e o sujeito. Sobre estes capítulos, Miller tece um comentário em suas “Lógicas da vida amorosa”, tomando como eixo o percurso já citado de “Psicologia de grupo...” ao texto freudiano de 1929. Miller chama atenção, primeiramente, para o fato de que o conceito de supereu no texto em questão é fundamental, ressaltando que Freud o colocou na dependência do amor. De fato, em “O mal-estar na civilização”, Freud atenta para o fato de que o supereu se forma tendo como ponto de partida o medo da perda do amor de um outro, mais especificamente, da perda do amor de quem o sujeito depende.

Freud coloca em jogo, portanto, as noções de dependência e desamparo na gênese do supereu, o que já aponta para uma novidade na psicanálise no que concerne à questão da consciência moral. Miller nos adverte para o fato de que a consciência moral para Kant, por exemplo, é inata, ao contrário do que é para Freud, que a toma não como algo primário, mas como proveniente de um outro, de fora, se assim podemos dizer. Em outras palavras, o supereu, portanto, nasce a partir de um operador que está fora (Miller, op.cit., p. 50).

Considerando os termos freudianos da dependência e o desamparo, assim como o medo da perda do amor, Miller localiza aí a posição subjetiva primária em relação ao Outro, o que, segundo ele, nos permite escrever “Outro” com maiúscula, uma vez que disso depende o sujeito.

Retomando a gênese do supereu: temos então que a condição para o nascimento do supereu para Freud é a posição primária do sujeito em relação ao Outro, isto é, o medo da perda do amor do Outro, proveniente da dependência e do desamparo. Até aqui, porém, o que temos é apenas uma dependência externa do sujeito em relação ao Outro. Para não perder o amor desse Outro, entretanto, o sujeito aceita renunciar à satisfação das pulsões, e esse é, segundo Miller, o ponto de partida de Freud: o medo de perder o amor inibe a agressividade de que falamos anteriormente, a tal disposição originária a que se refere Freud em “O mal-estar na civilização”.

Num segundo nível, prossegue Miller, Freud se serve da noção de introjeção, de internalização dessa agressividade, como também já mencionamos anteriormente. Segundo Miller, “nisto, seguramente, temos o que Lacan chama um processo simbólico, de inscrição de um significante. Para Freud, o supereu é uma introjeção do Outro” (Miller, op.cit, p. 58). Neste sentido, o supereu seria este Outro que sempre sabe, aquele para o qual não mais importa a distinção entre intenção e ato, tal como afirmou Freud. E o resultado disso, diz-nos Miller, é a culpa universal, porque deste ponto de vista, os desejos são sempre culpáveis. A partir do momento em que temos um Outro interno que sabe, o sujeito é sempre culpável, uma vez que o desejo, no sentido freudiano, vai sempre na direção do interdito.

Aqui, cabe um comentário: a renúncia pulsional se dá por amor, isto é, diante do medo de perder o amor do Outro. Sobre a renúncia pulsional, no entanto, é preciso esclarecer um ponto que concerne à distinção, propriamente, entre pulsão e desejo, dois momentos da demanda, no que esta se define como “dirigir-se ao Outro”, segundo Miller (Ibid, p. 52). A pulsão, ao contrário do desejo, é uma demanda que não se pode interpretar, constituindo também um paradoxo, por ser uma demanda que não fala, ao mesmo tempo em que supõe linguagem. A pulsão, segundo Miller, pode ser dita “vontade de gozo”, na medida em que tem certeza, diferente do desejo que, ao mesmo tempo em que é vontade de gozo, é também recusa. Por fim, ao passo que o desejo se caracteriza fundamentalmente por uma

insatisfação, a pulsão, por sua vez, sempre consegue se satisfazer, é sempre satisfeita. É neste sentido que Lacan teria afirmado, diz-nos Miller, que o sujeito é sempre feliz: trata-se de considerar que no nível da pulsão, e não no do desejo, o sujeito é sempre feliz.

Diante disso, o que interessa para nós é o fato de que, se a pulsão está sempre satisfeita e neste nível o sujeito é sempre feliz, a isto equivale dizer que, mesmo quando se fala de defesa contra a pulsão, de renúncia pulsional – esta que é necessária para que os laços sociais existam ou ainda, esta que “a ética exige” – mesmo aí há satisfação. Noutros termos, a pulsão consegue se satisfazer, ainda que por satisfações substitutivas. Essa satisfação interna da pulsão, sempre positiva – ao contrário do desejo, marcado pela negatividade – é o que Lacan chamou de *gozo*, segundo Miller.

O tema fundamental de “O mal-estar na civilização”, prossegue ele, é a disjunção entre amor e pulsão. A renúncia pulsional se faz devido ao amor, e o sujeito goza na renúncia. O percurso do gozo se apresenta para nós, portanto da seguinte maneira: há gozo, renúncia do gozo por amor – por medo da perda do amor do Outro – e com isso a insatisfação do desejo. É a partir daí que foi possível a Lacan afirmar que através do amor, o gozo pode condescender ao desejo.

Tendo colocado as implicações da renúncia pulsional, devemos agora ressitua-la em relação ao supereu. Tal renúncia se dá tendo em vista o medo da perda do amor do Outro, Outro este internalizado, o que dá origem ao supereu. Miller nos chama atenção para o fato de que o percurso da gênese do supereu é tomado por Freud duas vezes. Ao se perguntar o porquê, localiza na primeira volta de Freud o caminho da formação do supereu pela via do significante, isto é, pela introjeção simbólica do Outro. A segunda volta teria sido necessária, por sua vez, para que Freud pudesse retomá-la não do lado do significante, mas do lado do gozo.

A descoberta de Freud, segundo ele, é que o supereu engorda com a renúncia pulsional, com a satisfação pulsional renunciada. Por isso, quanto mais se renuncia, mais se alimenta o supereu, e goza-se neste lugar, goza-se na renúncia. Neste sentido, produz-se um ciclo de reforçamento: a renúncia pulsional dá lugar ao supereu, este último ordena a renúncia pulsional, e o resultado é mais e mais renúncia, isto é, o supereu ordena renunciar ainda mais. Esta idéia, diz

Freud em “O mal-estar na civilização”, é própria à psicanálise, sendo uma de suas principais teses neste texto:

“Toda renúncia à pulsão torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência, e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância desta última. Se pudéssemos colocar isso em harmonia com o que já sabemos sobre a história da origem da consciência, ficaríamos tentados a defender a afirmativa paradoxal de que a consciência é o resultado da renúncia pulsional, ou que a renúncia pulsional (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual então, exige mais e mais renúncias pulsionais.” (Freud, 1929, p. 152)

Segundo o exemplo de Miller, o sujeito deixa de comer a marmelada, e é o supereu quem engorda: é o supereu, pois, quem come a marmelada; é o supereu quem goza na renúncia pulsional. É neste sentido, portanto, que se dá o reforçamento: “mais e mais o sujeito vai renunciar às pulsões, mais e mais o supereu vai crescer, mais e mais o sujeito será culpável” (Miller, op.cit., p. 59). É o que afirma Lacan em seu seminário sobre “A ética da psicanálise”. Freud teria escrito “O mal-estar na civilização”, segundo ele, para dizer, justamente, que tudo que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente de interdição: “todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu” (Lacan, 1959-60, p. 216). Desta forma, se mesmo na renúncia pulsional há uma satisfação, uma vez que o supereu goza na renúncia, a isto equivale dizer que ao gozo, não se pode renunciar.

Assim, a contribuição de Freud em “O mal-estar na civilização”, talvez uma das mais valiosas, é que a de que a ética da civilização leva-nos a um impasse fundamental:

“A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pela pulsão humana de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (Freud, 1929, p. 170-1).

Segundo Miller, Freud teria antecipado que onde pensávamos encontrar Eros, onde pensávamos ver a cara do amor, nos deparamos com Tanatos, com o funcionamento da pulsão de morte, e que, no lugar de uma promessa de felicidade na cultura, encontramos a auto-destruição da humanidade. Com isso, Freud teria nos incitado, portanto, “a situar no nosso horizonte o fato de que, na realidade, o que suporta a consciência moral é o gozo da pulsão” (Miller, op.cit, p. 60). Como pensar, pois, uma ética que não a do supereu, uma ética que, segundo Miller, não consiste em transformar o gozo primário para que este tome a cara cruel e feroz do supereu? Tratar-se-ia, pois, de pensar uma ética que daria outro destino àquilo que, paradoxalmente, constitui e desagrega. Eis o desafio da psicanálise, tendo sido isso que permitiu Lacan reconhecê-la antes de tudo como uma ética, mais do que uma técnica.

9

Os laços identificatórios

Para que um grupo possa se formar e se constituir como um todo, é necessária a ilusão, se assim podemos dizer, de uma homogeneidade, de semelhança, o que se tem a partir da renúncia pulsional, segregação daquilo que, da nossa constituição, faz objeção aos laços. É a partir, portanto, de um não-sabido fundamental que os laços sociais se constituem e se mantêm. É neste sentido que tomaremos os laços identificatórios dos quais fala Freud em “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921), e que têm como base a semelhança.

Neste texto, Freud descreve o funcionamento, a lógica das formações grupais, sendo uma de suas principais teses a de que os grupos são, essencialmente, formados por laços amorosos. Todos os fenômenos por ele descritos nos primeiros capítulos a respeito das alterações às quais são entregues os indivíduos quando arrastados pela mente grupal, o contágio, a sugestibilidade, rebaixamento das funções críticas, etc., são por ele justificados pelo amor:

“um grupo é claramente mantido unido por um poder de alguma espécie; e a que poder poderia essa façanha ser mais bem atribuída do que a Eros, que mantém unido tudo o que existe no mundo? Segundo, (...) se um indivíduo abandona a sua distintividade num grupo e permite que seus outros membros o influenciem por sugestão, isso nos dá a impressão de que faz por sentir

necessidade de estar em harmonia com eles, de preferência a estar em oposição a eles, de maneira que, afinal de contas, talvez o faça ‘*ihnen zu Liebe*’[segundo nota da tradução, ‘*pelo amor deles*’]” (Freud, 1921, p. 117-8).

Porém, no exame da natureza dos laços existentes nos grupos, Freud se pergunta se não haveria em jogo algo além dos investimentos amorosos, em seguida afirmando que, tal como a psicanálise nos ensinou, existem outros mecanismos para os laços emocionais, as *identificações*, às quais dedica um capítulo. No famoso capítulo VII de “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921), Freud descreve três tipos de identificação, decorrentes de três diferentes fontes.

A primeira, ele situa como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa: a que se refere à história primitiva do complexo de Édipo. Esta identificação é anterior a qualquer investimento objetal, a identificação com o pai: “um menino mostrará interesse especial pelo pai: gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal” (1921, p. 133). Isto, segundo Freud, ajudaria a “preparar o caminho” do complexo de Édipo. Segundo Lacan, no seminário 5, “As formações do inconsciente”, trata-se de uma identificação definida pelo primeiro vínculo com o objeto (Lacan, 1957-8, p. 444).

A referência à identificação em “Totem e tabu” é inevitável, pois Freud ainda a situa como derivada da oralidade, ou seja, “o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal” (1921, p. 133-4). No seminário 9, “A identificação” (1961-2, inédito), Lacan afirma ser esta identificação da primeira espécie “aquela singularmente ambivalente que se faz sobre o fundo da imagem da devoração assimilante” (Lacan, 1961-2, lição de 13/12/61).

O segundo tipo de identificação é o que Freud caracteriza como por regressão, ou seja, quando a escolha objetal regride para a identificação (a identificação vem como substituta do investimento amoroso). É nesta categoria que Freud inclui a formação de um sintoma neurótico: há identificação pela via do sintoma, o que ressalta seu caráter parcial, ou seja, pela via de um traço. Trata-se, portanto, neste tipo de identificação, de uma apropriação deste traço. Lacan ressalta, no Seminário 9, que esta identificação é acentuada por Freud no sentido da estreiteza, isto é, que tanto no caso em que o eu copia o objeto amado quanto

no caso em que se trata do objeto não amado, a identificação é parcial, isto é, envolve “somente um traço único da pessoa objetalizada” (Ibid.).

No terceiro e último tipo de identificação que Freud descreve neste capítulo, não há relação de objeto com a pessoa a quem se identifica (embora Freud ressalte seu papel igualmente importante na formação dos sintomas, tal como a segunda identificação). “O mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação” (Freud, op. cit., p. 135), diz ele, referindo-se ao caso da moça de um internato que, ao receber a carta de um namorado e apresentar determinada reação, tem à sua volta todas as outras moças comportando-se da mesma maneira.

Freud afirma também neste tipo de identificação seu caráter parcial: “a identificação por meio do sintoma tornou-se assim o sinal de um ponto de coincidência entre os dois eus, sinal que tem de ser mantido recalçado” (Ibid, p. 136). Lacan se refere a esta última identificação como a que se dá por intermédio do desejo, “a identificação que conhecemos bem, que é histérica” (Lacan, op. cit.).

Quanto mais importante for essa qualidade em comum a que se refere Freud, mais bem-sucedida é essa identificação parcial, podendo assim contribuir para a formação de um novo laço:

“já começamos a adivinhar que o laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder” (Freud, op. cit., p. 136).

Os grupos são essencialmente constituídos, segundo Freud, por laços horizontais, laços entre membros de um grupo, entre supostamente semelhantes; e por laços verticais, isto é, o laço entre os membros do grupo com o líder. A nós interessarão por ora os laços horizontais, sendo importante ter em mente, porém, que a identificação entre tais sujeitos passa pela relação com o líder. Este é, de fato, o modelo proposto por Freud, a fórmula para a constituição libidinal dos grupos (ao menos os que têm um líder): “um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu” (Ibid., p. 147).

A respeito dos laços identificatórios baseados na semelhança, os comentários Philippe Julien nos são bastante úteis. Em “O estranho gozo do próximo” (1996), o autor situa a relação entre semelhantes – tomando como ponto de partida a leitura do seminário 7 de Lacan, “A ética da psicanálise” (1959-60) – no registro do princípio do prazer, o que supõe equilíbrio, homeostase, assim como uma lei do bem e da partilha. Para isso, serve-se da moral utilitarista de Jeremy Bentham, uma moral que, segundo ele, “sucedeu a do Bem supremo e se antecipou àquilo em que se transformaram, atualmente, as sociedades modernas, industrializadas e democráticas” (Julien, 1996, p. 44). O princípio da moral utilitarista, *The greatest happiness of the greatest number* [a máxima felicidade para a grande maioria], postula uma identificação do interesse do indivíduo com o interesse universal na busca da felicidade da maioria.

Segundo Bentham, portanto, o valor de uso e a regra da partilha e da troca se guiam pelo útil. E cada um imagina o que lhe é útil à imagem do espelho do outro. No homem, diz-nos Julien, a produção dos bens, segundo a lei benthamiana do bem, se dá segundo seu valor de troca e de distribuição entre os semelhantes, e é isso que determina seu valor de uso:

“o que define a função dos bens é o artifício cultural, a opinião pública, a *ficção*, como diz Bentham – não sendo esta nem o ilusório nem a tapeação, mas a ordem simbólica que é a linguagem, na medida em que ela diz o que *deve* ser, e não o que é. Por serem supermediatizadas, nossas sociedades parecem funcionar, hoje mais do que nunca, segundo a lei do semelhante: o bem é o máximo de utilidade para a grande maioria” (Ibid., p. 44).

É segundo essa lógica do bem e do semelhante - aquele no qual me reconheço, e cujo bem se identifica com meu bem – que Julien afirma ser o que Freud reconhece como laço social do grupo, o laço com quem me identifico, em quem me reconheço, a quem compreendo e que me compreende... Com o princípio do prazer-desprazer, Freud teria descoberto, prossegue o autor, a medida e a ordem necessárias para manter o idêntico, a estabilidade e a permanência (Ibid, p. 106).

Interessante ressaltar o fato de que esse princípio do bem segundo a identificação com o semelhante, tal como aponta Julien,

“exclui a diferença sexual, não porque o grupo é homossexual, mas porque é extra-sexo. Nisso reside sua força... ao menos por algum tempo! Essa identificação sempre foi colocada na base do amor, na medida em que amar

alguém é querer-lhe bem... e qual bem querer-lhe senão o que queremos para nós mesmos? Em outras palavras: o bem do outro é uma extensão do amor próprio, e o amor-próprio é uma garantia do bem do outro” (Ibid, p. 107).

Esta tese revela-se para nós pertinente, na medida em que, em primeiro lugar, um dos pontos que pretendemos sustentar é que há uma segregação, uma exclusão na base dos laços sociais. Trata-se de excluir justamente o que faz objeção à constituição de um universal. A diferença sexual seria uma das formas possíveis para se entender o que faz objeção à homogeneidade e à semelhança.

Em segundo lugar, falar de exclusão da diferença sexual faz todo sentido, uma vez que Freud, em “Psicologia de grupo...” afirma – no que se refere aos dois grupos artificiais, A Igreja e Exército - que não há lugar para a mulher como objeto sexual: “as relações amorosas entre homens e mulheres permanecem fora dessas organizações”, diz ele, afirmando em seguida que tampouco a distinção entre os dois sexos desempenha algum papel (Freud, op. cit., p. 177). Em outras palavras, poderíamos dizer que o heterogêneo ao grupo deve ficar de fora para que este possa se manter coeso, para que antes de tudo possa existir.

Julien afirma que diante da identificação segregadora do ideal do eu, isto é, a identificação a partir da qual se dá a partilha dos sexos – segundo Lacan, no seminário 5, “As formações do inconsciente” (1957-8, p. 302), o ideal do eu “parece estar ligado à assunção do tipo sexual” – pode haver várias respostas. Se a identificação sexuada segundo dois gêneros, tal como afirma Julien, conduz a segregação sexual, e sendo este o ponto de partida do ser falante na ordem simbólica, o que fazer a partir da segregação?, pergunta-se ele (Julien, op. cit., p. 124-6). Uma das respostas que ele enumera, além do *discurso da relação sexual de complementaridade* e o *discurso da psicanálise freudiana*, segundo o qual não há relação sexual, é o *discurso do amor*, que é o que aqui – no que concerne à identificação por semelhança - nos interessará.

A primeira maneira de superar a identificação segregatória é o discurso do amor, diz Julien, enfatizando que se trata, fundamentalmente, do amor de amizade, no qual já não seria mais possível falar de diferença sexual, uma vez que amizade é reduzir o Outro em sua alteridade ao semelhante; é compreendê-lo (Ibid, p.128):

“a grande estréia do limiar do século XXI é, com a invenção da igualdade, a possibilidade enfim oferecida à semelhança para além da segregação. Cada um e cada uma podem tornar-se o duplo e o espelho do outro. A semelhança permite

a transparência de um amor de amizade, que, constituindo um limite para a estranheza e o mistério do Outro, garante-nos enfim contra as aflições e devastações do amor-paixão. Essa passagem da distinção segregadora para o idêntico tem por móbil conferir um valor absoluto ao eu: só admito no Outro o que meu eu encontra nele como espelho, isto é, o que é satisfatório para meu narcisismo” (Ibid, p. 130).

Como podemos ver, é na exclusão da diferença sexual que se baseiam os laços identificatórios por semelhança. Para que a ilusão de semelhança se dê, trata-se de um mecanismo para que os sujeitos não se coloquem diante da diferença sexual, no que esta supõe a inexistência da relação sexual e, conseqüentemente, uma dissimetria fundamental que aponta para um impossível. É esta dissimetria que deve manter-se como não-sabida para que os laços se mantenham. Portanto, isso que vínhamos situando aqui como o que é da ordem do sujeito, do inconsciente, da escolha, pode colocar-se também em termos de diferença sexual, todos eles nomes para isso que, dessa posição de excluído, constitui-se fundamento de sustentação dos laços.

Paradoxalmente, algo dessa dissimetria insiste em retornar nos laços entre semelhantes, revelando aí seu ponto de impossível, sob a forma de uma tensão fundamental. É o que Freud nomeou “mal-estar na civilização”, como vimos há pouco, e que podemos entender também através do que ele abordou como “narcisismo das pequenas diferenças”, como veremos a seguir.

10

Do narcisismo das pequenas diferenças

Ao introduzir a questão dos dois grupos artificiais citados em “Psicologia de grupo e análise do eu”, a Igreja e o Exército, Freud menciona uma peculiaridade no grupo religioso: sua dissolução não é tão fácil assim de se observar. O que caracteriza um grupo religioso é a intolerância para com aqueles que não têm a mesma crença. Freud prossegue dizendo que se outro laço grupal tomar um dia o lugar do laço religioso, a mesma intolerância poderá ser verificada. Podemos concluir diante disso que tais laços sociais descritos por Freud têm a mesma lógica, são fundados na segregação, na exclusão. Não sem razão, ele vai introduzir, no capítulo seguinte, a questão do *narcisismo das pequenas diferenças*, conceito crucial para se pensar o laço social, na medida em que diz respeito,

basicamente, a um recurso através do qual um grupo tem sua identidade mantida, “garantida”. Veremos a seguir que o narcisismo das pequenas diferenças não se resume a isso. Porém, vejamos primeiramente como este conceito apareceu na obra freudiana.

Freud aborda o tema do narcisismo das pequenas diferenças pela primeira vez na terceira das “Contribuições à Psicologia do Amor”, que se chama “O Tabu da Virgindade”, ao refletir sobre o caráter enigmático da mulher, o que faz dela um tabu:

“Crawley, numa linguagem que difere apenas ligeiramente da terminologia habitual da psicanálise, afirma que cada indivíduo é separado dos demais por um ‘tabu de isolamento pessoal’ e que constitui precisamente as pequenas diferenças em pessoas que, quanto ao resto, são semelhantes, que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador desenvolver esta idéia e derivar deste ‘narcisismo das pequenas diferenças’ a hostilidade que em cada relação humana observamos lutar vitoriosamente contra os sentimentos de companheirismo e sobrepujar o mandamento de que todos os homens devem amar ao seu próximo.” (Freud, 1918, p. 184)

Temos aqui o narcisismo das pequenas diferenças relacionado não a um grupo, mas ao indivíduo, isoladamente, através deste ‘tabu de isolamento pessoal’, ao qual se refere Freud.

É somente em “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921) que o conceito começa a ser referido aos grupos. Freud começa a abordá-lo ao analisar a hipótese de que os laços de um grupo são, essencialmente, libidinais. Assim, o narcisismo, definido aqui por Freud como amor a si mesmo, se apresentaria como obstáculo ao laço libidinal com os outros membros do grupo.

Para introduzir a questão do narcisismo das pequenas diferenças e suas consequências no grupo, Freud vai além, e para isso, se vale da parábola schopenhaueriana a respeito das tentativas de convivência de um grupo de porcos-espinhos que precisam se aquecer devido ao frio, mas encontram dificuldades, na medida em que a cada tentativa de aproximação eles se esbarram com os espinhos uns dos outros. Eles insistem até que consigam uma distância suficiente para que se aqueçam sem que se espetem. Esta metáfora nos serve de ilustração para a idéia sustentada por Freud a respeito da natureza das relações existentes entre os homens: “nenhum deles pode tolerar uma aproximação demasiado íntima com o

próximo” (Freud, op. cit., p. 128). E o mesmo acontece quando os homens se reúnem em unidades maiores, diz Freud:

“Cada vez que duas famílias se vinculam por matrimônio, cada uma delas se julga superior ou de melhor nascimento do que a outra. De duas cidades vizinhas, cada uma é a mais ciumenta rival da outra; cada pequeno cantão encara os outros com desprezo. Raças estreitamente aparentadas mantêm-se a certa distância uma da outra: o alemão do sul não pode suportar o alemão setentrional, o inglês lança todo tipo de calúnias sobre o escocês, o espanhol despreza o português. Não ficamos mais espantados que diferenças maiores conduzam a uma repugnância quase insuperável, tal como a que o povo gaulês sente pelo alemão, o ariano pelo semita e as raças brancas pelos povos de cor” (Ibid, p. 128-9).

Este aspecto do narcisismo das pequenas diferenças - um recurso dos grupos para a manutenção de suas identidades - foi também abordado por Freud em “O Mal-Estar na Civilização” (1929), no momento em que comenta a inclinação do homem para a agressividade e a satisfação que esta lhe acarreta. Assim ele se refere ao narcisismo das pequenas diferenças: “Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil” (Freud, 1929, p. 136).

Porém, segundo Romildo do Rêgo Barros (1998), o narcisismo das pequenas diferenças não se reduz a esta concepção de um recurso imaginário dos grupos para que estes mantenham suas identidades. Essa idéia foi por ele trabalhada em um artigo onde toma como ponto de partida a idéia de que haveria uma dissimetria fundamental no termo freudiano *narcisismo das pequenas diferenças*.

Retomando a parábola schopenhaueriana dos porcos-espinhos - segundo Rêgo Barros, uma ilustração “de como a boa distância entre cada um e os outros, que na verdade é ideal, passa pela construção de uma fronteira que margeia o real” (1998, p. 42) - ele afirma, à luz de Rousseau e de suas formulações de “O contrato social”, que o movimento dos porcos-espinhos é uma tentativa conjunta de obter uma satisfação comum, o que Rêgo Barros aproxima do “interesse geral”, que permite, segundo Rousseau, que haja um contrato e que se possa ingressar no social. O laço entre eles se dá a partir daquilo que lhes falta, diz-nos o autor, o que faria com que, numa espécie de complementaridade das carências, se desse a satisfação de todos e de cada um, uma vez que, para Rousseau, o interesse geral

não vai de encontro aos interesses particulares, mas mostra-se como um benefício suplementar a eles: “há um a mais que se engendra no próprio fato de se passar do particular ao geral” (Ibid, p. 42).

Diante disso, Rêgo Barros conclui ser a fronteira o que resulta de um acordo entre eles para dar conta do frio - segundo o autor, o real que se impõe. O outro real localizado por ele na parábola são os espinhos que - ao contrário do frio, que se mostra como um impossível de saída - na verdade, somente surgem como real com a aproximação dos corpos: “com a aproximação, passam a ser um ponto de resistência para o corpo do outro, e, em consequência, para o de cada um, já que aquecer-se interessa a todos” (Ibid, p. 43).

Assim, a fronteira, na medida em que resulta de um acordo, o que seria equivalente ao interesse geral, e na medida em que é diretamente afetada por este real que se impõe, é segundo o autor, “o efeito ou a marca do encontro entre um corpo e uma impossibilidade, entre um corpo e algo que impede que o encontro se dê” (Ibid, p. 43). Pele e espinhos, diz ele em seguida, são incompatíveis. Rêgo Barros correlaciona esta impossibilidade com a dissimetria presente no termo *narcisismo das pequenas diferenças*: ao passo que o narcisismo é *imaginário* (traz a idéia de uma unificação, de uma configuração), as pequenas diferenças são, segundo ele, *reais*. Desta forma, ele complementa que a tensão que caracteriza o narcisismo das pequenas diferenças - que pudemos ver com o exemplo dos porcos-espinhos - é a mesma que mantém juntos os dois termos da expressão freudiana (Ibid, p. 43-4).

A idéia fundamental no que diz respeito ao narcisismo das pequenas diferenças é que não se trata de duas unidades inteiramente separadas e distintas. Tais unidades partilham algo; têm algo em comum, e daí vem a tensão. Dois conjuntos, A e B, são representados por dois espaços em interseção, na medida em compartilham algo. Tal como diz o autor, embora A seja diferente de B, “há algo de A que constitui B e vice-versa, e nenhum dos dois poderá se definir imaginariamente, ou ter uma identidade, sem os elementos que, embora fazendo parte do vizinho, estão na interseção” (Ibid, p.44).

O que se depreende disso é que não se pode pensar em uma definição do limite imaginário sem uma referência ao desejo do vizinho, diz Rêgo Barros, valendo-se de uma citação de Lacan do seminário 2, “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise” (1954-5), que coloca em evidência a função do desejo e

suas conseqüências sobre a fronteira (o que faz dela um efeito, sempre passível de uma reconfiguração): “um eu, inteiramente pendente da unidade de um outro eu, é estritamente compatível com ele no plano do desejo. Um objeto temido, desejado, é ou ele ou eu quem o terá, tem de ser de um ou de outro. E quando é o outro que o tem, é porque me pertence” (Lacan, 1954-5, p. 71).

Se situamos, pois, as pequenas diferenças nisso que está em permanente tensão, isto que “quando o outro tem, é porque me pertence”, trata-se no narcisismo das pequenas diferenças de uma unidade que se sustenta não *nas* pequenas diferenças, mas *a partir* delas, isto é, tendo-as como *causa*. Segundo Rêgo Barros,

“um narcisismo cujo suporte é paradoxalmente a permanente exclusão daquilo que constitui a pequena diferença. Não para se chegar à igualdade – *todos são iguais, não há mais diferenças* -, mas se alcançar a unidade – *todos é igual a um*. Este é, aliás, o lado totalitário do narcisismo das pequenas diferenças, que tem por base a exclusão” (Rêgo Barros, op.cit., p. 46)

A exclusão de que ele fala é a própria eliminação da diferença, ou ainda, a segregação, própria da lógica das massas, segundo Freud. Porém, é preciso ressaltar, diz Rêgo Barros, que se trata mais de constituir um estranho do que propriamente expulsá-lo. Haveria segundo o autor, duas maneiras de constituir este estranho, ou ainda, de tratar a diferença: “*estou pondo para fora o estranho, para que não nos contamine ou ameace a nossa pureza de unidade*” (forma que supõe uma diferença absoluta entre interior e exterior) ou “*estou escolhendo um bode expiatório, que vou responsabilizar pelos meus próprios pecados*” (forma em que haveria uma continuidade entre interior e exterior). Nesta última, segundo o autor, “a cada vez que se tenta expulsar o suposto externo que se encontrava no interior, na verdade se engendra um interior, representado pela dupla volta que forma o oito interior” (Ibid, p. 48).

O que importa, portanto, é este “a mais” que é percebido no outro, “a mais” que me falta, que para mim aparece como “a menos”, e que me causa fascínio, horror, rivalidade, etc. A pequena diferença entre as duas unidades – o que o autor chama de “descompasso” - nos esclarece, segundo ele, sobre estes afetos ligados ao narcisismo. Assim, a respeito do narcisismo das pequenas diferenças, Rêgo Barros afirma:

“O narcisismo das pequenas diferenças, portanto, não diz respeito a um encontro de duas unidades, ou pelo menos, não é este o seu aspecto mais importante. Pelo contrário, é a instauração de uma unidade imaginária cuja manutenção depende de que se suponha - ou se nomeie - uma outra em face. Esta não deve ser exatamente igual à primeira, e nem tampouco radicalmente diversa, mas deve se mostrar como se tivesse, ou ameaçasse ter, a posse de algo a mais. É em torno deste indefinível algo a mais, em que consiste a pequena diferença, que se instaura o narcisismo” (Ibid, p. 48).

Esta temática que envolve a posse deste “algo a mais” é fundamental para a nossa investigação, pois nos leva a concluir que, nos laços sociais, não há propriamente igualdade, não há semelhança. Esta idéia do narcisismo das pequenas diferenças – entendido como aquele que se funda tendo como causa a ameaça de posse de um algo a mais – traz à luz o fato de que o que há na relação entre estes supostos iguais é a pequena diferença, aquilo que me fascina no outro, o que o outro tem e eu não tenho, e que me pertence. É um fato, pois, que não há igualdade: o que há é descompasso, nas palavras do autor.

Quando Rêgo Barros fala do narcisismo das pequenas diferenças representado pelos dois conjuntos, A e B, em interseção, afirma que “A não seria A sem alguns elementos que, paradoxalmente, fazem parte de B, e que deveriam, portanto, negar A” (Ibid, p. 44). A posse por B destes elementos, deste “algo a mais”, é uma ameaça à integridade do conjunto A, à sua unidade. Talvez seja possível associar essa lógica ao mito de “Totem e tabu”, uma vez que, como dissemos, o coletivo encontrar-se-á ameaçado se cada um dos irmãos, desejar um dia tomar para si as prerrogativas de gozo do pai morto. A pequena diferença, no caso, o tal gozo universal, deve ser segregada para que haja clã fraterno, isto é, para que haja uma suposta igualdade.

A questão da fraternidade foi trabalhada por Rêgo Barros em seu seminário sobre o laço social (aula de 27/10/98), contemporâneo ao artigo comentado acima. Interessa-nos a idéia por ele desenvolvida de que a fraternidade – cuja origem, segundo Lacan, é a segregação – não pode ser reduzida a um laço entre iguais. Baseando-se no matema de Lacan do seminário inédito “O desejo e sua interpretação” (Lacan, 1958-9, lição de 11/02/59), ele afirma que a fraternidade não deve ser entendida como um laço simplesmente horizontal: “ao invés de ser simplesmente uma relação entre iguais, a fraternidade a partir deste matema tem que passar por alguns elementos essenciais: ela exige não só uma passagem por **i(a)** - o semelhante, mas por **I** (Outro - por exemplo, a mãe), por **a**

(objeto do Outro) e daí por **i(a)**, o irmão. Então essa relação não é direta; ela passa por uma dupla referência: pelo Outro, que neste matema é representado por **I**, e pelo objeto, **a**” (Rêgo Barros, Seminário de 27/10/98).

$$\begin{array}{ccc} \underline{i(a)} & <> & \underline{a} \\ \$ & & I \end{array}$$

O objeto em questão no engendramento da fraternidade deve ser entendido em dois sentidos: é *aquilo que é desejado* ou é *aquilo que o sujeito é para o Outro*. Estes dois sentidos podem ser entendidos, portanto, segundo a dialética do *ter* e do *ser*, ou ainda, segundo “os dois aspectos de investimento do objeto e identificação que, segundo Freud, com sua maneira própria de tratar das relações entre o ter e o ser, não se distinguem no começo mítico do sujeito” (Rêgo Barros, op. cit., p. 49).⁷

Um exemplo citado por Lacan e que Rêgo Barros retoma em seu seminário ilustra o que se pretende transmitir com o matema, a partir do qual seria possível pensar a fraternidade para além de um laço entre iguais. Trata-se de uma cena descrita por Santo Agostinho nas “Confissões”, na qual ele – o sujeito, \$ - olha, com um olhar amargo, o irmão - sua imagem, i(a) - no seio da ama de leite (I). Na cena, dois objetos (a): o *seio* - aquilo que é desejado pelo sujeito a partir da simples posse por parte do semelhante (o objeto no plano do ter) - e o *olhar* - aquilo que o sujeito é para o Outro, dotado de um poder é supostamente absoluto de escolher entre um ou outro irmão (o objeto no plano do ser). Diante disso, é possível pensar, segundo o autor, que a fraternidade é a resultante de uma dupla disputa: a disputa do seio como objeto do Outro e a disputa pela posição de objeto do Outro.

Por que a dimensão do ser estaria implicada? A questão é que uma escolha por parte do Outro implica a ameaça de desaparecimento do outro irmão, isto é, o sujeito ser substituído por seu semelhante. Segundo Rêgo Barros, o fascínio – que “se funda diretamente na diferença, que justamente rompe a comparação de unidade a unidade” (Ibid, p. 49) - é um elemento primordial nessa operação de substituição do sujeito pelo semelhante.

⁷ Este duplo aspecto será discutido a propósito da dialética entre ser e ter / identificação e amor, no capítulo que tratará da relação entre o sujeito e o objeto, mais adiante.

A imagem do semelhante é o relicário, segundo ele, do objeto do Outro. Porém, ao mesmo tempo em que o olhar fascinado em relação ao semelhante diz respeito ao objeto no plano do ter, também abarca a dimensão do ser, uma vez que o objeto do Outro é também objeto de uma identificação primordial do sujeito (vemos aqui a referência ao indiferenciado entre ter e ser, ou entre investimento objetual e identificação, o que seria originário). O que se depreende daí é que o objeto que o Outro tem é também o objeto que o sujeito é para o Outro, donde se conclui que a disputa do objeto, ameaça de posseção pelo semelhante, coloca em jogo o ser do sujeito, isto é, implica na ameaça de seu desaparecimento:

“Aquilo que o meu irmão tem, que é objeto da minha inveja, é no final das contas, o que eu sou para o Outro. E o que eu sou para o Outro, senão objeto parcial? É nesse sentido que a posseção do objeto por parte do meu irmão me ameaça de desaparecimento, e não somente de uma posseção do objeto” (Rêgo Barros, Seminário “O laço social”, inédito, 27/10/98).

Segundo Rêgo Barros, a resolução desse impasse - a disputa do objeto como crise imaginária - depende de que esta posseção seja negativizada, o que faz com que o sujeito possa aceder a um outro patamar que não o de objeto parcial do Outro: o patamar de *sujeito*, propriamente. Tal substituição se dá pela via da metáfora, que possibilita ao sujeito que possa se fazer representar por um significante, e não mais por essa identificação primordial que coloca em jogo seu ser (a identificação com o objeto parcial do Outro). A operação metafórica, assim, inscreve o sujeito numa cadeia de gerações, ao mesmo tempo em que implica uma representação significativa do objeto perdido. O objeto passa a ser passível de ser substituído, uma vez tornado significativo. Em outras palavras, “a operação metafórica tanto permite ao sujeito suportar a perda do objeto quanto aceder no simbólico” (Rêgo Barros, Seminário de 27/10/98).

A metáfora, contudo, adverte-nos Rêgo Barros, não se faz sem deixar um resto. Tal operação não diz respeito a uma substituição perfeita, produzindo um resto, inassimilável e não especularizável na relação entre os irmãos. A tese do psicanalista é de que este resto, este objeto não especularizável, não assimilável entre os irmãos é justamente o segregado, é o “esquecido” da fraternidade, como condição para que esta exista e se mantenha: “o ideal da fraternidade visa fazer com que se creia que nada se perdeu nessa passagem metafórica”. E tal objeto, segundo ele, o objeto *a*, se é segregado, é no sentido de que ele faz objeção à

completude imaginária do sujeito ou, em outras palavras, é um objeto que faz objeção a um universal: “é a segregação desse *não*, desta objeção que permite a união dos irmãos. Todo narcisismo das pequenas diferenças está fundado nisso” (Rêgo Barros, Ibid).

Neste sentido, portanto, devemos entender que a fraternidade não é um laço entre iguais, ou que se resume na igualdade, na semelhança, donde se pode tirar uma conclusão a respeito dos laços sociais: trata-se, fundamentalmente, de dissimetria. Porém, é preciso que tal dissimetria, que podemos localizar nas pequenas diferenças, através do objeto *a*, mantenha-se recalcada, como um não-sabido, para que possa haver um laço da natureza da fraternidade: um laço supostamente entre semelhantes, ideal de quase toda comunidade.

Isso que pudemos situar, portanto, como o segregado dos laços - seja na forma de sujeito, na elisão de saber que impõe o conceito de inconsciente (em sua necessária relação com o significante), seja na forma de objeto *a* – se faz ponto de partida de nossa pesquisa, cuja sustentação teórica se encontra na especificidade da abordagem lacaniana do conceito de identificação.