2

A culpa na contemporaneidade

*“mas será que dá pra mandar a culpa
para o inferno sem irmos junto?”
(Moacir Scliar, “Os Enigmas da Culpa”)*

2.1

O esvaziamento do espaço social: da culpa à vergonha

A contemporaneidade é palco de formação de pensamentos díspares acerca da subjetividade humana. No entanto, algumas ressonâncias se destacam, indicando a opinião de autores de diversas arenas epistemológicas de que a falência do espaço coletivo, o esvaziamento da moral e o afrouxamento dos laços sociais — decorrentes da predominância dos aspectos individualistas nas subjetividades pós-modernas —, acarretam a obsolescência do sentimento de culpa. Como este cenário parece ser comum a pensadores que partem de diferentes pontos de vista, neste momento não iremos nos restringir apenas a uma abordagem do discurso psicanalítico.

Assim, iniciaremos este capítulo acompanhando algumas visões antropológicas e sociológicas que parecem responder, cada uma à sua maneira, às transformações vividas na relação entre o sujeito e o meio que o cerca, entre indivíduo e mundo externo, entre o homem e seus pares. Sendo o sentimento de culpa uma emoção primordialmente referida à relação do sujeito com o outro, e condição para o dito “bom convívio social”, nos parece interessante avaliar que conseqüências a sua ausência enquanto valor subjetivo poderia acarretar nas transformações do percurso da cultura.

É lugar comum na atualidade fazer uso do conceito de individualismo, cujo valor exacerbado é herança da insurgência do indivíduo como medida de conhecimento a partir da modernidade. Como atesta tão sucintamente o antropólogo francês Louis Dumont (1983): “a configuração individualista de idéias e valores é *característica* da modernidade (...) O individualismo é o valor fundamental das sociedades modernas” (Dumont, 1983, p.29). Conceituar o

individualismo depende da própria noção de indivíduo, que varia na história humana e em diferentes sociedades. No entanto, segundo o autor, podemos compreender o individualismo como um sistema que toma o indivíduo como valor fundamental, relegando para segundo plano o lugar da sociedade e do Estado.

Em sua análise, Dumont sugere que o desenvolvimento do individualismo não se deu de forma impune, pois um traço importante na configuração da ideologia moderna consiste em perceber que o individualismo implica em negligenciar ou subordinar a totalidade social. Ao voltar o olhar para si próprio, o indivíduo perde algo de sua relação com o exterior: “O valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o aviltamento, a desvalorização do mundo tal como existe” (Dumont, 1983, p. 43).

Dessa forma, o que se perde na conquista da individualidade é o senso de coletividade, algo que amarre o laço social, que relacione o indivíduo com seus pares. Neste sentido, a análise do sociólogo Richard Sennett (1974) sobre o declínio do homem público parece corroborar esta tese. O autor sugere que, a partir da revolução industrial, com o crescimento das cidades, as vidas pública e privada se distinguem a partir da noção de intimidade. O mundo público era dos estranhos, do comércio massificado, do caos e da desordem, enquanto que o espaço privado se referia à intimidade. No entanto, devido ao ápice atingido pelo capitalismo e a partir das consequências da secularização, ocorre uma mudança fundamental: o sentido não é mais transcendente, mas imanente ao que sente o indivíduo. Desenvolve-se aí o valor de “personalidade”, que se revela nas aparições públicas. Ou seja, cada atitude, ação, sensação, levaria o interlocutor a perceber traços da personalidade do indivíduo, do seu “eu”, sua intimidade.

Assim, o autor faz uma avaliação da contemporaneidade sugerindo que o espaço público se tornou palco de troca de intimidades, na constante busca por descobrir o que se é, ou quem se é, e principalmente o que se quer para si. Neste contexto, em que o indivíduo se encontra referido apenas à sua vida particular, à sua própria intimidade, o domínio público se encontra, segundo a perspectiva do autor, abandonado, esvaziado, desprovido de sentido. Nestes termos, perde-se um código de credibilidade socialmente instituído, pois as ações não são mais referidas a um ponto comum, mas à autenticidade da personalidade de cada um a partir do olhar do outro.

Parece-nos que o autor sugere, corroborando a tese de Dumont, que o espaço público perde seu valor quando, a partir do projeto moderno, a intimidade toma todos os olhares. O “eu” passa a invadir o já tão depauperado espaço do “outro”, esvaziando-o de sentido. Segundo Sennett, as pessoas só podem ser sociabilizáveis quando possuem algum resguardo umas das outras, e dada a visibilidade característica do espaço social contemporâneo, os indivíduos recuam, se protegem, se isolando: “os seres humanos precisam manter uma certa distância da observação íntima por parte do outro para poderem sentir-se sociáveis. Aumentem o contato íntimo e diminuirão a sociabilidade” (Sennett, 1974, p. 29).

No entanto, este empobrecimento do espaço social, espaço do outro, por decorrência da hipervalorização da intimidade não parece ser, ao olhar do sociólogo, apenas um novo arranjo social, processo de transformação histórica, mas, sim, dotado de um aspecto de certa forma perverso. A preocupação generalizada com as histórias de suas próprias vidas e com suas emoções particulares parece, ao autor, corresponder mais a uma armadilha que a uma libertação para os homens, pois, enquanto o indivíduo tem os olhos voltados unicamente para si mesmo, sua relação com os outros insurge de maneira preocupante, como sugere Sennett: “Nessa sociedade, as energias humanas básicas do narcisismo são mobilizadas de modo a penetrarem sistemática e perversamente nas relações humanas” (Sennett, 1974, p. 21).

Logo, dada a extrema valorização da vida individual, pessoal e intimista, as relações humanas não seriam nada além de pura troca de intimidades, sem nenhum senso de coletividade, ou moral. Sennett faz, assim, uma distinção entre um obsoleto valor do “caráter”, que daria lugar nos dias de hoje ao conceito mais atual de “personalidade”. O domínio público seria o das personalidades, que devem se impor para garantir sua sobrevivência, independentemente dos valores morais que unem os laços sociais. Em decorrência disto, acredita o autor, esta sociedade intimista encorajaria o comportamento incivilizado entre as pessoas, pois o senso de jogo que une o laço social estaria caindo em desuso, impossibilitando a sustentação moral que garantiria o convívio social:

...dados os termos das personalidades que se desenvolveram no período moderno, a experiência das personalidades das outras pessoas num território comum intimista é um processo destrutivo. A comunidade moderna no que diz respeito à

fraternidade parece estar num mundo morto e hostil; é, na verdade, muito freqüentemente, uma experiência de fratricídio (Sennett, 1974, p. 360).

O que vimos até agora parece justificar nossa intuição sobre a desvalorização do sentimento de culpa. Segundo estes autores, o espaço coletivo é apenas um aglomerado de mundos particulares, de indivíduos narcisistas por excelência, cuja preocupação com o outro está empobrecida, o que justificaria o desenvolvimento de outra esfera da dimensão emocional humana que não a do sentimento de culpa. Mas voltaremos a isto mais adiante.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001) desenvolve uma perspectiva sobre o mundo que nos cerca a partir de uma crítica fundamental à consistência ou sustentação dos valores ou instâncias sociais e subjetivas, determinando-as, assim, a partir de termos como: fluidez, fluxo, leveza, mobilidade e inconstância. Em oposição à solidez da lógica tradicional, que pretendia sustentar-se a partir de verdades e certezas dogmáticas, todo o processo da modernidade foi de “liquefação” desde o início, a partir deste repúdio e destronamento do passado, culminando no momento atual, em que a liquidez é tanta, que pode correr o risco de liquidar o laço social.

Segundo Bauman, a modernidade foi capaz de internalizar os valores e verdades na própria humanidade, em detrimento das antigas verdades institucionais-religiosas, conferindo ao homem possibilidades ilimitadas de aperfeiçoamento de si mesmo, de forma a determinar o curso de sua vida. Conferindo ao homem poder, perde-se o valor da união social, da importância do outro, do senso de comunidade. Neste sentido, Bauman parece ser de opinião parecida com os autores que vimos anteriormente, ao dizer: “Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo nesse momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas” (Bauman, 2001, p. 12).

Isto nos parece interessante para pensar o lugar da culpa, sentimento tão referido ao outro e conjugado a um altíssimo valor moral, neste mundo em que o esvaziamento do espaço público sugere um empobrecimento da moral. Também parece ser da opinião de Bauman a consternação com o esvaziamento do espaço social. Segundo ele, não se poderia mais caracterizar o ser humano como um ser social, no sentido de ser possível defini-lo por seu lugar na sociedade, o que determinaria seu comportamento e ações. No plano da contemporaneidade, a ação

social é menos orientada por normas sociais do que por estratégias, ou seja, devemos contar menos com a responsabilização e mais com o desengajamento e a arte da fuga: “Para que o poder tenha liberdade de fluir, o mundo deve estar livre de cercas, barreiras, fronteiras fortificadas e barricadas. Qualquer rede densa de laços sociais, e em particular uma que esteja territorialmente enraizada, é um obstáculo a ser eliminado”. (Bauman, 2001, p.p. 21-22).

Ainda, Bauman parece ver com certo receio o esvaziamento do espaço social. O perigo em se aprisionar os sujeitos na solidão radical de seu narcisismo consiste no fato de que o espaço comunitário, o lugar do encontro, o cuidado com o outro são paulatinamente destituídos de valor. Diferentes possíveis conseqüências deste cenário são sugeridas, e cada autor as procura à sua maneira. No entanto, para não perdermos de vista nosso objeto de estudo, procuraremos ajuda de mais um sociólogo, em busca da compreensão do lugar do sentimento de culpa neste contexto.

O sociólogo inglês Anthony Giddens (2002) parece estar de acordo com a visão de que, a partir da decadência da autoridade tradicional e com a formação da cultura urbana capitalista e secular, a subjetividade passa a girar em torno do consumo e vê o significado do valor moral estreitado até o imediatismo da sensação e da percepção. Constata, assim, a decadência da família patriarcal, a evaporação da história e a morte do espaço público, implicando num deserto moral.

Giddens opta por se referir ao mundo contemporâneo através dos termos *alta modernidade*, ou *modernidade tardia*, por não acreditar em diferenças fundamentais na organização social e psíquica desde o advento da modernidade. No entanto, por mais que perceba a sustentação de organizações que se mantêm (como a lógica industrial e capitalista), em certo sentido há a necessidade de trabalhar a especificidade do momento atual: “O mundo moderno tardio — o mundo do que chamo de alta modernidade — é apocalíptico não porque se dirija inevitavelmente à calamidade, mas porque introduz riscos que gerações anteriores não tiveram que enfrentar” (Giddens, 2002, p. 11).

Assim, para o autor, o que caracterizaria esta alta modernidade seria seu constante estado de crise, decorrente da enorme produção de riscos e perigos que se manteriam praticamente constantes e suas conseqüências específicas.

Apesar de Giddens procurar analisar diversos aspectos da vida no contexto da modernidade tardia, vamos tentar direcionar nosso olhar para questões que possam nos ajudar a compreender o ponto que mais nos interessa: o sentimento de culpa. Dessa forma, de maneira resumida, apresentaremos o caminho traçado pelo autor para enfim chegarmos à sua compreensão da questão moral.

Segundo ele, noções básicas como as de *confiança*, *hábito*, *rotina* e *fé* seriam referências fundamentais para o desenvolvimento de uma segurança ontológica, algo que sustente o eu e o permita *ir em frente*. Dessa forma, a subjetividade conquistaria razões para suas ações, e se encontraria apta a ser motivada. Esta dinâmica propriamente moderna estaria, segundo o autor, em franca decadência nos estágios da alta modernidade, onde presenciariamos um tal nível de ansiedade, imersos no constante estado de risco acima mencionado, que teríamos atacado o próprio núcleo do eu, ameaçando, assim, a consciência de auto-identidade. Neste sentido, estaríamos a lidar constantemente com o medo da perda e do desamparo.

Com a falência da crença moderna de que a razão poderia superar os dogmas da tradição oferecendo uma certeza, Giddens ressalta que as certezas da tradição não puderam ser substituídas pela certeza do conhecimento racional. Afinal, é característica da razão crítica moderna a dúvida, que, segundo o autor, não é um problema apenas para filósofos, mas “é *existencialmente perturbadora* para os indivíduos comuns” (Giddens, 2002, p. 26).

Dessa forma, o ceticismo, associado à razão, seriam responsáveis tanto por avanços benéficos aos indivíduos como pelas novas dimensões de risco e perigo com as quais temos que lidar. De qualquer maneira, o refúgio de sentido para a razão culmina no que Giddens chama de *projeto reflexivo do eu*, ou seja: “O eu é visto como um projeto auto-reflexivo, pelo qual o indivíduo é responsável. Somos não o que somos, mas o que fazemos de nós mesmos” (Giddens, 2002, p. 74).

Isto se torna interessante para nossa pesquisa, pois a possibilidade de motivação está diretamente relacionada, segundo Giddens, à possibilidade de sensações de segurança e confiança, adquiridas nos primeiros relacionamentos humanos, laços afetivos que culminam na possibilidade de produção dos laços sociais. É neste cenário que o sentimento de culpa tem lugar, referido ao temor da transgressão e mantenedor das relações sociais. O que o autor defende, no entanto, é que mais do que a culpa, seria o sentimento de *vergonha* que deveria obter

maior atenção nos tempos de modernidade tardia, já que ela, mais do que um temor de transgressão, se refere a sentimentos de insegurança ontológica.

A vergonha ataca as raízes da confiança mais corrosivamente do que a culpa, porque a vergonha está envolvida de maneira fundamental com o temor do abandono na infância. (...) A confiança básica é estabelecida numa criança como parte da experiência de um mundo que tem coerência, continuidade e do qual se pode depender. Onde tais expectativas foram violadas, o resultado pode ser a perda da confiança, não só nas outras pessoas, mas na coerência do mundo-objeto (Giddens, 2002, p. 66).

Giddens sugere que, nas condições da alta modernidade, seria a vergonha e não a culpa que ocuparia o primeiro plano como característica da organização psíquica. Neste sentido, a vergonha estaria em um lugar mais primitivo, talvez mais rudimentar do psiquismo humano. Ora, como vimos, na culpa deve haver uma internalização moral, enquanto que a vergonha depende do olhar do outro para seu desencadeamento e manutenção. E Giddens defende que a enorme quantidade de riscos e incertezas da modernidade tardia seria uma ameaça à própria subjetividade, indicando o desenvolvimento de auto-identidades frágeis, suscetíveis de esmagamento pela vergonha.

Segundo sua sugestão, o sentimento de culpa seria mais complexo, mais elaborado que o de vergonha, pois se refere a uma transgressão moral de uma lei abstrata internalizada. Já o sentimento de vergonha estaria, segundo o autor, relacionado com a confiança básica do indivíduo, ameaçando o eu enquanto tal e corroendo sua sensação de segurança.

Nesta sociedade, a vergonha parece substituir a culpa no que diz respeito à responsabilidade pela coesão social, pela discriminação entre bem e mal, justo e injusto, vício e virtude. Indivíduos mais expostos à vergonha que à culpa, são, para Giddens, dotados de caráter eminentemente narcísico: “A vergonha está relacionada ao narcisismo (...) [e] se liga à dificuldade que os indivíduos têm de separar sua auto-identidade da sua “unidade” original com os que cuidavam deles na infância, e da onipotência mal controlada” (Giddens, 2002, p. 69). E mais adiante complementa: “Sob o impacto do narcisismo, as relações íntimas assim como conexões mais amplas com o mundo social tendem a ter aspectos inerentemente destrutivos” (Giddens, 2002, p. 158).

Este breve apanhado de algumas avaliações sobre as subjetividades produzidas na alta modernidade não parece ser promissor: indivíduos frágeis,

autocentrados, numa comunidade de laços sociais enfraquecidos, regidos pela vergonha e potencialmente destrutivos. A ausência da tão moderna culpa dá lugar a um cenário mais sombrio, e menos libertador, segundo as perspectivas citadas.

2.2

Culpa e contemporaneidade: mal-estar na psicanálise

Na esfera do discurso psicanalítico contemporâneo observamos uma avaliação que sugere que a moderna subjetividade edípica vem dando lugar a aspectos cada vez mais narcísicos nos indivíduos, esvaziando cada vez mais a importância da alteridade. Segue-se, com isso, certa consternação com a dinâmica social individualista que, indissociável de uma redução drástica da esfera pública, promove subjetividades regidas pelo narcisismo, as quais colocam em risco a organização social: “...construímos uma sociedade autodestrutiva e mutiladora, cuja dinâmica perversa parece acentuar-se vertiginosamente” (Plastino, 2002, p. 9).

No âmbito da clínica, a psicanálise também atesta o crescimento de novas psicopatologias, fundadas num sentimento de vazio, em que a atitude em relação ao outro está mais próxima da indiferença que da culpa. Enquanto o outro ocupa apenas o lugar de objeto de consumo, o sujeito fica relegado a uma angustiante corrida cujo desempenho frequentemente parece insuficiente, resultando em fracasso e vergonha.

Neste contexto, é possível falar de um mal-estar desvinculado do sentimento inconsciente de culpa, pois o papel atribuído à culpa já não tem a mesma centralidade que teve em Freud. A psicanálise não deixa de se fundamentar na ambivalência afetiva originária, porém descarta a tese freudiana da expansão de Eros. Frente ao presente narcisismo, o movimento expansivo de Eros anteriormente considerado como inevitável parece dar lugar a um perigoso processo de disjunção pulsional em que a pulsão agressiva exerce sua forma pura de pulsão de morte.

Assim, a contemporaneidade parece presenciar um mal-estar distinto daquele observado por Freud. Neste sentido, Joel Birman (2005) procura circunscrever a análise freudiana ao contexto estritamente moderno, sugerindo ainda que, talvez, a própria psicanálise seja um instrumento propício ao

entendimento deste sujeito, e talvez obsoleta frente à presente produção desta nova subjetividade: “Isso quer dizer que a psicanálise é uma leitura da subjetividade e de seus impasses na modernidade. Vale dizer, aquela é uma interpretação do *mal-estar na modernidade*” (Birman, 2005, p. 17).

Birman chega a sugerir a inadequação dos instrumentos interpretativos frente à rapidez dos acontecimentos da atualidade, legitimando uma crise do discurso psicanalítico que vai ao encontro das transformações nas demandas clínicas. Assim, o autor localiza a posição do saber psicanalítico como a de estrangeiro e estranho no campo social, em decorrência da diminuição da procura pela clínica, da proliferação da psicofarmacologia e psicoterapias de curta duração, assim como das psicoterapias de grupo, casal e família. Birman ainda sugere que há uma predominância do modelo cognitivista e da neurociência, que estariam impregnando os saberes do psiquismo e silenciando a psicanálise.

Com efeito, se até o final dos anos 70 a psicanálise era o discurso de referência no campo dos saberes sobre o psíquico e ocupava um lugar estratégico no campo das ciências humanas, cada vez mais perde essa posição privilegiada. A psicanálise perdeu não apenas a posição estratégica que ocupava no campo dos saberes sobre o psíquico, mas vem sendo paulatinamente substituída pela psiquiatria biológica, pelo discurso das neurociências e pelas teorias do cognitivismo (Birman, 2005, p. 127).

De certa forma, o autor atesta um certo mal-estar da psicanálise na contemporaneidade, como se algo do projeto psicanalítico não pudesse mais coadunar com os imperativos da atualidade. Confere a ele um estatuto de saber exclusivo da sociedade moderna e ocidental, datada do final do século XIX, faltando-lhe recursos para trabalhar com as novas subjetividades produzidas na atualidade.

Se, para ele, a subjetividade na modernidade se constituía primordialmente a partir de noções como interioridade e reflexão sobre si, o que seria possível observar atualmente é uma disposição marcadamente exibicionista e auto-centrada, fundando, assim, uma inter-relação necessária entre o autocentramento e a exterioridade. Ou seja, o olhar para si derivaria de uma configuração puramente estetizante, em que o olhar do outro adquiriria lugar privilegiado, tornando o espaço intersubjetivo esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas.

Como consequência, a exaltação dos aspectos individualistas num mundo espetacular implicaria, segundo o autor, em uma crescente volatilização do senso de

solidariedade. Com o espaço de troca com o outro em plena decadência, o valor da solidariedade estaria em baixa, pois seu fundamento dependeria da alteridade, do reconhecimento do outro em sua diferença e singularidade: “Cada um por si e foda-se o resto parece ser o lema maior que define o *ethos* da atualidade, já que não podemos, além disso, contar mais com a ajuda de Deus em nosso mundo desencantado”. (Birman, 2005, pp. 24-25).

Temos aqui uma outra perspectiva acerca do esvaziamento do espaço coletivo, como vínhamos tratando até agora. Não percorremos este caminho à toa. O foco dado ao indivíduo na atualidade parece estar legitimando o empobrecimento das relações intersubjetivas, das trocas sociais, talvez da própria sustentabilidade da civilização. Num mundo de “eus”, não há espaço para a alteridade.

Num mundo marcadamente exibicionista, fundado numa cultura do narcisismo e do espetáculo, as relações humanas passam a ser dotadas de características um tanto perversas, pois, referido a si mesmo, o indivíduo encontra-se impossibilitado de reconhecer o outro em sua diferença radical. Segundo o autor, em nossa cultura somos apenas capazes de encarar o outro como objeto para usufruto, como um corpo a ser manipulado para o gozo particular.

Há implícita neste discurso a lógica de conflito entre um pólo interno que se contrapõe de forma axiomática a um pólo externo do sujeito; entre os registros da pulsão e da civilização; entre os processos narcísico e alteritário; entre o amor de si e amor de outro; ou no que se refere à tensão entre o eu ideal e o ideal do eu. De forma a refinar a discussão, Birman introduz a noção do sujeito *fora-de-si*, obviamente em oposição àquele *dentro-de-si*.

Tradicionalmente associada à loucura, essa expressão (*fora-de-si*) procurava significar e legitimar a internação psiquiátrica, principalmente referida à violência dirigida a si mesmo e aos outros. Considerar que alguém estava fora de si implicava em atestar uma postura anti-social, como na tentativa de suicídio, na presença de comportamentos estranhos, inabituais, em discursos bizarros, nas transformações de hábitos fundamentais da existência (como no que concerne à higiene, alimentação e sono), e ainda referido ao trabalho e relações familiares, não sendo condizente com as exigências de sociabilidade, com as expectativas do campo social — eis aí o louco.

Deriva-se disto a postulação de um espaço de interioridade como referência fundamental do sujeito, seu ponto de sustentação e ancoragem. Enunciar que o sujeito se funda dentro-de-si implica em atribuir à interiorização e ao auto-centramento as características tanto de saúde mental quanto de sociabilidade. O sujeito se definiria pela sua autoconsciência.

Ora, se a subjetividade está localizada dentro-de-si, não há subjetividade fora, no registro da loucura, da exterioridade. A exterioridade seria o palco do anti-sujeito, ou do não-sujeito. A razão, levando em conta nossa herança cartesiana, é o que definiria o homem, tornando-se a substância por excelência do sujeito. Sendo o pensamento seu critério de existência, é a introspecção o método que permite a exploração do campo da subjetividade.

Segundo Birman, Freud exerce uma transição fundamental no que diz respeito à produção de subjetividades. Não mais a razão é a essência do homem, mas o sujeito freudiano, fundado na pulsão, seria fora-de-si por vocação, podendo transformar-se em dentro-de-si por um longo processo de subjetivação que não é necessário nem obrigatório, e portanto não determinante do que nos torna humanos.

No entanto, apesar do (ou talvez devido ao) processo histórico que interiorizou a subjetividade de diversas formas, parece, ao autor, que a subjetividade na atualidade seria refém da lógica do autocentramento levado ao seu limite, ou seja, o que caracterizaria este autocentramento dentro da sociedade narcisista seria, justamente, seu excesso de exterioridade. Reconhecendo em nossa cultura uma demanda de espetáculo e performance constantes, seríamos dominados por uma estetização da existência, fazendo com que só se torne possível ao indivíduo existir na exterioridade, para que possa gozar com a admiração que provoca no olhar do outro.

Neste contexto, o ser fora-de-si não mais está referido ao lugar de *maldito*, pois, conjugado com o autocentramento, passa a ser valorizado socialmente, ao passo que, inversamente, se manter excessivamente dentro-de-si, na sua *interioridade* é o que seria, nesta sociedade, considerado negativo para o sujeito.

...o estar fora-de-si agora se identifica com a exterioridade da *performance* teatral, enfeitado que é o cenário da existência pelas lantejoulas e coturnos que evidenciam o autocentramento da subjetividade. Se antes o sujeito fora-de-si era representado de maneira absolutamente negativa — identificado apenas com a

psicose e a perda da razão, do eu e da interioridade —, agora é em parte concebido de maneira positiva, já que pelo autocentramento se dedica sem parar ao polimento de sua existência. Dedica-se à sedução e fascínio do outro, pela mediação capturante das imagens exibidas na cena social (Birman, 2005, p. 190).

Neste contexto seria possível evidenciar o apagamento da alteridade e o surgimento da estetização da existência, acarretando a “tomada do outro como objeto de predação e gozo, por meio do qual se enaltece e glorifica” (Birman, 2005, p. 167), onde a exibição se torna o lema da existência, a razão de ser. Institui-se assim, deixemos claro, na perspectiva do autor, uma cultura da performance, na qual as psicopatologias que são então engendradas se referem ao fracasso em acompanhar a cultura do narcisismo, fazendo proliferar, então, as toxicomanias, depressão e síndrome do pânico.

É do ponto de vista do autor que esta forma de estetização da existência provoca subjetividades descartáveis, que, ao lado do esvaziamento da alteridade, acaba por usufruir e depredar o corpo do outro numa forma perversa de existência.

Ora, num contexto em que a renúncia ao instinto não faz sentido, fazendo com que a perversão seja legitimada e valorizada socialmente, o lugar da culpa entra em questão. Se esta era um agente interno responsável pela garantia de restrição às pulsões, o que fazer dela quando o sujeito não só pode, como deve descarregar, sem culpa, seus instintos no mundo?

Para o filósofo francês Dany-Robert Dufour (2001, 2005), a contemporaneidade presencia o que chama de uma destituição subjetiva, em função do que considera um declínio da moral a partir do esgotamento ou desaparecimento dos grandes discursos de legitimação. Isto porque não acredita que possamos nem mesmo falar em sujeitos, pois não há nada capaz de sustentar uma submissão.

Segundo o autor, a moral só pode ser aceita *em nome de* algo que a legitime. A ausência de um enunciador coletivo com credibilidade faz com que não saibamos mais em nome de que falar, e assim condena-se o sujeito pós-moderno a fazer a si próprio sem meios para isso, sem a orientação de um antecedente histórico:

[O ser humano] não deve sua existência a si mesmo, mas a um outro, ao qual sucessivas ontologias deram diferentes nomes: a Natureza, as Idéias, Deus ou... o ser. O ser, seja ele o que for, sempre se encarnou na história humana. E é esta

construção histórico-política, esta ontologia, que a passagem à pós-modernidade subverte, passando a constituir uma nova etapa. (Dufour, 2001)¹.

Uma nova etapa que parece não mais garantir a certeza de uma origem, de um fim, ou mesmo uma ordem. Para o autor, este é o lugar do caos. Afinal, contar com algo externo a si mesmo seria necessário para garantir a função simbólica, oferecendo ao sujeito um fundamento no qual apoiar seu discurso. Sem uma anterioridade fundadora que estabeleça um ordem temporal, uma exterioridade que sustente a interioridade, uma alteridade que una os diferentes indivíduos em uma sociedade ou comunidade, perde-se o senso de subjetividade, pois não há nada a que se sujeitar. A lei, a moral, o reconhecimento do outro perdem o sentido.

Assim, Dufour sugere que, sem referências que possam fundamentar uma anterioridade e uma exterioridade simbólicas, torna-se impossível para o sujeito manifestar-se numa espacialidade ou temporalidade suficientemente amplas. Este sujeito estaria submerso em um presente constante, um instante, onde o projeto, o planejamento, a antecipação, e mesmo o retorno sobre si próprio tornam-se operações altamente problemáticas.

É desta forma que o autor desconstrói a subjetividade moderna, inviabilizando sua capacidade de constância e uniformidade, já que o que presenciamos atualmente se refere mais ao âmbito da fluidez e da fragmentação. De fato, estamos imersos em uma cultura que depende da capacidade de circulação dos fluxos, e portanto prefere indivíduos de identidades mais flexíveis do que o neurótico moderno, tão contra-producente para o capitalismo neoliberal. O antigo sujeito freudiano, com suas neuroses, frustrações, fixações, parece estar cristalizado numa forma rígida, anti-produtiva, que não condiz com as exigências contemporâneas de transformação constante, cuja possibilidade depende de se manter aberto a todas as conexões.

Em suma, levanto a hipótese de que esse novo estado do capitalismo é o melhor produtor do sujeito “esquizóide”, o sujeito da pós-modernidade. Na des-simbolização que vivemos atualmente, o que convém não é mais o sujeito crítico antecipando uma deliberação conduzida em nome do imperativo moral da liberdade, nem tampouco o sujeito neurótico tomado de uma culpabilidade compulsiva; o que se exige agora é um sujeito precário, acrítico e psicotizante,

¹ Retirado de <<http://www.diplo.com.br>> em 3 de junho de 2006.

um sujeito aberto a todas as bifurcações e a todas as flutuações identitárias (Dufour, 2005, p. 35).

Neste sentido, para o filósofo, a destituição do sujeito está explícita nas cada vez mais frequentes técnicas de auto-ajuda, na grande utilização de psicotrópicos, nos programas televisivos que representam vidas comuns, ou seja, no que chama de próteses identitárias, capazes de preencher indivíduos mais abandonados do que livres. Ainda, podemos ver como destitui de valor o lugar da culpa, alocando-a como parte característica do jogo estritamente moderno: explica-se a sua origem a partir da alteridade e se desenrola de forma em que cada um paga sua dívida simbólica em relação ao outro. O olhar contemporâneo de Dufour acusa: “Não é mais a culpabilidade neurótica que define o sujeito na pós-modernidade: é algo como um sentimento de onipotência quando se consegue chegar lá, e de total impotência quando não se consegue” (Dufour, 2001).

O autor retrata essa desconstrução do sujeito conhecido da modernidade, o sujeito descrito por Freud, afirmando que a pós-modernidade é caracterizada pela abolição da distância entre o sujeito e aquilo que o fundamenta, entre o mundo interno e externo, entre o eu e o outro. Em “O Ego e o Id”, Freud trata de diferenciar a subjetividade regida pelo ego ideal e pelo ideal de ego, procurando associar a primeira a um modo perverso ou narcísico de comportamento, enquanto que o ideal do ego permite sustentar uma distância necessária ao reconhecimento da lei e do outro: “Os conflitos entre o ego e o ideal, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre mundo externo e mundo interno”. (Freud, 1923, p. 51).

Parece-nos que a discussão em voga na pós-modernidade refere-se à desarticulação do ideal do ego, num contexto em que um modo narcísico de existência faz mais sentido que um edípico, parecendo tornar obsoletas as funções do superego e da culpa. Assim, o conflito entre ideal do ego e ego, que contrastava o mundo real com o psíquico, também deixaria de existir. Ou seja, perde-se o limite entre mundo externo e interno, ou, como disse Dufour, entre o sujeito e o outro. Se não há conflito, poderíamos dizer que não há barreiras para a pura descarga de pulsões na realidade, sem a necessidade de uma instância reguladora: abre-se mão do sentimento de culpa. Em termos freudianos, é o mesmo que manter-se no nível de um ego ideal, ao invés do ideal do ego, ou, se

preferirmos, no âmbito do narcisismo, ou mesmo da perversão. Se o termo ‘sujeito’ (derivado do latim, *subjectus*) designa o estado de quem é submetido, seja às leis, à sua condição, ou ao outro, Dufour formula a contradição — homens sem limites, sujeitos a quê?

Este cenário é reforçado por outra psicanalista em sua leitura freudiana dos tempos pós-modernos. Elizabeth Roudinesco, em seu livro “A Família em Desordem” (2003), comenta o mito grego de Édipo como fundador da necessidade social de se reconhecer a diferença e o outro. Édipo, pelo seu duplo crime (o parricídio e o incesto) transgride as leis da diferença das gerações e, em última instância, viola a lei simbólica que procura resguardar as diferenças necessárias à ordem social, biológica, política e familiar:

Irmão de seus filhos e de suas filhas, filho e esposo de sua mãe, conjugara o parricídio e o incesto quando se achava um igual dos deuses, o melhor dos homens, o mais sublime dos soberanos. Pior ainda, atentara contra a regra sagrada da diferença das gerações, necessária à ordem social e às estruturas fundamentais da família. Édipo era então um destruidor da ordem familiar. (Roudinesco, 2003, p. 54).

Em outras palavras, Roudinesco comenta o crime de Édipo como sendo o assassinato das diferenças, ou seja, o narcisismo. A transgressão da lei simbólica no ato incestuoso faz com que se rompa a condição de assujeitamento — pois não se sujeita a algo para além de si. Assim, o indivíduo regido por seu narcisismo deixa de reconhecer o outro como também sujeito às mesmas leis e o utiliza como objeto, descarregando nele suas pulsões sem a barragem simbólica, edipiana. Dufour e Roudinesco, assim como outros, falam do mesmo tema: da transformação do sujeito moderno, edipiano e neurótico. E estes autores apontam para a hipótese muito sedutora de que o homem pós-moderno não mais se sujeita. Ele está mais próximo do narciso, do perverso, do não-reconhecimento da lei. Pode-se dizer, então, que a sociedade contemporânea é perversa? O perverso não tem culpa...

Se seguirmos a lógica do raciocínio freudiano, chegaremos à conclusão de que, enquanto houver família, haverá Édipo. Enquanto houver Édipo, haverá culpa. Assim, só será possível o convívio social tendo o componente “culpa” em sua base. Pode-se argumentar que não há nada de errado com a culpa, pois, assim como o medo, ela possui uma função protetora, apesar de gerar certo desagrado ou

desconforto. No entanto, para além disto, trata-se de pensá-la como algo necessário, estrutural, indispensável.

Vimos até agora diferentes linhas de raciocínio acerca da subjetividade contemporânea, mas que parecem convergir para termos como “narcisismo”, “perversão”, “declínio da moral”, “esvaziamento do espaço social”, que acabam por sugerir que o sentimento de culpa já não tem o mesmo valor que teve na sociedade moderna. Resta saber se isto deve representar um perigo conjugado com o desejo de retornarmos ao modelo já conhecido pela modernidade, ou se é o caso de supor novos arranjos que possam prescindir do sentimento de culpa sem que isso necessariamente acarrete o pior.

O desconforto com que o presente é percebido e a deliciosa nostalgia guardada em relação ao passado são descritos brilhantemente por Italo Calvino num conto reproduzido parcialmente a seguir:

Em Maurília, o viajante é convidado a visitar a cidade, ao mesmo tempo em que observa velhos cartões-postais ilustrados que mostram como esta havia sido: a praça idêntica, mas com uma galinha no lugar da estação de ônibus, o coreto no lugar do viaduto, duas moças com sombrinhas brancas no lugar da fábrica de explosivos. Para não decepcionar os habitantes, é necessário que o viajante louve a cidade dos cartões-postais e prefira-a à atual, tomando cuidado, porém, em conter seu pesar em relação às mudanças nos limites de regras bem precisas; reconhecendo que a magnificência e a prosperidade de Maurília metrópole, se comparada com a velha Maurília provinciana, não restituem uma certa graça perdida, a qual, todavia, só agora pode ser apreciada através dos velhos cartões-postais, enquanto antes, em presença da Maurília provinciana, não se via absolutamente nada de gracioso, e ver-se-ia ainda menos hoje em dia, se Maurília tivesse permanecido como antes, e que, de qualquer modo, a metrópole tem este atrativo adicional — que **mediante o que se tornou pode-se recordar com saudades daquilo que se foi** (Calvino, 1990, p. 30). (grifo meu)

Assim, cabe aqui questionar a leitura do mundo pós-moderno através do olhar tão moderno de Freud. Revolucionário em sua época, suas contribuições de fato transformaram o mundo. No entanto, insistir numa estruturação neurótica-edipiana-culpabilizada faz com que olhemos o mundo atual sempre com um estranhamento e um distanciamento que negativizam qualquer perspectiva a seu respeito, como se o mundo estivesse tão diferente a ponto de estar sempre caminhando para o pior. Desta forma, uma sociedade sem culpa estaria fadada à destruição. Daí a necessidade de se tentar formular um outro enfoque.

Se considerarmos que em toda cultura certos dispositivos de poder sempre impuseram seus moldes na construção das subjetividades, entenderemos que foi

próprio da modernidade ver as subjetividades serem produzidas a partir dos discursos formulados por profissionais ligados às ciências humanas tais como médicos, professores, pedagogos, psicólogos, sociólogos, psiquiatras. O que a pós-modernidade sugere é apenas que talvez os agentes de poder tenham mudado: as profissões acima citadas não corresponderiam mais ao acervo das ciências humanas, e talvez atualmente nosso campo de saber esteja mais associado a ciências que unem a biologia com a tecnologia. O que seria possível acrescentar é que, atualmente, são os *genes* que representam o poder de definir “o que você é”, e é através deles que se penetra nos mistérios da vida humana.

De qualquer forma, no que tange à construção da subjetividade, talvez o que possamos acrescentar é que o sentimento de culpa era parte da ideologia moderna, dando as características do que era a verdade, determinando o conceito de normalidade, em detrimento do que era desviante e pertencente ao âmbito das perversões. Neste sentido, a ideologia da culpa funcionava, ela própria, como um dos dispositivos de poder para dar conta dos corpos humanos, em detrimento da “anormalidade” das perversões.

Neste sentido, discutir o mundo pós-moderno em termos da culpa ou da perversão pode parecer pouco adequado. Parece remeter a uma linguagem própria da modernidade, que atualmente deve abrir espaço para outra linguagem, outro código.

Considerando este panorama, poderíamos então nos perguntar se seria próprio do humano ser indefinido e moldável, de forma a se manter aberto aos devires da história. Pois, se pudermos enxergar que, conceitualmente, o *homem* é uma invenção do humanismo ocidental, perfeitamente datada e hoje em plena decadência, poderíamos supor ou mesmo inventar novas conceituações e, junto com elas, novas formas de ser no mundo e novos mundos para sermos.

Se considerarmos que há uma verdadeira estrutura apriorística humana que está sendo violentada, seríamos tentados a crer que a dissolução do sentimento de culpa é preocupante, sintomática, e nos direcionaria ao caos. No entanto, se preferirmos compreender que a transformação é inerente ao ser humano, e que nos é impossível prever quais caminhos a humanidade tomará, podemos apenas supor que a desvalorização da culpa enquanto paradigma fundamental da existência não deve assustar, ou dar conforto. Não sabemos que repercussões são possíveis. Não

sabemos que componentes são fundamentalmente humanos. Não sabemos. Pode ser que se descubra que a culpa até não faça falta.

De qualquer forma, a questão relativa a uma sociedade sem culpa permanece em aberto. Esperamos que esta pesquisa possa lançar luz a algumas perspectivas que contribuam com a elaboração de novas saídas para esta questão, ou ao menos levar a uma problematização a seu respeito.