

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS
INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS E PESQUISAS PSICOSSOCIAIS
CENTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PSICANÁLISE E ABISMO:
SÓCIO-POLÍTICA DA DOUTRINA FREUDIANA

por
Noêmia Santos Crespo

Dissertação submetida como requisito parcial para
obtenção do grau de

MESTRE EM PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, ^{novembro} ~~dezembro~~ de 1984

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS
INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS E PESQUISAS PSICOSSOCIAIS
CENTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PSICANÁLISE E ABISMO:
SÓCIO-POLÍTICA DA DOUTRINA FREUDIANA

Noêmia Santos Crespo

FGV/ISOP/CPGP
Praia de Botafogo, 190 - sala 1108
Rio de Janeiro - Brasil

*Dedico este trabalho ao
BRUNO, meu menino mágico.*

AGRADECIMENTOS

Professor FRANCO LO PRESTI SEMINÉRIO, por sua orientação, amizade e estímulo,

Professora MONIQUE AUGRAS, por sua valiosa lição de autenticidade.

Meus pais, meus irmãos, meu companheiro, pelo carinho e apoio moral.

ESMERALDA, JANE, ZECA e as crianças.

R E S U M O

Nesta dissertação, analisam-se certas teses psicanalíticas, sociológicas e políticas de Freud à luz de teorias extraídas do universo das Ciências Sociais. Procura-se elucidar a sociogênese e a lógica interna da Psicanálise, e também da demanda a que ela atende, com base em referenciais sociológicos e no que se convencionará chamar de uma "Psicologia de sociólogos". Em particular, a centralidade teórica e prática de conceitos assimiláveis à categoria "abismo", em Freud, é correlacionada com a emergência socio-histórica de fenômenos e vivências compatíveis com o conceito de "anomia" em Durkheim.

Num segundo momento, discutem-se algumas posições correntes sobre a dimensão política da obra freudiana e das práticas nela inspiradas.

S U M M A R Y

In this dissertation, certain Freudian psychoanalytic, sociological and political theses are analysed in the light of theories selected from the field of Social Sciences. Our aim has been to elucidate the sociogenesis and the inner logic of Psychoanalysis, together with the demand for it, on the basis of sociological parameters and of what we have characterized as a "sociologists' Psychology". In particular, the theoretical and pragmatic centrality of Freudian concepts assimilable to the category of "abysim" is correlated with the sociohistorical emergence of phenomena and and subjective feelings compatible with the Durkheimian concept of "anomie".

In addition, the dissertation discusses some current positions with regard to the political dimension of Freudian writings and practices.

I N D I C E

<u>INTRODUÇÃO</u>	1
 I - <u>O PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DE FREUD</u>	5
A. A CONCEPÇÃO PSICANALÍTICA DE SER HUMANO	5
B. SOCIEDADE E HISTÓRIA EM FREUD	21
C. NEUTRALIDADE, NORMA E IDEAL CLÍNICO EM FREUD	43
 II - <u>PSICOLOGIA E PSICANÁLISE: PONTOS-DE-VISTA DAS</u> <u>CIÊNCIAS SOCIAIS</u>	60
A. INDIVÍDUO E SOCIEDADE	60
1. MARX: A Essência Humana Historicizada	60
2. DURKHEIM, DUMONT, BERGER: A Sociabilidade Compulsória	67
2.1 - O "Fato Social"	67
2.2 - O "Mal-Estar na Modernidade"	80
2.3 - A Proposta de Durkheim e Berger: Volta à Sociabi lidade "Moral"	108
B. SIGNIFICADO E EFEITOS SÓCIO-POLÍTICOS DA PSICANÁLISE: CINCO VERSÕES	113
1. Lévi-Strauss: Psicanálise e "Eficácia Simbólica"..	113
2. Berger: Psicanálise e "Alternação"	120

3. R. Castel: "O Psicanalismo" — Psicanálise Neutrali zante, Privatizante e Apolitizante	131
4. M. Foucault: Psicanálise e Poder	140
5. Figueira: Psicanálise e "Mapeamento"	159
III - <u>SÍNTESE E CONCLUSÕES</u>	169
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	185

I N T R O D U Ç Ã O

Este trabalho nasce marcado pelo signo da insatisfação. Por um lado, frente ao insulamento teórico e ideológico da Psicanálise, quer instalada nas torres de marfim de uma pretensa "extraterritorialidade social", quer acuada pelas múltiplas acusações que lhe têm sido lançadas de fora: prática autoritária, peça na engrenagem do controle social, do "dispositivo de sexualidade" etc. Por outro lado, insatisfação face às versões sociológicas do significado da Psicanálise, mesmo as que levam em conta a "demanda", o "ponto de vista do sujeito" — versões vazadas em conceitos semi-psicológicos não de todo "assumidos" ("alternação", como em Berger; "remapeamento", como em Figueira; "eficácia simbólica", como em Lévi-Strauss).

Trata-se de um terreno perigoso: os projetos interdisciplinares, após a euforia "freudo-marxista" e a grande ducha fria das críticas metodológicas, não estão mais em moda. Tentativas de pensar os efeitos sócio-políticos da Psicanálise e os efeitos psicológicos de certas conjunturas sócio-políticas, as "relações indivíduo-sociedade", já surgem envoltas pela suspeita de ecletismo (afora a suspeita política foucaultiana da intenção totalitária embutida no próprio conceito de "natureza humana", mediador inevitável de tentativas interdisciplinares). Além disso, trata-se de um empreendimento demasiado ambicioso para nossos recursos atuais.

Optamos, então, por algo como um "primeiro passo". Começamos fazendo um levantamento do universo ideológico freudiano: a sua versão do problema "indivíduo/sociedade", da "natureza humana", do papel do analista; suas normas e valores; suas justificativas. Descobrimos aí um discurso extremamente claro, embora não propriamente inquestionável, desembocando num ideal supremo: o do Indivíduo e da Ordem racionais, lúcidos, capazes de prescindir das Ilusões e lidar sem medo com os próprios Abismos. A categoria do abismo, por sinal, é central a esse pensamento: aparece proclamada na radicalidade das pulsões; no problema da Morte; na falta de objeto "certo" para o desejo; na metáfora edipiana, etc.

Num segundo momento, fazemos um levantamento um tanto fragmentário de diversas perspectivas extra-psicanalíticas sobre o ser em sociedade, particularmente a sociedade contemporânea. Descobre-se uma "Psicologia dos Sociólogos" extremamente rica , ainda que pouco sistematizada: Marx, Durkheim , Berger e Lévi-Strauss falam da sociabilidade enquanto dimensão obrigatória e determinante do modo-de-ser humano, em todos os tempos; Dumont e Macpherson creditam ao individualismo, sistema de crenças e valores dominantes na modernidade, o sistemático desconhecimento e rejeição da dimensão social do ser humano pelas consciências contemporâneas leigas e erúditas. Macpherson, em particular, desenvolve a tese da determinação do "ethos" individualista pelas estruturas sócio-econômicas e pela dinâmica das sociedades de "mercado possessivo".

Na seção seguinte, faz-se uma recensão de 5 versões so

Naturalmente este trabalho também vai-se encerrar num clima de insatisfação. A problemática, da forma como será discutida, articula-se com uma série de questões muito difíceis no campo da moderna teoria política, particularmente as relacionadas com os impasses práticos-teóricos onde presentemente se debatem as esquerdas "lato sensu" (para só mencionar alguns, o problema de qual sociedade alternativa se quer construir, e como; o problema político representado pelo declínio do "sujeito absoluto" enquanto conceito ou referencial; o problema da rearticulação possível-desejável entre as esferas pública e privada). Evidentemente, o tratamento de tais questões extrapola de muito o escopo desta dissertação. Talvez a discussão que se segue sobre os significados e efeitos sócio-políticos da Psicanálise não passe de mais um levantamento de terreno, um inventário de problemáticas a serem enfrentadas pela reflexão sociológica, política e psicológica por longo tempo ainda. Esperamos ao menos ter identificado elementos importantes a serem incluídos nos roteiros desta reflexão.

I

O PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DE FREUD

A. A CONCEPÇÃO PSICANALÍTICA DE SER HUMANO

Como se sabe, a Psicanálise opôs ao "Homem" autotransparente da Psicologia introspectiva uma concepção "profunda" e "dinâmica" da psique humana; ao livre arbítrio, o "rigoroso determinismo da vida mental, que não conhece exceção" (Freud 1910 [1909] :34); ao Ego Cogito, o Inconsciente pulsional e reprimido. Para tornar mais precisos os termos do debate entre Psicanálise e Ciências Sociais que esboçaremos nesse trabalho, é conveniente começar por uma recapitulação de alguns aspectos da teoria psicanalítica particularmente relevantes para esse debate.

O conceito de "pulsão" ("Trieb") é central à Psicanálise. Designa, em Freud, a "energia" básica e inata que movimenta toda atividade psíquica e impulsiona todos os comportamentos humanos. Este tema recebe seu primeiro tratamento sistemático em "Três Ensaios para uma Teoria Sexual" (1905), onde Freud propõe que se classifiquem entre as pulsões sexuais as forças motrizes de uma ampla gama de ações humanas.

À diferença das seqüências comportamentais geneticamente herdadas, que comumente obedecem a estímulos deflagrados pré-fixados — o que restou do instinto à luz da moderna Etologia — a pulsão em Freud caracteriza-se pela sua mobilidade

e versatilidade. "Conceito-limite" entre "o psíquico e o físico", não possuiria por si mesma qualidade alguma, devendo ser considerada "tão somente como quantidades de exigência de trabalho para a vida psíquica" (Freud 1905:1191). As pulsões são "seres míticos, grandiosas em sua indeterminação" (Freud 1930a:3154).

Inspirado no raciocínio biológico, Freud concebe a emergência da pulsão em termos de um "desconforto" provocado por um "aumento de tensão" a partir "de dentro". Desde o começo, o escoamento de tensão seria vivenciado como alívio e prazer, e a partir daí começaria o processo de desenvolvimento que aos poucos torna o ser humano capaz de formular desejos e orientar sua ação de maneira adequada a seu atendimento (pelo menos até o ponto em que algum comportamento pode ser "adequado" neste sentido). Tal processo seria guiado pelo "princípio do prazer", mecanismo inato que nos possibilitaria discriminar experiências prazerosas das desprazerosas, e nos induziria a repetir as primeiras e evitar as segundas. Freud classifica de "sexuais", em sentido amplo, as pulsões orientadas exclusivamente pelo princípio do prazer (opondo a estas, primeiro, as pulsões de autoconservação, e depois as pulsões de morte, conforme veremos).

A única finalidade das pulsões sexuais seria a busca da satisfação — a tentativa de reeditar vivências prazerosas, como as experimentadas na estimulação das zonas erógenas concomitante à alimentação, micção, defecação ou manipulação dos genitais. Estas vivências, marginais à lógica do corpo e da cultura, possuiriam um caráter central para o modo humano de ser, e o marcariam pela "desadaptação" irrevogável. O desejo, orientado pelo princípio do prazer, revestir-se-ia de uma lógica ra-

dicalmente "incompatível" com a sensatez biológica ou social . O sexo, para Freud, é intrinsecamente disruptivo, por definição. Pode ser "domesticado", mas nunca de forma totalmente segura.

A busca de prazer pela execução de atividades "adequadas" ou que envolvam objetos externos já marca um progresso, uma certa domesticação de Eros: no começo, o princípio do prazer estaria marcado pelo imediatismo e as pulsões buscariam descarregar-se pelo caminho mais curto, levando o "aparelho psíquico" a procurar estabelecer meramente uma "identidade de percepção" entre a situação presente e a que anteriormente proporcionara a gratificação desejada — reproduzindo de forma alucinatória as representações ligadas às primeiras vivências de satisfação. O fracasso relativo deste mecanismo alucinatório primitivo para propiciar satisfação é que induziria à diferenciação progressiva do princípio do prazer em "princípio de realidade", do "processo primário" em "processo secundário", do Id em Ego — diferenciação que tornaria o conflito inerente a todo ser humano , pois o funcionamento primitivo e desreal das pulsões jamais seria totalmente absorvido por modalidades realistas , comedidas e razoáveis de desejo .

Isto já está implicado na formulação freudiana do princípio do prazer, que equaciona a finalidade das pulsões com a eliminação da tensão ou sua redução ao nível mais baixo possível. Ora, esse "programa" não é compatível com a sobrevivência adaptada, "bem-comportada", do organismo. E mesmo subordinado ao princípio de realidade, domesticado até certo ponto, esse princípio de Nirvana não é jamais abandonado e continua a reivindicar seus direitos a partir das camadas mais "profundas" do

aparelho psíquico. Decididamente, para Freud, o ser humano está congenitamente votado à tensão, inadaptação e precariedade ante a "realidade externa", devido às características vertiginosas de seu desejo¹.

A substituição do primeiro dualismo (Pulsões de Autoconservação x Pulsões Sexuais) pelo segundo, que opõe as pulsões de morte a Eros, não modifica, e antes agrava esse quadro paradoxal de ser humano oferecido pela "teoria freudiana". As pulsões, de modo geral, são caracterizadas como "conservadoras": buscam o "retorno a um estado anterior". Mas isso torna pouco clara a distinção entre Eros e Morte e, em particular, problematiza o estatuto das pulsões de vida:

"Após muitas dúvidas e hesitações, decidimos aceitar apenas duas modalidades básicas de pulsão: Eros e as pulsões de destruição. (A antítese entre as pulsões de autoconservação e de conservação da espécie, assim como a oposição entre o amor ligado ao ego e o amor objetal, permanecem dentro dos limites de Eros). A primeira dessas duas modalidades pulsionais básicas tem como finalidade estabelecer e conservar unidades cada vez maiores, isto é, a união; as pulsões de destruição, pelo contrário, bus

(1) É verdade que em algumas passagens Freud modifica um pouco a definição de prazer enquanto máxima descarga pulsional ou redução de tensão ao nível mais baixo: pode haver tensões agradáveis; o prazer pode depender de uma certa velocidade ou ritmo da "descarga" da tensão, e não da magnitude absoluta de tensão escoada (Freud 1921a : 2541). Por outro lado, a própria existência de obstáculos ou interdições pode ser fundamental para impedir a maré da libido a seu máximo. (Freud, 1912 : 1715).

O princípio do prazer também é formulado em termos "homeostáticos", em algumas passagens onde Freud define como sua função "manter constante" o nível de tensão reinante no "aparelho psíquico". Mas, ao fim e ao cabo, a noção mais radical e suicida da pulsão parece ter prevalecido em Freud: a sexualidade seria anárquica por essência, dificilmente conciliável com as "exigências culturais".

cam a dissolução das conexões, destruindo assim as coisas. No que a elas se refere, podemos aceitar que sua finalidade última é reduzir o ser vivo ao estado inorgânico, de modo que também as denominamos "pulsões de morte". Se admitirmos que a substância viava apareceu depois da inanimada, originando-se desta, as pulsões de morte se ajustam à fórmula mencionada, segundo a qual toda a pulsão perseguiria o retorno a um estado anterior. Não podemos, porém, aplicá-la a Eros (pulsões de vida), pois isto significaria pressupor que a substância viva foi algum dia uma unidade, destruída posteriormente, que buscaria afora sua união." (Freud 1940 : 3382)

Mais: o próprio princípio do prazer pareceria estar subordinado às pulsões de morte (Freud 1921a : 2541). Fica pouco clara então a tendência de Eros a "constituir e manter unidas cada vez maiores de vida", inclusive as formações sociais. À parte o mito de Aristófanes, parece que o estatuto particular de uma certa componente fundamental do ser humano permaneceu mal definido e malvisto em Freud: como pode um Homem desde sempre apetitivo, dotado de desejos desreais e insaciáveis, constituir uma entidade biologicamente viável e, mais que isso, associar -se em grupos duradouros, senão negando e alienando a si mesmo?

Freud admite que o ser humano é capaz de desenvolver uma certa capacidade de levar em conta a "realidade externa" à margem de seus ~~processos~~ processos primários: à tendência alucinatória, a crescenta-se a construção e busca de objetos externos enquanto alvos pulsionais. Mas este desenvolvimento é relativo e contingente: nossa relação com a realidade tende a ser sempre mediada pela fantasia, e se a busca de rigor no pensamento supõe

uma disciplina árdua, no que tange ao desejo não se pode pretender "exatidão". Apenas aos animais, geneticamente orientados em sua vida sexual, é concedido o privilégio de um "rígor sexual" pré-fixado. A sexualidade humana seria insensata e explosiva.

Efetivamente, em Freud, a "ligação" intra e interpessoal e qualquer "estabilidade" pressupõem "uma certa dessexualização" — e isto mesmo após o Eros ter sido identificado como paladino da "ligação" lato sensu, em oposição às pulsões de morte. A libido do ego é "neutralizada"; a que cimenta os vínculos duráveis é "inibida em sua finalidade" (Freud 1921 b; 1923a; 1930). Isso, naturalmente, supõe "obstáculos internos ou externos" à corrente pulsional erótica. Mas permanece a dificuldade teórica de montar, com base em pulsões regidas por um princípio do prazer nirvânico, edifícios duradouros de qualquer espécie.

Aqui, mais que inconsistência ou uniteralidade na concepção freudiana de ser humano, veríamos a ação de um parti pris. Não é a dimensão social do Homo sapiens que atrai a Freud; e le não só minimiza seu peso, como lhe confere o estatuto subordinado de subproduto de uma dinâmica pulsional que constituiria individualidades irreduzíveis à História, ou a qualquer determinação "externa". Freud não concede à "civilização" sequer a construção das normas que definem o "desenvolvimento sexual saudável" ("A homossexualidade para Freud não é anormal porque é considerada, e não deixa de ser uma perversão nas sociedades ou grupos onde é muito difundida e admitida". Laplanche & Pontalis, 1983:434)

Sabe-se, porém, que o ser humano "normal" organiza sua

sexualidade funcionalmente à reprodução da espécie. Mas como ? Na longa trajetória de ensaio-e-erro das "organizações da libido", guiada pela vivência de prazer proporcionado por sucessivas zonas erógenas (oral, anal, fálica), não se iria muito longe; Freud insistiu diversas vezes sobre a "perversidade polimórfica" da sexualidade, a intercambialidade das zonas erógenas parcelares e a localização indefinidamente variável das fontes de prazer.

"Existem zonas erógenas predestinadas, como nos ensina o exemplo da sucção do polegar; mas este mesmo exemplo nos demonstra também que qualquer outra região da epiderme ou da mucosa pode servir de zona erógena - isto é, que possui a priori uma determinada capacidade para sê-lo". (Freud 1905 : 1201)

No entanto, Freud não deixa de recorrer à noção de etapas ou fases de desenvolvimento, que pressupõe a existência de um "caminho" normal prefixado, a ser percorrido pelo candidato à "maturidade" psico-sexual. Prefixado a que nível, porém ? O que autoriza Freud a falar, como falou (até o fim), de perversões e normalidade ? Em outras palavras, onde situar a norma sexual psicanalítica ?

Inegavelmente, Freud recorreu aqui a um referencial biológico: a maturação do organismo levaria à progressiva construção de uma hierarquia das zonas erógenas, no que tange à sua capacidade de proporcionar prazer; e a maior gratificação possível corresponderia à unificação de todas as "pulsões parciais", sob a regência da "genitalidade", resultado final a ser atin-

gido mais ou menos por "ensaio e erro" (e com apoio nas relações interpessoais: identificação, amor, etc. - ponto que desenvolveremos melhor adiante):

"Vimos que a função da libido passa por um amplo desenvolvimento até chegar à fase dita normal, ou seja, aquela em que entra ao serviço da procriação (...)

Creio estar em pleno acordo com os ensinamentos da posologia geral, admitindo que tal desenvolvimento comporta dois perigos: o de inibição e o da regressão. Isto quer dizer que, dada a tendência a variar, característica dos processos biológicos, pode ocorrer que nem todas as fases preparatórias transcorram com absoluta correção e cheguem a seu termo definitivo, pois certas partes da função podem estancar-se de maneira duradoura em algumas dessas fases primitivas e obstruir assim a marcha total do desenvolvimento". (Freud 1916-17 : 2334)

Este "estancamento" (fixação), promovido por fatores endógenos ("viscosidade da libido", predisposições constitucionais) e eventualmente reforçado por fatores "externos" a produzir "regressão", seria pouco satisfatório em si, algo como uma sobrevivência anacrônica de um modo de obter prazer agora pouco ou menos eficiente:

"Recordando que um desenvolvimento incompleto da libido comporta numerosas fixações muito variadas da mesma a fases anteriores da organização e a objetos primitivos, fases e objetos que na maior parte das vezes já não são mais capazes de prover uma satisfação real, reconheceremos que a fixação da

libido constitui, depois da frustração, um importantíssimo fator etiológico das neuroses, fato que podemos esquematizar dizendo que a fixação da libido constitui na etiologia das neuroses o fator interno, ou seja, a predisposição, e a frustração constituir o fator accidental externo". (Freud 1916-17 :
: 2338 - grifo nosso)

Pisamos aqui em um terreno delicado. Parece que, no entender de Freud, existiria uma trajetória "normal" para a marcha da libido até a genitalização — trajetória tênue e dependenente das circunstâncias "externas" para fazer-se valer, mas com bases no corpo. A "tendência a variar, característica dos processos biológicos" poderia abrir caminho para aberrações "constitucionais" dessa trajetória; outras perturbações poderiam advir de circunstâncias "patogênicas" na história do indivíduo. Mas idealmente (isso é, supondo uma "disposição constitucional" favorável e uma história de vida não prejudicial), "repressões" como a da masturbação clitoriana ou do homossexualismo seriam "espontâneas", sem exigir a aplicação de medidas educacionais e coercitivas "de fora". Isso não elimina a sobrevivência do material reprimido no Inconsciente nem o perigo de eventuais "reretornos", mas em todo o caso fica eliminada a hipótese de imposição arbitrária e a possibilidade de questionamentos a norma sexual. Quanto aos desviantes irrecuperáveis até via Psicanálise, vítimas de uma "constituição" ou de uma história pessoal excessivamente adversas, deveríamos tolerá-los, pois afinal a "culpa não é deles.

Esse apoio na Biologia não soa muito satisfatório. Em

numerosos textos (por exemplo, "Para Além do Princípio do Prazer" e "O Mal-Estar na Civilização", para só citar dois deles), Freud postula que os processos "primários", as pulsões "diretas", o "primitivismo" de modo geral, "trazem um prazer primário ao ego". No homem civilizado, diz Freud (1908), a vida sexual parece estar em franca involução devido à violência de restrições "culturalmente impostas"; neste texto, a condenação das "perversões" é creditada à coerção social. Não estaria, então, a Psicanálise ao serviço desta mesma coerção ao "tratar" as "perversões" ? Não parece estranha esta harmonia pré-estabelecida entre o suposto desenvolvimento sexual "endógeno" mais satisfatório para o indivíduo e aquele que é prescrito pela sociedade ?

Esta estranheza cresce se examinarmos mais de perto um exemplo de "repressão espontânea" como o que Freud supõe essencial para o desenvolvimento sexual feminino. Na "fase fálica", a menina adotaria a masturbação clitoriana, mas a abandonaria ao descobrir que os meninos possuem um órgão "superior" no que tange à capacidade de prover gratificação sexual. Freud em momento algum deixa claro que essa suposta superioridade não tenha bases "reais", pelo contrário, diz que a menina "percebe (...) a diferença entre os sexos e — é preciso confessá-lo — também sua significação" (Freud 1933 a : 3172 - grifo nosso). Mais adiante afirma:

"E o que nunca estará justificado será falar de uma libido feminina'. Temos a impressão de que a libido foi objeto de uma maior coerção quando aparece colocada ao serviço da função feminina, e tam

bem que neste caso - teleologicamente falando - a natureza leva menos em conta suas exigências que no caso da masculinidade. E isso - teleologicamente pensando - pode ter sua razão no fato de que a consecução da finalidade biológica foi confiada à agressão do homem e tornada independente, de certa forma, do consentimento da mulher.

A frigidez sexual feminina, cuja frequência parece confirmar a hipótese anterior, é um fenômeno ainda mal compreendido. Psicógeno, às vezes, e então acessível à influência analítica, impõe, em outros casos, a hipótese de uma condicionalidade constitucional e inclusive a da intervenção de um fator anatômico". (Freud 1933a : 3126 - grifo nosso. Ver também Freud 1918, 1925b e 1931)

Doentia natureza da sexualidade feminina: sua forma "primária" e maior de expressão, o prazer clitoriano, é incompatível com a "feminilidade". Esta também possui um apoio biológico (isso é, a erogeneidade vaginal), mas muito mais precária. Em todo caso, a mulher abdica da estimulação clitoriana depois que "descobre" a inferioridade erógena do clitóris frente ao pênis; aqui, a normalidade não é apoiada pelo corpo, mas pela mediação de "representações" (inveja, desejo de obtenção do pênis levando à "vaginalização" e ao equacionamento pênis = filho) que claramente contradizem a voz das zonas erógenas "naturais". Claro, a vagina pode ser erotizada como "qualquer outra região da epiderme ou da mucosa"; mas ela não é, para Freud, uma zona erógena fisicamente privilegiada como o clitóris: é "construída" por deslocamento. A mulher "coage" trabalhosamente sua sexualidade à vaginalização, sempre de forma

"espontânea" (ressalvadas as "perversas"), a fim de conseguir o pênis nem que seja por empréstimo nas relações sexuais e na geração de um filho (varão, de preferência). Nada a questionar nessa tortuosa trajetória: afinal, ela não é "imposta", e tem um lógica interna; as que teimam em reivindicar uma outra lógica não fazem senão negar a verdadeira e afirmá-la "pelo avesso", a menos que sofram de uma infeliz anestesia "constitucional" da região vaginal.

Tudo isso parece tão inverossível quanto suspeito de "contaminação" (no mínimo) pela ideologia patriarcalista. Mas afora as tendências sexistas de Freud, extensamente discutidas na literatura analítica e feminista até hoje, pode-se ver nesta teoria freudiana do "desenvolvimento" feminino uma flagrante "negação" dos fatores sociais envolvidos na construção dos gêneros e da própria sexualidade. Ao bias sexista soma-se o bias individualista: o ser humano se forma a partir "de dentro"; a feminilidade se apóia na inveja, sentimento "privado" universal, e não nas práticas "feminilizantes" de socialização. A "identificação com a mãe" é escolhida (ou rejeitada) pela menina num "segundo momento", após um rosário de vivências estritamente individuais e espontâneas.

Pode-se aqui observar que, para Freud, nem todos os parâmetros do desenvolvimento psico-sexual eram biológicos ou "privados": haveria também as protofantasias herdadas e as vivências interpessoais marcantes na história do sujeito a determinar os rumos daquele processo. Examinemos, então, mais de perto, a esfera de incidência admitida da sociedade e da história sobre a individualização na teoria freudiana.

Para Freud, um momento crucial do desenvolvimento humano seria a emergência e resolução do chamado Complexo de Édipo. Em sentido estrito, o termo designa o conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança alimenta em relação aos pais: na versão positiva, desejo de morte do progenitor do mesmo sexo, sentido como rival, e investimento sexual incestuoso do progenitor de sexo oposto; na versão negativa, amor pelo progenitor de mesmo sexo e ódio enciumado pelo progenitor de sexo oposto. Segundo Freud, ambas as formas — positiva e negativa — estariam sempre presentes na criança; a prevalência de uma delas sobre a outra indicaria o caminho, eventualmente, a posteriores escolhas hetero ou homossexuais de objeto, e seria determinada por acasos conjugados da história e/ou da "constituição" do sujeito (por exemplo, ausência de um dos progenitores; uso a nível fantasmático ou real da criança como objeto sexual por um dos progenitores ou substituto destes; maior ou menor "força" da libido, viscosidade, etc). A resolução ideal do Complexo de Édipo² corresponderia a: 1º) prevalência de sua versão positiva; 2º) renúncia ao desejo incestuoso e introjeção da norma cultural que proíbe o incesto; 3º) identificação

(2) Em seu sentido "amplo", o Complexo de Édipo é assimilável aos termos de uma metáfora relativa à irreversível perda da Natureza pelos seres humanos: desprovidos de uma relação "automática" inata com o mundo, são capazes de fantasiar uma plenitude passada — suposta "harmonia" com a Natureza, inserção sem ambigüidades, relação sem sofrimento — e uma "queda do Estado de graça" — (castração, proibição do incesto, introdução da ordem social). Eis como Laplanche e Pontalis expõe esta versão da problemática edípica:

"O Complexo de Édipo não é redutível a uma situação real, à influência efetivamente exercida sobre a criança pelo casal parental. Ele retira a sua eficácia do fato de fazer intervir uma instância interditória (proibição do incesto) que barra o acesso à satisfação naturalmente procurada e que li

predominante com o do mesmo sexo, no duplo sentido de querer "ser como ele é" e abdicar a "ser tudo o que ele é" (interiorização da regra que proíbe ao filho ser amante da mãe como o pai; construção de uma consciência moral enquanto instância interditória) (Freud, 1923 B); 4º) "desligamento" dos pais reais e capacidade de procurar substitutos eróticos do progenitor de sexo oposto (isso é, superação da "fixação infantil aos pais enquanto objetos de amor).

O Complexo de Édipo seria universal, para além de variações interculturais e idiossincráticas. Teria a orgulhá-lo as protofantasias — termo que em Freud designa uma espécie de predisposições filogeneticamente herdadas, capazes de organizar a experiência "realmente" vivida segundo os referenciais fantasmáticos de uma suposta plenitude intra-uterina, uma terrificante "cena originária", uma sedução parental e um abandono ou castigo (castração). Estas fantasias como que preexistiriam às vivências reais e lhes confeririam um sentido mais ou menos extrínseco, segundo o caso.

Mas qual a origem das protofantasias ? Freud as faz

ga inseparavelmente o desejo à lei (ponto que J. Lacan acentuou). Isto reduz o alcance da objeção introduzida por Malinowski e retomada pela chamada escola culturalista, segundo a qual, em determinadas civilizações em que o pai é desprovido de toda a função repressiva, não existiria complexo de Édipo, mas um complexo nuclear característico de tal estrutura social: na realidade, nessas civilizações, os psicanalistas procuram descobrir em que personagens reais, e mesmo em que instituição, se incarna a instância interditória, em que modalidades sociais se especifica a estrutura triangular constituída pela criança, o seu objeto natural de seu desejo e o portador de lei.

Essa concepção estrutural do Édipo vai de encontro da tese do autor das 'Structures Elementaires de la Parenté', Lévi-Strauss, 1949, que faz da interdição do incesto a lei universal e mínima para que uma 'cultura' se diferencie da 'natureza'". (Laplanche e Pontalis, 1983: 120/121)

remontar a ocorrências reais da história da humanidade: o suposto momento de emergência da ordem social, de ruptura entre o Homem e a Natureza. Essa ruptura é reconstituída pela 1ª vez sob forma de "História conjectural", no artigo "Totem e Tabu" (Freud 1912-13): houve uma horda primitiva dominada por um Pai tirânico, monopolizador das fêmeas e responsável pela expulsão de todos os filhos machos quando chegavam à puberdade; houve um assassinato desse Pai pelos filhos expulsos reunidos; houve um empate entre esses filhos na luta pelo lugar antes ocupado pelo Pai; os filhos sentiram então remorsos pelo assassinato do Pai, odiado mas também querido; eis que por isso, num ato de "obediência póstuma", renunciaram coletivamente ao comércio sexual com as mulheres da horda (suas mães, tias e irmãs) e instituíram o tabu do incesto. A ordem social de Freud é fundada na violência, na culpa e na repressão. O "magno acontecimento" que a teria originado não haveria sido esquecido. A transmissão de sua história seria assegurada a nível filogenético:

"Não deve ter passado despercebido a ninguém que postulamos a existência de uma alma coletiva na qual se desenvolvem os mesmos processos da alma individual. Admitimos que a consciência da culpabilidade emanada de um ato determinado persistiu através de milênios inteiros, conservando toda a sua eficácia em gerações que nada mais podiam saber desse ato, e reconhecemos que um processo afetivo nascido em uma geração de filhos maltratados por seu pai subsistiu em novas gerações subtraídas a tal maltrato pela supressão do pai tirânico". (Freud 1912-13 : 1848)

Fecha-se o círculo; remetem-se mutuamente indivíduo e sociedade. A direção e os caminhos "normais" do desenvolvimento já foram definidos há muito tempo, há tempo demais. Per^uversos, fixados, Édipos e Electras em vão clamam aos céus os seus desejos. Está escrito pela lei o que basicamente podemos e devemos ser. Por pesado que seja o seu jugo, a interdição é irreversível. Sem lei, nada de cultura; sem cultura, nada de seres humanos. Ademais, para Freud, a lei surgiu "naturalmente"; não é passível de reconstrução ou reforma; apóia-se na in^ucoercível sabedoria da "evolução cultural", à qual Freud (1933b) confere uma base orgânica. Como o pecado original, os acontecimentos da horda primitiva decorrem da própria essência humana: nas mesmas circunstâncias, teríamos feito o mesmo (todos somos pecadores...). Fatalismo psicanalítico frente à norma, que acaba prevalecendo sobre os movimentos de protesto ensejados pelo próprio Freud em seus artigos "reformistas": ele mesmo encarregou-se de corrigir posteriormente esses "desvios" em textos posteriores. À "Moral Sexual Civilizada" e ao "Futuro de uma Ilusão" seguiram-se, como se sabe, "O Mal-Estar na Civilização" e o "Por Que a Guerra ?", textos desestimulantes à contestação ou "reforma" do que quer que seja.

Isso, porém, não torna os imperativos genitalizantes da teoria freudiana menos anacrônicos aos olhos politizados dos cidadãos contemporâneos (pelo menos os de "vanguarda"). Descreditada a historinha da horda primitiva, coloca-se antes os "contenciosos" a inevitabilidade da lei. Ora, que seja preciso haver leis e normas, ainda passa; mas disso não se segue que as atuais sejam todas boas, necessárias e inevitáveis. De dog

mas religiosos a "preferências" ténues e relativizadas, as normas luterosssexualizante, monogâmica, e outras ainda, -
-se mais e mais na "cultura" moderna. Não é surpresa que a teoria e as máximas do desenvolvimento sexual "saudável" segundo Freud, um dos pontos mais vulneráveis de sua obra, sejam crescentemente percebidas (e abandonadas) enquanto representantes travestidos de imperativos morais hoje suspeitos ou fora de moda, tanto para "pacientes" quanto para analistas. Não todos, talvez: há gosto (e mercado) para tudo, ou quase...

Mas deixemos, por ora, essa discussão (ela será retomada adiante), e examinemos com mais detalhe a "história con - jectural", a "sociologia" e a "teoria política" de Freud.

B. SOCIEDADE E HISTÓRIA EM FREUD

O envolvimento da Psicanálise com as ciências biológicas e sócio-históricas observou um duplo movimento: de importação (envolvendo, por exemplo, o referencial evolucionista subjacente ao conceito de "protofantasias") e de exportação: oferecimento de hipóteses explicativas baseadas em conceitos e "observações" da Psicanálise, exportação que não se deteve sequer perante a poderosa Biologia (até os fins de sua vida, Freud seguiu afirmando com obstinação, e contra toda a corrente dominante na genética, a hipótese da "herança do adquirido", argumentando que a fecundidade da hipótese, seu "poder unificador" e sua "comprovação no trabalho analítico" seriam motivos suficientes para que não fosse abandonada. Se a Psicanálise divergia da Genética, pior para a Genética...). Freud foi, antes de

tudo, um profeta ousado e convicto de seu próprio credo. .

Podemos ver a sinceridade e o perigo inerentes a esta convicção na disposição catequética de Freud ante os "gentios". A leitura de trechos onde ele discute com discípulos dissidentes e contestadores da Psicanálise atribuindo argumentos deles a "resistências inconscientes" (por ex., Freud 1914 e 1925a) provoca certo mal-estar — o mesmo que se sente ao ler passagens onde Freud oferece o "referencial analítico" como apoio a outras ciências:

"Em todas essas relações com as demais ciências, a Psicanálise dá mais do que recebe. Os resultados, por vezes um tanto estranhos, anunciados pela Psicanálise, fazem-se mais aceitáveis ao ser confirmados por investigações efetuadas em outros setores, mas nossa disciplina é a que proporciona os métodos técnicos e estabelece os pontos de vista cuja aplicação às outras ciências produz tão frutíferos resultados. A investigação psicanalítica descobre na vida psíquica do indivíduo humano fatos que nos permitem resolver mais de um enigma da vida coletiva dos homens ou, pelo menos, estabelecer sua verdadeira natureza". (Freud 1916-1917 : 2225)

Parece que desde o começo, até o fim da vida, Freud manifestou uma disposição a "colonizar" outros campos de saber com base em ferramentas teóricas psicanalíticas (cf. Figueira, 1981). Isso não é de estranhar: afinal, ele acreditava ter em mãos uma chave heurística privilegiada, aquela com que abrisse os portais do Inconsciente e decifrara os hieróglifos dos "sin

tomas" em seus neróticos. Sucesso "clínico" não equivale à confirmação empírica de sistemas teóricos, mas é discutível que Freud estivesse muito atento a esses detalhes de método; de qualquer maneira, sua convicção nos fundamentos da teoria que criara era enorme e se apoiava também na eficácia da técnica. A cura analítica não seria "sugestiva"; afinal, funcionava onde os "placebos" tinham fracassado (tais como hidroterapia, aconselhamento, etc.). Freud julgou então sinceramente ter descoberto os fundamentos universais da natureza humana. Não é surpresa, assim, que ele tenha transposto os limites da prudência convencional e passado a fornecer um "ponto-de-vista psicanalítico" para uso da Sociologia, História, Ciências políticas, Antropologia, etc.

É inegável, contudo, que essa investida teórica freudiana para além do consultório tenha tido um forte sotaque reducionista, já sugerido no "Múltiplo Interesse da Psicanálise" (cf. o trecho citado imediatamente acima). O artigo em que a posição metodológica freudiana face à Sociologia é mais claramente exposta parece ser a última das "Novas Lições Introdutórias à Psicanálise":

"(...) tampouco a Sociologia, que trata da conduta do homem na sociedade, pode ser outra coisa se não Psicologia aplicada. A rigor, não há mais que duas ciências: a Psicologia, pura e aplicada, e a História Natural". (Freud 1932 [1933] : 3204)

A primeira incursão sistemática de Freud ao suposto terreno de "psicologia aplicada" constituído pelas ciências so

ciais foi sua tentativa de fazer a "arqueologia" das protofantasias relacionadas ao Complexo de Édipo. Assinale-se que a universalidade de tal complexo já tinha sido aventada por Freud desde os tempos heróicos da sua auto-análise: numa carta a Fliess, ele diz:

"Também em mim constatee o amor pela mãe e os ciúmes contra o pai, ao ponto que agora os considero um fenômeno geral da tenra infância(...) Se é assim, compreende-se perfeitamente a atração apaixonante que exerce o 'Édipo Rei' (...) Cada um dos espectadores foi uma vez, em germe e na sua fantasia, um Édipo semelhante (...)" (Freud 1897. : 3584)

Essa recorrência fantasmática, especula Freud, teria raízes no passado filogenético, no "magno acontecimento" que teria dado origem à aventura humana, arrancando a espécie do reino da natureza e introduzindo-a no da cultura. "Totem e Tabu" é um artigo ambicioso, exemplar típico da lógica unificada freudiana. A diversidade de matérias que compõem exogamia, totemismo, tabus, religiões, as mais diferentes instituições, práticas e normas sociais, é reduzida à coerência pela força de uma "hipótese centralista" — o mito da horda primitiva.

Poderá parecer ocioso reconstituir a trajetória do pensamento freudiano nesse ponto. A história conjectural de Freud já estaria enterrada pelos analistas "esclarecidos", capazes de ver nela apenas uma metáfora relativa à condição humana. Poderia haver discípulos "fundamentalistas" de Freud suficientemente ignorantes de Antropologia e Genética para tomar

"ao pé da letra" o mito da horda primitiva³, mas até eles mant_uriam o assunto em hibernação teórica e prática. Pode ser - mas a história conjectural de Freud, à parte seu estatuto científico, é extremamente representativa do que produz o universo ideológico psicanalítico transposto às Ciências Sociais. Vejamos então como é suposta a emergência do social à luz do referencial analítico "primeiro", de modo a ver mais claras as concepções freudianas básicas a cerca das "relações indivíduo/sociedade".

Em "Totem e Tabu", Freud começa discorrendo sobre o "horror ao incesto" do primitivo; define "tabu" como "uma proibição muito antiga, imposta do exterior — por uma autoridade — e dirigida contra os desejos mais intensos do homem". (Freud 1912-13 : 1769). Compara o neurótico obsessivo ao selvagem : a maior intensidade e "proximidade" do desejo proibido os levariam à criação, expansão e fortalecimento reativos de proibições e "cerimoniais" de defesa (o selvagem, mais próximo historicamente do "estado de natureza", teria uma memória inconsciente mais ativa dos prazeres então desfrutáveis e agora proibidos, precisando então reforçar os "diques" contra o desejo de forma compulsiva, por assim dizer). Ao mesmo tempo, o selvagem lembraria a criança em seu pensar animista e mágico, e em sua admitida "continuidade" e auto-identificação com os animais. Nesse ponto, sugere Freud, seriam mais honestos e verdadeiros que o arrogante adulto civilizado.

Folheando seletivamente a literatura etnológica de sua

(3) Existe gente assim. Cf. Augras, M., 1982.

época, Freud passa então a examinar o "sistema totêmico", entendido — sempre num referencial evolucionista — como um estágio universal no desenvolvimento de todos os povos. Tal sistema se caracteriza, diz Freud, pela ocorrência conjugada dos seguintes "elementos" sócio-culturais: a) divisão do grupo em questão em linhagens matrilineares exogâmicas; b) atribuição de um totem a cada linhagem, preferencialmente um animal, considerado antepassado comum da linhagem; c) proibição de matar e comer o animal totêmico, extensiva a todos os membros da linhagem que o adota; d) instituição da "refeição totêmica", isto é, costume do clã reunir-se para matar e comer um exemplar do seu animal totêmico em certas datas especiais, numa cerimônia que incluiria rituais expiatórios, manifestações de luto e, depois, uma festa.

Assim admitido, em sua fantástica complexidade e infalível recorrência na trajetória evolutiva dos povos (hipótese, naturalmente, afastada pela moderna Antropologia. Ver por exemplo Lévi-Strauss, 1976), o "sistema totêmico" praticamente exige uma explicação unificadora, que poderá ser tão "fantástica" como ele próprio. Freud apresenta então a sua tese da horda primitiva, do pai tirânico assassinado pelos irmãos em conluio (Hobbes já dizia, no Leviatã, ser a maior força individual impotente ante as coligações dos fracos; Freud, como se sabe, foi um bom leitor de Hobbes), do empate entre os irmãos contendores (onde a regra hobbesiana também se aplica) e da conseqüente instituição do pacto social, onde em lugar do Soberano-Leviatã se instaura a "Lei" (tabu do incesto).

Mas o contrato social freudiano tem algumas peculiaridades que o distinguem da teoria contratualista clássica. Nele, a racionalidade não é a única nem talvez a mais importante mediadora. Claro, os semi-homens pré-cultura supostos por Freud já eram capazes de planejar e empreender ações conjuntas tão complexas quanto um parricídio; compreenderam a inutilidade da competição pelo posto vacante do Pai, e inventaram uma coisa tão abstrata como o tabu do incesto. Mas essa engenhosidade toda apoiou-se sempre em motivos passionais. Em particular, o desenlace dos acontecimentos poderia ter sido outro se não tivesse surgido a culpa, afeto fundamental para a fundação e manutenção das culturas, no entender de Freud.

Uma leitura atenta dos textos filosóficos freudianos comprova o quanto, para ele, a ordem social se funda em bases irracionais. O "simples interesse pelo trabalho comum" não manteria os homens unidos entre si; "as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis" (Freud, 1930:167). Na horda primitiva, o Pai se mantém unido às fêmeas por motivos eróticos; as fêmeas aos filhotes, idem (ou via "equivalência simbólica pênis-filho"); os irmãos expulsos se unem com base em forçados "vínculos homossexuais"; a necessidade só parece intervir para motivar as fêmeas a permanecer submetidas ao Pai (mas elas, de qualquer maneira, teriam alguma escolha?). A ordem social freudiana emerge como gratuidade (ainda que Freud tenha reconhecido o "pouco que os homens são capazes de existir isoladamente" em "O Futuro de Uma Ilusão". Freud 1927:88). Baseia-se na coerção de pulsões, mas essa coerção está ela própria ao serviço de pulsões eróticas "inibidas em sua finalidade" — as

pulsões que impuseram uma "obediência póstuma" ao pai assassinado e devorado, e relacionavam-se com o amor que ele inspirava aos filhos. Decididamente, em Freud, a razão é primordialmente uma candatária das paixões, assim como a própria ordem social. E essas paixões padecem de uma irracionalidade maior que as descritas por Hobbes; não podem sequer ser equacionadas com os interesses individuais da tradição liberal, o que a teoria das pulsões já faria prever:

"(...) parece que, por enquanto, os povos obedecem muito mais às suas paixões que a seus interesses. No máximo, servem-se de seus interesses para racionalizar suas paixões; antepõem seus interesses a fim de poder dar razões para a satisfação de suas paixões". (Freud 1915:2109)

É verdade que, em Freud, o interesse ou a necessidade ("Ananke") aparecem como fatores que concorrem para o "desenvolvimento cultural". Mas é impossível evitar a impressão de serem estes fatores algo marginais, meramente "auxiliares", incapazes, por si sós, de produzir resultado. A "comunidade de interesses" não fundaria, para Freud, uma ordem social. A capacidade de responder a Ananke por meio do engenho coletivo já é um efeito da sociabilidade emocionalmente criada.

É curioso, porém, ver Freud basear nas pulsões, supostamente movidas por um princípio do prazer "nirvânico", a própria ordem social e seus movimentos. Essa estranheza aumenta quando se vê a inquietude com que o mesmo Freud fala de uma tremenda "compulsão" humana a "massificar-se", isto é, a trocar os

supostos impulsos "diretos" por outros "inibidos em sua finalidade". Voltando à horda primitiva, ele fará o inventário da "psicologia das multidões" com base na suposta psicologia dos dois pólos "primevos" da horda: o Pai todo-poderoso e os filhos subjulgados (as fêmeas, como se sabe, não contam). O primeiro era um Indivíduo, num sentido ideal moderno e nietzschiano da palavra; os segundos, seres afogados numa "alma coletiva" e num "conformismo" pelos quais Freud parece nutrir pouquíssimo a preço. Quando morria, o Pai devia ser substituído por algum de seus filhos, o que exigia a transformação da "psicologia coletiva em psicologia individual". Como isso seria possível ?

"A única hipótese que podemos construir nesse ponto é a seguinte: o pai primitivo impedia a seus filhos a satisfação de suas tendências sexuais diretas, impunha-lhes a abstinência e, por conseguinte, a título de derivação, o estabelecimento de laços afetivos que os ligavam a ele em primeiro lugar, e, em seguida, uns aos outros. Pode-se dizer que ele lhes impôs a psicologia coletiva e que esta psicologia não é, em última análise, senão um produto de seus ciúmes sexuais e de sua intolerância".

(Freud 1921b, p.2597)

Mas essa curiosa psicologia "forçada", de segundo escalão, insiste em expressar-se mesmo à falta de Pais tirânicos. Na época de Freud, numerosos autores (a maioria, expressando "interesses" bem claros de classe) escreviam tratados sobre a força "coercitiva, diluidora e fascinatória" das multidões. Essa literatura tem os seus antecedentes já nos tempos da Revolução francesa, quando as boas almas conservadoras advertiam as auto

ridades contra os perigos representados pelo "sans culottes" .
 Como explicar o poder de atração e homogeneização exercido pelas "massas" descritas por Le Bon, Mac Dougall, Tarde e outros? Como entender a auto-abdicação do indivíduo a seu "status" superior ?

Aqui, Freud recorre a um artifício engenhoso. A atração exercida pelas "massas" não provém de algum "instinto gregário": a sociabilidade não passa de um produto secundário da sexualidade, "inibida em sua finalidade". Mas o foco fascinatório das massas não estaria nelas mesmas, e sim no líder:

"Todos querem ser iguais, mas sob o domínio de um líder. (...) mais que um animal gregário, o homem é um animal de horda; isso é, um elemento constitutivo de uma horda, conduzida por um chefe". (Freud 1921b:2595)

O caudilho poderia ser substituído até por uma idéia, mas não poderia faltar. Submetendo-se a ele, o indivíduo na massa estaria realizando "vicariamente" seus desejos de onipotência e fruição libidinal ilimitada. Essa massificação já estaria inscrita na bagagem filogenética enquanto traço da situação primeva, a configurar uma "prediposição": os líderes contemporâneos de sucesso simplesmente reativariam os desejos arcaicos de submissão masoquista ao Pai primevo. Mas nem por isso ficaria destronada a primazia psicológica do Indivíduo; muito pelo contrário, o que se tem é a construção simbólica de um "super-homem" correspondente a um "ideal do ego" arcaico:

"O caráter inquietante e coercitivo das formações coletivas, que se manifesta em seus fenômenos de sugestão, pode ser atribuído portanto à afinidade da massa com a horda primitiva, da qual descende . O líder é ainda o temido pai primevo. A massa quer sempre ser dominada por um poder ilimitado. Ávida de autoridade, tem, segundo as palavras de G. Le Bon, uma inesgotável sede de submissão. O pai primitivo é o ideal da massa, e esse ideal domina o indivíduo, substituindo o seu ideal do ego!" (Freud 1921b: 2599)

Que é um "ideal do ego" arcaico aquele que a "massa" reativa fica bem claro no texto. Afinal, a massificação é facilitada quando a "diferenciação entre ego e ideal do ego" é menos pronunciada e "o ego ainda conserva seu anterior contentamento narcisista consigo mesmo". Indivíduos menos refinados teriam maior propensão a seguir líderes que dessem "a impressão de uma força considerável e grande liberdade libidinal"; seriam mesmo capazes de "inventar" líderes assim, revestindo cidadãos comuns de uma onipotência a que por si sós talvez não aspirassem jamais. A identificação entre os componentes da massa explicaria o que Freud qualifica, literalmente, como "milagre da desapareição completa, ainda que passageira, de toda particularidade individual" nas multidões. Fique claro, porém, que esse resultado "social" pressupõe "obstáculos externos ou internos" à plena sexualidade "direta": na horda primitiva, o obstáculo "externo" era o Pai; depois, passou a ser o tabu do incesto, a separar os indivíduos dos objetos eróticos incestuosos aos quais estavam "fixados" e a obrigá-los a unir-se a "mulheres pelas quais não sentiam amor nenhum".

A importância do conceito "sexualidade inibida em sua finalidade" para a sociologia freudiana fica patente mais uma vez. Se deixada livre, a sexualidade não produziria vínculos, pensa Freud:

"As pulsões sexuais coartadas apresentam uma gran de vantagem funcional sobre as não coartadas: não sendo suscetíveis de uma satisfação total, tornam-se particularmente apropriadas para criar víncu - los duradouros, enquanto as pulsões sexuais dire - tas perdem depois de cada satisfação uma grande par te de sua energia, e no intervalo entre essa debi - litação e seu renascimento por um novo acúmulo de libido o objeto pode ser substituído por outro".
(Freud 1921b: 2606)

O erotismo "inibido em sua finalidade" seria herdeiro da interdição do incesto, e transferível dos objetos de amor proibido na infância a outros relacionamentos. Freud lamenta que a "degradação mais comum da vida erótica" seja a dificuldade de se reunir o amor sensual ao amor "inibido" no casamento, após a separação entre essas duas "correntes eróticas" ter sido fixada nos superegos (Freud, 1912): não canalizada ao recesso dos lares, a sexualidade "inibida" buscaria outros objetos, o que tornaria os homens perigosamente propensos a resvalar para a "massificação" das formações coletivas.

Mais uma vez, ressalte-se a pouca simpatia que Freud parece nutrir pelas "multidões". Sociabilidade, para ele, parece significar sobretudo "alienação": "hipnose" acrítica por líderes ou idéias, submissão masoquista, regressão, mania, disso-

lução da "diferenciação psíquica" entre ego e ideal do ego, colocação do líder no lugar do ideal do ego; "ilusão" de ser amado por um chefe que, na realidade, não precisa do amor de ninguém e é no fundo um narcisista, etc. A vida comunitária é como que tolerada por Freud somente na medida em que permita e forme a "diferenciação" e a emergência de indivíduos. Num referencial evolucionista, é o "rompimento" das formações coletivas que é saudado como progresso:

"O narcisismo limita o amor, e poderíamos demonstrar que atuando assim constituiu um importantíssimo fator de civilização". (Freud 1921b: 2597)

"As tendências sexuais diretas conservam certo caráter de individualidade até no indivíduo absorvido pela massa. Quando esta individualidade ultrapassa certo grau, a formação coletiva se desagrega (...) Do mesmo modo, o amor à mulher rompe os laços coletivos da raça, da nacionalidade e da classe social, efetuando assim um importantíssimo trabalho de civilização". (Freud 1921b: 2608)

O indivíduo, glória da civilização ocidental e valor supremo para Freud, se distingue por sua independência (espírito crítico, amor à verdade mais que ao vínculo interpessoal) e pela sua cultivada capacidade de gozo privado (não masturbatório, é verdade, pois ele tem "por natureza" deveres para com a sua "espécie" — leia-se com a sua sociedade — e deve ser capaz de prazer heterossexual, de preferência monogâmico e estável). Uma síntese difícil, sem dúvida; mas a Psicanálise já tinha sido inventada para auxiliar os fracassados.

Contudo, a ordem social não se baseia apenas, talvez nem principalmente, na repressão da sexualidade excessiva e incestuosa. A introdução do conceito de pulsões de morte (Freud, 1921a) vem complicar a "sociologia" e a "teoria política" freudianas, afastando-as mais ainda do modelo clássico liberal. As "paixões" em Freud já eram mais anárquicas que os interesses hobbesianos mesmo os "meros deleites" do indivíduo maximizador: a sexualidade, lembremo-nos sempre, é para Freud a sedução do a-bismo, e, "longe de unir os homens, separa-os". Ainda mais desagregadoras seriam as pulsões de morte: expulsas em parte de seu lº alvo, o organismo do sujeito, pelo Eros narcísico, transformam-se em agressividade, a mais anti-social das paixões. A civilização progride ao preço da interiorização da agressividade e hipertrofia dos superegos individuais — processo que, adverte Freud, não pode prosseguir indefinidamente, pois, "para além de um certo limite", seu resultado mais constante é a neurose ; ou então, pode-se eliminar a agressividade entre os componentes de um grupo via fascinação coletiva por um líder ou i-déia.—mas o perigo terá sido apenas deslocado: indestrutível , a agressão buscará um objeto "coletivo" exterior ao grupo em "bodes expiatórios" ou formações coletivas rivais. Eis então montado o palco para guerras, fanatismos e perseguições.

Não se pode fugir à impressão de que o problema da estabilidade social é, em Freud, uma equação com variáveis demais para ter alguma solução. A saída, onde fica a saída ? Três respostas foram dadas pelo próprio Freud: a) no bom-senso dos líderes; b) em nenhum lugar visível; e c) na evolução biológica da espécie humana. Examinemos mais de perto essas soluções.

A primeira é defendida com ardor no mais político dos textos freudianos, "O Futuro de Uma Ilusão". Aí, Freud começa expondo os termos do problema dentro de um referencial relativamente clássico — o do antagonismo indivíduos x sociedade, pulsões x cultura (a variável "pulsões de morte" recebe pouca ênfase e não é sequer mencionada textualmente). Os indivíduos, particularmente os mais "atrasados" ("massas"?), são virtuais inimigos da cultura, pois esta se baseia na coerção, na renúncia pulsional forçada. O problema da ordem social consiste na dificuldade em compelir os indivíduos a abandonar algo semelhante a um estado de guerra hobbesiano agravado e submetê-los aos "regulamentos, ordens e instituições" culturais. Nesse texto, Freud não encara a civilização como uma "formação reativa" mais ou menos espontânea à la "Totem e Tabu" — introduz a variável "líderes"⁴ como fator decisivo na "evolução cultural":

"Fica-se (...) com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção". (Freud 1927:88)

O problema se resume , então, em assegurar o esclarecimento dos déspotas, questão nada fácil, por sinal; mas é aos

(4) "É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes; não têm amor à renúncia instintual, e não podem ser convencidas pelo argumento de sua inevitabilidade; os indivíduos que as compõem apóiam-se uns aos outros para dar rédea livre à sua indisciplina. Só através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo, e a quem reconheçam como líderes, podem as massas ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende". (Freud 1927: 88-89)

"líderes" que Freud se dirige em "O Futuro de Uma Ilusão", exortando-os a representar um "ideal do ego" menos arcaico para as massas que o dos caudilhos descritos em "Psicologia das Massas e Análise do Ego". Os líderes são admoestados a adotar um novo e revolucionário programa educativo que suprimisse aos poucos a influência da religião sobre as massas. O pensamento religioso e a divinização de instituições seriam, no entender de Freud, uma espécie de "estágio neurótico" inevitável na "infância da Humanidade", mas passível de ser substituído por uma adultez racional. Necessária para assegurar a submissão das massas a um igualmente necessário período de opressão, a religião estaria ficando cada vez mais obsoleta: o avanço da Ciência agora estaria prestes a eliminar de todo a miséria, gerar um manancial de riqueza sem precedentes e reduzir drasticamente o desamparo humano. Ao mesmo tempo, a difusão do crítico científico estaria minando a credibilidade dos dogmas religiosos, e tornando insustentável a ordem "neurótica" neles apoiada:

"A ser correta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e nos encontramos exatamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento. Nosso comportamento, portanto, deveria modelar-se no de um professor sensato que não se opõe a um novo desenvolvimento iminente, mas que procura facilitar-lhe o caminho e mitigar a violência de sua irrupção" (Freud, 1927: 118)

Minado o cimento das lealdades tradicionais, esmaecida a divinização de líderes e leis, perdem as elites seu poder hipnótico de outrora. A coerção, daí para a frente, preci

saria estabelecer novas bases de consentimento, trocando o terreno das Ilusões pelo da Razão. Estaria em vias de apagar-se a segregação elites/massa, pelo amadurecimento dessa última. Como o crescimento pode produzir a igualdade entre "crianças" e "adultos", Freud sugere aos líderes (com os quais, ingenuamente, identifica-se numa primeira pessoa do plural) que "elevem" os dominados a seu próprio nível, se não econômico e político, pelo menos intelectual, por livre e espontânea vontade. Como bons professores, "nós" devemos aplainar os caminhos ao desenvolvimento de "nossos" alunos, antes que seu crescimento inevitável faça irromper sua adulez coletiva com a violência das revoluções. Abandonando Deus e "admitindo com honestidade a origem puramente humana de todos os regulamentos e preceitos da civilização", "nós" poderíamos contar ainda com a racionalidade intrínseca daquelas normas para assegurar que fossem respeitadas e obedecidas. Sua aceitação passaria a basear-se na Razão das gentes, agora fortalecida o bastante para substituir o medo e a reverência a mitos; ao invés de querer abolir as leis, as pessoas procurariam então somente aperfeiçoá-las, pacifica e ordeiramente.

Num texto em que ataca apaixonadamente as Ilusões, caracteriza-as como mero pensamento desejante e propõe sua definitiva substituição pela objetividade científica em todos os terrenos, Freud ainda se permite defender a adoção do "Deus Logos" e a edificação de uma Ordem racional onde todas as pessoas pudessem alcançar "o ideal psicológico, o primado da inteligência". Sugere mesmo que esse primado de Logos seria por si só capaz de assegurar "o amor do homem e a diminuição do so

frimento". As direções para a ação, pensa Freud, poderiam e deveriam ser tiradas diretamente da Ciência; dever-se-ia buscar uma rigorosa fundamentação científica para a Ética (ver Freud, 1933a:3197). A racionalidade partilhada seria capaz de unir os homens e reconciliá-los com a "realidade" (modificando-a pela ação esclarecida ou aconselhando resignação quando o real fosse incoercível). Tudo isso, é claro, não passa de ideologia pura e frágil, coisa que o próprio Freud reconhece:

"Sei como é difícil evitar ilusões; talvez as esperanças que confessei também sejam de natureza ilusória". (Freud 1927 : 125).

Mas, ao contrário dos dogmas religiosos, pensa Freud, essas suas idéias seriam hipóteses testáveis:

"(...) vale a pena fazer a experiência de uma educação não religiosa. Se ela se mostrar insatisfatória, estou pronto a abandonar a reforma e voltar a meu juízo anterior, puramente descritivo, de que o homem é uma criatura de inteligência débil, governada por seus desejos instintuais" (idem, p. 122)

Parece, no entanto, que Freud "abandonou a reforma" antes mesmo de participar dela. Em "O Mal-Estar na Civilização", formaliza sua recusa em "comprometer-se" com qualquer "profecia", sugestão positiva ou prática relacionada à ordem sócio-política. Essa recusa vem a par com uma visão particularmente desencantada da condição humana. O programa do prin-

cípio do prazer, que "domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início", é irrealizável; as técnicas inventadas pelos seres humanos para driblar o sofrimento são todas precárias, entre elas a tentativa de transformar a "realidade externa" (social?):

"Pode-se tentar recriar o mundo, em seu lugar construir um outro mundo no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados a nossos próprios desejos . Mas quem quer que, numa atitude de desafio desesperado, se lance por este caminho em busca da felicidade, geralmente não chega a nada. A realidade é demasiado forte para ele. Torna-se um louco; alguém que, na maioria das vezes, não encontra ninguém para ajudá-lo a tornar real o seu delírio" .
(Freud 1930 : 144)

O texto pareceria uma amarga queda das nuvens em relação ao "nós" empregado no "Futuro de Uma Ilusão", onde Freud alinhava-se entre os "líderes" de seu tempo. Longe de ser ouvido, o velho Freud viria a ser perseguido por déspotas particularmente refratários a seus "conselhos" utópicos. Mas o "Mal-Estar" não soa apenas como autocrítica ou pressentimento da ascensão fascista e guerra vindoura: é um texto onde Freud invalida "psicologicamente", da forma mais radical possível, toda e qualquer Weltanschauung que implique em ação política:

"Afirma-se (...) que cada um de nós se comporta , sob determinado aspecto, como um paranoico, corrige alguns aspectos do mundo que lhe é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse

delírio na realidade. Concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade é efetuada em comum por um considerável número de pessoas. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal". (Freud 1930 : 145)

Inútil então tentar reconstruir a ordem social para assegurar a felicidade coletiva: a ordem é má e precária porque assim são os seres humanos, por causa das irremediáveis pulsões de morte, a semear angústia e discórdia entre as gentes. Avançando às custas da gratificação direta de Eros e da Morte, a Civilização não poderia deixar de produzir mal-estar, e Freud se pergunta se vale a pena "tanto esforço". Poderia ser, naturalmente, um mal-estar minorável, como o produzido pela neurose (Freud arrisca a idéia de se avançar na "diagnose das neuroses comunais", e mesmo prescrever terapias ao grupo, embora admita as dificuldades inerentes à empresa — por exemplo, para a definição da norma sem recurso à estatística, ou para a obtenção de autoridade suficiente para a aplicação da terapia). Mas certamente, mesmo eliminada a "miséria neurótica" da civilização, restaria ainda uma boa dose de "sofrimento corrente" irreduzível...

Um ponto que chama a atenção nesse texto, onde Freud aponta as pulsões de morte como inimigas públicas número um, é o tratamento que ele dedica aos ideais humanitários e "comunis

tas". Alarmado talvez com a já crescente tensão internacional de seu tempo, Freud vê na "inflação de amor inibido em seu fim" uma ameaça, a causa do fanatismo e intolerância política. Repete-se o tema da "Psicologia das Massas": as "multidões" são perigosas e sugestionáveis, propensas a seguir lideranças que encarnam um "ideal do ego" arcaico. E as indestrutíveis pulsões de morte, expulsas do relacionamento entre os indivíduos "massificados", concentrar-se-iam inexoravelmente em algum outro lugar — o que seria ainda pior⁵.

Difícil problema da manutenção de uma Ordem composta de Indivíduos! Em oposição às desagregadoras pulsões de Morte, teríamos Eros, encarregado de "ligar", "instituir unidades cada vez maiores"; estranhamente, porém, sua energia ainda estaria "a serviço das pulsões de Morte", e tropeçaria tanto no narcisismo quanto numa tendência "privatista" a restringir drasticamente o número dos objetos amados e exigir-lhes exclusividade. Quando tal não ocorresse, o resultado seria ainda mais perigoso. Freud ataca os ideais "coletivistas" com ardor, inclusive a máxima cristã "amarás o teu próximo como a ti mesmo"; decididamente, é com o privatismo de Eros que ele se alinha.

(5) "É sempre possível reunir um número considerável de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade (...) Tampouco constitui uma possibilidade inexequível que o sonho de um domínio mundial germânico exigisse o anti-semitismo como complemento, sendo, portanto, compreensível que a tentativa de estabelecer uma civilização nova e comunista na Rússia encontre o seu apoio psicológico na perseguição aos burgueses. Não se pode senão imaginar, com preocupação, o que farão os soviéticos depois que tiverem eliminado seus burgueses" (Freud 1930:169)

"Meu amor, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão (...) Se amo uma pessoa, ela deve merecer meu amor de alguma maneira (...) Mas, se essa pessoa for um estranho para mim, e não conseguir atrair-me por um de seus próprios valores, ou por qualquer significação que já possa ter adquirido para a minha vida emocio-nal, me será muito difícil amá-la. Na verdade, eu estaria errado agindo assim, pois meu amor é valo-rizado por todos os meus como um sinal de minha preferência por eles, e seria injusto para com eles colocar um estranho no mesmo plano em que eles estão". (Freud 1930 : 165/6)

Os objetos legítimos de amor, segundo Freud, seriam família e amigos próximos, no máximo — o que é congruente com a mais clássica mentalidade liberal. Mas, então, como assegurar a coesão social frente às investidas divisionistas das pulsões de morte ? Como harmonizar os egoísmos privados e neutralizar a agressão ? Freud lava as mãos: não pode oferecer consolo nem a "crentes" nem a "revolucionários"; só pode escrever o combate entre os "Poderes Celestes" (Eros e Morte), impersonais e incorruptíveis, torcendo para que Eros "desdobre as suas forças" de modo menos diluidor das individualidades que as formações coletivas de então.

Posteriormente, num texto em resposta às indagações que Einstein lhe endereçara sobre as razões psicológicas da Guerra, Freud (1933 b) aventou a hipótese de que uma "evolução cultural" de base orgânica poderia ainda fortalecer o intelecto dos seres humanos e favorecer-lhes a interiorização da agressividade. Pessoas como ele, Freud, e Einstein, já estariam num

estágio suficientemente avançado dessa evolução para serem pacifistas "orgânicos" (aqui, num sentido literal). Caberia, então, esperar até que os demais alcançassem esse ponto, e torcer para que tal evolução se fizesse em tempo hábil, antecipando - se a um possível apocalipse bélico.

Moral da história: para que as ordens sociais deixassem de encarnar Ilusões ou neuroses coletivas, seria preciso formar-se uma nova raça de Indivíduos capazes de internalizar a Morte, não fugir dela pelas vias da alienação ou agressividade, e submeter-se à "ditadura da Razão". Em sintonia com os movimentos da "Evolução Cultural", poder-se-ia contribuir para a emergência de uma Ordem racional cultivando a individualidade abissal autocontemplada. Isto seria papel do psicanalista — e, acrescente-se, a única forma de ação "política" válida ou eficaz: as propostas de mudança pelas vias da ação coletiva não escapariam às ilusões "religiosas" nem aos desalabros "neuróticos". Em resumo: fora do Indivíduo, não há salvação.

C. NEUTRALIDADE, NORMA E IDEAL CLÍNICO EM FREUD

Atribuindo os padrões de comportamento sexual menos a um preformismo orgânico do que às vicissitudes da história pessoal, considerando a própria heterossexualidade "também um problema, e não algo natural, baseado (...) em uma atração química" (Freud, 1905:1178, nota de rodapé acrescida em 1915) , nem por isso deixa Freud de orientar-se pelas normas de sua sociedade no que toca a esse assunto. Esse ponto pode ser obscurecido pelos constantes protestos de neutralidade proferidos pe

lo próprio Freud e que ainda gozam de enorme aceitação, embora certos autores (por exemplo, Figueira, 1978 b) considerem a questão definitivamente resolvida pela "evidência" da não-neutralidade analítica.

Não que a norma sexual freudiana tenha sido sempre a mais conservadora dentre as que vigoravam em sua sociedade. Pelo contrário, em diversas passagens de sua obra Freud critica a "intolerância" da moral civilizada para com "perversos" e "libertinos", atribuindo implicitamente toda regra nesse terreno à convenção cultural (ver Freud, 1908). Mas, por outro lado, ele continua falando medicamente em "perversões", "inibições", "fixações" e "sintomas" para caracterizar os desvios da norma genital.

Esta contradição permeia todo o trabalho de Freud . Não sendo um "entusiasta pela terapia", ele a praticou até o fim da vida, e não se pode acreditar que nessa prática a "norma genital" tenha estado muda.

Examinemos mais de perto as posições de Freud sobre o "papel do analista". Na 25^a das "Lições Introdutórias à Psicanálise", ele procura distingui-lo do papel de um conselheiro, e assimilá-lo ao de um "observador crítico".

Em primeiro lugar, afirma:

"O conselho de viver uma vida sexual sem entraves não intervém em nada na terapia analítica. Como já lhes indiquei, existe no enfermo um conflito te naz entre a tendência libidínica e a repressão se

xual, ou seja, entre seu lado sensual e seu lado ascético, e este conflito certamente não se resolve ajudando um desses fatores a vencer o outro. Nos neuróticos, é o ascetismo a instância vitoriosa, e em consequência dessa vitória a sexualidade é obrigada a buscar uma compensação na forma de sintomas. Se, pelo contrário, procurássemos a vitória da sensualidade, seria a repressão sexual que tentaria compensar-se do mesmo modo ao ser descartada, quer dizer, com sintomas". (Freud 1916-17: 2392)

Além disso, prossegue Freud, se um simples conselho bastasse para decidir a partida, não seria necessária a intervenção de um analista. Nos neuróticos, o conflito mantém-se "congelado" nos sintomas devido à heterogeneidade das forças em disputa; o analista não deve fazer mais que tornar conscientes os termos do conflito, deixando ao paciente a decisão final:

"Não somos reformadores, mas sim observadores; porém, o que ninguém pode impedir-nos é de dar à nossa observação um caráter crítico. Portanto, não podemos tomar a defesa da moral sexual convencional e aprovar a forma com que a sociedade procura resolver, na prática, o problema da vida sexual. Podemos dizer à sociedade que o que ela chama sua moral custa mais sacrifícios do que vale, e que seus procedimentos carecem tanto de sinceridade quanto de prudência. Estas críticas, nós as formulamos claramente diante dos pacientes, acostumando-os assim a refletir sem preconceitos sobre os fatos sexuais como sobre qualquer outro gênero de realidade; e quando, terminado o tratamento, recobram sua independência e se decidem, por

sua própria vontade, em favor de uma solução intermediária entre a vida sexual sem restrições e o ascetismo absoluto, nossa consciência não tem nada a reprovar-nos, pois dizemos a nós mesmos que aquele que, depois de ter lutado contra si mesmo, consegue elevar-se até a verdade, encontra-se ao abrigo de todo perigo de imoralidade e pode permitir-se ter para seu uso particular uma escala de valores morais muito diferente da admitida na sociedade". (Freud 1916-17, 2393)

Não parece haver neutralidade aqui: existe a crítica da "moral sexual convencional", a aprovação de "soluções intermediárias" (sempre a justa medida), etc. Não se pode ver no texto o ardor de um revolucionário nem um reacionarismo aplastante, mas tampouco "neutralidade científica".

Para se tornar esse ponto mais claro, examinemos algumas hipóteses-limite: 1) o paciente em fim de análise, "com o sangue-frio desabusado dos céticos" (Durkheim, 1973), após examinar sua situação existencial, decide cometer suicídio; 2) o paciente opta por algum "extremo" (promiscuidade ou ascetismo) na vida sexual. Continuará Freud a sustentar sua "consciência tranqüila" ?

Examinemos ainda um caso hipotético de frigidez feminina. Freud certamente recorrerá à escavação de uma sexualidade vaginal supostamente reprimida, ao afrouxamento de uma "fixação" na "fase fálica" ou algo assim. Procedimento análogo seria observado no "tratamento" de "perversos" e homossexuais. A "moral sexual convencional" que prescrevia, no tempo de Freud, o (inexistente) orgasmo vaginal às mulheres "femininas".

nas" e a heterossexualidade prazerosa a todos — seria essa moral submetida, durante o "tratamento", às mesmas "observações críticas" que Freud reservava aos preceitos culturais de ascetismo ?

Não parece plausível que Freud acreditasse clinicar totalmente "fora do mundo" e obter resultados de todo "espontâneos", sobre os quais a pressão social corrente em nada intervisse. Ele fala de psicossíntese espontânea para opor-se às pretensões reeducativas de Jung (Freud, 1940), mas inclui inúmeras vezes as "exigências culturais" entre as "realidades" que o ego maduro não poderia deixar de levar em conta em suas opções de vida. Ao classificar as "frustrações reais" entre os fatores etiológicos das neuroses, e enumerar entre elas as que são impostas pelas exigências da moral corrente, Freud ressalta que o analista não é um "Imperador José" onipotente como o das lendas, para abolir esta moral num passe de mágica.

Assim, numa primeira aproximação, percebe-se que as decisões e escolhas do paciente não devem transcender os limites da tolerância moral do analista, sob pena de serem reduzidas ao estatuto de sintomas; que os limites de tolerância do analista serão bem mais amplos que os do cidadão médio, mas não infinitamente amplos, pois afinal o terapeuta não pode tornar, onipotentemente, a "realidade externa" suportável a pessoas demasiadamente desviantes, nem o consultório é espaço adequado à formação e sustentação emocional de revolucionários isolados — pelo menos no entender de Freud. E ele tinha boas razões para entender assim, razões ligadas aparentemente a seu ideal clínico de autonomia individual.

Observer-se, por exemplo; a discussão em torno do tema "transferência" e seu "manejo". Orquestrada pelo setting analítico, onde surge a princípio como visitante inesperada e até indesejada, a transferência é depois considerada por Freud uma força ambígua. Por um lado, ajuda a concentrar a sintomatologia do paciente no espaço protegido do consultório, sob a forma de "neurose transferencial" liquidável pela análise; favorece o tratamento com o seu poder "comprobatório", obrigando o paciente a reconhecer em seus desejos e afetos "desreais" pelo analista uma repetição de vivências arcaicas; e o que se vive na transferência "não se esquece jamais" (Freud, 1940). Mas pode aparecer como "transferência negativa", obstaculizando o bom andamento da análise; e, por outro lado, a própria "transferência positiva" equivale a uma posição de dependência emocional do paciente frente ao analista. Tal situação produz no terapeuta a tentação "contra-transferencial" de atuar como substituto erótico-parental para o paciente, tentação contra a qual Freud adverte:

"Por mais que o analista possa ficar tentado a transformar-se num professor, modelo e ideal para outras pessoas, e criar homens à sua própria imagem, não deve esquecer que essa não é a sua tarefa no relacionamento analítico, e que, na verdade, será desleal a essa tarefa se se deixar levar por suas inclinações. Se o fizer, estará apenas repetindo um equívoco dos pais, que esmagaram a independência do filho através de sua influência, e estará simplesmente substituindo a primitiva dependência do paciente por uma nova. Em todas as suas tentativas de melhorar e educar o paciente, o analista deve respeitar a individualidade deste!" (Freud 1940: 3398)

Trata-se de uma posição extremamente coerente com a ideologia de um livre-pensador como Freud. Mas existe aqui muito mais do que simples preferência ideológica: existem também considerações de ordem "clínica" e pragmática. Os resultados obtidos com base na transferência positiva podem ser "soprados como farelo ao vento" ao primeiro instante em que o paciente se sinta frustrado pelo analista (Freud 1940 : 222). E lembremo-nos do caráter insaciável e compulsivo do desejo inconsciente descrito por Freud: o analista não pode deixar de frustrar esse tipo de desejo, ou pelo menos não pode impedir que a frustra-ção venha a ser vivenciada algum dia. Mesmo se quisesse, ele não poderia ser pai, mãe, amante, amigo, filho e Deus de todos os seus pacientes ao mesmo tempo e em tempo integral. Os indivíduos tratados pela Psicanálise devem ser então compelidos à liberdade: a frustração é imposta pelo analista desde o começo, como "regra de abstinência" disciplinar, de modo a desencorajar a fixação dos desejos do paciente na figura do analista e impelir o "doente" de volta à "realidade" externa e interna.

As vivências transferenciais são classificadas de "ilusórias" por Freud. Isso por si só não as descreve muito : a relação amorosa mais "saudável" também não escapa à mediação das fantasias (Freud 1930). Idem no que tange às weltanschauungen, palavra que em Freud parece designar sistemas filosóficos no sentido mais totalizante do termo, compreendendo um conjunto fechado e coerente de concepções dogmáticas, éticas, estéticas e metafísicas. O melhor, pensa Freud, é não ter ilusões; onde elas são inevitáveis, é preciso mantê-las sob controle e aprender a sobreviver a elas:

"Suportar a vida é, e será sempre, o dever primeiro de todos os viventes. A ilusão perde todo valor quando nos dificulta isso" (Freud 1915 : 2117)

Um exemplo de ilusões tornadas perigosas seria o da religião. É verdade que, em mais de um artigo (por exemplo, em "Psicologia das Massas e Análise do Ego"), Freud admite que os vínculos e práticas religiosas têm efeito profilático em relação à neurose. Mas, em outras paisagens — o exemplo principal está no "Futuro de Uma Ilusão" — Freud afirma que a religião estaria deixando de ser confiável como arrimo da saúde mental, da moralidade, etc. A difusão da nova mentalidade "crítica", "científica" e "aberta" estaria tornando obsoletos os sistemas religiosos, e precárias todas as certezas. Isso exigiria a consolidação de uma nova capacidade nas pessoas: a de relativizar as suas crenças, precavendo-se de desmoronar junto com elas. Dirigindo-se a seu interlocutor imaginário, defensor da ideologia religiosa no "Futuro de uma Ilusão", Freud escreve:

"(...) observe a diferença entre a sua atitude para com as ilusões e a minha. Você tem de defender a ilusão religiosa com todas as suas forças. Se ela se tornar desacreditada - e, na verdade, a ameaça disso é bastante grande - então seu mundo desmoronará. Nada lhe restará a não ser desesperar de tudo, da civilização e do futuro da humanidade. Dessa servidão estou, estamos livres. Visto estarmos preparados para renunciar a uma boa parte de nossos desejos infantis, podemos suportar que algumas de nossas expectativas mostrem que não passam de ilusões (...) Se tivermos de reconhecer isto, aceitá-lo-emos com resignação. Não será por causa disso que perderemos nosso interes

se no mundo e na vida, pois dispomos de um apoio seguro, que falta a você". (Freud 1927 : 127)

Para Freud, a "missão" do analista não deveria incluir doutrinações (pelo menos de forma explícita ou chocante); ele deveria ser capaz de tratar com sucesso (isto é, eliminar os "sintomas") até mesmo de pessoas com visões de mundo muito divergentes das suas próprias, sem violentá-las. Seu objetivo seria tornar as pessoas capazes de "amar e trabalhar", (Freud 1916-17) isso é, torná-las social, emocional e economicamente viáveis⁶. Trata-se de uma "diretividade", é claro — mas uma diretividade suficientemente genérica e consensual para não se fazer sentir como "desrespeito à individualidade do paciente".

Com efeito, é exatamente essa individualidade o ideal que a análise visa a atingir. Pode-se dizer que lança mão da dependência para impelir à máxima independência o seu paciente, "liquidando" finalmente os próprios fantasmas transferenceis⁷. Paradoxo do setting analítico: permanentemente seduzido pelo analista, o paciente é ao mesmo tempo permanente

(6) Nesse ponto, desenvolvemos uma idéia sugerida em Figueira, S. (1978b).

(7) "Em outros tratamentos sugestivos, a transferência é cuidadosamente respeitada e não sofre modificação alguma. Pelo contrário, o tratamento analítico tem por objeto a própria transferência, que procura dissecar, qualquer que seja a forma com que ela se revista. Por fim, ao término de todo tratamento analítico, a transferência deve ser liberada. Deste modo, o êxito de nosso trabalho não repousa sobre a sugestão pura e simples, mas sim sobre os resultados obtidos graças à mesma, ou seja, sobre a supressão das resistências interiores e sobre as modificações internas alcançadas no enfermo". (Freud 1916-17 : 2405)

mente frustrado por ele. O analista "fica lá", se interessa pelo paciente, guarda de cor as particularidades da biografia dele, dando a entender com isso que a individualidade do cliente é algo precioso de per si. Claro, ele recebe dinheiro para desempenhar esse papel, mas não se comporta como um mercenário e visivelmente acredita na validade intrínseca do que faz. Mas, ao mesmo tempo, ele se cala, não aconselha, não "tranquiliza", não "dirige" (pelo menos de forma ostensiva), não "abre o jogo"; não diz claramente onde quer que o paciente chegue — é preciso adivinhar; não se deixa seduzir, limita homeopaticamente o tempo dedicado ao paciente, desorienta-o, frustra-o o tempo todo. Cedo ou tarde, o paciente descobre que se quiser agradar o analista, precisará finalmente se sentir capaz de não precisar agradá-lo tanto, nem a ele nem a ninguém. Precisar^á tornar-se capaz de suportar a contingência de vínculos e ilusões, agora característica numa sociedade de mercado liberal. Preci^{sa}rá munir-se de uma capacidade estratégica de gozar dentro das modalidades de comportamento sexual toleradas pelo analista (que, se incluem alternativas mais ousadas que a moralidade mêdia, não incluem alternativas socialmente inviáveis, nem talvez as mais "revolucionárias"). E o paciente precisará afinal ser capaz de deixar o analista e enfrentar sozinho a "realidade externa".

Fica mais claro, então, porque Freud se recusa a ministrar a seus pacientes uma Wettanschauung tradicional (recusa que nele alimentou a crença de que a Psicanálise não dispunha de Weltanschaweng alguma, sendo apenas um "fragmento de ciência" - Freud 1933a:3205). Em primeiro lugar, percebia-

-se o declínio da credibilidade social das weltanschauungen é ético-metafísicas: elas tinham se transformado em terreno desolado movediço para a edificação de saúdes mentais. Freud propôs a "regra de abstinência" e a "neutralidade" ético-metafísica, como se o psicanalista precisasse preparar seu paciente para a "pior das hipóteses" — o desmoronamento de todas as doutrinas consoladoras. O analista devia abster-se de sugerir ou validar "sentidos para a vida": doravante, as pessoas precisariam sobreviver com "sentidos" reconhecidamente precários, conviver com a suspeita ou certeza do absurdo da condição humana.

Isto não quer dizer que, para Freud, o analista deve-se sempre questionar eventuais convicções filosóficas ou religiosas "consoladoras" de seus pacientes, ou tratá-las como "meros sintomas". Exigir do paciente a aceitação deste diagnóstico poderia equivaler a exigir que ele rompesse todos os seus vínculos pessoais significativos, a nível real ou imaginário, quando a ideologia religiosa fosse muito pregnante em sua família e rede social. Tal rompimento teria um preço emocional elevado demais para alguém se dispor a efetuá-lo sem assegurar em troca acesso a novos e intensos relacionamentos, novas solidariedades — e o analista não poderia desempenhar este papel, a menos que transgredisse a "regra de abstinência". Se o paciente já não tivesse novos relacionamentos significativos nem alimentasse dúvidas religiosas explicitamente, o diagnóstico "religião = sintoma" fatalmente resultaria em fracasso "clínico" (provavelmente, o abandono da análise). Por outro lado, é difícil conceber até onde poderia um analista "respeitar" convicções religiosas que atribuísem certas vivências do paciente a episódios de pos

.sessão, por exemplo.

Mas é fácil visualizar o comportamento analista num caso menos "extremo". Ele se recusa a apoiar as crenças metafísicas de seu paciente, mas não se abstém de "interpretá-las" , ainda que não questione seu estatuto ontológico. Por exemplo , o temor do castigo divino é "traduzido" em medo do pai. Se na "psicossíntese espontânea" final o paciente inclui um Deus complacente e confortador, em lugar do antigo Deus vingativo e cruel, paciência: será pelo menos um Deus "ego-sintônico" e privado, ainda que escape ao ideal "ditadura da Razão" defendido por Freud.

Contudo, a introdução forçada de um agnosticismo não aventado pelo próprio paciente está fora dos planos de um "clínico" prudente como Freud. Filosofias novas que exijam amplas rupturas com antigas lealdades tendem a tornar seus receptores demasiado dependentes dos novos "guias". Também as propostas e estilos de vida excessivamente "desviantes", capazes de evocar hostilidade generalizada em dado grupo social (por exemplo, homossexualismo "assumido" na Viena de Freud) só se viabilizam de forma não-"masoquista" se seus praticantes organizam densos grupos de referência, baseados nos quais possam resguardar sua auto-estima. Ora, Freud dificilmente sugeriria ao paciente a adoção de filosofias ou estilos de vida cuja manutenção tornasse psicologicamente vitais as relações de confraria e apoio externo: seu ideal supremo era a autonomia individual. É como se a tarefa de Psicanálise fosse também preparar o paciente, na medida do possível, para outra "pior das hipóteses": a solidão.

O pragmatismo "clínico" e a filosofia individualistade Freud mesclam-se tão profundamente que se torna difícil discriminar sua influência relativa sobre o "ideal psicológico" freudiano: "É preciso suportar a vida, sobreviver a vínculos e ilusões". No entanto, sabe-se que ele próprio acabou colocando em dúvida a praticabilidade desse programa: admitiu que o trabalho do analista poderia ser "interminável", ou voltar a fazer-se necessário sempre que novos incrementos na "energia instintiva" ou novas frustrações impostas pela "realidade externa" fizessem sobrar a fortaleza egóica (Freud, 1937). A "normalidade", para Freud, não exclui o sofrimento (pelo contrário), mas exclui o desespero, a depressão excessiva e os "sintomas" fóbicos, obsessivos, histéricos, de angústia, etc. — aos quais "a vida" de reconduzir o ex-paciente pelos meandros conjugados das realidades externa e interna. Uma vez constatada impotência da Razão, nada mais haveria a fazer senão reacender o fogareiro da transferência a fim de obter, em sua "elevada temperatura", a dissolução dos novos sintomas e sua transformação em "outros produtos psíquicos".

Essa precariedade da "saúde mental" se harmoniza perfeitamente com a fragilidade da Razão, do ego — realidade e do próprio Indivíduo na teoria freudiana. "Criaturas débeis", os seres humanos gravitam em torno das protofantasias edipianas, e continuam seduzidos por seus pólos imperfeitos — a beatitude imaginária, a onipotência do Pai, a alienação. Teimam em fugir ao "sofrimento corrente", quinhão do Indivíduo, pela via tangencial dos "sintomas"; negam o nascimento, a castração e o próprio fim; defendem-se da sexualidade; não sabem o que fazer das

pulsões de morte, nem como conciliar-se com as "exigências culturais". No entanto, o difícil programa da saúde mental, para Freud, é inescapável. A modernidade cobra caro mas não é reversível. O deslocamento das esperanças de Freud para a evolução filogenética da espécie parece equivaler, na prática, a uma rendição frente ao "status quo". Os homens brotam nas dobras de uma Civilização algo opressiva, instável e difícil de suportar, mas é inútil tentar mudar o curso natural das coisas e sociedades. Cabe à Natureza ("evolução cultural") corrigir o descompasso entre o ser dos homens e as exigências da moderna sociabilidade. Em todo caso, Freud deixa bem claro que não é aí que se situam as suas pretensões teóricas e práticas.

Pelo contrário: Freud escolheu o Indivíduo — escolheu pensá-lo, incitá-lo a livrar-se de Ilusões e a encarar o mais íntimo de si mesmo. Com um misto de orgulho e horror, proclamou "cientificamente" a existência de uma dimensão abissal no ser humano, raiz de voracidade e angústia, inquietude e insensatez — dimensão "indestrutível", "imutável" e sem escapatória pelas vias do "bom senso" (leia-se: "das mudanças sócio-políticas").

A noção de pulsões de Morte, a metáfora edipiana, mesmo Eros em sua irremediável insaciabilidade, tudo isso em Freud fala de um Abismo, com todas as conotações do termo (vácuo, morte, pânico, vertigem, atração hipnótica...), que ele supõe inerente ao modo humano de sentir. Ao invés de seguir procurando neutralizar e esconder tal verdade sob "sintomas" particulares e coletivos (como, por exemplo, os movimentos de massa), o Indivíduo superior, nascido como todos com a própria Morte, dela não

deveria abrir mão.. Assim Freud soletra e faz falar o Abismo , face ao qual as demais religiões (da Humanidade ou quaisquer outras) não podem ser levadas mais a sério que os deuses ingênuos do povo ante o Nirvana do budista de elite.

Não se pode negar que continua em voga essa freudiana desvalorização da esfera "mundana", essa ardente profissão de fé na incomensurabilidade entre a problemática privada e os discursos voltados à "coisa pública". Enquanto se tem os pés plantados em Weltanschauungen desse tipo, não se pode encarar a "realidade externa" e seus "reformadores" sem uma certa comisseração. Tentativas de rearticulação entre o privado e o público merecem o epíteto de ingênuas, ecléticas ou totalitárias por neofreudianos eminentes:

"Tout sépare et distingue le discours de l'excès [Inconscient] et celui du bon sens [discursos políticos] (...) Inconscient, vraiment: c'est unerträglich, insupportable, ou simplement unverträglich, incompatible, comme dirait Freud (...) Il fait que le pouvoir soit bien 'libéral' (...) pour qu'il se contente de reléguer dans une tour d'ivoire celui qui fait profession de prêter son oreille à des pareils dérèglements. Cette peine d'exil, subie ou seulement souhaitée, tient lieu, avec 'humanité', de mise à mort à terme; puisse-t-elle n'être pas abolie car elle mérite, au moins, de tenir compte de l'incompatibilité de deux discours et de reconnaître de facto l'insensé de l'excès. Heureux destin, en tout cas, au regard de celui qu'on nous prépare allègrement: lorsque le psychopoliticanalyste aura réussi, en l'assumant dans un discours brillant de pacotilles, à concocter une mixture ignoble de pulsions collectives, de mor-

ceaux de corps emburgeoisés, d'érections économiques et de jouissance machinique, alors nous serons bons. 'Désir et politique' sera inscrit au fronton de la nouvelle Bastille où nous serons désormais relégués; tous, princes, peuple et psychanalystes. Et pour longtemps". (Leclaire, 1974 : 13)

Nos últimos 15 anos, esmaecidos os sonhos libertários comunitaristas face à dura visão dos "socialismos reais", parece que uma "volta" às abissilidades radicais do Indivíduo tornou-se movimento de bom tom nos meios intelectuais do Ocidente industrializado (movimento que, por fim, descostura a própria noção clássica de Indivíduo). Poderia Freud estar mais em evidência? Decididamente, há cada vez mais mercado para práticas inspiradas na sua invenção e, se não se acredita, com Say, que "toda oferta cria a sua própria demanda", vale a pena investir as razões desse ávido consumo às psicoterapias latu sensu. Sabe-se que a Psicanálise, em particular, sobrevive e prolifera com extrema desenvoltura apesar dos tempos, dos cismas e de ataques irados das mais diversas procedências. "Fluctuat nec mergitur".

Por outro lado, pode-se detectar a infiltração de um novo "mal-estar" na Psicanálise. Talvez já não seja mais tão fácil ao analista arvorar-se em guardião antitotalitário do "excesso", cavaleiro do Inconsciente a-histórico e imutável; as recentes acusações de gente como Castel e Foucault podem turvar um pouco a consciência tranqüila e algo triunfalista dos herdeiros de Freud. Eles deveriam agora posicionar-se frente a essas investidas — embora, não tendo elas sido capazes de abalar seriamente a difusão e o prestígio das terapias "psi", pos-

sa-se prever que à discussão com os críticos os sucessores de Freud vão preferir o anátema ou uma "conspiração de silêncio" , salvo honrosas exceções.

Tomando o partido do debate, e na pretensão de contribuir para uma "sôcio-política da coisa freudiana", procederemos em seguida à recapitulação de algumas idéias extra-psicanalíticas sobre o universo do "bom senso" — história, sociedade, poder — versões que enfatizam o papel determinante dessa dimensão "externa", desprezada em teoria e prática por Freud, sobre o ser dos homens e mulheres reais, inclusive os que hoje demandam Psicanálise.

II

PSICOLOGIA E PSICANÁLISE:

PONTOS-DE-VISTA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A. INDIVÍDUO E SOCIEDADE

No decorrer desta seção, procurar-se-á definir um referencial psicológico alternativo (pelo menos em parte) ao de Freud, com base em teses de autores provenientes do campo das Ciências Sociais. Talvez seja um pouco temerário atribuir a pensadores localizados do outro lado da fronteira que separa a reflexão "psi" da "sócio" algo como uma Psicologia própria; certamente, não se trata de teorias sistematizadas, mas indicações esparsas, por vezes implícitas. Em todo o caso, tais indicações parecem-nos suficientemente claras e importantes para merecer um tratamento detalhado por quem ingresse no terreno acidentado da discussão das "relações indivíduo/sociedade". Sendo esta um pouco a nossa intenção, recapitularemos a seguir algumas contribuições que nos parecem relevantes, e representativas do que chamaremos, à falta de melhores termos, uma "Psicologia dos sociólogos".

1 - MARX: A Essência Humana Historicizada.

Deve-se a Marx uma importante afirmação da sociabilidade inerente ao ser humano e da relatividade sócio-histórica dos seus modos de ser. Para ele, o ser humano é "por natureza

um animal social", obrigado a confrontar-se com o mundo em coletivo no processo do trabalho ("condição natural eterna da vida humana, (...) comum a todas as suas formas sociais". Marx 1968:208); capaz de atuar sobre a natureza, imprimindo a seus recursos "forma útil à vida humana", o ser humano a modifica, e "ao mesmo tempo modifica sua própria natureza" (idem, p. 202).

A História vista por Marx possui uma dinâmica irreduzível aos movimentos de alguma evolução filogenética de base orgânica; é determinada pelas variações nas "relações de produção", isto é, das formas pelas quais homens e mulheres organizam coletivamente sua "reprodução material" (sobrevivência e continuidade; trabalho, geração e manutenção de novos seres humanos). Como se sabe, para Marx "não é a consciência do homem que determina seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência" (Marx 1977 e:301). Na 6^a das famosas "Teses sobre Feuerbach", esta idéia é reafirmada:

"Feuerbach dilui a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais" (Marx 1977 a:119).

Aparentemente, em Marx, o que distingue o ser humano dos demais seres é a sua plasticidade, a especificidade da razão e da própria forma humana de trabalhar. Diferentemente da "melhor abelha", o "pior arquiteto" pode e precisa prefigurar em sua imaginação o que vai construir (o projeto não vem inscrito no ser humano como na abelha), e precisa ainda de um "es

forço" de vontade e atenção "durante todo o curso do trabalho" — esforço maior "quanto menos se sintam o trabalhador atraído pelo conteúdo e pelo método de execução de sua tarefa" (Marx 1968:202). Esse é outro problema que as abelhas não têm: dir-se-ia que Marx atribui ao ser humano algo como um "princípio do prazer" e uma polimorfia de impulsos exclusivos à espécie, que ela precisa disciplinar para sobreviver (embora estejamos longe, aqui, da radicalíssima pulsão freudiana).

Não seriam estas características particulares — sociabilidade, racionalidade, polimorfia a exigir esforços de vontade e atenção — os fragmentos de uma certa "natureza humana" segundo Marx? Talvez — mas trata-se de regras de humanização suficientemente genéricas para permitir a construção de homens e mulheres reais tão díspares em suas emoções, interesses e modos de ser quanto os burgueses e proletários do "Manifesto". No que tange aos produtos concretos da humanização na História, mesmo supondo a uniformidade daquelas características básicas, Marx soa muito mais relativista do que Freud. Isto fica mais claro quando se lêem suas críticas aos "socialistas filosóficos alemães", entre os quais pode-se classificar Feuerbach (autor que segundo Berger, 1966, teria influenciado em muito a Freud). No "Manifesto", Marx ataca duramente os que defendem

"(...) não os interesses dos proletários, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe nem a realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica" (Marx 1977 c:41).

Pode-se argumentar que o próprio Marx teria incorrido nesse tipo de generalização ao defender a construção de uma nova sociedade onde se garantisse "o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o genuíno reino da liberdade"¹ (Marx 1968:942). Certamente, é possível perceber ecos de humanismo em mais de uma passagem da obra de Marx.² A sociedade comunista às vezes aparece propagandeada em nome de uma "humanidade abstrata", por exemplo — não só em nome de "interesses" sócio-históricos específicos como os que ele supôs serem os do moderno proletariado.³ Mas pode-se também ver em Marx uma clara ruptura com o humanismo, pelo menos na acepção mais tradicional do termo. Ao distinguir as necessidades e interesses burgueses dos proletários, ao insistir na inutilidade de se tentar a mudança social pelas vias persuasão dirigida às classes dominantes e que "a emancipação da classe operária tem de ser obra da própria classe operária" (Marx 1977f:322), Marx relativiza e historiciza a "natureza humana" de uma forma dificilmente compatível com a tradição humanista clássica. Dirigindo-se a um interlocutor "burguês" imaginário, no tom exasperado que marca o "Manifesto", Marx afirma, por exemplo:

"Vossas próprias idéias decorrem do regime burguês de produção e de propriedade burguesa, assim

(1) Proposta que um olhar sociológico mais moderno perceberia como intrinsecamente contraditória: o "desenvolvimento das forças humanas", como o próprio Marx observou na comparação homem/abelha, pressupõe uma certa disciplina. E, no mais das vezes, dá-se em direções e modalidades definidas socialmente, mesmo em possíveis sociedades sem classes; então, não é "livre"...

(2) Para uma interessante discussão do problema do "humanismo marxista", ver Lowy, M. (1975).

(3) Deve-se a G. Therborn (1980) uma crítica moderna e instigante à noção de "interesse" na obra de Marx.

como vosso direito não passa da vontade de vossa classe erigida em lei, vontade cujo conteúdo é de terminado pelas condições materiais de vossa existência enquanto classe" (Marx 1977c;34).

O burguês não é "culpado" pela exploração capitalista (Freud e Marx redimiram o indivíduo humano de toda culpa...); ele é "criatura" das relações sociais "por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas" (Marx 1968:6). "Capital personificado", o capitalista não parece levar uma vida muito invejável para Marx e Engels: eles ironizam repetidamente a "existência burguesa" — a competição, a privacidade familiar com seus descabros, a insegurança perpétua, o tédio, a estreiteza intelectual e moral. Mas em nenhum momento caracterizam os burgueses como "masoquistas". Afinal, seria preciso mais do que conceitos de vício ou perversão, "adesividade da libido" ou "má resolução da fase anal" para explicar a recorrência dessa "neurose" da classe. As "necessidades" e desejos do capitalista são socialmente determinados e seria inútil esperar dele, pelo menos enquanto compusesse a classe dominante, uma rebelião consciente contra suas próprias "compulsões" típicas. O burguês não aceitaria nem o "aconselhamento" dos socialistas utópicos — quanto menos a tão mais sofrida Psicanálise... — para identificar como "sintomas" as suas formas de sentir e de querer, buscar livrar-se delas e de seu egoísmo de classe.⁴

(4) A determinação "externa" (social) da emergência e auto-representação de vivências como sofrimento e culpa teria sido percebida por Freud. Parece insinuada, por exemplo, na fábula da horda primitiva: os assassinos do Pai só "sentiram" a morte dele como um evento triste e só "elaboraram" o "luto" após fracassar em sua disputa individualista pelo posto vacante de tirano e se ver obrigados a fundar uma Ordem social.

É verdade que em Marx o determinismo sócio-econômico de desejos, "necessidades" e alinhamentos políticos não é mecânico, podendo surgir "exceções". No próprio "Manifesto" são mencionados burgueses que "passam-se para o lado do proletariado". Esses "desviantes", porém, seriam sempre minoria. As condições sócio-históricas, no entender de Marx, estabelecem limites "estruturais" para os vãos da originalidade, da ação e da própria consciência humana:

"Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos" (Marx 1977d:203).

Ao mesmo tempo, o "interesse" costuma parcializar a razão: os burgueses são incapazes de reconhecer a exploração capitalista, exceto os eventuais "casos à parte" (entre os quais estariam Engels e talvez o próprio Marx...). Por sinal, as instituições humanas, a vida social e seus produtos, são vistas por Marx como particularmente opacas à compreensão e resistentes ao controle de seus produtores e mantenedores, pelo menos enquanto se permanece no "reino da necessidade" (isto é, em todas as sociedades que não avançaram na transição ao comunismo). Marx dedica boa parte de sua obra à análise e "desmistificação" do que denomina "fetichismos" — da mercadoria, do capital, do dinheiro, do lucro... — procurando mostrar que são expressões de relações sociais específicas, e não possuem a essência ou

determinação natural, supra-humana, que aparentam ao senso comum leigo e erudito de seu tempo.

Neste ponto, Marx desenvolve o conceito de alienação, conferindo-lhe um significado "material" (onde estar alienado é estar concretamente submetido, pela necessidade, ao trabalho não-criativo, exaustivo e monótono, parcializado; aos movimentos de uma realidade sócio-econômica que não se compreende nem se pode controlar, etc.), além de um significado cognitivo (alienação como incompreensão da lógica interna da dinâmica social onde está imerso, atribuição de uma essência inexorável ao que não passa de expressão e efeito de relações sociais particulares, etc.). E propõe a reversão desse estado de coisas: livre associação entre produtores, consciência das determinações, sociedade igualitária, autrotransparente, democrática e voltada à potencialização das faculdades humanas. Aqui, nota-se uma subversão da consciência liberal: os lemas "de cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo sua necessidade" (Marx 1977b: 233). e " por uma sociedade em que o livre desenvolvimento de cada um seja condição do livre desenvolvimento de todos" (Marx 1977c:38) radicalizam e restringem, a um só tempo, o individualismo clássico. Que todos desenvolvam suas "faculdades" sem explorar nem oprimir os semelhantes: fórmula vaga, sem dúvida, mas em todo caso suficiente para o estabelecimento de uma certa direção positiva marxista para os esforços de construção de uma sociedade pós-capitalista (as tarefas "negativas", como se sabe, seriam a eliminação da exploração capitalista e, no limite, do próprio Estado).

Utopia, "religião da humanidade"? Talvez um pouco; a final, em política, seria possível escapar disso, pelo menos a partir do século XVIII? Ilusão, diria Freud; ou, de qualquer forma, programa incomensurável com a problemática individual — o Inconsciente, a radicalidade da pulsão, a irrealidade do desejo etc. Mas não poderia ser este Indivíduo descrito pela Psicanálise também ele tributário, ao menos em parte, de certas circunstâncias sócio-históricas? Não teria Freud, de certo modo, "fetichizado" (nos termos de Marx) a "natureza humana" que "descobriu"? Sem reducionismo, o que pode ter feito emergir este sujeito — pulsional, desrealmente desejante, angustiado, insaciável, supersexualizado — tanto a nível de discursos eruditos quanto de realidade encarnada?

Saímos aqui do domínio explorado por Marx. Sigamos outras pistas, a ver em que a "Psicologia dos sociólogos" pode coincidir, divergir, qualificar e talvez mesmo "explicar" aspectos da teoria psicanalítica.

2 - DURKHEIM, DUMONT, BERGER: A Sociabilidade Compulsória

2.1. O "Fato Social"

Freud, embora apontasse no Inconsciente dimensões ir redutíveis à "realidade externa", jamais se absteve de pensar as "relações indivíduo/sociedade". Como vimos, atribuiu ao primeiro termo desta díade um papel determinante (Sociologia = Psicologia aplicada), afirmando também que a repressão dos impulsos individuais (pelo Pai tirânico ou pelo tabu do incesto) produz nos seres humanos uma espécie de compulsão à sociabili-

dade alienada.

Uma primeira objeção sistematizada a tais psicologismos em Sociologia partiu de Durkheim, um sociólogo contemporâneo a Freud. Sua argumentação é paradigmática nesse aspecto, e tem sido retomada pelos cientistas sociais até o presente. Berger e Dumont — o primeiro, especialista em "sociologia do conhecimento"; o segundo, um antropólogo de renome — desenvolveram recentemente pontos-de-vista clássicos de Durkheim, fornecendo contribuições relevantes para uma sociologia da própria Psicanálise.

Em "As Regras do Método Sociológico", Durkheim procura definir o objeto da Sociologia, emancipando-o das teorias psicológicas. A psique humana aparece como plasticidade necessária, mas não suficiente para dar conta da diversidade e dinâmica dos fatos sociais: explicar o social pelo psíquico é, para Durkheim, erro comparável ao de se tentar "reduzir" os fenômenos biológicos a efeitos das propriedades dos elementos químicos.

Gentilmente, Durkheim nega estar com isto descartando, para fins teóricos da Sociologia, "o homem e suas faculdades": admite que toda sociedade só se forma e se transforma quando e porque "os caracteres gerais da natureza humana" não se mostram refratários a seus movimentos. Mas tais caracteres não podem ser invocados como hipóteses causais por uma teoria das representações, emoções e tendências coletivas: eles

"(...) não constituem senão a matéria indeterminada que o fator social determina e transforma. Sua

"contribuição limita-se a estados muito gerais, a predisposições vagas e, por conseguinte, plásticas, as quais não poderiam, por si sós, tomar as formas complexas e definidas que caracterizam os fenômenos sociais (...)" (Durkheim 1971:92).

Observando mais de perto a concepção de natureza humana em Durkheim, vê-se que esses "estados muito gerais", "predisposições vagas e plásticas" não parecem autorizar que se fale propriamente de indivíduo humano fora de alguma sociedade — embora Durkheim tenha sugerido a possível preexistência do indivíduo à sociedade num trecho do "Regras do Método Sociológico", numa espécie de autocontradição teórica que apóia com eloquência a tese do poder coercitivo das "representações coletivas". No caso, impossível não ver no "deslize robsoniano" de Durkheim o efeito do pensamento individualista dominante em sua época (e ainda hoje).

No conjunto, a obra de Durkheim desafia numerosas "representações" do pensar individualista, ressaltando o caráter "sui generis", estruturante e coercitivo das formações sociais. Certo, Durkheim não concebe o indivíduo como um fantoche dessas formações. Homens e mulheres podem, em certos limites, apresentar idéias e comportamentos inusitados; toda sociedade possui uma cota "normal" e necessária de "desviantes". Mas, para ir contra a opinião e o costume, a lei e a ordem vigentes, o indivíduo precisaria superar resistências externas (oposição da comunidade, do escárnio ao castigo, do aconselhamento dissuasivo à segregação), e também resistências internas, a voz do social internalizada (expressando: se em culpa, sensação de inadequação, de ridículo, medo, etc.). Ora, o "peso" das ins-

tituições e "correntes" sociais só se faz sentir claramente quando se é tentado a "ir contra". No geral, diz Durkheim, tendemos a sentir a vontade coletiva agindo em nós como se fosse a nossa própria vontade. A sociedade, então, não apenas "reprime", mas também seleciona e estimula direções, modalidades e objetos privilegiados de desejo para os indivíduos que modela. Afinidades e tabus de parentesco, "vontades" de casar, ter filhos, suicidar-se, etc., costumam apoiar-se em estados da "opinião e do "espírito coletivo". Longe de constituir a soma dos estados individuais, o "fato social" os transcende e determina. A regularidade nos movimentos observados nas taxas demográficas ao longo do tempo para cada grupo social atesta isso, argumenta Durkheim. Fica então difícil isolar de todo o fato psíquico do fato social. Dúplice, o ser humano de Durkheim vê-se perpassado eternamente por forças "centrífugas" (a pressão social coercitiva) e eventuais forças "centrípetas" (inspirações e desejos diferentes dos prescritos pelo grupo). Vale assinar, porém, que o poder das primeiras costuma superar em muito o das segundas, no entender de Durkheim.

Mas qual a natureza desses "fatos sociais", se não são derivados diretamente da essência humana? Durkheim os entende como hábitos coletivos, de natureza cognitiva e normativa, surgidos na ação conjunta dos seres humanos para regulamentar e viabilizar a convivência social:

"Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme

me moral; il y a un minimum de conformisme logique, dont elle ne peut davantage se passer"
(Durkheim, 1960:24). ⁵

Ressalte-se, porém, que os hábitos e instituições humanos são tratados por Durkheim como "coisas", e não como produtos conscientes do arbítrio coletivo. Mais que uma "reificação" do social, veríamos aí uma indicação do autor relativa à opacidade das relações sociais perante as consciências dos seus agentes: eles as improvisariam inadvertidamente na prática conjunta, mas não as perceberiam como criações contingentes à sua ação. Hábitos e costumes surgem então como instâncias aparentemente dotadas de vida própria, coercitiva e incontrolável(ou, antes, como a maneira exclusiva ou correta de ver, fazer e sentir as coisas aos olhos de cada ator social). Durkheim enfatiza mais o aspecto "determinante" dos "fatos sociais" que sua contingência à prática humana concreta, esforçando-se talvez para contrarrestar o psicologismo e o voluntarismo que permeavam as "representações coletivas" individualistas em sua época (e marcaram fortemente a obra de Freud).

(5) Lévi-Strauss (1971) e outros autores supõem ser a inteligência humana, em suas estruturas básicas, uma invariante característica da espécie, irreduzível à gênese de tipo durkheimiano. Sua aparição configuraria algo como um "salto" sem mediações; o pensar selvagem não diferiria, em suas estruturas, do pensar civilizado (idéia com a qual autores como Piaget não concordariam). Essa discussão extrapola o âmbito do presente trabalho; mas, afinal, os mais convictos "preformistas" concordariam que a atualização dessas estruturas lógicas supostamente inerentes ao funcionamento do cérebro humano em pensamento corrente pressupõe e exige uma certa "estimulação social" mínima, não ocorrendo na situação fictícia de crianças que fossem criadas sem articulação com uma sociedade humana, sem receber um "papel", inserção simbólica ou identidade social qualquer.

Desde Durkheim, a ênfase no caráter "sui generis" , irrefugível e determinante da dimensão social do 'ser humano parece ter-se tornado lugar comum numa vasta literatura sociolôgica e antropolôgica. Isso, porém, não bastou para esmaecer o "peso" das "representações coletivas" contemporâneas de tipo individualista, ao ponto de um moderno antropólogo como Dumont (1966) dedicar a introdução de um livro recente sobre o sistema de castas indiano a uma análise crítica do individualismo . Neste texto, Dumont o identifica como a fonte de um bias cognitivo/normativo que ainda hoje dificulta ao estudioso ocidental compreender a lógica interna de sociedades hierarquizadas como a da Índia tradicional, admitir sua racionalidade própria e seus aspectos "positivos". Convém atentar para esta crítica de Dumont: afinal, o individualismo parece ser no mínimo o "ponto de chegada", uma dimensão-chave do sonho clínico e político de Freud.

Retomando uma passagem de Max Weber, em "A Ética Protestante...", Dumont ressalta a necessidade metodolôgica de se distingüirem as duas acepções comumente mescladas no conceito de "indivíduo": a de "agente empírico das instituições", e a do Homem pós-Renascimento, "medida de todas as coisas", a quem se atribuem liberdade, direitos "naturais" e igualdade perante a lei. Este último seria na verdade uma criação moderna, correspondendo a "uma concepção abstrata e ideal" de introdução recente.

Para Dumont, este indivíduo com "I" maiúsculo é um ideal "artificial", quase prometeico. O difundido afã apetitivo e igualitário, a moderna paixão pela liberdade, originalidade

de e autonomia individuais em nada podem mudar os fatos da inevitável e homogeneizante determinação social do ser humano. O indivíduo moderno não deixa de ser produto das relações sociais, mesmo que se creia dotado de uma sacra essência privada; hoje, como em todos os tempos, a "humanização" é efeitos de práticas socializantes, uma autêntica modelagem pela educação, transmissão de linguagem, das normas, categorias, conteúdos e saber. Seguindo os passos de Durkheim, Dumont argumenta que a inteligência, a vontade, o desejo aparentemente espontâneos e individuais são resultantes deste dressage, desta verdadeira "criação" social que gera seres humanos extremamente díspares em diferentes épocas e lugares. A forma humana de ser é um construto social; Dumont ostenta o exemplo dos "enfants-loups" como contraprova.

Contudo, a percepção do caráter social das individualidades e a compreensão da inevitabilidade da coerção em qualquer sociedade teriam ficado ofuscadas pelo pensamento liberal, que concebe a sociedade em termos contratuais, "como uma espécie de associação onde o indivíduo já de todo constituído entraria voluntariamente com um fim determinado" (Dumont 1966: 18). Esta confusão entre ideal e realidade estaria de tal forma impregnada nas consciências contemporâneas que sua reversão exigiria um grande esforço cognitivo e emocional, uma quase iluminação que Dumont denomina "apercepção sociológica". A "missão" da Sociologia deveria ser difundir esta apercepção, que idealmente assumiria a forma de um "insight" — isto é, cada sujeito deveria perceber e sentir o social dentro de si mesmo ,

constituindo-o no mais íntimo do seu ser, como a todos os homens e mulheres.⁶

Ora, o reverso dessa "apercepção sociológica" de Dumont ("tire-se de nós o material social e somos nada, ou somos só plasticidade") seria a afirmação da sociabilidade em quanto dimensão compulsória da vida humana ("como nada somos sem sociedade, precisamos associar-nos para subsistir e ser humanos"). Esta idéia é tese central da teoria que Berger desenvolve, apoiado em Durkheim, Weber, Marx e outros autores. Berger ressalta que o ser humano isolado é biologicamente inviável; não dispõe de uma articulação geneticamente programada com a realidade como os demais seres. Possui impulsos, certamente; mas estes são pouco especializados e carecem de estruturação eficiente em termos de seqüências comportamentais inatas. Esta caracterização lembra muito a teoria pulsional de Freud, sua "polimorfia básica", como o próprio Berger assinala numa nota de rodapé (Berger 1966:73). Mas, à diferença de Freud, Berger deriva disso a sua insistente afirmação da sociabilidade enquanto parte compulsória do modo humano de ser:

(6) A necessidade de uma "iluminação" individual para os sujeitos contemporâneos se convencerem de que são produtos das relações sociais decorre ela própria do que Figueira (1978) denominou o "1º corolário do individualismo em Dumont": modernamente, os indivíduos tendem a vivenciar suas experiências privadas como particularmente reais e "únicas", isto é, singulares. A apercepção proposta por Dumont viria percorrer o caminho da vivência subjetiva individualista em sentido inverso, fazendo surgir com a saliência das experiências privadas o "insight" do social moldando o indivíduo no mais íntimo de si mesmo. Figueira, no entanto, opõe à "apercepção sociológica" de Dumont a "apercepção psicanalítica" individualista, como que não condorda com de todo: ultimamente, cada vez mais analistas parecem tender a "questionar" o paciente em suas "ilusões" (isto é, nos elementos sociais de sua individualidade: papéis e contrapapéis "reativos", componentes de um "self" suspeito) e mostrar-lhe o "abismo" que o "constitui" como lugar de pulsões cegas, inefáveis.

"O organismo humano não possui os meios biológicos necessários para dar estabilidade à conduta humana. A exigência humana, se retornasse a seus recursos orgânicos exclusivamente, seria a existência numa espécie de caos" (Berger & Luckman , 1966:75).

A ordem social complementa esses "recursos orgânicos" fornecendo regras que direcionam a conduta e lhe conferem estabilidade. Trata-se aqui de regras aleatórias, impossíveis de ser diretamente deduzidas da "natureza humana" (embora talvez se apoiassem em invariantes psicológicas elementares; Berger não o diz, mas tampouco o contradiz). As "convenções" sociais, surgidas espontaneamente e desapercivelmente na interação coletiva, concorrem para formar as muito variadas individualidades concretas típicas das diferentes sociedades (inclusive aquela, tão encontradiça na nossa, que contempla o próprio "abismo" no divã dos analistas).

Com base nessas indicações de Berger, pode-se visualizar um hipotético movimento de gênese social: as sociedades humanas teriam surgido gradativamente à medida em que o Homo sapiens emergiu na escala evolutiva. Tecendo-as, certos antropóides "intermediários" teriam tornado possível o modo humano de existir. Desprovidos de "instintos", inviáveis em isolamento, estes estranhos seres tiveram de ir compondo notícias coletivas, hábitos, normas e padrões cada vez mais arbitrários de comportamento para sobreviver.

Interessado em analisar a dinâmica de emergência e transformação das ordens sociais, mas procurando escapar da via especulativa em que necessariamente transitam as "histórias

conjecturais", Berger e Luckman (1966) constroem um modelo abtrato onde distinguem três "momentos" formativos/transformativos de toda sociedade — "externalização", "objetivação" e "internalização" — ressaltando não pretender com isso uma descrição seqüencial de sucessos empíricos presentes a partir do zero, pois que nas sociedades reais esses 3 "momentos" coexistiriam sempre no tempo e no espaço.

A externalização seria algo como a cristalização espontânea de rotinas e regras na ação coletiva: tais hábitos , tradição acumulada, forneceria "a direção e a especialização da atividade que faltam ao equipamento biológico do homem, aliviando assim o acúmulo de tensões resultantes dos impulsos não dirigidos" (Berger & Luckman, 1966:78). As "tipificações recíprocas de ações habituais por tipos de atores" culminariam na sedimentação de instituições a possibilitar maior previsibilidade recíproca das condutas, reduzindo tensões e favorecendo a coexistência ("cada ação de um deles não é mais uma fonte de espanto e perigo potencial para o outro"). A comunicação, o trabalho, a territorialidade e a reprodução seriam áreas privilegiadas de desenvolvimento de tipificações recíprocas e hábitos coletivos, devido à sua importância-chave para a coexistência e continuidade dos grupos humanos.

Isso, naturalmente, interessa de perto a uma discussão das teses psicanalíticas referentes a invariantes de desenvolvimento psico-sexual. Para Berger e Luckman, as normas estabelecidas para o relacionamento entre os sexos são todas arbitrárias e apóiam-se numa "contínua produção humana", podendo em princípio ser suspensas ou revertidas pelos seus produtores;

Berger e Luckman qualificam expressamente de "reificações" as teorias que não admitem serem os gêneros (identidades, diferenças sexuais representadas) e os padrões de relacionamento entre eles realidades socialmente construídas. (ver Berger & Luckman, 1966 :125).

A "objetivação", segundo "momento" no modelo destes autores, descreve exatamente a "fetichização" de regras e hábitos aos olhos dos grupos humanos que através deles organizam sua ação conjunta (reificação da qual a "genitalidade" em Freud seria um caso particular). Os arranjos cognitivo/normativos "objetivados" não são percebidos como contingentes à prática humana, mas como o modo de ver, ser e fazer por excelência — o único certo, bom ou possível — pelos que os adotaram.

Por que ocorre isso? Berger e Luckman sugerem inúmeras vezes que o "enrijecimento" do universo socialmente criado ante a consciência de seus produtores obedece a motivações "defensivas" (como isso lembra Freud...). É verdade que numa passagem, mencionando Piaget, levantam a hipótese de ser a consciência "reificadora" uma precursora necessária da eventual consciência "crítica" na história social do pensamento, como na história individual. (Berger & Luckman, 1966:149). Parece inclusive que muitas, talvez a maioria das regras que norteiam a interação social permanecem inconscientes desde o início, como regras de gramática que se aplicam independentemente da capacidade individual de formulá-las. Mas, para Berger e Luckman, o controle social primário e pouco perceptível representado pela mera existência das instituições enquanto tais pode necessitar ser reforçado através de sistematizações e fórmulas legíti

madoras, quando vier a ser ameaçado pela contestação ou desobediência.

Na transmissão das regras sociais às novas gerações, por exemplo, os educadores de todas as sociedades se defrontam com a "polimorfia" básica do ser humano ainda não socializado. As crianças são freqüentemente teimosas e sempre ignorantes "de nascença"; isto por si só levaria os educadores a "enrijecer" mesmo normas que percebessem contingentes e arbitrárias, comentam Berger e Luckman, não só para apresentá-las mais "firmes" aos neófitos, como também, retroativamente, a si mesmos. A introdução ou reintrodução de um universo socialmente construído e "objetivado" na consciência corresponde ao terceiro "momento" — "interiorização" — do modelo de Berger/Luckman.

Autores como Marx e Foucault contestariam o tom um tanto idílico com que Berger e Luckman tratam a emergência e reificação das ordens sociais; buscariam a violência como fator relevante em todos os "momentos", e não somente como intervenção infeliz no segundo ("reprodução", legitimação) ou terceiro (socialização, inculcação de normas) momentos do modelo berger/luckmaniano. Mas, a nosso ver, a maior contribuição de Berger e Luckman é para a Psicologia, e não para as teorias políticas. Sua ênfase no caráter dialético das "relações indivíduo/sociedade" nos parece crucial :

"(...) é importante acentuar que a relação entre o homem, o produtor, e o mundo social, produto de le, é e permanece sendo uma relação dialética, isto é, o homem (evidentemente não o homem isolado

mas em coletividade) e seu mundo social atuam reciprocamente um sobre o outro. O produto reage sobre o seu produtor. A exteriorização e a objetivação são momentos de um processo contínuo(...) A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social. Torna-se desde já evidente que qualquer análise do mundo social que deixe de lado algum desses três momentos é uma análise distorcida" (Berger & Luckman, 1966:87/88).

Enfim, num resumo da "Psicologia dos sociólogos" até aqui examinada, poder-se-ia em parte retomar e em parte corrigir Freud com o seguinte postulado: basicamente polimorfo, despercebidamente (e, acrescentariam outros, também "violentamente") o ser humano produz a si mesmo em diferentes (e arbitrárias) direções traçadas pelas suas formações sociais. Isto poderia relativizar todas as normas (inclusive a da "genitalidade").

Neste ponto, poder-se-ia "freudianamente" argumentar: esse determinismo social nada tem a ver com a dimensão desvelada pela Psicanálise, o Inconsciente e seus abismos. Talvez até se pudessem comparar as ordens sociais segundo o grau e extensão com que satisfazem a aspectos mais banais do querer humano (por exemplo, "necessidades" corpóreas de alimento e abrigo), distingui-las segundo o encaminhamento diferencial que dão ao desejo ou a forma como tratam certas práticas (adultério, homossexualismo, etc.). Mas para além disso haveria invariantes inscritas ao nível do corpo humano, sua natureza — como a diferença sexual "anatômica" — além de leis e vivências universais relacionadas ao Inconsciente (determinismos do sonho, lap

so, ato falho; protofantasias edipianas).

Mas sobre a variabilidade das vivências humanas auto-representadas ou representáveis nas diferentes sociedades, Freud pouco fala ou explica — e a forma como pensa as "relações indivíduo/sociedade" (articulação orgânica via evolução cultural), além de anacrônica, não parece dar conta da especificidade e compulsoriedade do "fato social". Seria interessante então voltar à Psicologia dos sociólogos, e verificar se no seu universo teórico permaneceriam intactas as "invariantes" supracitadas. É verdade que, até agora, nada foi dito da dinâmica pulsional em sua abissalidade, tese central da ontologia freudiana; mas logo veremos alguma coisa semelhante a isto, quando se discutirem os paradoxos da "alma moderna" de um ponto-de-vista sociológico.

2.2. O "Mal-Estar na Modernidade"

2.2.1. A "vida social integrada" como necessidade psicológica

A mais impressionante afirmação do caráter compulsório da sociabilidade para o ser humano aparece, em Durkheim, numa forma por assim dizer indireta. Em "Le Suicide", ele atribui o aumento progressivo das taxas de auto-aniquilação na modernidade a um "afrouxamento no tecido social" e sugere diversas vezes que, na ausência de uma "integração" à sociedade, nada somos e só podemos querer ser nada.

Examinemos mais de perto as contribuições de Durkheim nesse terreno. Estudando as estatísticas, ele identifica uma

menor incidência de suicídios entre os "pais de família", os casados, os que pertencem a religiões ou comunidades tradicionalistas (isto é, os que têm uma "vida social mais integrada"); e uma incidência máxima de suicídios entre os "livre-pensadores", intelectuais e homens de negócios. Contrasta o "suicídio moderno" com o tipo corrente de auto-aniquilação nas sociedades primitivas: nestas, existiria um incentivo social a tais práticas; "a sociedade é tudo, o indivíduo é nada", e praticar-se-ia um tipo de suicídio sócio-sintônico, dito "altruísta" por Durkheim. Na modernidade, porém, quando e onde mais se valoriza o indivíduo, mais se exaltam seus direitos, o suicídio, em duas variantes novas — a "egoísta" e a "anômica" — atinge proporções sem precedentes nas sociedades menos diferenciadas que nos precederam e que nos cercam. Tratar-se-ia agora de uma "corrente suicidógena" socialmente determinada mas não sócio-sintônica, "efeito perverso" de certas circunstâncias sociais mais que produto direto de exigências e pressões coletivas. O suicídio atual seria então "reativo", efeito de uma certa "espessura" humana — uma "Psicologia" — à qual não falta um "impulso de auto-aniquilação", passível de emergir e fazer-se obedecer em certas circunstâncias.

Sobre o suicídio "egoísta", Durkheim opina que sua motivação relaciona-se a uma "melancolia langorosa auto-complacente" ou ao "sangue-frio desabusado do cético" (Durkheim 1973: 332). Tratar-se-ia de uma sintomatologia típica de intelectuais ensimesmados e ociosos que, perdendo seus vínculos de honra e dever com uma comunidade moral qualquer, acabam atraídos por um inevitável abismo interior.

"(...) toute vie intérieure tire du dehors sa matière première. Nous ne pouvons penser que des objets ou la manière dont nous les pensons. Nous ne pouvons pas réfléchir notre conscience dans un état d'indétermination pure; sous cette forme, elle est impensable. Or, elle ne se détermine qu'affectée par autre chose qu'elle-même. Si donc elle s'individualise au-delà d'un certain point, si elle se sépare trop radicalement des autres êtres, hommes ou choses, elle se trouve ne plus communiquer avec les sources mêmes auxquelles elle devrait normalement s'alimenter et n'a plus rien à quoi elle puisse s'appliquer. En faisant le vide autour d'elle, elle a fait le vide en elle et il ne lui reste plus rien à réfléchir que sa propre misère. Elle n'a plus pour objet de méditation que le néant qui est en elle et la tristesse qui en est la conséquence (...). Mais on ne peut rester ainsi en contemplation devant le vide sans y être progressivement attiré" (Durkheim 1973:315-6).

Mas essa "individualização excessiva" seria subsidiária de uma "corrente social" mais genérica em ação na nossa sociedade, cujo centro de propagação Durkheim identifica na "esfera econômica". Numa introdução escrita para a 2ª edição de "Da Divisão Social do Trabalho", Durkheim (1926) assimila o "ethos" moderno a um quase Estado de Guerra hobbesiano, onde as propaladas liberdades civis não passam de ilusão: arrebatadas as regulamentações medievais que continham a vida econômica, esfumadas a moral escolástica e a autoridade das corporações de ofício, as liberdades jurídicas reduzem-se a palavreado abstrato encobrando, na prática, o direito do mais forte (isto é, do mais rico e astucioso). A hipertrofia das "funções econômi -

cas", a hegemonia da nova dinâmica comercial e industrial sobre toda a vida coletiva, corroem a moralidade e a estabilidade social. Dada a ordem de acumular ao máximo, no sistema de mercado moderno, não há mais lugar para coesão, regularidade nem para a "subordinação dos interesses particulares ao interesse geral". A família, antigo "locus" de enraizamento e referência moral, tem sua autoridade e coesão abaladas: incapaz de reprimir a lógica do mercado e submeter a suas normas a vida profissional cada vez mais especializada e diversificada de seus membros, também ela sofre os efeitos da fragmentação, perdendo "sua unidade e indivisibilidade de outrora". Durkheim cunha o termo "anomia" para caracterizar esse desregramento moderno de apetites e vontades. Sua descrição da dinâmica objetiva e existencial que desemboca no "suicídio anômico" reveste-se de tal vigor e expressividade que não podemos deixar de transcrevê-la:

"(...) ce déchaînement des désirs a été aggravé par le développement même de l'industrie et l'extension presque infinie du marché (...).

"Voilà d'où vient l'effervescence que règne dans cette partie de la société, mais qui, de là, s'étend au reste. C'est que l'état de crise et d'anomie y est constant et, pour ainsi dire, normal. Du haut en bas de l'échelle, les convoitises sont soulevées sans qu'elles sachent où se poser définitivement. Rien ne saurait les calmer, puisque le but où elles tendent est infiniment au-delà de tout ce qu'elles peuvent atteindre. Le réel paraît sans valeur au prix de ce qu'entrevoient comme possible les imaginations enfiévrées; on s'en détache donc, mais pour se détacher ensuite du possible quand, à son tour, il devient réel. On a soif de choses nouvelles, de

jouissances ignorées, de sensations innommées, mais qui perdent toute leur saveur dès qu'elles sont connues. Dès lors, que le moindre revers survienne et l'on est sans force pour le supporter" (Durkheim, 1973:284-85).

É impossível evitar, ao ler este trecho, uma sensação de familiaridade: a "anomia" de Durkheim lembra muitíssimo a caracterização da "vida pulsional" por Freud — "perverso-polimorfa", nirvânica, insaciável, sem objeto definido. O "princípio do prazer" do indivíduo anômico durkheimiano também não tolera a frustração ou o adiamento. Mas existe ainda em Durkheim a caracterização da angústia, melancolia e vazio do "egoísta", vítima de uma "perda do objeto" análoga à estudada por Freud. O "egoísta" de Durkheim é um maximizador intelectual mais do que material; mas a obsolescência de antigas lealdades e vínculos, o "afrouxamento do tecido social" ante a escalada da nova mentalidade acumuladora e privatista, levariam mais e mais pessoas a se sentirem "desgarradas", perplexas e deprimidas como os intelectuais candidatos a "suicídio egoísta".

Deste diagnóstico, depreende-se uma norma dedutível da própria condição humana segundo Durkheim: a da sociabilidade "moral". Aparentemente, o autor de "Le Suicide" considera o associar-se um imperativo para a "saúde mental". Mas não basta uma associação "de fato", uma interdependência meramente objetiva costurada por uma instituição "amoral" como o mercado. Em "Da Divisão Social do Trabalho", Durkheim comenta que nas sociedades mais "diferenciadas" existe, a nível "estrutural", o que ele denomina "solidariedade orgânica": os modernos dependem muito mais uns dos outros materialmente que os primitivos,

devido à sua ultra-complexa divisão social do trabalho, hiper-especialização de tarefas e habilidades, etc. No entanto, o seu "tecido social" é muito mais "frouxo" — a nível subjetivo. Isso os torna vítimas de um paradoxo inédito e radical. Afinal, também eles são extraídos do nada pela coerção social, diz Durkheim; suas "predisposições vagas e plásticas" são modeladas por algo que os transcende, por intermédio de outros que os seduzem e punem, que os acostumam desde cedo a trilhar as veredas de suas expectativas. A falta de um "feed-back" social palpável, o que mais pode o indivíduo privatizado sentir como valioso, importante e bom, capaz de conter o "impulso suicida"?

"En d'autres termes, si, comme l'on a dit souvent, l'homme est double, c'est qu'à l'homme physique se surajoute l'homme social. Or, ce dernier suppose nécessairement une société qu'il exprime et qu'il serve. Qu'elle vienne, au contraire, à se désagréger, que nous ne la sentions plus vivante et agissante autour et au-dessus de nous, et ce qu'il y a de social en nous se trouve dépourvu de tout fondement objectif. Ce n'est plus qu'une conbinaison artificielle d'images illusoires, une fantasmagorie qu'un peu de réflexion suffit à faire évanouir; rien, par conséquent, qui puisse servir de fin à nos actes. Et pourtant cet homme social est le tout de l'homme civilisé; c'est lui qui fait le prix de l'existence. Il en résulte que les raisons de vivre nous manquent; car la seule vie à laquelle nous pouvissions tenir ne répond plus à rien dans la réalité, et la seule qui soit encore fondée dans le réel ne répond plus à nos besoins (...) Voilà en quel sens il est vrai de dire qu'il faut à notre activité un objet que la

dépasse. Ce n'est pas qu'il nous soit nécessaire pour nous entretenir dans l'illusion d'une immortalité impossible; c'est qu'il est impliqué dans notre constitution morale et qu'il ne peut se dérober, même en partie, sans que, dans la même mesure, elle perde ses raisons d'être" (Durkheim , 1973:228).

A precariedade das "razões de ser", sentidos para a vida e da própria identidade humana, sua dependência de uma "vida social suficientemente integrada", são também ressaltados por Berger e Luckman. A coesão "ideológica", isto é, cognitivo/normativa de uma dada ordem social, seria vital para a proteção de homens e mulheres contra o que Berger e Luckman denominam "terror anômico", seguindo claramente Durkheim. Trata-se aqui, porém, de uma anomia algo refinada em comparação com a durkheimiana: mais que perda de sentidos para a vida, em Berger e Luckman o termo designa, no limite, perda de sentido "tout court" — desorientação, perda de contato e estranhamento da realidade, fragmentação da identidade, algo como a psicose.

A raiz ontológica desse terror anômico seria a polimorfia básica do ser humano e sua falta de canais biologicamente assegurados de comunicação com a realidade. Não possuindo na natureza um território unívoco, sinalizado por deflagradores simples de comportamentos pré-fixados, o ser humano se move numa realidade artificial, socialmente construída. E esta realidade seria sempre ameaçada "de dentro" por algo como um retorno da polimorfia reprimida, em forma de "experiências marginais" — sonhos, estados menos que conscientes, desejos "des

viantes" e inadmissíveis, fantasias. Os autores exemplificam citando os

"(...) sinistros êxtases experimentados antes do café matinal, a forma estranha de objetos supostamente familiares, depois de acordar de um sonho perturbador, o choque por não reconhecer a própria face no espelho do banheiro, a indizível suspeita, um pouco mais tarde, de que a mulher e os filhos são estrangeiros misteriosos" (Berger & Luckman, 1966:199).

Estamos num terreno familiar à Psicanálise. Berger e Luckman deixam claro que o "lado noturno" das vivências tem a sua própria realidade, "muitas vezes de natureza sinistra", cuja emergência freqüente pode solapar o sentido de realidade e estabilidade dos indivíduos. O pensamento, "insano por excelência", ante as vivências "marginais", adota insistentemente a idéia de que "a realidade brilhante da vida cotidiana" pode não ser mais que uma frágil ilusão passível de ser tragada a qualquer momento pelos pesadelos.

Lendo o texto de Berger e Luckman, não se pode evitar a imagem do indivíduo ameaçado "de dentro" pelo seu próprio "lado noturno", agarrado às definições oficiais da realidade como uma formiga na água se agarra ao graveto. Devido à dimensão "marginal" incontrolável das vivências humanas, Berger e Luckman postulam uma fragilidade irredutível em toda ordem social, assim como na ordem subjetivamente percebida das biografias individuais. "Manter encurralado o caos" é uma tarefa perpétua dos indivíduos e sociedades humanas, constantemente amea

çados pela irrupção de realidades desprovidas de sentido ou validade com relação à ordem (arbitrária) que os estrutura. Daí a legitimação da rede institucional vigente ser sempre ruidosamente promovida: tal legitimação atenderia não só a interesses particularistas de classes ou grupos dominantes, mas também à exorcização do "terror anômico", pelo menos enquanto não se viabilizasse a implantação de relações sociais alternativas que cumprissem o mesmo papel. A pior das ordens costuma ser preferida ao caos, na opinião de Berger/Luckman.

A proteção primária da identidade individual contra seu caos contido seria a confirmação social permanente das regras cognitivo/normativas que sustentam o mundo "artificial" onde essa identidade faz sentido. A interação face-a-face e "conversa significativa" constante com pessoas que partilham das mesmas tipificações e costumes, da mesma realidade social, seriam os mecanismos mais eficazes para manter a plausibilidade de uma dada identidade e orientação no mundo. Assim, o horror à solidão — que Berger e Luckman crêem universal — refletiria a "incapacidade que o homem tem de conservar uma existência dotada de sentido isolado das construções nômicas da sociedade":

"No nível da significação, a ordem institucional representa um escudo contra o terror. Ser anômico, portanto, significa privar-se deste escudo e expor-se, sozinho, aos ataques dos pesadelos"
(Berger & Luckman, 1966:139).

Os autores, aqui, retomam e sofisticam a tese durkheimiana da necessidade psicológica à qual responderiam os ritos e

religiões. O próprio contato com pessoas de hábitos familiares e aparentemente normais teria virtudes apaziguadoras sobre ansiedades primárias do ser humano, ecos do seu "terror anômico".

A este mecanismo de confirmação/reasseguramento pragmático, baseado na interação com outros reais, viriam sobrepor-se construções teóricas integradoras/legitimadoras crescentemente elaboradas, que alcançariam seu nível superior no que Berger e Luckman denominam "universos simbólicos" — ou seja, "corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica" (Berger & Luckman, 1966:131). Nas sociedades que dispõem de tal sistema, todos os setores da vida coletiva e, no limite, todas as experiências humanas, poderiam ser concebidas como partes articuladas a um Todo, uma Ordem coerente e reaseguradora. Trata-se de um quadro de referência globalizante, onde de tudo encontra explicação e sentido.

Seria isto a Weltanschauung mencionada por Freud? Ao que parece, as críticas freudianas à Ilusão corresponderiam melhor aos "universos simbólicos" particulares que Berger denomina "cosmos sagrados", isto é, mundivisões impregnadas de dogmas metafísicos, fechadas e a-científicas. Berger, porém, não privilegia a distinção ciência/ideologia na sua análise dos universos simbólicos: ambas essas dimensões, se é que discerníveis (o autor põe o problema "entre parênteses"), funcionariam neutralizando o efeito confusionante das experiências marginais, expulsando o caos e/ou legitimando experiências dolorosas. Inseridas numa Ordem supostamente incoercível, as vivências per-

turbadoras poderiam ser melhor enfrentadas sem a paralisia no desempenho dos papéis socialmente prescritos. O sonho, "explicado" por uma teoria psicológica "científica" ou por uma teoria metafísica da metempsicose, seria igualmente "mantido sob controle" ao nível da significação.

Os "cosmos sagrados" seriam universos simbólicos mais claramente voltados à legitimação que os modernos discursos científicos (ver, por exemplo, Berger & Luckman, 1966:132). Postulariam uma ordem imaginária capaz de, ao mesmo tempo, transcender e incluir o indivíduo numa totalidade dotada de sentido e validade, e forneceria uma aparência de estabilidade e continuidade às formações intrinsecamente débeis da ordem social (Berger 1967:114). Ao mesmo tempo, a própria identidade dos sujeitos inseridos em "cosmos sagrados" seria algo sacralizada, isto é, garantida contra a crise e a impermanência aos olhos dos interessados. Concebida como parte da "boa natureza das coisas" ou como resultante da criação divina, a identidade é mais fortemente sentida como uma realidade sólida, e não como produto precário da atividade humana. Funcionando pela atribuição de sentido e validade para o que parece absurdo, precário ou insuportável, poderia haver até "cosmos sagrados" sem deus:

"O moderno ateu, por exemplo, que outorga um significado à morte em termos de uma 'weltanschauung' da evolução progressiva ou da história revolucionária, também assim procede integrando a morte num universo simbólico que abrange a realidade"
(Berger & Luckman, 1966:138).

Poder-se-ia aqui abrir parênteses e perguntar se Freud

teria então escapado inteiramente do universo religioso. Sua "mitologia das pulsões" lembra as religiões panteístas, e seu raciocínio tende a incluir as biografias individuais num cosmo inexorável que as transcende — embora Freud não estivesse de todo seguro da "bondade" de seu cosmo evolutivo. Mas o patriarca da Psicanálise muitas vezes misturou explicitamente juízos de ser e de valor, ilustrando de forma algo ingênua a tese de que há uma dimensão normativa subjacente à mais "pura" ciência (tese que encontrou seu desdobramento moderno mais radical nas "espirais saber-poder" de Foucault). Freud sugeriu mais de uma vez que a "melhor atitude perante a vida" deveria poder ser derivada da reflexão "científica", que a resignação fluiria diretamente de uma lúcida compreensão da inexorabilidade da natureza, da ordem das coisas. Não foi por acaso que ele chegou a invocar um "deus Logos"! Sua "ditadura da Razão" seria certamente eficaz contra o "terror anômico" (também contra certas reivindicações "perversas" e "subversivas"...). Vale recordar que Freud postulava a necessidade de se ter uma Ordem sob medida para a natureza humana; mas ele não era um entusiasta da ação política, preferindo aconselhar que se esperasse o curso natural das coisas, a "evolução cultural" que tornaria os homens e mulheres mais adequados para a sociabilidade razoável.

Ou seja: aparentemente, Freud introduz uma resignação quase religiosa, no momento mesmo em que pretende expulsar a religião; dir-se-ia até que ele troca a religião um tanto secularizada de seu tempo por uma cosmovisão onde a responsabilidade e a ação humanas têm menos sentido ainda. Mas a técnica inventada por Freud para contrarrestar o seu equivalente ao

"terror anômico" visa a substituir os já vacilantes dogmas e ritos tradicionais que forneciam apoio e confirmação de identidades. Doravante, a estabilidade psíquica deveria ser o prêmio incerto de um processo de enfrentamento dos próprios abismos, como o que se faz na relação analítica. "Não tranquilizar", não se alienar, soletrar a insensatez, descer aos infernos: a resignação proposta por Freud resultaria da lucidez frente à precariedade das Ilusões, ao inexorável da Morte, do Ser e da Natureza, incluindo-se aí as eventuais e irremediáveis imperfeições das ordens sociais. De certo modo, para ele a apropriação dessa verdade poderia imunizar bastante o indivíduo contra as vicissitudes da "realidade externa".

No entanto, a própria possibilidade (e necessidade, desses ritos analíticos, definidos para uma expressão canônica restrita a relações duais intimistas e inseridos num universo teórico tão rarefeito em prescrições e "conselhos", só é inteligível numa dada realidade mundana — aquela descrita por Durkheim como produtora de "egoísmo" e "anomia". Vejamos, a seguir, como Berger retoma a análise durkheimiana da modernidade e seu "mal-estar", fornecendo mais subsídios para uma compreensão do significado da doutrina e prática analíticas à luz de uma "Psicologia de sociólogos".

2.2.2. "Anomia" e Crise de Identidade segundo Berger

Encontra-se em Berger uma caracterização algo esquemática, mas mesmo assim bastante sugestiva, das formas de "sofrimento psíquico" socialmente condicionadas (embora não sejam estes os termos que ele emprega nos seus textos). Ele postula

uma espécie de relação inversa na incidência social de "alienação" e "anomia", dado a entender que nas sociedades mais rigidamente integradas por um só universo simbólico o "sofrimento corrente" adviria sobretudo desta rigidez: acometeria, por exemplo, crianças, "desviantes" e indivíduos a quem se atribui "status" muito inferior, vítimas crônicas de violência "repressiva" e da intolerância freqüentes em tais sociedades. Nelas, a educação redutora da polimorfia básica à ordem estabelecida, a atribuição de papéis e identidades, seria um processo muitas vezes ríspido e inapelável. Mas o menosprezo e violência reservados pelas sociedades "coesas" aos fracos, "feios", "covardes", mulheres estéreis, párias, "perversos" e "infiéis", e aos que são submetidos a seus duros processos de socialização, se pode provocar sofrimento, ódio ou mágoa, dificilmente deixa margem à confusão na definição do "mundo" e das identidades individuais. Tudo é claro, a ambigüidade é reduzida. Dificilmente surgem questionamentos às normas cognitivo-normativas vigentes, afirma Berger, enquanto a sociedade consegue reproduzir inalteradamente seus padrões de funcionamento⁷ e os "oprimidos" não se unem em subgrupos de referência capazes de fermentar e a-

(7) Neste ponto, a posição de Berger lembra a de G. Therborn, um "neo-marxista" sueco, de quem transcreveremos um trecho ilustrativo:

"From what is known about the ideological plasticity of human beings and their creative capacities, we should expect the given ideologies to be almost completely reproduced in societies whose internal conditions and relationships to the natural environment and to other societies remain exactly the same from one generation to the next. (We would have to allow for only a small margin of individual 'misfits' stemming from the irreducibility of psychodynamic processes to complete social control.) A parental generation will always mould its children according to its own form of subjectivity; and if the ecological, demographic, socioeconomic and inter-societal relationships remain the same, the younger generation will face exactly the same affirmations and sanctions of the existing ideologies as

poiar contra-normas mais compatíveis com sua "auto-afirmação". A falta de apoio social para a contestação das regras vigentes, o sofrimento individual é creditado à ordem natural das coisas; sentimentos ressentidos e invejosos são mesmo experimentados pelos "oprimidos" como confirmação psicológica da própria identidade "inferior". Este "mal-estar das culturas integradas" lembra um pouco o descrito por Freud (1930), embora ele já não estivesse muito seguro da resignação dos oprimidos — sinal de que a sociedade de sua época não era tão coesa quanto as sociedades "pouco diferenciada" descritas por Durkheim e Berger.

Pelo contrário: para Berger, nas sociedades modernas, o "mal-estar" corrente seria de outro tipo — a excessiva complexidade e pluralidade nas definições contemporâneas do mundo e dos papéis sociais, devida à competição generalizada entre Weltanschauungen discrepantes, provocaria uma permanente tensão, perplexidade e desorientação nas pessoas. A descoberta de grupos e indivíduos que praticam definições de realidade antagônicas àquelas em que se foi socializado, experiência diuturna nas sociedades urbanas modernas, nem sempre pode ser vi-

the parental one. It follows that the explanation/investigation of the generation of ideologies will have to start from processes of chance in the structure of a given society and in its relationships to its natural environment and to other societies. It is these changes that constitute the material determination of the rise of ideologies" (Therborn, 1980:43).

Iríamos um pouco além de Therborn, admitindo o surgimento de novas "ideologias" mesmo à falta de mudanças "estruturais" ou ambientais significativas; mas, em tais circunstâncias, as novas cosmovisões seriam sintônicas ao "status quo", ou assim seriam "lidas" e praticadas. Por outro lado, a emergência de alterações significativas como as definidas por Therborn poderia levar a uma nova "leitura" ou apropriação de alguma das Weltanschauungen tradicionais, conferindo-lhe eventualmente até um tom contestatório à ordem estabelecida (caso, hoje, do cristianismo à luz da "Teologia da Libertação" na América Latina).

venciada como uma "descoberta enriquecedora" ou neutralizada com o emprego de técnicas de manutenção da Weltanschauung inicial. A segregação ético-teórica ("são loucos") ou a integração conciliadora ("todas essas formas de vida são caminhos válidos para chegar a Deus") podem fracassar, abrindo espaço à pergunta crítica — "quem está certo?" — precursora de uma possível crise de identidade ("então, que sou eu realmente?").

Começa a delinear-se melhor o espaço sociológico para a emergência de candidatos à Psicanálise. Nas sociedades pouco diferenciadas, firmemente "amarradas" por um mesmo universo simbólico pouco variável de indivíduo a outro, a crise de identidade é pouco provável, diz Berger. Neste contexto, o "eu" subjetivamente apreendido e o "eu" socialmente atribuído coincidem em muito; as "experiências marginais" são cuidadosamente neutralizadas pelo "universo simbólico". Aí, o sonho pode ser entendido como mensagem de espíritos ancestrais ou como coisa sem importância, mas dificilmente (ou nunca) será entendido como emanção de partes inconscientes e reprimidas da subjetividade.

Ocorrendo, porém, uma fragmentação no universo simbólico dominante, há sempre a possibilidade de alguém ser atraído por definições de mundo divergentes daquelas em que foi socializado. Eventualmente, isto pode produzir impasse existencial e cognitivo, conflito emocional e a típica sintomatologia "neurótica" descrita por Freud. Amplia-se muitíssimo a possibilidade de emergência, admissão e integração de "impulsos inconscientes" (isto é, aqueles eliciados e legitimados pela

Weltanschauung 2 e não pela 1). Não é preciso dizer que esses impulsos poderão, num primeiro momento, permanecer "reprimidos" pelo sujeito, ou mesmo permanecer assim indefinidamente, e no entanto escapar com mais força à anterior "neutralização", abrindo espaço através de "inibições e sintomas" — o "distúrbio neurótico" de que fala Freud.⁸

Naturalmente, esta versão de Berger não dá conta de toda a "problemática analítica": não foi preciso surgirem grupos praticando o incesto para que os impulsos "edipianos" pudessem luzir à consciência dos pacientes "bem analisados" de Freud. Há algo de mais específico no quadro de uma cultura onde "sexualidade" e parentesco chegam a se superpor tão frequentemente e conflitivamente (e, aqui, a análise de Foucault parece ser a mais elucidativa: ver adiante, item 4 na parte B). Mas é inegável que o "pluralismo" evocado por Berger, em condições de modernidade, tenha efeitos confusantes sobre os indivíduos, gerando "crises de identidade" e demandas por um socorro especializado, capaz de ajudar sujeitos perpassados por imperativos e desejos antagônicos a solucionar seus "conflitos" e orientar suas próprias vidas.

A sociedade urbano-industrial, liberal-democrática, encaixa como uma luva nas especificações de um contexto "neuro

(8) Isso não quer dizer que, para Berger, inexistam conflitos individuais entre impulsos socialmente sancionados e impulsos "inadmissíveis" também em sociedades "coesas". Mas a possibilidade de admissão e "integração" pacífica do que antes era "reprimido" é, em Berger, condicionada ao surgimento de novas definições de realidade e novas normas, isto é, a uma pluralização dos "universos simbólicos" e dos "grupos de referência" ideologicamente distinguíveis. Ademais, esta pluralização, para Berger, seria em si mesma geradora de conflitos emocionais e crises de identidade em proporções inéditas, ao apontar publicamente ao desejo e à cognição de todos caminhos discrepantes dos usuais.

tizante" segundo Berger. Não apenas a enorme divisão social do trabalho fragmenta o universo cognitivo para além de qualquer chance de apreensão do todo por um único sujeito, como a própria esfera "privada" pode agora organizar-se das maneiras mais díspares num mesmo bairro ou cidade. Hoje, diz Berger (1973), devido a esta multivariiedade de sub-universos sociais, os casamentos costumam envolver complicadas negociações entre os significados de "universos simbólicos" discrepantes; os filhos em preendem difíceis migrações, abandonando as Weltanschauungen dos pais com freqüência; vizinhos e "intrusos" exibem universos de significações e comportamentos alternativos, por vezes antagônicos, aos de cada sujeito; todo indivíduo pode, em princípio, "experimentar" estilos de vida alternativos a qualquer momento de sua vida e buscar novas significações privadas nas mais variadas experiências, de sexuais a religiosas).

Isso, e mais a drástica separação (e freqüente conflito) entre os "reinos" público e privado, formariam um terreno fértil para a perda de sentido, a "divisão" psíquica do sujeito entre imperativos contraditórios, a tensão, fragmentação e descontrole. Para tanto concorreria também um espírito de insatisfação perpétua (de novo a anomia durkheimiana), difundido a partir do próprio seio da dinâmica industrial e comercial moderna:

"Another feature of the cognitive style of technological production is the assumption of maximalization. For both technological and economic reasons the logic of the production process always tends toward a maximalization of results -

more product for less expenditure. There is therefore a built-in innovative tendency describable, as the case may be, in terms of "bigger and better", "more and more cheaply", "stronger and faster", and so on. This assumption of maximalization enters not only the worker's actions but his fantasy. It thus has an important carry-over potential for other sectors of his social life" (Berger, Berger & Keller, 1973:36).

A penetração desta disposição maximizadora na sociedade moderna já aparece em Hobbes (1940), quando ele diz que "o valor de um homem é o seu preço" e que a ambição é bem cotada em si mesma no mercado da opinião. Mas pode-se dizer, a favor de Berger, que nas sociedades industrializadas, com a mercantilização da vida social como um todo⁹ (fundamentalmente, a partir do século XIX, como observa Polanyi, 1968), o "ethos" competitivo/maximizador atingiu uma generalização sem precedentes.

(9) A importância da mercantilização das relações sociais para a generalização do individualismo possessivo já fora assinalada por Durkheim: o foco de "anomia" é identificado no seio da "vida comercial e industrial". Num trabalho de teoria política dedicado ao pensamento liberal, C.B. Macpherson (1979) afirma que o indivíduo "apetitivo e inseguro" que é termo central a este pensamento só pode surgir como personagem socialmente representativo em "sociedades de mercado possessivo". Nas formações sociais baseadas em costumes ou "status" como a Índia hierarquizada de Dumont (1966), a mobilidade social e geográfica é mínima; a competição fica adscrita às classes ou castas dominantes ("lutas dinásticas, revoluções palacianas e conflitos entre barões"); pode até haver rebeliões explosivas dos que estão "por baixo", mas não "self-made-men" reais ou imaginários em número significativo.

Este modelo corresponde ao de uma "sociedade fortemente integrada" na teoria durkheimiana, e pode-se especular com certa segurança que em tal contexto social os fenômenos da "anomia" e "crise de identidade" são relativamente raros (a menos, talvez, que ocorra um excessivo "desgaste do tecido social" devido às lutas entre "grandes" ou rebeliões de "pequenos"). Contraste-se este mundo estável, onde a distribuição de postos e de "status"

Isto teria tornado a pluralidade de universos morais e cognitivos ainda mais desorientadora para mais e mais pessoas. O candidato à "ascensão" nunca está seguro de que o próprio estilo de vida, referencial teórico, posição sócio-econômica ou projeto para o futuro é, de fato, o melhor que poderia ter. A insatisfação, a ambição maximizadora, tendem a espalhar-se por todos os setores da vida, produzindo uma sede infinita pelo novo-e-melhor que acaba por relativizar a validade de todos os patamares atingidos (econômicos, sociais, cognitivos, estéticos, sexuais):

"A world in which everything is in constant motion
is a world in which certainties of any kind are hard
to come by. Social mobility has its correlate in

reveste-se de uma quase inabalável permanência, com o modelo das "sociedades de mercado possessivo". Nestas:

- "(a) Não há uma divisão impositiva do trabalho.
- (b) Não há um suprimento impositivo de recompensas no trabalho.
- (c) Há definição e obrigatoriedade impositivas para o cumprimento de contratos.
- (d) Todos os indivíduos procuram racionalmente maximizar seus proveitos.
- (e) A capacidade de trabalho de cada indivíduo é de sua propriedade, e é alienável.
- (f) A terra e os recursos pertencem aos indivíduos e são alienáveis.
- (g) Alguns indivíduos querem um nível maior de proveitos ou de poder do que já têm.
- (h) Alguns indivíduos têm mais energia, qualificação ou posses do que outros" (Macpherson, 1979:65).

Em tais circunstâncias, deduz Macpherson, a insatisfação com o que se tem e o afã maximizador-competitivo acabarão permeando todo o corpo social, ainda que a lógica da situação termine por excluir de forma mais ou menos sistemática os despossuídos dos melhores postos. De qualquer maneira, a produção, circulação e acumulação de riquezas nesta sociedade serão alimentadas pela ambição individualista possessiva, tendendo a generalizá-las (como Hobbes já percebera, o indivíduo ambicioso é socialmente valorizado; e, mesmo improvável, a possibilidade de "chegar lá" não está fechada por princípio aos subalternos, havendo uma certa mobilidade social capaz de excitar convenientemente os apetites individuais de uma população cada vez maior).

cognitive and normative mobility. What is truth in one context of the individual's life may be error in another. What was considered right at one state of the individual's social career becomes wrong in the next. Once more, the anomic threat of these constellations is very powerful indeed"

(Berger, Berger & Keller, 1973:184).

Num mundo tão movediço e pluralizado, todas as weltanschauungen acabam perdendo plausibilidade (coisa que já fora registrada por Freud). Assiste-se ao que Berger descreveu em termos de uma crescente secularização das sociedades e das consciências, isto é, um crescente abandono e descrédito das religiões lato sensu. Com a mercantilização e a industrialização dos países, declinam castas e identidades grupais, emergindo o Indivíduo¹⁰; trocam-se a resignação e o tradiciona

(10) Esta mentalidade mercantil, e a mobilidade social "ideológica", parecem ter efeitos individualizantes mais claros que a simples mobilidade ocupacional ou geográfica moderna a separar as pessoas de seus amigos e parentes. Ariès (1981) assinala que o privatismo desenvolveu-se como base de uma espécie de "identidade de classe" dos ricos e importantes (burguesia, nobreza) a partir do século XVIII. Antes, na França pelo menos, "o meio de fazer avançar os negócios e de conservar a posição e os amigos" para os burgueses era "manter as portas abertas", na casa de cômodos não especializados onde conviviam indiscriminadamente pobres e ricos, a família conjugal e "uma clientela de servidores, amigos e protegidos". Podia-se crescer em honra no mercado da opinião, enriquecer ou elevar os títulos da própria Casa; mas não se haviam ainda apagado os muros que separavam as classes sociais umas das outras, nem se generalizara algo semelhante à "corrida" liberal. Deslanchadas estas transformações, as famílias dos "homens ricos e importantes" passaram a cercar-se das muralhas da privacidade e isolamento, segregando os "outros" que a sociedade não mais separava em estamentos inferiores por definição e controlando mais escrupolosamente o contato com os "iguais" agora competidores num universo sem "status" garantidos:

"No fim do século XVIII, não se usava mais ir à casa de um amigo ou sócio a qualquer hora, sem prevenir (...). 'Nada é mais fácil, ninguém é visível, todos têm a decência de fechar a sua porta'" (Ariès, 1981:266).

Bott (1976), num estudo clássico sobre a família londrina moderna, descobriu que nos grupos onde prevalece uma identidade comunitária mais coesa — observados em alguns bairros operários — a família conjugal se cerca de

lismo religioso pela mentalidade privatista e maximizadora acima descrita, apoiada inclusive numa atitude "tecnológica" de "problem-solving inventiveness" capaz de espalhar-se por terrenos tão díspares quanto política, educação e "manejo de dificuldades psicológicas" (Berger, Berger e Keller, 1973). Não sobra muito espaço para o sagrado num mundo em que tudo tende a ser visto como potencialmente mensurável, decomponível, reorganizável e manejável. É a euforia do "progresso" que Freud expressou em "O Futuro de uma Ilusão" (e vem desde o Renascimento). O avanço cada vez mais "herético" desta mentalidade "re-

uma "rede social de malha estreita", e marido e mulher têm papéis conjugais segregados. Aí, a intimidade doméstica é extremamente rarefeita, prevalecendo em tempo e investimento emocional as atividades e vínculos extradomésticos de cada cônjuge sobre os vínculos e contatos deles um com o outro (ressalvando-se, é claro, as relações sexuais, cujo exercício é restrito ao leito conjugal; mas, neste universo, a sexualidade não aparece como preocupação ou valor pregnante entre os casais). O oposto ocorre com esposos cujos amigos e parentes estão dispersos geograficamente e relacionalmente ("rede social de malha frouxa"): estes casais tendem a concentrar suas atenções na privacidade familiar, partilhar mais suas atividades (papéis conjugais conjuntos) e valorizar a "vida íntima".

"Em alguns casos, quase ficávamos com a impressão de que esses maridos e esposas sentiam uma obrigação moral de gostar de relações sexuais, um sentimento que não foi expresso, nem sugerido, pelos Newbolt (casal de papéis conjugais fortemente segregados, pertencente à classe operária)" (Bott, 1976:96).

Discutindo estes achados, Bott afirma que a "vida moderna" (estrutura urbana e ocupacional) torna cada vez mais raras as comunidades integradas, que pressupõem "a concentração de pessoas com ocupações idênticas ou similares na mesma área local; empregos e casas na mesma área local; baixa mobilidade populacional e continuidade de relacionamentos; pelo menos oportunidades ocasionais para parentes e amigos se ajudarem mutuamente a conseguir empregos; pouca demanda de mobilidade física; pouca oportunidade para mobilidade social" (Bott, 1976:122).

Então, generaliza-se mais e mais o privatismo, embora possa haver nuances: a mobilidade ocupacional e geográfica nem sempre é acompanhada de mobilidade "ideológica", podendo manter-se uma continuidade na vinculação comunitária anterior de uma família após as mudanças, pelo menos por uma geração:

"Caso os Newbolt (casal citado acima) sentissem que uma família se tinha mudado primordialmente por causa de escassez de moradia, eles permaneciam em contato efetivo com ela, não importando que a família tivesse ou não subido na escala ocupacional. Caso no entanto, a família se tivesse mudado para 'melhorar de vida', ela era condenada por se julgar grã-fina, e o contato tornava-se não-efetivo" (Bott, 1976:151).

formista" produziu "engenharias" sociais, políticas e mesmo psicológicas (destas falaremos adiante). Ao mesmo tempo, os papéis sociais dessacralizaram-se, e a resignação tradicional substituiu-se uma crescente onda de questionamentos e reivindicações, levando às ruas contestatários de todos os matizes (proletários, feministas, negros, "gays", etc.).

Mas o reverso da secularização, diz Berger, é a escalada da "anomia" e das crises de identidade. Mais do que nunca, fica difícil "conferir sentido à empresa de existir". O mundo dessacralizado torna-se desencantado e a fragmentação dos universos simbólicos ameaça pôr a nu a dimensão terrível da polimorfia básica, a instabilidade ontológica do ser humano desprovido de instintos. O excesso de alternativas na "cultura de consumidores" gera tensão, perplexidade e angústia. Ademais, continuamos frágeis, finitos e mortais (como o próprio Freud a margamente ressalta em "O Mal-Estar na Civilização"):

"Modern society has threatened the plausibility of religious theodicies, but it has not removed the experiences that call for them" (Berger , Berger & Keller, 1973:185)

Seria possível relativizar em parte este raciocínio: o individualismo, com sua tendência a incrementar o "investimento narcísico" de cada um no próprio "eu", é que tornaria os fatos da morte e vulnerabilidade ao sofrimento supremamente in suportáveis. Paradoxalmente, Deus é desacreditado quando e on de mais se precisa dele...

De fato, aos olhos de sociólogos como Dumont, Durkheim e Berger, o cidadão moderno é uma espécie de paradoxo em ato . Move-se num universo impregnado pela ideologia liberal, onde a liberdade é supervalorizada e concebida em termos socialmente "negativos", significando "exclusão" (independência da vontade alheia; direito de não relacionar-se com outrem senão quanto is to seja "interessante" ao indivíduo; direito de propriedade, de finido como "exclusão" do controle e usufruto alheio sobre o bem possuído; concepção de indivíduo enquanto "proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, pelas quais ele não deve nada à sociedade" — Macpherson, 1979:275). Os mo dernos são portanto possessivos, acumuladores e individualis - tas, refratários a deveres, a limites, ao poder — embora in - viáveis sem estas 'dimensões "nômicas", material ou psicológica - mente. Disciplinando-se, cultivando forças para enfrentar fron - teiras e "fetiches", impõem-se as olimpíadas da maximização, on de os récores se deslocam mais e mais para os limites do tole - rável. Neste universo de individualidades excessivas, a ques - tão da ordem social torna-se cada vez mais difícil ou indecen - te: a simples colocação do problema evoca suspeitas de reacio - narismo.

Dumont (1966) preocupa-se em dimensionar criticamen - te este furor individualista, relativizando-o. Em oposição às formações sociais "antigas" ou selvagens, cujo ideal era defi - nido em termos coletivos (continuidade ou poderio do grupo ou do Estado, a justa distribuição das pessoas pelos degraus da hierarquia, etc.) vivemos, assinala Dumont, numa sociedade con denada ao escândalo perpétuo ante as teimosas recorrências de

um "controle social" que exorcizamos mas sempre redescobrimos ubíquo, embora sob disfarces cada vez mais eficientes. Ora, disto se deriva um claro desafio à mentalidade liberal-libertária: jamais existiu e jamais existirá uma sociedade como a suposta pelo individualismo, uma livre associação de Indivíduos auto-construídos e espontâneos, pois todo sujeito se contrói socialmente e não pode haver ser humano fora de uma "modalagem" social. Então, a coerção coletiva é literalmente inescapável:

"l'individu du type moderne ne s'oppose pas à la société du type hiérarchique comme la partie au tout (...) mais comme son égal ou son homologue" (Dumont, 1966:23)

"Adopter une valeur, c'est hiérarchiser, et un certain consensus sur les valeurs, une certaine hiérarchie des idées, des choses et des gens est indispensable à la vie sociale. Cela est tout à fait indépendant des inégalités naturelles ou de la répartition du pouvoir(...). Par rapport à ces exigences plus ou moins nécessaires de la vie sociale, l'idéal égalitaire, — même si on le juge supérieur — est artificiel" (Dumont, 1966:34).

Aparentemente, nas sociedades modernas, a capacidade de sustentar a "falsa consciência" de ser original, autônomo e espontâneo é extremamente "adaptativa": são indivíduos que se supõem normativos conseguem orientar-se nos mercados (de trabalho, de bens, de idéias...)¹¹

(11) Parece claro que nem os "iniciados" em ritos de "apercepção sociológica" podem evitar sentir-se e comportar-se como indivíduos na moderna vida cotidiana. Na sociedade contemporânea, parece ocorrer como "reificação" dos sujeitos o mesmo que ocorre com a do valor das mercadorias no mo-

"(...) La perception de nous-mêmes comme individus n'est pas innée, mais apprise. En dernière analyse elle nous est prescrite, imposée par la société où nous vivons. Comme Durkheim l'a dit à peu près, notre société nous fait une obligation d'être libres" (Dumont, 1966:21)

Levada ao paroxismo, esta vocação de liberdade despenda os indivíduos, na exata medida em que os priva de "integração social" e ofusca suas consciências para a percepção/admissão de qualquer ordem integradora. Esta é, pelo menos, a opinião de Durkheim e Berger, ácidos críticos "psicológicos" do universo individualista moderno.

Poder-se-ia talvez contestar a adesão de Freud à ideologia liberal/individualista. Em primeiro lugar, para ele o indivíduo ainda "devia" alguma coisa à sociedade (trabalho e prazer nas modalidades "corretas"), embora esta última prescrição tenha sido encoberta em seus textos por um manto "naturalizado" (mas a própria necessidade que um inconoclasta como Freud sentiu de esconder-se sob as saias da Biologia para legitimar normas socialmente construídas é digna de nota). Em segundo lugar, na sociologia freudiana, indivíduo e sociedade não se opõem como na teoria liberal clássica, e são pensados juntos pe

do de produção capitalista, segundo Marx:

"A descoberta científica (...) de serem os produtos do trabalho, como valores, meras expressões materiais do trabalho dispendido em sua produção, é importante na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa de nenhum modo a fantasmagoria que apresenta como qualidade material dos produtos o caráter social do trabalho. O que é verdadeiro apenas para essa determinada forma de produção (...) parece aos produtores de mercadorias tão natural e definitivo, apesar daquela descoberta, quanto o ar que continuou a existir tal como era antes após a ciência tê-lo decomposto em seus elementos" (Marx 1968:83).

lo denominador comum da "evolução cultural". Em Freud, aliás, como bem observa Figueira (1978b), os homens não são apenas nem principalmente "originais": pelo contrário, o "aparelho psíquico", pulsões e problemática edipiana seriam os mesmos para todos, ficando a variabilidade incidental por conta das biografias individuais e variações em "constituição" (maior ou menor "força pulsional", "viscosidade da libido", etc.).

Mas não seria o individualismo o "ponto-de-chegada" de Freud? Para ele, como vimos, as soluções dadas pelos pacientes analisados à tarefa de conciliar "princípio do prazer", "realidade externa" e "exigências culturais" poderiam ser originais, um tanto diferentes da média:

"(...) aquele que, depois de ter lutado contra si mesmo, consegue elevar-se à verdade, encontra-se ao abrigo de toda a imoralidade e pode permitir -se ter para seu uso particular uma escala de valores muito diferente da admitida pela sociedade" (Freud 1916-17:2392).

Na verdade, esta relativa independência e originalidade distingüiriam o indivíduo "bem analisado" dos demais, marcando sua pertinência a uma verdadeira elite de indivíduos com "I" maiúsculo, que correspondia ao ideal clínico (e político)¹² de Freud. Mesmo "normais", estes indivíduos teriam uma rela -

(12) Para Freud, a humanidade estava congênita e irremediavelmente dividida em "elite" e "massa", tese estranha à tradição liberal. Pessoalmente, Freud parece ter-se alinhado com o pensamento político autoritário, dele divergindo apenas em sua defesa incondicional à liberdade de expressão.

ção original, refletia e condicional com a norma abraçada; sua independência estaria assegurada pela integração de um novo da do na consciência, a descoberta de um elemento comum a todos os homens e mulheres mas de essência irreduzível ao social — o Inconsciente em sua dimensão vertiginosa. Esta raiz ontológica supostamente só poderia ser apropriada individualmente, no espaço protegido da relação dual com o analista. Talvez, quando todos fossem capazes de contemplá-la e relacionar-se lucidamente com ela, pudesse surgir uma sociedade racional, equitativa e pacífica — uma verdadeira associação livre de indivíduos.

Mas a reflexão sociológica que percorremos em Durkheim, Berger, Marx e Dumont prefere ressaltar o caráter "prévio", compulsório, das associações humanas, e seu irremediável papel constitutivo sobre os seres que elas viabilizam. Certo, poderia haver invariantes elementares na "natureza humana", inclusive uma certa propensão ao transbordamento do sentido e do contato "oficiais" com a realidade, efeitos de uma "falta" ontológica de programações comportamentais e da polimorfia básica da espécie; mas nenhum aspecto da natureza, seja ela externa ou "interna", poderia ser apreendido puro, sem mediações, pelo ser humano socializado. Também a maneira pela qual se sente o próprio "ser" é socialmente condicionada, inclusive no recesso dos consultórios.¹³ "Bem" ou "mal" condicionada? Aqui, mais uma vez,

(13) O papel condicionante do social sobre as problemáticas vividas e representadas pelos indivíduos aparece de forma extremamente nítida num texto de Lo Bianco (1981) sobre um grupo de gestantes pobres, organizado e manejado com base em teorias psicanalíticas em uma maternidade do INAMPS-/RJ. O absentismo das "pacientes" foi altíssimo e as poucas que frequentaram as reuniões do grupo perguntaram a si mesmas e às psicólogas até o fim

divergem as respostas de Freud das de Durkheim e Berger, assim como as suas propostas políticas: esperar que prossiga a "evolução cultural" individualizante, ou revertê-la em parte e construir uma "vida social mais integrada".

2.3. A Proposta de Durkheim e Berger: Volta à Sociabilidade "Moral"

O declínio das Weltanschauungen totalizantes e identidades grupais, que resultou no Indivíduo moderno e abriu alas ao surgimento da Psicanálise, fôra saudado com entusiasmo por Freud. A "massificação" e a "alienação religiosa" tinham si do por ele rotuladas de estágio neurótico, infância da humanidade; agora teria chegado o tempo de se aceder à maturidade contemplar a verdade de si mesmo sem o recurso a fugas ou fetiches — encarando de frente o próprio desamparo, a Morte e o abismo inerente ao modo humano de ser.

Durkheim não saúda a modernidade com tanto entusiasmo, nem repreende a "civilização" contemporânea por seus excessos repressivos — antes o contrário. "Afrouxando" os vínculos morais e comunitários, fomentando ambições desmedidas e a competição, nossa cultura desatende exatamente ao que "há de social em nós", denuncia Durkheim. Os que não podem se sentir valorizados como vencedores da corrida liberal, os que tropeçam

"para que" eram as reuniões, o que estavam "fazendo ali", etc., demonstrando claramente sua total incompreensão do que as psicólogas "queriam" com tudo aquilo. A impossibilidade de se estabelecer uma comunicação operativa entre as psicólogas e as gestantes pobres é creditada pela autora à disparidade dos respectivos universos de significação: a problemática analisável e a técnica analítica só fazem sentido para sujeitos inseridos num dado contexto sócio-ideológico e cognitivo, radicalmente diferente do vivido pelas gestantes em questão.

no "menor revês" ou se isolam numa auto-reflexão radical, estes se defontam com um "vazio", com uma perigosa falta de razões para viver. Não podem extraí-las de sua própria interioridade porque esta é oca ou, em todo caso, incapaz de fornecer o tipo de satisfação exigida por nossa "constituição moral".

Para Durkheim, nossos vínculos sociais e afetivos são sentidos como uma "combinação artificial de imagens ilusórias, uma fantasmagoria que um pouco de reflexão basta para desvanecer" quando e onde a vida social se desagrega e "não mais a sentimos viva e atuante em torno e acima de nós". Não sentimos nossas crenças religiosas, nossa sensação de "enraizamento" e segurança existencial desmoronarem, não perdemos pé em busca de um "sentido para a vida" porque crenças e sentidos não têm apoio ontológico e são ilusórios em si mesmos; não é uma inédita lucidez que nos desorienta. Como diz Durkheim,

"Le détail des dogmes et des rites est secondaire. L'essentiel, c'est qu'ils soient de nature à alimenter une vie collective d'une suffisante intensité" (Durkheim, 1973:173 — grifos nossos).

Então, a "vigilância de todos por cada um", a exigência de se prestar contas à sociedade, enfim, a coerção coletiva — que os modernos aprendemos a sentir como um peso, embora incapazes de eliminá-los totalmente — teriam uma utilidade psicológica em si mesmos. À parte sua legitimidade ou validade intrínseca, proveriam referenciais e reassseguramento (aos não-desviantes, naturalmente).

Durkheim escandaliza-se ante a escalada do individualismo, do suicídio e da complacência com que esses dois fenômenos são tratados. Dedica-se a uma estranha demonstração do caráter anti-ético do suicídio e a uma campanha algo utópica pela contenção da anomia, propondo que se cortasse o mal pela raiz — ou seja, que se "disciplinasse" a esfera econômica por meio de novas corporações análogas às da Idade Média. Seriam guildas modernizadas, decerto; mas deveriam recuperar o poder de estabelecer o "justo preço", o "justo lucro" e o "justo salário", trocar a concorrência pela solidariedade e forçar a subordinação dos interesses particulares ao interesse geral.

Não que fosse possível ou necessário restabelecer a hegemonia dos dogmas religiosos sobre as consciências. Durkheim não é um obscurantista. Para ele, poderíamos tolerar melhor a dúvida e o moderno espírito reflexivo se não os praticássemos tão "compulsivamente" — se estivéssemos ancorados numa sociedade "integrada", que apontasse caminhos práticos à nossa "natureza moral" tais como deveres, objetivos públicos, interesse geral, bem comum. Ele exemplifica citando a comunidade judaica de seu tempo, particularmente imune ao suicídio, de acordo com as estatísticas, apesar de muito mais escolarizada e "intelectualizada" que a média dos demais cidadãos. A força das tradições e o forte espírito comunitário dos judeus seria capaz de contrarrestar os efeitos desorientadores da cultura moderna (Durkheim 1973:170).

Em "The Homeless Mind", Berger et alii (1973) propõem também a construção de uma nova ordem onde liberdade e segurança encontrassem um novo equilíbrio, e os homens e mulhe -

res se reconciliassem com sua própria sociabilidade. Tal sociedade nova surge quase como um horizonte profetizável a seus olhos:

"Man's fundamental constitution is such that ,
just about inevitably, he will once more construct
institutions to provide an ordered reality for
himself. A return to institutions will 'ipso facto'
be a return to honor. It will then be possible
again for individuals to identify themselves with
the escutcheons of their institutional roles,
experienced now not as sel-estranging tyrannies but
as freely chosen vehicles for self-realization"
(Berger, Berger & Keller, 1973:96).

Naturalmente, isto não seria a des-invenção do indivíduo, seus direitos e dignidade ("rejeitá-los seria eticamente impensável"). Mesmo Dumont (1966), depois de esboçar um desafio às modernas ideologias liberais e libertárias reafirmando a inevitabilidade das hierarquias sociais, manifesta simpatia pelos movimentos igualitaristas dos Intocáveis indianos, cuja "emancipação só poderá ser conseguida por eles mesmos"; ao que parece, os valores que impregnam modernamente o conceito de indivíduo não encontraram um substituto moral e politicamente convincente, permanecendo como base ou limite de todas as intenções normativas, reformistas ou revolucionárias de nossa época. A dissolução do direito natural e do referencial essência humana, se levada a suas últimas conseqüências, parece ter como efeitos a perplexidade e a paralisia política. Berger não vai tão longe: a natureza humana por ele suposta, mesmo em sua espantosa plasticidade e polimorfia, "exige" instituições que lhe pro

vejam estabilidade, e "pede" tolerância para suas inovações e "desvios". Em suma, é utilizável como referencial político.

Parece, no entanto, que o individualismo privatista no qual se baseia o moderno catecismo liberal surgiu e se mantém como uma espécie de brasão ideológico das atuais classes econômica, social e politicamente dominantes. Sofrida ou paradoxal que seja, a "anomia egoísta" pode ser amada e valorizada mesmo por aqueles a quem dilacera. Gerada no seio da moderna burguesia, esta apetitividade, este privatismo e esta requinta da perplexidade existencial são exportadas "de cima abaixo", e parece tão insensato esperar dos vencedores reais ou imaginários da corrida liberal uma "auto-crítica" e conversão ao "interesse público" quanto querer que aristocratas espartanos desistissem do estilo de vida que lhes conferia poder e identidade social. Certos arrependimentos, já insinuava Freud, só são vivenciados quando se experimenta a derrota e o fracasso...Mas isso é uma outra história.

No entanto, dadas as divergências existentes entre Freud e os cientistas sociais que abordamos sobre a "salubridade" psicológica da cultura moderna, as fontes do seu "mal-estar" e os ideais a serem implementados (Indivíduo maximamente autônomo "versus" sociabilidade "moral"), pode ser instrutivo examinar as apreciações desses e de outros autores oriundos do universo sociológico sobre o papel, o significado e os efeitos sócio-políticos da Psicanálise. É o que faremos a seguir.

B. SIGNIFICADO E EFEITOS SÓCIO-POLÍTICOS

DA PSICANÁLISE: CINCO VERSÕES

1. Lévi-Strauss: Psicanálise e "Eficácia Simbólica"

Já é clássica a comparação feita por Lévi-Strauss entre o xamã e o psicanalista. Vamos retomá-la, para ver em que aspectos poderá contribuir a um esclarecimento alternativo do papel do analista e o significado da "cura" que promove.

O exemplo de cura "mágica" que Lévi-Strauss estuda mais detalhadamente para contrastar com a cura analítica é proveniente da tradição dos Cuna, tribo indígena panamenha. Trata-se de um ritual empregado pelo feiticeiro da tribo para ajudar partos difíceis. Além de procedimentos mágicos diversos (escultura de imagens de espíritos protetores, fumigações, etc.), o rito apóia-se fundamentalmente num canto que descreve minuciosamente a chegada do feiticeiro, o estado da doente, e um combate imaginário entre o xamã e seus espíritos aliados contra as potências sublevadas no corpo da parturiente. O combate é uma viagem mítica pelos órgãos genitais da mulher, onde são identificadas e descritas as bestas-feras responsáveis pela sua dor, os espíritos benéficos

interventores e sua luta com os espíritos rebeldes (no caso, é o espírito que "preside" o útero, que estaria extrapolando suas legítimas atribuições e deve ser recolocado em sua posição correta) — tudo com uma impressionante riqueza de detalhes, e num texto que estabelece um "ritmo ofegante" como o das contrações do parto. Essa intervenção mágica é por si só capaz de "desbloquear" o processo fisiológico e levar o trabalho de parto a seu termo — unicamente através do que Lévi-Strauss caracteriza com a "manipulação psicológica do órgão doente" (L.-Strauss 1970b : 210).

Qual o princípio de eficácia de tal procedimento? "Sugestão" seria uma explicação demasiado vaga. Lévi-Strauss atribui o sucesso do xamã, é claro, à crença que tanto ele, quanto a mulher e a tribo como um todo, têm no seu poder; mas o canto do feiticeiro deveria suas propriedades curativas também à sua estrutura intrínseca, à sua capacidade de ordenar cognitiva e afetivamente as vivências de uma mulher com dificuldades no parto, afastando o pânico e induzindo efeitos "psicossomáticos":

"A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos efetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não

corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou melhor, ela não os põs jamais em dúvida. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar, um conjunto onde todos os elementos se apóiam mutuamente.

Mas a doente, tendo compreendido, não resigna apenas: ela sara". (Lévi-Strauss 1970b : 216/217)

A cura teria por base a "eficácia simbólica", uma misteriosa "propriedade indutora" que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido" (Levi-Strauss, 1970b : 221).

À parte a obscuridade dessa suposição, pode-se esperar da psicofisiologia uma indicação relativamente clara sobre as bases neurológicas de tal "propriedade indutora" — as mesmas que possibilitam a pessoas como iogues e faquires um assombroso domínio sobre funções orgânicas em princípio não-voluntárias (controle da dor, batimentos cardíacos, temperatura...) Retenha-se do que foi dito até aqui o efeito paralisante do pânico, e o efeito aterrorizante de "dores incoerentes e arbitrarias", vividas como "elementos estranhos". Esse é o ponto de

mediação entre o estado sobre o qual intervêm o poder xamanístico e aquele que ocupa os psicoterapeutas.

Lévi-Strauss possui uma teoria própria⁸ sobre a gênese das psicopatologias. Existiria, em primeiro lugar, uma espécie de grande doença social latente, atingindo qualquer grupo humano: a ameaça do desconhecido, incompreensível e in formulável. Nenhum grupo é capaz de integrar simbolicamente num todo coerente a completa realidade e suas manifestações. Mais que isso: toda cultura estabelece uma multiplicidade de sistemas simbólicos não necessariamente (aliás, nunca de todo) coerentes entre si ou plenamente satisfatórios, sistemas que "visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social e, ainda mais, as relações que esses dois tipos de realidades mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros" (L.-Strauss 1974 : 9). A precariedade desse edifício torna sempre possível a "incidência sociológica" da patologia e do pânico em sujeitos "sensíveis (pouco importa se por razões históricas, psicológicas, sociológicas ou fisiológicas) às contradições e às lacunas da estrutura social" (idem, p.11). "A esses indivíduos, o grupo pede e até mesmo impõe que figurem certas formas de compromissos irrealizáveis no plano coletivo, que finjam transições imaginárias, que encarnem sínteses incompatíveis" (idem, p.10).

(8) Essa teoria, é claro, não é antagônica, e nem mesmo estranha à Psicanálise. Sabe-se que Laing, Lacan e outros desenvolveram concepções semelhantes, mesmo derivadas das de Lévi-Strauss neste particular. O estudo das aproximações e descontinuidades entre estas teorias, porém, não pode ocupar-nos aqui.

Em sociedades que prevêem e incorporam condutas como o transe e teorias de possessão, especula Lévi-Strauss, indivíduos acometidos por essa "incidência sociológica" (propensos a psicopatologias) poderiam canalizar e legitimar seu conflito em termos de "vocação", neutralizando-o, o que lhes permitiria preservar sua participação normal na vida coletiva entre os episódios cerimoniais e regulamentados de transe místico. Eventuais distúrbios psicofisiológicos surgidos nos "leigos" poderiam ser tratados com eficácia pelos meios mágicos. Nossa sociedade, porém, não mais possibilita esse tipo de "manejo" da "psicopatologia", exceto, é claro, nos seus enclaves minoritários (?), subcomunidades religiosas onde o transe é cultivado e valorizado ; nelas, a sensibilidade individual às contradições e fissuras nos campos simbólicos poderia ser desenvolvida como "mediunidade" , por exemplo. Fora daí, estaria aberto um campo sócio-cultural para novos desenvolvimentos teóricos e práticos em psicoterapias. Surgiu a Psicanálise, marcando — aos olhos de Lévi-Strauss — um progresso científico e uma restrição do "tempo crítico" ao nível individual.

A cura "sugestiva" funcionaria não por sua capacidade de "ligar estados confusos e inorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas de articulá-los sob a forma de totalidade ou sistema" (Lévi-Strauss 1970a : 200). Assim integrados, tais estados difusos e ameaçadores seriam neutralizados, o que protegeria a própria coesão grupal (de cuja precariedade, a "psicopatologia" é bem um sintoma), proporcionando alívio e alegria coletivos. Este não seria o caso da psicanálise: ela funcionaria como uma cura xamanística às avessas. Não procederia encenando mitos pré-definidos social -

mente onde o cliente pudesse alocar seu "sofrimento psíquico" ; seria o próprio paciente em análise que reconstituiria (ou melhor, reviveria) os termos e a gênese de seu conflito, "ab-rea-gindo-os" na transferência. O analista, ao contrário do xamã , não fala; ele escuta, e faz emergir uma verdade. A essência da Psicanálise não seria a de uma técnica de readaptação do doente a uma "síntese geral, mas arbitrária"; a "recuperação" do paciente "bem analisado" (inclusive para a sociedade) seria sub - produto "espontâneo" de um desbloqueio, tornado possível pela revivecência de seus conflitos "numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace" (Lévi-Strauss 1970b, p.218). A diferença da cura xamanística, a cura analítica seria a confirmação experimental de um corpo a hipóteses científicas; o paciente analítico experimentaria o poder liberador da Verdade, e não o poder apaziguador da alienação e das soluções introduzidas. Assim, ficaria aberta inclusive a possibilidade de se perceberem as contradições sociais geradoras dessa "desventura" que é o conflito psíquico; pelo menos, a Psicanálise não as encobre como as curas "sugestivas".

A cientificidade da Psicanálise, porém, estaria sendo ameaçada pela transformação de seus postulados "numa espécie de mitologia difusa que permeia a consciência do grupo" (Lévi-Strauss 1949a : 201). A culpa disso caberia em parte aos analistas , que, ao invés de preservar em sigilo suas teorias, difundiram - nas de forma exorbitante, generalizando inclusive suas aplicações ao "pensamento normal" e à "psicologia coletiva", aceitando tratar também "inadaptados, instáveis", ou mesmo são — além dos "realmente doentes", etc. Em vista disso, a sugestão torna

-se algo como uma "variável interveniente" impossível de ser isolada na situação analítica; a prosseguir tal escalada, lamenta Lévi-Strauss,

"O valor do sistema deixará de ser fundado em curas reais, as quais beneficiarão indivíduos particulares, mas sobre o sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura, e o sistema popular em conformidade com o qual, sobre esta base, seu universo se encontrará reconstruído" (Lévi-Strauss 1970 a : 201)

Curiosamente, as semelhanças encontradas entre Psicanálise e feitiçaria por Lévi-Strauss parecem mais claras do que as diferenças. À parte sua distinção rígida entre "doentes" e "inadaptados, instáveis e sãos" — que o próprio Freud desautorizaria — a neutralidade da situação analítica também soa pouco convincente. Que dizer de analistas excessivamente loquazes, sempre dispostos a metralhar com interpretações cada palavra ou atitude do paciente, com o objetivo manifesto de reduzir a sua angústia (ver, por exemplo, Klein, 1980)? Eles falam tanto quanto o xamã, e uma terminologia tão "mítica" quanto a deles.

Isso não é Psicanálise, ou pelo menos não é "boa" Psicanálise, dirão alguns, favoráveis ao máximo mutismo do analista (ver, por exemplo, O. Manoni, 1974). Mas será que mesmo no caso-limite de uma "cura" conduzida por um analista que nada falasse, a "diretividade" estaria de fora? Em primeiro lugar, não parece claro que tal procedimento funcionaria com pacientes não familiarizados de antemão com o pensamento psicanalítico, sua versão teórica da gênese e dinâmica do conflito psíquico,

etc.; e, em segundo lugar, sinais "imperceptíveis" como o ritmo respiratório, movimentos ligeiros da boca ou sombrancelhas, algo enfim no analista fatalmente denunciaria o que, no discurso do paciente, ele considera importante, significativo; ora, tal "reforçamento" não seria imune de conseqüências "sugestivas".

Mas deixemos por ora essa discussão. Da contribuição de Lévi-Strauss, o mais interessante parece mesmo ser sua "psicologia": o inefável, o incompreensível é ameaçador, e jamais pode ser totalmente afastado; as sociedades costumam estabelecer sistemas simbólicos não de todo coerentes entre si ou coextensivos, podendo haver incidência dessas contradições em termos de angústia e psicopatologia individual; podem-se obter "crises" psíquicas (mesmo orgânicas) pela via da "eficácia simbólica". Veremos mais adiante (parte III) como essas idéias podem contribuir conjuntamente para um dimensionamento não-psicanalítico da técnica inventada por Freud, ressaltando inclusive sua especificidade face às curas "sugestivas" tradicionais.

2. - Berger: Psicanálise e "Alternação".

Diferentemente de Lévi-Strauss, Berger prefere conservar "entre parênteses" a questão da cientificidade da Psicanálise nos seus escritos. Dedicar mais atenção às condições sociológicas que propiciam a emergência tanto da teoria e técnica quanto do paciente psicanalíticos. E não desconhece os aspectos menos-que-"neutros" da Psicanálise, ou seja, sua dimensão política (embora não desenvolva muito essa discussão).

Um primeiro conceito útil na obra de Berger para se pensar a Psicanálise é o de "alternação" — isto é, ressocialização mais ou menos profunda de um sujeito segundo uma nova Weltanschauung. No entender do autor, a socialização primária funciona transmitindo às crianças tanto um universo cognitivo-normativo quanto uma identidade, através da mediação de "outros significativos" (parentes, educadores) com os quais o sujeito estabelece fortes vínculos afetivos (sendo essa vinculação uma condição básica para o sucesso da empresa socializadora primária); mas esse universo fixado na infância pode perder plausibilidade e encanto quando confrontado com outro muito diferente que seja percebido como mais poderoso ou sedutor. A "alternação" seria o procedimento que permitira ao sujeito redefinir drasticamente sua compreensão do mundo e de si mesmo, e passar a orientar-se por uma Weltanschauung discrepante da que lhe tinha sido transmitida em sua socialização primária:

"A alternação exige processos de re-socialização. Estes processos assemelham-se à socialização primária, porque têm radicalmente de atribuir tons à realidade e por conseguinte devem reproduzir em grau considerável a identificação fortemente afetiva com o pessoal socializante, que era característica da infância. São diferentes da socialização primária porque não começam 'ex nihilo', e como resultado devem enfrentar o problema de desmantelar, desintegrar a precedente estrutura nômica da realidade subjetiva" (Berger e Luckman, 1966 : 208).

Para isso, dizem Berger e Luckman, é preciso inserir

o "paciente" numa nova estrutura conceitual, cuja plausibilidade dependerá de suas bases sociais — ascendência do grupo que a pratica; convicção e eficiência do pessoal re-socializante, que precisa ser capaz de induzir uma forte identificação afetiva no "noviço". Este deverá repetir junto ao novos guias as vivências infantis de dependência emocional, e romper seus vínculos com a comunidade que funcionava como base de sua antiga concepção de mundo.

Idealmente, o "noviço" é isolado de sua realidade anterior em alguma espécie de clausura, e só lhe permitem contatos com indivíduos "iniciados" na nova definição de realidade que lhe querem inculcar. Quando isso não é possível, por qualquer razão, procura-se obter um desengajamento mental do neóto em relação a suas antigas estruturas de referência emocional e cognitiva; procura-se levá-lo a "desligar-se" de seus anteriores "outros significativos", e abjurar globalmente as normas e representações segundo as quais se orientava antes no mundo e definia a si próprio.

Isso se faz pelo que Berger e Luckman chamam "reorganização do aparelho de conserva": os interlocutores significativos e privilegiados do "noviço" passam a ser os membros de sua nova comunidade ideológica, de preferência seus "guias". Ao mesmo tempo, evitam-se ou procura-se neutralizar cognitivamente e emocionalmente pessoas e idéias discrepantes das novas definições de realidade. As tentações de "recaída" em antigos modos de ser e pensar são combatidas através de procedimentos terapêuticos e purificadores especificamente designados para este fim.

Ao mesmo tempo, promove-se uma redefinição conceitual da biografia pregressa e do anterior universo ideológico do "noviço" de acordo com os novos valores absorvidos por ele:

"A velha realidade, assim como as coletividades e os outros significativos que anteriormente a mediatizavam para o indivíduo, devem ser reinterpretadas dentro do aparelho legitimador da nova realidade. (...) Tudo que precede a alternância é compreendido como conduzindo a ela (...), tudo que a segue é compreendido como derivando de sua nova realidade. Isto implica uma interpretação da biografia passada 'in toto', de acordo com a fórmula 'Então eu pensava... agora sei'. Frequentemente isto inclui a retrojeção para o passado dos esquemas interpretativos presentes (a fórmula para isso é: 'Então eu já sabia, embora de maneira pouco clara...') e motivos que não eram subjetivamente presentes no passado, mas são agora necessários para a reinterpretação do que ocorreu então (a fórmula é a seguinte: 'Realmente fiz isso porque...'). A biografia anterior à alternância é caracteristicamente aniquilada 'in toto', sendo envolvida numa categoria negativa que ocupa uma posição estratégica no novo aparelho legitimador: 'Quando eu ainda vivia uma vida de pecado', 'Quando eu ainda tinha uma consciência burguesa', 'Quando eu ainda era motivado por essas necessidades neuróticas inconscientes'. A ruptura biográfica identifica-se assim com a separação cognoscitiva das trevas e da luz" (Berger e Luckman, 1966:211/212).

Nesse trecho, a "cura analítica" é equacionada com a conversão religiosa e a absorção de novas concepções políticas, equação que parecerá algo excessiva mesmo a muitos que não crê

em na neutralidade da Psicanálise. Sim, o reviver da dependência infantil na "alternação" lembra o conceito de "transferência", como os próprios Berger e Luckman assinalam numa nota de rodapé de seu texto (pp. 208/209). Ao mesmo tempo, o analista lembra o "pessoal re-socializador" religioso ou político pela sua inabalável fé na doutrina em que se apoiam (para Freud, a determinação dos atos psíquicos "não conhece exceção"): se são necessárias diretrizes "firmes" para expulsar o "terror anônimo", a máxima firmeza se exige dos que conduzem sujeitos pelas vias da "alternação", onde são grandes os riscos de extravio; doutrinadores e analistas precisariam sobretudo ter ou aparentar convicção do que pregam.

Mas o que "pregam" os analistas? Seria preciso mostrar mais claramente que tipo de dogmas compõe sua Weltanschauung. Berger e Luckman apresentam algumas pistas somente. Por exemplo, convidam implicitamente os analistas a se "mirarem no exemplo" de terapeutas que militassem numa suposta comunidade baseada no homossexualismo militar. Lá, o "indivíduo obstinadamente heterossexual" é que poderia cair nas malhas do controle social pela via terapêutica: seria preciso neutralizar a ameaça representada pelo desviante à eficiência dos exércitos unidos vínculos homossexuais "normais"; seu "mau exemplo" teria de ser abafado para não evocar desejos heterossexuais nos anteriormente "sãos" nem questionar, a um nível mais profundo, a plausibilidade global da ordem cognitivo-normativa tida como certa. Afinal, a Weltanschauung vigente englobaria juízos de ser tipo "os homens viris por natureza amam-se uns aos outros", e juízos de valor tipo "os homens viris devem amar-se uns aos

outros", incompatíveis com a admissão da "virilidade" e "normalidade" do heterossexual. Tal personagem "psicologicamente subversivo" precisaria então ser "normalizado"; desenvolver-se-iam terapêuticas baseadas numa "patologia" capaz de "explicar", "diagnosticar" e conceptualizar procedimentos "curativos" para heterossexualismo. A interiorização de tal arcabouço pelo "doente" poderia ter, por si só, eficácia "curativa", ressocializando o desviante de forma não só a reforçar a estrutura sócio-cognitiva que ele desafiava, quanto a promover alívio no sujeito "curado".

"Evidentemente, existe uma grande satisfação subjetiva por motivo deste retorno à 'normalidade' . O indivíduo pode agora retornar ao amoroso abraço do comandante de seu pelotão com o feliz conhecimento de se ter 'encontrado a si mesmo' e de mais uma vez estar certo aos olhares dos deuses" (Berger & Luckman, 1966: 155).

A escolha de um exemplo tão chocante aos olhos heterossexualizados de nossa sociedade não parece casual: os autores desejariam com isso ressaltar a arbitrariedade e relatividade de todas as normas sociais (isso é, sua irredutibilidade a uma "natureza humana" que exige a edificação de regras, mas não determina o conteúdo delas). O exemplo é instrutivo também por tocar em cheio num dos pontos mais fracos da tese da neutralidade psicanalítica: a normatividade sexual mais ou menos disfarçada em que Freud claramente incorreu, e que ainda não foi repudiada explicita e unanimemente por todos os seus herdeiros.

Mas seria preciso ainda mostrar em que a Psicanálise inovou sobre as terapêuticas tradicionais, dar conta de sua especificidade. O "neurótico" difere do que é vítima de "encosto", social e culturalmente (ver Figueira, 1978 a); a Psicanálise absorve problemáticas e demandas próprias e oferece um "tratamento" muito particular. Examinemos, então, seguindo Berger, a sociogênese da díade especialíssima que compõem o analista e seu neurótico.

Berger situa a Psicanálise num ponto privilegiado da paisagem sociológica e existencial que traça do "Mal-Estar na Modernidade". Nela, vê-se o indivíduo anômico, dilacerado entre universos teóricos e normativos discrepantes, instado a maximizar seus ganhos e a tudo experimentar: "espontaneamente" le tende a voltar-se "para dentro", tentando construir uma subjetividade capaz de servir como referencial, ponto de apoio, fonte de estabilidade. Essa empresa não é fácil, pois a fragmentação e obscuridade do mundo "externo" tendem a replicar-se no mundo "interno". É nessa matriz sócio-existencial que Berger aninha a demanda, a teoria e a "clínica" psicanalíticas.

Num artigo de 1965, o autor postula existir "uma relação dialética entre a estrutura social e a realidade psicológica" (isso é, "a forma como as pessoas experimentam subjetivamente a si mesmas") e, também, "uma relação dialética entre a realidade psicológica e qualquer modelo psicológico prevalente" (Berger 1965:33). Ao mesmo tempo que descrevem e "refletem" a realidade psicológica a eles contemporânea, os "modelos psicológicos" também atuam ampliando, desenvolvendo, confirmando e

generalizando a "realidade psicológica" por eles conceptualizada, funcionando um pouco então como "self-fulfilling prophecies".

Nas modernas sociedades industriais, dada a marcante segregação entre as esferas pública e privada, diz Berger, a própria identidade dos indivíduos acaba diferenciando-se num "self" público e num outro privado, criando-se os problemas da coerência entre esses "selves" e da distribuição conveniente de investimento emocional entre eles. As identidades "públicas" raramente são atrativas e absorventes o bastante para serem sentidas como o "verdadeiro eu" ("Esta opção não é muito sedutora para as grandes massas nos escalões médios e inferiores do sistema ocupacional" - Berger 1965:36). Sobre a esfera privada, convenientemente "legitimada" nos últimos dois séculos como espaço privilegiado para a auto-expressão e auto-descoberta (as ideologias sexualizantes e familialistas, em articulação ou aparente conflito, preencheriam a mesma função estratégica de valorizar afetivamente a esfera privada). Mas o problema continuaria, porque, segundo Berger, a esfera privada é demasiado pobre em controles externos capazes de fornecer aos indivíduos a confirmação de suas auto-definições, que eles precisam obter continuamente para manter suas próprias identidades plausíveis a si mesmos.

Vimos que, para Berger, a manutenção das identidades, como a das representações coletivas, apóia-se fundamentalmente na interação social, na "conversa significativa". A rarefação em controles característica da esfera privada e sua crescente fragmentação obrigariam então o indivíduo "privatizado" a buscar "agências externas de manutenção da identidade", criadas pa

ra atender à demanda psicológica dos que se vêem "divididos" ou desorientados em meio às múltiplas ofertas do moderno "mercado de identidades". As igrejas estariam cada vez mais desenvolvendo procedimentos novos para atrair consumidores de referenciais "nômicos" modernizados (acrescentando, por exemplo, às promessas de salvação eterna, promessas de felicidade e serenidade em meio ao "mundo" para os crentes). Mas as "organizações psicoterápicas" (Psicanálise incluída) seriam as instituições mais claramente especializadas no "reparo, manutenção e sustentação de identidades". O terapeuta funcionaria como avalista do senso de realidade e identidade dos pacientes, ancorando-os numa "realidade" garantida por um saber com pretensões científicas e por um "especialista" socialmente prestigiado. Em sua interação repetida com o paciente, o terapeuta forneceria uma certeza: a de saber quem o paciente "realmente é", para além de suas contradições, inconsistências, perplexidades e "experiências marginais".

"Mesmo que seus vizinhos não saibam que ele o paciente é, e mesmo que ele próprio possa esquecer-se de quem é nas angústias dos pesadelos (...), os deuses sabem, ou a ciência psiquiátrica, ou o partido" (Berger & Luckman, 1966:137).

Mais uma vez, as doutrinas "psi" são equacionadas às doutrinas políticas e religiosas. Sobre a especificidade da Psicanálise, Berger diz apenas que: 1) a diferença de outras doutrinas, a Psicanálise pode aplicar-se tanto à esfera "privada" quanto à "pública" (fornecendo "técnicas não-violentas de controle social" a "diferentes burocracias econômicas e políti-

cas"); 2) o modelo teórico da Psicanálise refletiria com singular precisão o tipo de vivência dos sujeitos que habitam um mundo "pluralizado" e "opaco":

"We would suggest, first of all, that a psychological model that has as its crucial concept a notion of the uncounscious way be related to a social situation in which there is such complexity in the fabric of roles and institutions that the individual is no longer capable of perceiving his society in its totality. In other words, we would argue that the opaqueness of the psychological model reflects the opaqueness of the social structure as a whole". (Berger 1965:39)

A invenção de "engenharias psicológicas" seria desdobramento sintônico a uma sociedade onde tudo tende a ser encarado e manejado tecnologicamente. Em suas múltiplas variantes e modalidades de aplicação, o "psicologismo" funcionaria tanto proporcionando alívio e "ajustamento" aos que sofrem de crise de identidade quanto integrando e reforçando os mecanismos de controle social.

Temos, então, dois paradigmas bergerianos para pensar a Psicanálise: técnica de "alternação" e "agência de reparo e manutenção de identidades". Mas é difícil conciliar estes dois referenciais: como pode ao mesmo tempo um analista promover "alternação" e "manter a identidade" de seu paciente nos termos bergerianos? No universo psicanalítico, as ocorrências parecem ser bem mais complexas. Por exemplo, pode haver algo como uma "alternação" analítica a repercutir "objetivamente" no com-

portamento e "subjetivamente" na auto-definição de identidade do paciente (em casos que certos analistas caracterizariam como de substituição de um "falso self" pelo "verdadeiro"), mas isto ja mais resultará de uma doutrinação explícita, calcada em alguma Weltanschauung totalizante manejada pelo analista. Por outrola do, pode haver uma "alternação" subjetiva radical do paciente analisado, sem nenhuma repercussão visível sobre sua vida "obje tiva", seus comportamentos e valores; toda a sua "identidade" po de ser radicalmente questionada na análie, qualificada como e feito da incidência de expectativas alheias ou como refúgio pre cário em face do Abismo, e nem por isso ocorrerem quaisquer alterações na identidade social do paciente. Pelo contrário: no caso, a "alternação" subjetiva poderia ter confirmado e consoi dado a "identidade", eliminando angústias que antes a minavam secretamente aos olhos de seu portador.

Na verdade, é preciso ressaltar: não há somente uma , porém várias Weltanschauungen analíticas — diferentes segundo a "escola", a moda e a idiossincrasias de cada terapeuta. Em Freud, pode-se discernir uma filosofia do Abismo, além de normat ividades heterossexuais e genitalizantes apoiadas num referencial biológico. Se estas últimas hoje estão caducando, o mesmo não se pode dizer da primeira; e, com base nela, o analista pode, no limite, produzir verdadeiras "alternações conservadoras" — u nindo a máxima radicalidade no questionamento dos "papéis" dos pacientes (creditando-os à determinação externa) à mínima exi gência de mudanças comportamentais para efeitos de "alta". Não importará "o quê", mas "como" o paciente faça; não sua conformi dade externa a padrões, mas sua "lucidez", uma certa serenidade

perante o que tal filosofia define como "a" inescapável condição humana. Tal definição incluirá um Abismo ("voracidade", "inveja", "ódio", "oralidade insaciável"; "falta", "Morte", "excesso"...), e as técnicas analíticas correspondentes buscarão enená-lo, induzir o paciente a reconhecê-lo em seu vivido (principalmente a nível de "transferência"). A "cura" será condicionada a este insight, e à sua "elaboração" pelo paciente.

Mas por que estaria em moda tal tecnologia, e quais seriam seus efeitos e responsabilidades políticas? Em outras palavras, seria defensável psicanalisar? "De fora" do campo analítico, Castel e Foucault (dentre outros) levantaram e responderam diferentemente essas questões; nos 3 itens que se seguem, faz-se uma recensão das posições destes dois autores, seguida da versão de Figueira sobre os significados e efeitos sócio-políticos da Psicanálise à luz destes e de outros referenciais extra-psicanalíticos.

3 - R. Castel: "O Psicanalismo" — Psicanálise Neutralizante, Privatizante e Apolitizante

A posição em que Castel se coloca para discutir a Psicanálise é algo diferente da de Berger. Em primeiro lugar, Castel acredita explicitamente na Psicanálise: não a trata como "simples ideologia", e inúmeras vezes deixa entrever um certo respeito tanto pela verdade quanto pela validade da teoria e técnica analítica (ao menos em certos aspectos e algumas "indicações"). Berger, como vimos, coloca essa discussão rigorosamente "entre parênteses", e é como "sociólogo do conhecimento" que

aborda a Psicanálise: investiga as circunstâncias sócio-políticas (e psicológicas) em que emergem e se difundem a doutrina analítica e as instituições nela ancoradas. Por outro lado, Castel, como Berger, também se posiciona "do lado de fora" do universo psicanalítico (buscando suas "garantias" a partir do que chama, "na falta de melhor denominação, as 'ciências sociais'"). Sua proposta é, no entanto, mais "política" que a de Berger: Castel tenta fazer um inventário dos "efeitos", cumplicidades e responsabilidades sócio-políticas da Psicanálise.

Não se trata de uma tentativa de denunciar "maus usos" ou "deturpações" do que seria a boa e pura Psicanálise, suposta não-política ou mesmo revolucionária em si mesma. Para Castel, a mais depurada das práticas analíticas, a menos diretiva das relações duais entre psicanalista e paciente, traz embutido o "psicanalismo" de forma indissociável, como efeito e condição de sua própria dimensão-verdade. Trata-se de uma espécie de paradoxo, no qual Castel parece dilacerar suas esperanças de "ligar o desejo à razão, a subjetividade à história":

"Quero precisar logo, para evitar um contra-senso não de todo ausente, aliás, que a psicanálise não é o psicanalismo. A psicanálise é a prática e a teoria dos efeitos do inconsciente que coloca entre parênteses a questão de suas finalidades sócio-políticas: abstração defensável, como veremos, em limites bem precisos e estreitos. O psicanalismo é o efeito-psicanálise imediato produzido por esta abstração. É a implicação sócio-política direta do desconhecimento do sócio-político, desconhecimento que não é um simples 'esquecimento', mas, como sustentaremos, um processo ativo de

invalidação." (Castel 1978:4)

Como se pode dar essa relação tão singular entre verdade e obscurecimento, liberação e manipulação ? Castel sugere que o Inconsistente está em toda a parte, mas só pode ser conhecido em seus efeitos num "quadro" rigorosamente definido — a relação transferencial — assim como as relações químicas, onipre^sentes na natureza, só são conhecíveis e trabalháveis em labora^tório. Mas esse "espaço inconsciente" assim isolado e cultivado é ganho "contra o espaço social habitual, no qual circulam as mercadorias, aluga-se a força de trabalho, firmam-se os contratos humanos e nascem os conflitos na base de tramas objetivas " (Castel 1978:39).

Fora desse "espaço protegido", e seus produtos algo artificiais, observa Castel, os "'problemas psicológicos' não são nunca, e em parte alguma, 'puramente' psicológicos, mas tam^bém econômicos, sociais, políticos, etc." (p. 99). O Inconsci^ente de que fala a Psicanálise, e que ela "encena", é solidário à convenção de que o constitui, surgindo marcado por suas parti^cularidades — principalmente, pela ilusão de uma forçada "extra-territorialidade social". Assim, por exemplo, o "desejo" que o analista faz emergir é incomensurável com o "interesse de classe" ou a "vontade política" — o que não deixa de ter impor^tantes conseqüências políticas, diz Castel: a Psicanálise é a-politizante. O analista induz seu paciente a afastar sua aten^{ção} da "realidade exterior", e a descrever no impacto dos determiⁿismos externos (econômicos, sociais e políticos) sobre sua pro^blemática:

. "Os 'problemas' do indivíduo, como os do analista, não residem na produção ou na exploração. Aliás, já está tudo organizado, como vimos, para que a realidade exterior não atraia bruscamente a atenção: de saída, já se sabe que é preciso olhar do ponto-de-vista da cena originária, do romance familiar etc., e não visando uma grosseira causalidade objetiva em que tudo, na situação dos protagonistas, por natureza os entretém na ilusão da qual ai buscam escapar". (Castel 1978:44).

Com isso, o analista propõe ao "paciente" que (comodamente) enfrente seus próprios demônios, ao invés dos que o rondam do exterior. O "discurso do inconsciente fagocita tudo" (p. 8): inútil que o analisando resista em deixar suas crenças, valores e engajamentos políticos serem reduzidos a ilusões pela interpretação neutralizadora, o analista não recua um milímetro em sua gana "privatizante". A menos que o cliente politizadose rebele e interrompa o tratamento, o processo de invalidação ativa da "dimensão sócio-política" de sua problemática é levando a diante de maneira inexorável, produzindo resultados lamentáveis:

"O fato de estar ou ter estado em análise (salvo aqueles que deixaram o divã num momento de revolta) tem como consequência muito mais freqüente uma atenuação do radicalismo político (ou um reforçamento do conformismo sócio-político) do que o e feito inverso". (Castel 1978:45).

O psicanalista, diz Castel, é neutralizável "ao menor esforço": em geral, partilha as ideologias dominantes. Mesmo quando não seja este o caso, ele é forçosamente neutralizado pe

lo papel que lhe cabe na convenção analítica. E ainda que, heterodoxamente, procure transformar o processo de análise um "catalisador da militância política" ou "operador político direto", fracassa porque "a própria psicanálise reitera as estruturas de poder dominantes" e é neutralizante por essência.

Por quê? Porque, responde Castel, a instituição psicanalítica emerge, apóia e apóia-se numa sociedade de mercado liberal, onde a igualdade formal e a tolerância política sobre põem-se ocultas relações assimétricas de poder e desigualdades reais. Mais que "influenciada" por esse contexto, a Psicanálise se lhe é intimamente solidária, não podendo eximir-se de responsabilidades, cumplicidades e articulações suspeitas. O seu uso extra-consultório integra as "estratégias sociais que visam ao controle dos indivíduos, à conservação e à conquista do poder", contribuindo "de modo específico e cada vez mais insubstituível para o concerto das ideologias dominantes enquanto aparelho de reprodução das normas culturais e de distribuição do poder social" (p. 27); e isso nada mais seria que a extensão, o desdobramento legítimo e previsível da mais "pura" e "neutra" lógica analítica intra-consultório. Aí, Castel denuncia a irremediável assimetria de poder que subsiste aos mais ardentes protestos analíticos de "igualdade" e "não diretividade": o analista oferece seus serviços como "profissional liberal" detentor de um saber, cobra caro por estes serviços, e arbitra normas (mesmo quando se recusa ruidosamente a "curar" e a "apaziguar": afinal, é o analista que interpreta, isto é, "batiza o vivido [na relação dual] como o selo do sentido a partir de seu sistema de referência teórica", diz Castel na p. 65). In-

vestido de seu estatuto social privilegiado, dos braços de sua especialidade (à qual, como se sabe, apenas poucos têm acesso); cioso da própria competência carismática ortodoxia e gabarito, o analista detém o poder de estruturar o emprego do tempo, decidir "o modo pseudodemocrático das datas de interrupção, de aumento dos preços etc." (p. 53). A "violência simbólica" em que apóia a sua interpretação só pode ser sustentada por uma posição de poder: e

"Já que ela permanece suspensa nesta referência, a psicanálise não sai, na verdade, da problemática da tutela, isto é, de uma certa manipulação da dependência, de uma certa organização da subordinação." (Castel, 1978:240).

Os psicanalistas retrucariam que o contrato analítico é livre e voluntário, podendo ser rompido pelo paciente quando este o queira. Se procura uma situação tão pouco densa em "benefícios secundários", é que alguma demanda intensa o move. Castel, como vimos, não nega a realidade e urgência dessa demanda, e mesmo admite poder haver "situação de tutela eticamente fundadas (por exemplo, medicamente ou pedagogicamente)" (p. 240). Mas, paradoxalmente, se enfurece com a "ideologia intimista", o "processo de privatização", que percebe inerentes à situação analítica; e denuncia, parodiando Durkheim, o fato de que "nem todo é contratual no contrato" a unir analisando e analista: esse contrato teria uma notável semelhança com o que formam patrão e empregado (analisando corre muito mais riscos, está em posição subordinada, e sofre mesmo uma extração de "mais-saber"

pelo analista a consolidar a posição superior deste, como a mais-valia engorda o capital e a subordinação proletária). E, se Castel claramente ressalta preferir os analistas menos apaziguadores e ortopêdicos, mais adiante ele se queixa de sua "duresa":

"O psicanalista, porque é psicanalista, cria o vazio (...). Curioso presente, estranha ideologia do dom, pela qual se gratifica o outro com a falta de seu ser para despi-lo do ser que é." (Castel, 1978:111).

Numa nota de rodapé, o autor chega a levantar o "difícil problema" do suicídio dos indivíduos em análise, na intenção de questionar "um certo triunfalismo psicanalítico, a consciência tranqüila ou a inconsciência do inconsciente" (p. 109) — condições "ideológicas" aparentemente indispensáveis à "neutralidade analítica" preferida por Castel: quanto menos apaziguador e modelador, mais "triunfalista e tranqüilo", mais "firme" o analista precisará ser para resistir aos apelos e "seduções" do paciente...

Na verdade, o próprio Castel parece ter a consciência de debater-se entre termos contraditórios, entre referenciais ideológicos dificilmente compatíveis:

"Qualquer proposição atual sobre a psicanálise dificilmente escapará a este paradoxo: se é verdade que a psicanálise concerne a relação de cada um com seu desejo e sua morte, ela coloca para todos um problema essencial; mas colocar hoje em dia co

mo essenciais os problemas da psicanálise é se fechar nos debates abafados entre iniciados, pois o discurso do inconsciente está monopolizado nos círculos esotéricos e a imensa maioria dos homens continua a colocar alhures as alternativas de sua existência." (Castel, 1978:7).

"A psicanálise traz à cena os interesses que são (ou seriam) os do indivíduo, abstração feita das relações de força que estruturam a vida social." (idem, p. 35).

Reconhecendo-se incapaz de figurar "uma nova organização da racionalidade história que representasse a alternativa real" para a Psicanálise, Castel limita-se a exigir que os analistas sejam mais honestos com os outros e consigo mesmos deixem de encobrir a assimetria de poder intra consultório com a cantilena da reciprocidade analista-analisando, e abdicuem à pretensão de representar uma alternativa global ou promover uma prática libertária. Mesmo quando haja "liberação" analítica, adverte Castel, a libido desfixada é posta a circular através de "estruturas intocadas":

Entre a pulsão e seu novo 'destino' vem-se inscrever um sistema de forças não psíquicas. Não somente a psicanálise não tem qualquer poder sobre elas, nem por elas se interessa, como conduz a seu desinteresse. Empiricamente, podemos constatar que os 'liberados' pela cura raramente se lançam em grandes aventuras. Investem ou reinvestem pequenos domínios privados, à sombra de seu ambiente, em seus círculos culturais, profissionais, sociais. Nada a condenar, nada tão pouco perturbador." (Castel, 1978:90).

Figueira (1978 b), discutindo o paradoxo que permeia a obra de Castel, atribui o mesmo a fraquezas teóricas: má sociologia a dissociar Indivíduo e Sociedade, insuficiente análise da determinação social desses "interesses que são (ou seriam) os do indivíduo", e síncrese de perspectivas mal harmonizáveis — Marx e Foucault. De fato, Castel não pergunta daonde vêm a loucura, a demanda por Psicanálise, a ânsia de liberdade e o "sofrimento psíquico" dos modernos; pergunta, antes, o que fazer disso tudo.

Evidentemente, enquanto não questionar a tese de que a Psicanálise lida com o "problema essencial para todos" que seria "a relação de cada um com seu desejo e sua morte", Castel não poderá ir muito longe na proposição de alternativas. Se este é o problema "humano", "contenciosos" legítimos seriam apenas os padecedores de miséria absoluta, de "necessidades" corpóreas desatendidas que lhes ofuscariam em parte as problemáticas mais "nobres" e essenciais de que fala a Psicanálise. Os demais, na medida em que se entusiasmassem excessivamente por qualquer "religião da Humanidade", seriam suspeitos de estar buscando esconder-se do Abismo pelas vias da Ilusão (Freud é bem claro neste ponto). Mais que a assimetria intraconsultório entre analista e paciente, é a tese da incomensurabilidade entre o Abismo e qualquer "solução de bom senso" que fundamenta a apolitização promovida pelos herdeiros Freud.

Mas, por outro lado, não basta identificar determinantes sócio-políticas da problemática supostamente universal com que lida a Psicanálise para se ver claramente "o que fazer" dela. Nem Foucault, nem Figueira, conforme veremos, apresenta

ram propostas convincentes neste sentido. Aparentemente, a radicalização ou a análise irônica do individualismo por esses autores não puderam servir de base à sugestão de alternativas, paliativas ou globais, para o inegável "mal-estar na modernidade" que eles tão brilhantemente dissecaram.

4 - M. Foucault: Psicanálise e Poder

A "polimorfia básica" do ser humano, proclamada por Freud e temida por Berger, surge em Foucault como estandarte político não de todo claro, proclamado e inquirido, objeto de celebração e desconfiança. Seja percebida enquanto efeito de poderes como tudo o mais, seja aclamada num anátema às pretensões centralizantes "totalitárias" de discursos "totalitários", tal polimorfia é uma preocupação freqüente na obra de Foucault. Vamos então utilizá-la como fio condutor para atravessar uma parte do trabalho desse autor tão em voga, tentando situá-lo em relação aos paradigmas teóricos já analisados, compreender sua lógica e desvendar seus movimentos.

O empreendimento teórico de Foucault caracteriza-se ele próprio pela complexidade, difusão e "polimorfia". Difícil agarrá-lo pelos cabelos, resumi-lo em idéias centrais, sem correr o sério risco de ser parcial, deixar de fora algo importante, trair o pensamento do mestre. Isso pode ser efeito da própria posição e proposta de Foucault: captar o múltiplo, rastrear o "micro" do poder, escapar às explicações genéricas e globalizantes tais como "determinação em última instância do político pelas estruturas econômicas". Enfim, como ser fiel a

um pensamento que se tece em declarada oposição às ortodoxias enquanto mecanismos de hierarquização, exclusão e invalidação do que lhes escapa ? (saber se Foucault consegue compor uma posição inocente nesse sentido já é uma outra história).

Em todo o caso, tentemos situar as preocupações desse autor. Aparentemente, estão de certo modo relacionadas a uma grande safra de questionamentos colhidos pela esquerda (especialmente a européia) a partir da década de 60: face aos fatos do estalinismo, como querer e pensar a revolução, a ação política, o desmantelamento dos mecanismos de dominação ? Não estaria a versão marxista, ao menos em sua dimensão totalizante e dogmática, profundamente implicada na manutenção e "endurecimento" do Estado soviético ? E como reduzir ao denominador comum de Marx as novas lutas e inquietudes de certas "minorias" — mulheres, estudantes, prisioneiros, loucos, homossexuais ? O desejo libertário reativado, multiplicado e emergindo de tantos lugares, como concatená-lo com o discurso marxista, reduzi-lo a uma unidade sob o lema de uma revolução e liderança de um partido ? Profunda desconfiança passou a cercar as propostas centralistas — ideológicas, "científicas" ou políticas. A luta devia fazer-se polimorfa. Os oprimidos deviam tomar a palavra e dispensar os porta-vozes. Os intelectuais deviam abdicar de sua função de consciência coletiva autoproclamada, de suas pretensões messiânicas e unificadoras. Tais foram, pelo menos, as respostas de Foucault.

A polimorfia, como preocupação e objetivo, rege todos os movimentos da lógica foucaultiana. Aos "aparelhos de Estado", às estruturas econômicas de exploração burguesa, ele prefere um Poder multifacetado como objeto de estudo. À "ex-

plicação" desse Poder, que exigiria uma adoção de referenciais centralizadores (por exemplo, essência humana, "bases" materiais ou coisa assim), ele prefere a "analítica", a "arqueologia" e a "genealogia", modalidades de tratamento teórico mais capazes de respeitar e ressaltar a descontinuidade, o pluralismo, a autonomia recíproca dos poderes em sua produção e nos contrapoderes que suscitam. Nada de "alma central", de sujeitos; o poder é concebido como feixe aberto, concatenação de estratégias; ele perpassa e constitui os próprios indivíduos numa girândola da qual ninguém é alvo nem gestor absoluto.

Cabe aqui precisar um pouco melhor a concepção de poder em Foucault. Em primeiro lugar, ele admite que esta concepção pressupõe uma assimetria:

"Na medida em que as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isso implica um em cima e um embaixo, uma diferença de potencial" (Foucault, 1979 f:250)

Em segundo lugar, Foucault insiste sempre na "polide-terminação" do poder, na multiplicidade e capilaridade de suas fontes e efeitos. O poder "vem de baixo", é a um tempo efeito e condição das "partilhas, desigualdades e desequilíbrios" que se produzem localmente nas relações de produção, de conhecimento, nas relações sexuais, etc; age não só a nível de "representações" (ideologias) mas também materialmente, ao nível dos corpos, dos desejos, dos saberes, recortando inclusive os indivíduos em "regiões irredutíveis" opostas entre si. Tais corre-

lações de força múltiplas e movediças eventualmente "servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social" (Foucault 1977b:90); as grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos esses afrontamentos, são linhas de força gerais que atravessam os afrontamentos gerais e os ligam entre si; e, evidentemente, em troca, procedem a redistribuições, alinhamentos, homogeneizações, arranjos de série, convergência dos afrontamentos locais (idem). As "táticas locais" do poder, de intencionalidade visível e objetivos claros, articulam-se, apóiam-se e propagam-se, formando afinal "dispositivos de conjunto" perfeitamente compreensíveis mas não centralizados nas mãos de ninguém (as "estratégias sem sujeito") — como se fôra uma dinâmica de interações múltiplas da qual ninguém possui o projeto mas onde ninguém é de todo livre nem inocente; uma dinâmica mutável dotada de uma lógica "sui generis", alimentada pelas múltiplas raízes da dominação "capilar" que por sua vez reforça, transforma, redistribui, etc.

Uma terceira preocupação de Foucault é a de ressaltar o papel "diretamente produtor" do poder, a todos os níveis — material, corporal, subjetivo, cognitivo. O poder não visa só nem principalmente a encobrir, disfarçar ou reprimir (Foucault, aliás, desconfia do conceito de "repressão", que pressupõe uma "natureza humana" sobre a qual incidiria um poder-interditivo):

"Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o

poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais que uma instância negativa que tem por função reprimir" (Foucault , 1979 a : 8).

Enquanto mecanismo múltiplo e micropulverizado, o poder opõe "todo mundo a todo mundo", os indivíduos e "mesmo os sub-indivíduos" ("Existe sempre algo em nós que luta contra outra coisa em nós") (Foucault 1979 f : 257). O indivíduo é , ele mesmo, um efeito do poder:

"Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto individuos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa atrayês do indivíduo que ele constituir". (Foucault 1979 c : 183/184)

Antes, na Europa medieval, até o séc. XIX, o poder tinha muitas vezes titulares fixos. Era individualizado em mãos do Rei, dos senhores feudais, sacerdotes, etc.; truculento, porém excessivamente rígido e lacunar, promovendo "castigos e-

xemplares" revoltantes e pouco eficazes, era obrigado a tolerâncias mais ou menos forçadas (desde o privilégio reconhecido até a criminalidade endêmica). Com o desenvolvimento econômico a partir do sec. XVIII, começou a emergir um poder cada vez mais flexível e sutil,

"chegando até os próprios indivíduos, seus corpos, seus gestos, cada um de seus desempenhos cotidianos. Que o poder, mesmo tendo uma multiplicidade de homens a gerir, seja tão eficaz quanto se ele se exercesse sobre um só" (Foucault 1979 d : 214)

Bio-poder, poder disciplinar, poder moderno: é em sua esteira que surgem tanto a sexualidade, quanto a Psicanálise, e uma nova "alma, prisão do corpo". A teia disciplinar molda novos dispositivos (cada um deles é um "conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas", "o dito e o não dito" — Foucault 1979f : 244) que esquadrinham todo o corpo social, homogeneizando, normalizando mas também individualizando, medindo os desvios, determinando os níveis, fixando as especialidades, tornando úteis as diferenças, ajustando-as umas as outras, hierarquizando-as. A disciplina escava o indivíduo, esculpe uma individualidade dotada de quatro características: celular (pelo jogo de repartição espacial das pessoas nas fábricas, moradias, hospitais, prisões, escolas, etc.); orgânica (pela codificação das atividades); genética (pela acumulação do tempo, controle e investigação das biografias) e combinatória (pela composição

das forças). O indivíduo é agora gerado "de cima para baixo" por fiscalização, observação, medidas comparativas de acordo ou desvio em relação a normas. Sua alma é real, mas não "natural": ela é

"produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo, pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos - - de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência" (Foucault, 1977 a : 31)

E quanto à sexualidade? Foucault contesta a tese de um sexo natural que teria sido objeto de controle e repressão por uma classe interessada na conversão máxima das energias humanas alheias em força-de-trabalho. A "hipótese repressiva", como ele a chama, pecaria por simplismo e seria mesmo contrária aos fatos: a sexualidade teria começado a ser cultivada nos meios aristocráticos e burgueses, em continuidade com as antigas técnicas católicas da confissão e detecção dos movimentos da "carne". Antes localizados temporal e espacialmente (confissão anual dos leigos, direção e exercício espiritual contínuos só para os frades e freiras), os procedimentos de "colocação do sexo em discurso" minucioso são apropriados como "auto-disciplina de classe" pela burguesia: é na família "burguesa" ou "aristocrática" que se começa a controlar/incitar a sexualidade, colocá-la em discurso maciço — vigiando-se a sexualidade infantil, catalogando-se e medicalizando-se os gozos perversos

sos, o sexo das mulheres, etc. Aí que se começam a pensar técnicas de correção racional da sexualidade, canalização da mesma ao prazer saudável — como se a autocontemplação, a autoincitação, e as tentativas de autocontrole sexual tivessem servido de apoio à construção da identidade social burguesa. Curvando-se literalmente sobre si própria, fechando-se numa privacidade repleta de "eretismos", sobre seu próprio sexo, a burguesia teria sido a paladina do pan-sexualismo moderno.

Preocupações eugenistas, auto-afirmação de classe pela via dos prazeres, sensações, sobrevivência e moral, investimento sobre o próprio corpo: segundo Foucault, a burguesia ascendente executa um "agenciamento político da vida", apóia-se num "racismo expansionário", investindo de início sobre a corporalidade dos seus. A mãe burguesa é a primeira a ser definida como sustentáculo da saúde e moral das gerações futuras; a criança e o jovem burgueses são os primeiros exortados a não despendiar suas energias reprodutoras e seu caráter na masturbação; os "perversos" burgueses são os primeiros especificados e medicalizados. A sexualidade proletária só começa a ser objeto de preocupação/agenciamento a partir da segunda metade do século XIX, após a eclosão de conflitos (epidemias, escândalos), novas urgências econômicas ("desenvolvimento da indústria pesada, com a necessidade de uma mão-de-obra estável e competente") e a invenção de novas tecnologias de controle. Mas mesmo então, e até hoje, as modalidades de aplicação e os efeitos do "dispositivo de sexualidade" não teriam deixado de ser diferenciais segundo as classes.

Esta "intensificação do corpo" teria tido um alto preço político para a burguesia, e depois, para os grupos colonizados por suas práticas ortopédico-sexualizantes. Em primeiro lugar, diz Foucault, os aparatos de vigilância, perseguição e medicalização de "taras" necessariamente geram uma proliferação polimórfica da sexualidade, através da qual o poder penetra cada vez mais longe e mais fundo, interminavelmente:

"O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem muito bem ter como objetivo global e aparente dizer não a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas, na realidade, funcionam como um mecanismo de dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travestí-lo (...). Tais apelos, esquivas, incitações circulares não organizam, em torno dos sexos e dos corpos, fronteiras a não ser ultrapassadas, e sim, as perpétuas espirais de poder e prazer" (Foucault, 1977b:44/45).

Em segundo lugar, o "dispositivo da sexualidade" sobreposto aos da aliança (deveres de família, interdições de incesto, regras de matrimônio, "de fixação e desenvolvimento dos parentescos e transmissão dos nomes e dos bens") cria uma situação paradoxal: o sexo assim criado é polimórfico e expansionário, mas a aliança é conservadora; os dispositivos de controle apoiados na sexualidade proliferam prazeres, as regras de aliança apóiam-se em deveres. Disto surgem, necessariamente,

"interferência infelizes" — e figuras novas como

"a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico ou perverso, a moça histêrica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher" (Foucault 1977b: 104).

Há que fazer coincidir prazer e dever, empresa impossível (pois que o dispositivo da sexualidade produz, necessariamente, o desejo desviante, anômalo e errático) e sempre exigida; abre-se novo espaço à intervenção dos "especialistas" , chamados a resolver uma situação que eles próprios tinham contribuído para criar; médicos, padres, pedagogos, psiquiatras , os mesmos que tinham concorrido para tornar a família um local privilegiado para a emergência da sexualidade, são chamados a harmonizar estas duas instâncias.

É nesse ponto, diz Foucault, que surge a Psicanálise — rompendo, por um lado, a penetração totalitária da neuropsiquiatria da degenerescência; buscando, por outro lado, fixar a sexualidade ao sistema da aliança, tanto a nível prático quanto a nível teórico, na medida em que tenta pensá-la efeito da Lei, fruto de Édipo, ligado à morte, ao sangue e à soberania . O analista não impinge a norma da maneira policialesca do psiquiatra caçador de degenerados: ele a vê embutida no desejo , sob a forma de lei, da qual o desejo seria o produto direto ou negativo:

"Mas eis que a psicanálise, que parecia, em suas modalidades técnicas, colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, encontrava, no próprio seio dessa sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esponsais e do parentesco, o incesto (...). Não havia risco de que a sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei" (Foucault, 1977b:106).

Isto, por sua vez, encobriria uma intenção autoritária, moralista:

"Não somente é preciso submeter a vossa sexualidade à lei, mas não tereis uma sexualidade a não ser por vos submeterdes à lei" (Foucault, 1977b:121).

Então, o analista continua do lado do poder mesmo quando maneja o discurso da desrepressão: a psicanálise é

"teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo e, ao mesmo tempo, técnica para eliminar os efeitos da interdição lá onde seu rigor a torne patogênica" (idem).

Travestindo a exigência de confissão em "injunção para eliminar o recalque", a psicanálise não deixa de ser normatizadora, nem de ser uma relação assimétrica; é ainda engrenagem do dispositivo de sexualidade, a investir sobre os corpos que produzem e consomem, difundindo ideais "totalitários" (sexo saudável, livre, maduro, desbloqueado, pleno, conhecido, de

sejável), submetendo os desviantes, multiplicando os que duvidam de si e procuram análise ("algo me é obscuro, algo não vai bem com o meu sexo"). Não é a família que borbulha sexualidade, lembra Foucault; esta família, talvez; mas mesmo então, ela é como um cristal: difrata a sexualidade que parece difundir, e na verdade vem de fora dela, pelas malhas de um dispositivo que de mil maneiras propõe, valoriza, fala e faz falar do sexo — esse novo e intangível ideal, essa falsa unidade, essa norma arbitrária com que trabalharia a psicanálise.

O discurso foucaultiano é político; mas, paradoxalmente, é pobre em bandeiras e alternativas de luta. Claro, existe a preocupação de não desqualificar os saberes e as lutas parcelares com propostas unificadoras ou discursos "científicos": os saberes e reivindicações do "psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico paralelo e marginal em relação ao saber médico, do delinqüente, etc." não compõem "de forma alguma um saber comum, um bom senso mas, ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial e incapaz de unanimidade" (Foucault, 1979b:170). No entanto, seria preciso discernir na girândola do poder os "lados certos": o "saber parcelar" do torturador substituído pelo psiquiatra seria tão legítimo quanto o do prisioneiro? Como dismantelar o dispositivo da sexualidade, já que sua essência é a dominação? E, aliás, por que fazê-lo, em nome de que, se não há uma natureza humana que possa servir de referencial e o próprio indivíduo é e feito do poder? O que torna, se é que torna, a cumplicidade e a obediência desprezíveis, e a rebelião louvável?

Foucault não se preocupa em fundamentar a conveniência da luta, em pregar a resistência. Prefere mostrar o poder, primeiro em suas extremidades "cínicas" e violentas (por exemplo, na prisão), depois em sua dimensão proliferante, produtiva (por exemplo, o dispositivo da sexualidade). É como se pressupusesse o impacto dessas denúncias: algo como um grande inconsciente coletivo moderno, avesso à coerção, ávido de liberdade, originalidade, autonomia, ergue-se indignado. Mas como! Prendem-se delinqüentes, classificam-nos, punem-nos? Vigiam todos nós o tempo todo, inventam-nos, homogeneizam-nos, normalizam-nos? Fazem-nos perseguir como desejável um sexo imaginário que reúne numa unidade artificial elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres? Enganam-nos, dizendo que essa unidade fictícia funciona como princípio causal inerente a nosso ser? Recobrem nossos corpos e seus prazeres espontâneos com uma sexualidade real-histórica, efeito de poder, estrada real para normalização e controle?

Então, a direção "correta" seria: fim das coerções, retorno à inocência original, repúdio à polimorfia construída pelos poderes normo-sexualizantes e volta à boa polimorfia espontânea do corpo? Esta parece ser a idéia de Foucault em alguns trechos:

"Não acreditar que dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral de sexualidade. Se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos de sexualidade, quisermos opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e

sua possibilidade de resistência às captações do poder, será com relação à instância do sexo que deveremos liberar-nos. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres" (Foucault, 1977b:147).

Isso, no entanto, soa naturalista e ingênuo, quase roussoísta; pareceria a exacerbação da consciência individualista descrita por Dumont, do credo liberal resumido em Macpherson — paradoxalmente, conduzindo ao estilhaçamento do próprio sujeito-normativo (que, vimos, constitui ainda um ponto de chegada para Marx). O universo humano descrito por Foucault transforma-se num imenso pantanal: a ubiquidade do Poder solapa todo e qualquer ponto de apoio, torna suspeitas as próprias lutas e apaga definitivamente as Luzes que indicavam a saída.

Figueira (1978a) comenta com ironia a adesividade do imaginário humanista, capaz de evocar entusiasmo a quem leia as histórias das falsas liberações promovidas por Pinel — mesmo quando o leitor esteja avisado dessa falsidade por Foucault. Mas talvez valesse a pena realizar também a análise das emoções suscitadas pela leitura de textos como "Vigiar e Punir" e "História da Sexualidade": indignação contra um poder sorrateiro, cada vez mais encoberto e racionalizado, mas nem por isso menos presente; protestos de consciência tornadas refratárias à coerção em qualquer forma.

O próprio Foucault se encarrega de abjurar as propostas escapistas: o poder não tem lado de fora; as resistências mesmas que suscita, embora não sejam meros "negativos" do po-

der, são e precisam ser da mesma natureza que ele; a verdade e as lutas não podem se dar fora do mundo, mas dentro dele, apoiadas em contra-poderes que não se confundem com movimentos de retorno. O "bio-poder", por exemplo, objetivando fazer proliferar forças úteis e corpos dóceis, suscita resistências que partem dele próprio e o questionam, indo além, radicalizando seus objetivos:

"O 'direito' à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o 'direito', acima de todas as opressões ou 'alienações', de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse 'direito' tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional de soberania" (Foucault, 1977b:136).

Idem em relação ao dispositivo de sexualidade: medicalizando mulheres e homossexuais, dá espaço ao surgimento de movimentos de liberação, dos "assumidos": "Está bem, somos o que vocês dizem, somos diferentes (mulheres, homossexuais), mas queremos o direito de sê-lo sem discriminação; queremos acesso a tudo a que nos barraram por sermos o que somos" (cf. Foucault, 1979e:234 e Foucault, 1979f:268). Ou seja, movimentos que partem do campo sexualizado mas estariam, no limite, levando a uma "verdadeira dessexualização".

Seria este o caminho? Isso não é absolutamente claro, e não é difícil imaginar novos e brilhantes exercícios teóricos de inspiração foucaultiana a desvelar discursos de poder

que partem dos próprios movimentos de liberação — exercícios teóricos esses que, por sua vez, farão surgir novas indignações, num processo interminável. Aparentemente, um movimento de liberação não pode passar sem alguma contra-norma (tão arbitrária quanto a norma contra a qual se rebela): É assim que surgem um feminismo liberal ("mulheres, entrai na disputa com os homens em pé de igualdade"), feminismos de esquerda ("mulheres, lutai por uma ordem social que vos assegure trabalho, creches para vossos filhos, salários iguais, acesso igual à esfera pública"), feminismo lésbico ("mulheres, lutai contra a heterossexualidade, ela é uma instituição social que reforça a vossa opressão"), feminismos de culto ao corpo e à essência da mulher ("mulheres, exercei vosso corpo, amamentai, tende vossos filhos de forma natural, dizei não aos preconceitos contra a maternagem"), etc. — cada um dos quais pronto a hierarquizar, discriminar e segregar "alienadas", "cúmplices", "inocentes úteis", "colonizadas", etc. fora de suas fileiras (as brigas que surgem nas manifestações de rua feministas atestam "objetivamente" esse fato). O mesmo se aplica aos movimentos homossexuais, ecológicos, pacifistas, libertários de todos os matizes. Não é de estranhar que, escandalizada ante esse entrelaço de propostas e lutas, a consciência moderna — enamorada da total liberdade, esse fantasma; da plena espontaneidade, esse mito; e do pluralismo, esse projeto tão necessariamente limitado, acabe imergindo num ceticismo total e na recusa em meter-se em movimentos tão ingênuos ou suspeitos quanto esses que se propõem a "mudar o que está aí".

"Nós vivemos talvez o fim da política. Pois se é verdade que a política é um campo que foi aberto pela existência da revolução e se a revolução não pode mais ser colocada nestes termos, então a política pode desaparecer" (Foucault, 1979e:240).

Curioso ponto de chegada para um discurso que pretende denunciar o "político" em toda a parte! Mas se Durkheim, Berger, Dumont e tantos outros estão certos em dizer que a vida comum dos seres humanos é impossível sem uma quota mínima de instucionalização e coerção, pelo menos em algumas áreas-chave¹⁵; e se, como se sabe, os humanos não são viáveis senão em coletivo, a recusa em pensar projetos unificadores, globalizantes, está fadada ao fracasso, por mais cara que seja a consciência libertária. O intelectual foucaultiano terá sempre a certeza de encontrar o poder em alguma parte, a assimetria em algum lugar, onde quer que olhe; e, a prevalecer a consciência moderna como pano-de-fundo, ele terá o dom perpétuo de causar escândalo, sensação e furor ao revelar este segredo — eterno,

(15) Basta lembrar que Foucault é ele próprio um produto das "disciplinas", da família, da escola, etc. (ele seria o último a negar isto). Desnecessárias coerções num mundo livre? Mas Foucault não é Rousseau, ele não acreditava em "estado da natureza" e muito menos em voltas a um bom passado. Quanto a possíveis sociedades alternativas, vale recordar que Marx, por exemplo, não imaginava um socialismo idílico (haveria "trabalho obrigatório para todos", e o comunismo mesmo só surgiria após a necessidade de trabalhar ter sido "internalizada" como uma "segunda natureza" a dispensar controle externo). Ver, também, os "limites à desmodernização" identificados por Berter et alli, 1973. Não é preciso ser um apologista do status quo para perceber a inevitabilidade de alguns elementos de coerção em qualquer sociedade (embora, é claro, muito se possa e deva fazer para eliminar as atuais desigualdades em privilégios e obrigações, imposições dispensáveis e controles opressivos). Talvez esta percepção dos limites seja mesmo condição necessária para não se acabar, na prática, sendo cúmplice de uma sociedade baseada na exploração e opressão, que não mudará pela força de discursos omissos em propostas alternativas.

por mais que fugidio. Denúncia fácil, sucesso garantido; obstinado descompromisso em relação a alternativas viáveis, heróica teimosia do impossível... Em todo o caso, se Deus não existe, nem por isso é menos necessário; se o retorno (ou a chegada) a uma sociedade onde se tenha feito desaparecer toda a rede de poderes, toda assimetria, é um sonho impossível, nem por isso deixaremos de sonhá-lo¹⁶.

Quaisquer que sejam os desdobramentos deste impasse, não se pode negar os méritos de Foucault: sublinhar a autonomia recíproca das redes de poder em seu nascimento, sua frequente transcendência em relação aos aparelhos de Estado, às classes, às "infra-estruturas"; ressaltar a necessidade de rastrear minuciosamente a trajetória dos poderes, ao invés de subsumi-los em explicações demasiado genéricas tais como "interesses de classe" ("é possível deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação da classe burguesa", adverte Foucault, 1979c:185); reafirmar a indecência de se calar o outro, pretendendo falar por ele. No que tange à psicanálise, Foucault a nosso ver acerta ao ressaltar seu papel sempre normativo; o ca

(16) Mas seria interessante realizar uma discussão mais abrangente do assunto: o século XX ainda não conseguiu encontrar um sucedâneo consistente para a Declaração dos Direitos Humanos, produto de uma filosofia surgida no século XVII e já mil vezes declarada morta. Como se sabe, somos um século órfão de Deus e da Natureza Humana, e assombrado pelos pesadelos da fome, do totalitarismo e do holocausto nuclear.

Não é ficítil prever que fatalmente se inventará uma versão modernizada do indivíduo normativo para fundamento dos discursos ético-políticos. O próprio Foucault (1984), em sua última entrevista, expressou uma retomada do referencial indivíduo, ao propor uma estética da existência como base da "forma em que o indivíduo se constitui como sujeito moral de seus próprios atos".

râter "artificial", isto é, arbitrário (e encoberto) das normas que veicula; a assimetria (negada) entre analista e analisando; o surgimento da demanda analítica na esteira de um paradoxo (lógica da sexualidade versus lógica da aliança, tensão interna da família privatizada, autocultivada — embora isso pareça ser só uma parte da história).

Fica faltando, porém, a explicitação de um referencial. Se tudo é poder, se mesmo em nós sempre uma parte se opõe a outra, que partido tomar, e por quê? O poder não só nega, não só pune, mas também cria, prolifera, inventa prazer; o que reter, o que recusar? A "devolução" do problema aos indivíduos, a cada um no seu front particular, nada resolve: continuamos sem saber se parte de nós traz o germe da verdadeira e boa recusa, qual é o "lado certo", que fazer, para onde ir.

Reteremos, em Foucault, sua localização histórica da sexualidade moderna enquanto efeito social, fruto de certas práticas; o sexo enquanto unidade artificial, valor arbitrário (não existindo "de natureza" qualquer trajetória genitalizante, nenhum ponto de chegada pré-estabelecido para "o corpo e seus prazeres"); a caracterização da psicanálise enquanto prática "normalizante", pelo menos em certos aspectos essenciais. Quanto à questão do "político", pelo menos tal como é proposta em Foucault, talvez seja conveniente suspendê-la em um primeiro momento: o signo do poder em Foucault parece-nos demasiado ubíquo para servir de orientação, seja para um ataque, seja para uma defesa da psicanálise ou de qualquer instituição, movimento ou prática social. Em todo o caso, se não se crê numa sociedade totalmente esvaziada de poderes (instituições, regras, nor

mas), impõe-se repensar a questão da legitimidade: qual poder? É evidente que novos temas terão de ser submetidos à discussão e à decisão coletiva, se se quiser democratizar radicalmente a sociedade: não só o que e como produzir, mas de que modo, em que sentido produzir-nos — o que de nós tornar transparente, o que deixar proliferar no escuro e em inocência. Se se pensar a liberdade também enquanto "consciência da determinação", como Marx, pode-se imaginar uma sociedade maximamente livre como aquela que pública e democraticamente investiga, questiona, refaz, abandona ou aplica conscientemente os seus próprios "dispositivos" socializantes — sendo a igualdade econômica, social e política um pressuposto necessário. Mas isso já é outro problema...

5 - Figueira: Psicanálise e "Mapeamento"

Seguindo os passos de Berger, e fortemente influenciado por Foucault, S. Figueira (1978b) interpreta a clínica psicanalítica em termos de uma operação de "mapeamento"¹⁷, onde

(17) O conceito de "desmapeamento" em Figueira parece fortemente tributário do conceito de "anomia" em Durkheim. Mas o sociólogo francês dá um peso a nosso ver acertadamente maior à "dinâmica da esfera econômica" enquanto fator determinante na formação de "individualidades excessivas" e perplexas. Para a produção de tal efeito, não basta uma "inundação de possibilidades de compreender o mundo" (nos termos de Figueira, 1978a): Dumont (1966), ao descrever a sociedade indiana tradicional, fala de milhares de seitas em coexistência pacífica, e não menciona "anomia" ou "crise de identidade" como fenômenos salientes à observação. Ao que parece, o próprio surgimento do indivíduo com "I" maiúsculo enquanto entidade numericamente significativa vai de par com a ascensão da burguesia enquanto classe, a disseminação do "espírito do capitalismo" e a mercantilização das relações sociais, como o próprio Foucault concordaria (ver, também, as notas 9 e 10 deste capítulo, sobre a sociogênese do indivíduo e da ideologia privatista).

o analista fornece uma Weltanschauung de tipo particular ao paciente "neurótico". Este seria vítima de desorientação e dilaceramento, de "paradoxos"; estaria entrecortado por imperatiuvos (socialmente construídos) muitas vezes incompatíveis entre si:

"(...) para aqueles que não conseguiram ficar den
tro, meio-dentro nem fora da virtude convencional,
isto é, os 'neuróticos' (termo que, se tomado de
modo metafórico, abrange uma quantidade crescente
de pessoas), existe a psicanálise" (Figueira,
1978b:210).

Figueira nega, naturalmente, a neutralidade analítica; mas afirma que os valores que atravessam, constituem a psiucanálise e que ela transmite já estão real ou potencialmente presentes no grupo social que frequenta os divãs. "O" político, afirma Figueira, está em toda a parte, e não só nos seus luugares tradicionalmente definidos pela teoria política liberal ou marxista; os "dispositivos" que produzem o paradoxo na "aluma moderna" são eles próprios "estratégias sem sujeito", etc .

Ou seja: "a" política, se existe, não é de responsabilidade do analista; ele não faz mais que respigar os efeitos d"o" político (no sentido foucaultiano do termo) — realidade movediça, onipresente, a constituir individualidades tensas e candidatas à análise. Enfim, nessa ciranda de poderes ("rede", "feixe aberto", "todos contra todos") não faz mesmo sentido proucurar inocentes e culpados, pois não há sequer sujeitos:

"O próprio termo 'demanda', na medida que implica um sujeito, é enganador" (Figueira, 1978b:225).

Adotado este referencial, a questão das responsabilidades sócio-políticas da psicanálise (e não só dela) torna-se mesmo difícil de ser pensada. Figueira passa a analisar então a situação analítica do ponto-de-vista dos sujeitos envolvidos (sujeitos?), explicando psicologicamente os efeitos-psicanálise um pouco no estilo de Lévi-Strauss sobre o xamanismo. En passant, porém, afirma:

"Se não promove a ruptura e não coonesto o status quo, é possível que Freud tenha concebido uma posição original para a psicanálise" (Figueira, 1978b:208).

Aqui, o referencial já é outro (marxista?): em todo caso, há "uma" ruptura que a psicanálise não prega nem combate. De um ponto-de-vista (marxista?), a psicanálise seria inocente; de outro ponto-de-vista (foucaultiano?), ela não seria nem mais nem menos perpassada de poderes que as demais práticas sociais.

Ora, como sabemos, Foucault jamais "inocentou" a Psicanálise; pelo contrário, dedicou-se ferozmente a denunciá-la enquanto locus encoberto de normalização, engrenagem no dispositivo de sexualidade, etc.; e não deixou de apontar às "resistências" um caminho diferente, que passaria pela reinvenção da polimorfia do corpo e seus prazeres. "Inocentar" a Psicanálise em nome de Foucault parece algo um tanto estranho; no mínimo, seria para isso necessário proceder primeiro a uma crítica

das alternativas que Foucault propôs — ou, então, dos efeitos paralisantes de seu pan-politicismo, que acaba obscurecendo a diferença entre as cumplicidades e as "recusas", entre o poder e as lutas, entre inimigos e aliados.¹⁸

Mas, se se adota um referencial compatível com a defesa de "uma" ruptura política radical — digamos, uma revolução como a proposta por Marx — é, a nosso ver, inteiramente e quívocado afirmar que a Psicanálise enquanto doutrina "não promove a ruptura nem coonesto o status quo". Figueira pensa mostrar esta "posição original da Psicanálise" lembrando os textos "reformistas" de Freud e a demanda por psicanálise surgida entre jovens contestadores desejosos de se libertar de "superegos" repletos da ideologia conservadora parental. Ora, o próprio Freud executou uma autocrítica de suas posições "reformistas" em textos posteriores (ver o capítulo I desta dissertação); e o fato dos jovens libertários brasileiros terem, na década de 60, buscado em massa os divãs como um estágio de "alternação" entre o universo familiar e o dos novos grupos de referência não prova a neutralidade política da Psicanálise, ao contrário do que Figueira argumenta. O sucesso desta "alternação" teria dependido, a rigor, da heterodoxia dos analistas, pelo menos em relação a boa parte da influente doutrina de Freud. Eles teriam de admitir a opção por engajamentos contestatários radi-

(18) "Jacques-Alain Miller: (...) Mas talvez exista uma dificuldade quando se trata, não mais do campo teórico, mas do campo prático. Existem aí relações de força e combate. Necessariamente se coloca a questão: Quem combate contra quem? Neste caso, você não pode escapar da questão dos sujeitos...

Michel Foucault: Certamente, e isto é o que me preocupa. Não sei bem como solucionar este problema" (Foucault, 1979f:256).

cais e perigosos entre as "soluções psicologicamente válidas", o que seguramente Freud não faria (basta lembrar o que ele disse das "religiões da Humanidade" no "Mal-Estar na Civilização"). Ou, então, a "alternação" bem-sucedida seria registrada pelo analista responsável como um fracasso parcial...

Uma teoria que postula serem os "verdadeiros" problemas humanos privados, universais e insolúveis, não pode ser encarada como politicamente neutra, por menos expressivo que seja o poder de seus praticantes para influenciar significativamente conjunturas sócio-políticas concretas a partir de seus consultórios.¹⁹ A motivação para a luta política, quando se crê serem os próprios problemas fundamentais irredutíveis a determinações externas, não pode ser senão reduzida: lutar em nome de quê? Na verdade, adotada esta crença, qualquer engajamento passa a ser intrinsecamente suspeito — "sintoma", "fuga"...²⁰

(19) O próprio Castel o assinala, ao comentar o elitismo da Psicanálise. Para ele, a esfera de influência socialmente significativa do "psicanalismo" é exterior aos consultórios (afinal, só uma fração insignificante da população frequenta divãs, mesmo na Europa). Mas, por mais que se prove o autoritarismo dos analistas em asilos, escolas e prisões uma extensão de seu autoritarismo intraconsultório, vale assinalar que a educação, correção e "normalização" são práticas de todas as culturas, e que a Psicanálise é, inclusive, uma normalizadora pouco eficiente para emprego "popular" (ver, por exemplo, Lo Bianco, 1981, sobre a "incompreensão" do discurso psicanalítico pelas classes pobres).

(20) Castel parece ter razão quando afirma ser mais cômodo lutar com os próprios demônios que com os demônios externos. Ao que parece, o paciente-padrão hodierno prefere convencer-se de que seu sofrimento psíquico decorre de um Abismo sem remédio inerente ao Ser que ser informado da determinação social daquele sofrimento. "O que não tem remédio, remediado está..."

Mas seria preciso também levar em conta o fato de que os sujeitos reais não têm suas vivências cotidianas fundamentalmente alteradas mesmo após a mais radical "apercepção sociológica" ou sócio-política. E, não se encarando o "sofrimento psíquico" enquanto elemento revolucionário em si mesmo, seria possível pensar uma prática psicoterápica eticamente defensável que pusesse "entre parênteses", na maior parte do tempo, os condicionamentos sócio-históricos da problemática individual com que lidasse. Afinal, se é este o mundo que temos, precisamos sobreviver nele, até para poder transformá-lo. No que tange à sua dimensão "clínica" — objeto central dos ataques de Foucault e Castel — a Psicanálise seria, então, bem mais "neutra" do que esses autores supõem. É neste sentido que parece encaminhar-se a posição de Figueira: a Psicanálise reflete metaforicamente com certa exatidão a problemática dos sujeitos modernos, tal como eles a vivenciam; enquanto "clínica", responde a uma demanda real, favorecendo uma inserção mais flexível e suportável dos pacientes numa sociedade "veloz" e fragmentada.

Figueira ressalta a assimetria existente na situação analítica. Rastreia-a pelos caminhos abertos por Castel (analista detém o poder, porque estrutura o tempo, define preços, recebe pagamento, erige-se como pólo-que-sabe); afirma mesmo que tal assimetria é produtora dos efeitos-transferência fundamentais para a "cura" analítica. Em primeiro lugar, a inveja — corolário universal, do lado do cliente, de uma situação onde ele é paradoxalmente situado como igual e inferior ao analista. Daí, a transformação do terapeuta (seu olhar, sua aprovação,

sua palavra) num "prêmio, algo a ser seduzido" — para que concorre também o clima de abstinência imposto pelo setting. Resultados: o "nada ser" do analista servindo de estímulo à experimentação (e não imitação) para o paciente ("o analista deve nada ser para que, do ponto-de-vista do paciente, ele possaser tudo, e para que o próprio paciente tudo possa experimentar" . Figueira, 1978b:181); a inferioridade do paciente incitando-o a construir "contra-pesos" compensatórios, levando-o a tentar "valorizar-se", obrigando-o a absorver o raciocínio psicanalítico e seus conceitos ("pulsões", "Édipo", "voracidade"...) de modo a minorar a assimetria entre o seu saber e o do analista. Mas isso não faria da Psicanálise uma técnica pedagógica vulgar, a ensinar "normalidade" sob a forma de comportamentos "propriadados". Acima de tudo, a técnica analítica funcionaria favorecendo a aquisição de "regras de segundo grau" pelo paciente (isto é, os conceitos psicanalíticos) capazes de servir-lhe como referencial para orientação na "realidade externa", universo de regras de "primeiro grau" demasiadas e contraditórias. De posse desse referencial, o sujeito poderia construir sua "própria" escala de valores (até mesmo uma bem "desviante") e passar a "escolher com consistência":

"(...) a chave da atuação psicanalítica está no paradoxo: ninguém decide pelo paciente/a decisão final pelo paciente depende de um equacionamento dos problemas do qual certamente participou o psicanalista. Mas não participou pessoalmente, individualmente; participou através de sua técnica, que, aparentemente, está despida de valores" (Figueira, 1978b:210).

Despida de valores, só aparentemente, assinala Figueira; mas os valores "presentes e constitutivos" da situação analítica seriam "muito genéricos" ("respeito ao indivíduo" , imperativos de "viver, amar e trabalhar" — nem que seja para pagar ao analista...) e não chocariam ninguém. Transmitidos "metacomunicacionalmente", tais valores, além do mais, já seriam denominador comum da moralidade do grupo social que frequenta analistas.

Em todo caso, a amplitude desses valores — sobreviver, amar e trabalhar — talvez encubra minúcias, como o próprio Figueira percebeu: trabalhar, sim, mas onde se ganhe bem, ou não mais se poderá pagar o analista... Acrescentaríamos: amar, sim, mas não em modalidades "perversas" (ficando a definição do que é "maduro" e "saldável" entregue às preferências morais do analista).

Quão desviante poderia ser a síntese efetuada pelo paciente entre as "regras contraditórias" que competem neste mundo "desmapeado"? A Weltanschauung psicanalítica seria, como diz Figueira, larga o suficiente para apoiar qualquer solução "socialmente viável" que permitisse ao sujeito sobreviver, amar e trabalhar? Mas é possível que propostas e comportamentos pouco viáveis ao tempo de Freud (exemplos: homossexualismo "assumido", vida sexual à base de "amizades coloridas" , consumo de maconha), provavelmente remetidas por sua "técnica" a desejos imaturos, fixações e regressões quaisquer, estejam hoje recebendo tratamento diverso por alguns analistas. Não todos, certamente: em todo caso, estes não são comportamentos abençoados por uma tolerância socialmente majoritária. Mas ha-

verá pacientes capazes de encontrar apoio fora do consultório para seus "desvios" — seja em grupos mais ou menos organizados de referência, seja em outro terapeuta. É de se supor que, para além das técnicas e "escolas", as questões de ordem moral hoje também cocorram para o pluralismo analítico. Afinal, a algumas das normas freudianas tradicionais opõem-se hoje contra-normas ou reivindicações veiculadas por grupos ruidosos (gays, feministas, etc.), a penetrar e ganhar simpatias exatamente no grupo social que freqüenta divãs; e a posição do analista fatalmente seria crescentemente questionada se permanecesse aderida à ortodoxia.²¹

Suponhamos então que o campo "psi" se pluralize cada vez mais, acolhendo variáveis posições dos analistas em relação a certos dogmas teóricos freudianos — na medida em que as normas por eles encobertas se vejam mais e mais discutidas e relativizadas. O pluralismo religioso tem efeitos de escândalo, disse Berger, e alimenta o caudal dos céticos; resistirá a credibilidade psicanalítica à descoberta de que os analistas trabalham apoiados em discutíveis (e variáveis) juízos de valor? Ou estará a maior parte dos analistas atenta aos sinais dos tempos, e capacitada a "secularizar" suas normas (ficando,

(21) "O orgasmo? Isso é uma coisa que até que eu, na época, discutia muito na análise. Porque meu orgasmo é muito mais no clitóris do que vaginal (...). O analista realmente era uma m... (...). Ele nunca discutia em termos de orgasmo, ele discutia como uma dificuldade de transar (...) mas aí eu comecei a ler muito a respeito, a procurar leituras, a conversar com outras pessoas e aí as coisas foram ficando mais claras pra mim. E vi que não é bem assim" (Depoimento feminino colhido pelo grupo Ceres — Alves, B. et alii, 1981:286).

é claro, alguns "ortodoxos" residuais para atender à diversidade da demanda)?

É possível que, hoje, a psicanálise seja mais necessária do que Deus (Freud estava convencido disso). O pluralismo dificilmente acabará com ela, a menos que se invente algo mais eficaz para lidar com o que Figueira denominou "desmapeamento". Enquanto não se delineia no horizonte uma tal alternativa, vale a pena indagar em que sentido movimenta-se a vanguarda da secularização psicanalítica em seu encolhimento das normas ao mínimo. E, abandonando a vertiginosa perspectiva foucaultiana, tentar responder com mais precisão às questões avançadas por Castel sobre as responsabilidades e efeitos sócio-políticos da Psicanálise.

III

SÍNTESE E CONCLUSÕES

Na Introdução deste trabalho, propusemos confrontar a Psicanálise com a "Psicologia dos sociólogos", um confronto com sabor de julgamento. Numa retrospectiva dos referenciais teóricos que visitamos no campo das ciências sociais, e com base em certas "convergências" encontradas entre eles, talvez se possa esboçar algo como o seguinte "veredicto" genérico: enquanto não se pense mecanisticamente o ser humano como fantoche em mãos de uma sociedade a se lhe opor como uma realidade estranha, na medida em que não se acate o anátema político às "teorias unificadoras" em "ciências humanas", sobrará um espaço legítimo para a constituição de um "objeto psi" (a discussão metodológica referente a seu possível estatuto e tratamento científico transcende as intenções deste trabalho). Mas qualquer teoria "psi" que se queira compatível com os "fatos" da sociologia e da antropologia deve poder dar conta dos fundamentos e mecanismos da compulsória sociabilidade humana — isso é, do que ao mesmo tempo nos torna capazes de "fatos sociais" e inviáveis fora deles. Essa especificidade humana, plasticidade a exigir e sempre transbordar as "estruturas nômicas", necessariamente irá produzir "homos duplex" — sendo útil a categoria de "inconsciente" para caracterizar o muito que os habita, os tece e os impele sem que disso se dêem conta. Afinal, toda sociedade arbitra formas, direções e regras não só para a ação, como para o pensar e para o sentir — regras "espontâneas", raramente refletidas, que jamais se coordenam em completa coerência nem contêm completamen-

te o "caos", perigosa e preciosa dimensão da condição humana. "Experiências marginais", anelos proibidos, rebeliões, idéias estranhas e até inovações teóricas emergem dessa turfa polimorfa, para além e por entre as frestas das "regras nômicas" com que se tenta "mapeá-la". Às teorias "psi" caberia escrutinar esse território, perguntando: como é possível haver sociedade e história, e mesmo "indivíduos"? Ao procurar as respostas neste nível, estariam rastreando possíveis invariantes ontológicas do ser humano, a um tempo elementares e genéricas — a "natureza humana" plástica de que falam os cientistas sociais.

Dentro desse registro, o surgimento da própria "deman-
da" psicanalítica pode ser referido a determinantes sócio-histó-
ricas bem definidas. Indivíduos "anômicos", "apetitivos", "ho-
meless mind", "desmapeados" — todos obrigados a ser livres, im-
pelidos a trocar suas identidades grupais por "individualidades
normativas"; candidatos à ascensão social, privatizados, "culti-
vados", disciplinados, reflexivos, são esses que a psicanálise
trata. É neles que se expõem angústias psicanalizáveis. Não
que os demais sejam mais felizes necessariamente, ou que nenhu-
ma das "leis" postuladas pela Psicanálise lhes seja aplicável.
Mas será preciso, no mínimo, avançar com prudência no emprego de
"pontos-de-vista" analíticos fora desse contexto (e mesmo fora
do consultório).

Recapitulemos as circunstâncias sócio-históricas que
prefiguraram a invenção da Psicanálise: não só o moderno "plura-
lismo" de perspectivas e regras contraditórias (Lévi-Strauss, Fi-
gueira e mesmo Berger admitem que nenhuma sociedade é um "paraí

so de regras", universo de imperativos harmônicos e exigências compatíveis). Lévi-Strauss comenta a possibilidade de que condutas "xamanísticas", experiências de "transe" socialmente autorizadas e controladas, pudessem servir para a canalização sócio-sintônica de tensões resultantes da incongruência entre os "sistemas simbólicos" de um grupo social; em todo o caso, esse caminho hoje não é mais universalmente plausível, e a neutralização de tensões e sofrimentos pelo vértice da vocação torna-se crescentemente inviável. Houve também um declínio da resignação enquanto atitude socialmente cultivada: à diferença das seitas indianas tradicionais, as muitas propostas e alternativas de vida em competição no mundo "moderno" dizem respeito ao universo profano, material. Tanto a "realidade objetiva" quanto a posição social dos indivíduos são visadas pelas novas "ideologias". Apetitividade sem precedentes, "princípio do prazer" surgido a azeitar o funcionamento do mercado: num tal universo, o sofrimento se torna um escândalo, uma obscenidade.

Foucault fala do "dispositivo de sexualidade" como produtor de desejos proliferantes, polimorfos, contraditórios com a lógica do "dispositivo de aliança".

Se tomarmos essa sexualidade em sentido metafórico, para caracterizar uma apetitividade lato sensu, isso é, o desenvolvimento de um inédito inconformismo com o que se tem, uma incontida sede por "mais" e "melhor", vemos que a lógica dessa "sexualidade" pode solapar o poder e a credibilidade de todas as normas com as quais se tente "discipliná-la". Da resignação, passa-se à contestação, da submissão, passa-se à rebeldia, em mais e mais terrenos da vida social. Uma por uma, submetem-se

à crítica todas as instituições, da "genitalidade" ao mercado auto-regulador, do casamento ao centralismo político, do Estado à heterossexualidade, da mais-valia ao próprio conceito de verdade. "Desregramento" já detectado por Durkheim, a produzir "anomia" e "impulso ao suicídio". Conjuntura sui generis ; a metralhadora giratória da crítica termina por disparar contra o próprio conceito de sujeito, quando a nível emocional muitos "sujeitos" já desmoronavam.

Eis que vem à luz na teoria uma polimorfia ontológica do ser humano. "A moral não é uma propriedade do corpo nem do espírito", dizia Hobbes já no século XVII; mas foi preciso esperar muito para se ver o desmantelamento teórico do Sujeito absoluto (Freud ainda tinha sua teoria do desenvolvimento).

Não é difícil perceber porque numa sociedade como a nossa, tão integrada a nível "estrutural" (solidariedade "orgânica", divisão do trabalho e mercado mundial) o "mundo" ameace aparecer como um caos aos olhos dos indivíduos, assim como suas próprias identidades. Seduzido e perpassado por propostas incompatíveis, sem o recurso de desenvolver "condutas xamanísticas" de escape, o indivíduo se estraçalha. O "terror anômico", a solidão, a perplexidade se generalizam (poupando apenas as camadas sociais que menos crêem em sucesso privado e/ou conservam identidades "grupais", informa Durkheim).

Coloquemos entre parênteses por ora a questão da verdade psicanalítica: observemos antes a estrutura de sua técnica, as bases de sua eficácia à luz da "Psicologia dos sociólogos". Figueira ressalta o papel "nomizante" da psicanálise: transmis-

são de uma Weltanschauung de tipo particular, "regras do 2º grau" e valores (disfarçados, quase consensuais) — como, por exemplo, os que favorecem a "absurda condensação" — "hetaira-concubina-esposa" — tudo isso apoiado na assimetria constitutiva do setting, que transforma o analista invejado em "prêmio, algo a ser seduzido". Voltando a Lévi-Strauss, poderíamos comparar o analista ao curandeiro: o que o paciente não aceita são sofrimentos "incoerentes e arbitrários", e o analista "cura" na medida em que integra o vivido-incompreensível a um todo coerente (sua teoria).

No entanto, salta aos olhos o esforço de toda uma vertente psicanalítica (desde Freud) para negar e eliminar toda "diretividade", todo efeito sugestivo de sua prática. Poder-se-ia ver nisso uma intenção mistificadora, "a meio-caminho entre a inconsciência e a má-fé": tentativa de fugir à crítica libertária, que difunde uma aversão generalizada às normalizações, às práticas "ortopédicas". Estratégia de analistas interessados numa "fatia do mercado" composta por indivíduos acometidos por "sofrimento psíquico" e desconfiança política? Talvez — mas, em todo caso, é preciso pressupor uma demanda. Estranhos personagens, desejosos de normas encobertas, diretividades mudas, "ortopedia" disfarçada... Mas, seriam essas necessariamente as mesmas, todas as velhas normas de Freud?

"O psicanalista, porque é psicanalista, cria o vazio (...). Curioso presente, estranha ideologia do dom, pela qual se gratifica o outro com a falta de seu ser para despi-lo do ser que é". (Castel 1978:111).

Foi esse pequeno trecho de Castel que nos chamou a atenção para a pregnância da categoria "Abismo" na Psicanálise - já em Freud, certamente, em sua teoria pulsional e em todos os seus movimentos de crítica às "Ilusões"; e, contemporaneamente, numa enorme proliferação de conceitos remetendo ao vazio ("voracidade", "inveja", "posição depressiva", "castração", "falta", "ferida narcísica" etc. - de ambos os lados do Canal da Mancha). Pareceu-nos mesmo possível relacionar a "radicalidade" e "profundidade" das psicoterapias, pelo menos aos olhos de muitos "iniciados" e "leigos", com o grau em que estas categorias são evocadas pelas "interpretações" e procedimentos técnicos (frustração, grau de "abstinência" imposta). Ao que parece, a sexualidade errática não mais inspira (pelo menos em certos círculos) o medo/fascínio de outrora, a menos que se faça ouvir em seu seio o "bramido da morte". Desejos incestuosos, homossexuais e desviantes parecem cada vez menos chocantes: é o abismo que produz vertigem.

No limite, seria possível pensar um analista "secularizado" a tratar preferências existenciais, sexuais e políticas (exceto talvez as excessivamente "sádicas" ou "masoquistas", ou mesmo estas) com total indiferença normativa: tudo igualmente "válido", e tudo igualmente "suspeito". As dimensões desse universo comportamental profano seriam todas igualmente "desqualificadas": "véu de Maya" a encobrir o grande Vazio, a verdade que deveria ser contemplada pelo paciente. A norma se resumiria a uma dada relação com essa verdade: consciência do vazio, sobrevivência à sua descoberta (ou não — quem sabe o suicídio não seria preferível a uma existência "alienada"?)

Mesmo sem ir tão longe, seria possível interpretar a experiência de "cura" organizada pela técnica de muitos analistas contemporâneos (de mais de uma "escola") como uma espécie de excursão mítica mais ou menos "protegida" ao "abismo". Sofrida trajetória, ao longo da qual o paciente aprenderia a olhar de frente e suportar "o pior", o avesso de si mesmo, o mais radical dos nada. Além de um referencial capaz de "mapear" o vivido do paciente imerso em regras contraditórias, o analista funcionaria construindo um "ponto zero" como âncora desse referencial. Aliviado, o paciente poderia seguir então com a certeza de que nada mais teria o poder de aterrorizá-lo: o "terror anômico", ao qual o analista o expõe, teria efeitos como que imunizantes. Para viver num mundo caótico, é preciso estar vinculado contra o medo do abismo.

"Não tranquilizar", "não passar uma esponja na angústia": isso não equivaleria a "mostrar ao paciente" que se é capaz de nomear e não temer "o pior", os demônios, as vertigens, o avesso do gozo e da angústia, o "excesso"? Não seria essa a máxima das tranquilizações? Não seria sobretudo essa convicção de que se pode sobreviver à contemplação do "Abismo", essa serenidade perante o Ódio, a Morte, o vazio, que o paciente invejaria no analista? "Enquanto especialista", pensa o analisando, "ele deve saber; isto deve ser mesmo suportável, e se eu conseguir lidar com meu terror, passarei a ser livre, sereno, como ele". Não seria este o ideal do ego que tal analista encarnaria, e que seria objeto de "imitação" para o paciente?

"O que se poderia dizer da inabilidade de tranquilizar de um analista? Se um analista fosse suíci-

da? Para que seja feito algum trabalho, é necessário que uma crença na natureza humana e nos processos de desenvolvimento exista no analista, e isso é rapidamente sentido pelo paciente." (Winnicott, 1982 : 478) (grifos do autor).

É plausível supor que apenas sujeitos atingidos por níveis extremos de desorientação e "anomia" tolerem a aplicação de um regime terapêutico onde a "tranqüilização" se traduza no paradoxo da absoluta recusa em tranqüilizar. Por outro lado, tais "pacientes" tenderão a desconfiar da seriedade, consistência e poder de analistas muito complacentes, pouco frustradores. Atrás da solicitude e simpatia desses terapeutas, adivinharão o medo do "pior", tentativas de conter o que não pode mais ser con-tido, atitudes paliativas. O remédio deve ser tão "forte" quanto o mal. Assim é que certos analistas tenderão a ser valoriza-dos não "apesar", mas antes "por causa" do rigoroso raciocinamento dos "benefícios secundários" que impõem ao andamento da análise.

Isso, porém, ainda não esgota a discussão, restando por exemplo o problema da "alta" ou final da análise. Pode ser que encarar de frente o "vazio" e o "excesso" seja empreendimen-to mais fácil e produtivo quando se está em dadas situações sócio-existenciais que em outras. Não é absurdo imaginar que indivíduos com acesso a uma "vida social mais integrada" possam obter a "cura" mais facilmente do que os demais. O apoio de "outros significativos" capazes de funcionar fora do consultório como "mães-suficientemente-boas"; o acesso a posições ocupacionais capazes de prover reassseguramento, "confirmação" (nos termos de Berger) para a própria identidade, podem ser fundamen-

tais para o sucesso de uma "excursão ao abismo". Afinal, a se-
 crer na "Psicologia dos sociólogos" discutida na Parte II, há
 limites para a capacidade humana de arcar com o próprio Vazio,
 prescindir de Ilusões e de reasseguramento externo (ou seja ,
 prescindir de uma "vida social suficientemente integrada"). Al-
 guma migalha de tranqüilização terá de ser assegurada pelo pa-
 ciente fora do consultório para que ele possa tolerar uma "al-
 ta". Caso contrário, é de se esperar que a análise se torne
 "interminável", e o paciente busque no terapeuta aquele que "sa-
 be quem ele realmente é", conhece a sua biografia, interessa-se
 por ele etc. — por mais "frustrador" que seja.

"É muito interessante observar que o determinismo
 da psicanálise, fundamentado em sua concepção do
 aparelho psíquico e dos processos energéticos que
 aí têm sede, repete, ao afugentar o acaso, a segu-
 rança do hiperdeterminismo do pensamento mágico :
 sempre é possível explicar; ou se não (...), é pos-
 sível entender; ou (...) aceitar — possibilidades típi-
 cas da religião". (Figueira, 1978: 190).

Freud já dizia que "suportar a vida é o primeiro de-
 ver de todo o ser vivo", o que obviamente pressupõe ser a vida
suportável. Ora, não está claro ser a "vida moderna" algo fá-
 cil ou sempre possível de se suportar. Recorde-se, por exemplo,
 o "mal-estar na modernidade" diagnosticado por Durkheim e Ber-
 ger: se eles têm alguma razão, o processo de dissociação entre
 as esferas "pública" e "privada" — que os psicanalistas mais
 "freudianos" reverenciam explicitamente — poderia ser questio-
 nado com base em argumentos psicológicos.

A preciosa privacidade "excessiva" com que lida a Psicanálise, supostamente um refúgio do inconformismo, parece hoje corresponder em parte aos "direitos do indivíduo" civilizado, cuja eliminação Berger admitiu ser "eticamente impensável". Mas a "ilusão", o "bom senso" e as estruturas nômicas com que os dis cursos políticos tentam lidar, com cada vez menos certezas (pe-lo menos, os mais honestos), são infelizmente necessários, e pa-rece claro que isso "faz diferença". Ainda recordando Berger, uma "volta às instituições", o reconhecimento da sociabilidade como elemento constitutivo compulsório do Homo sapiens, talvez equivalesse a uma reconciliação com os limites da liberdade, com o "outro lado" do abismo. Sem renunciar ao "excesso", talvez se pudesse tornar mais suave o seu peso, refazer a dialéti-ca entre a consciência crítica e a consciência "naïve", revalo-rizando esta última. Assumir (criticamente) a ilusão...

Tudo isso, é claro, pressupõe mudanças "estruturais" de um enorme alcance. Parece evidente que só uma sociedade ca-paz de assegurar igualmente a todos o acesso não só aos valores materiais e culturais, como ao poder de gerir diretamente a "coi-sa pública" (esfera a ser ela própria democraticamente delimita-da), pode também assegurar a todos (e tornar mais suportável) o exercício do "excesso". Desfazendo as identidades grupais e e-rigindo o "progresso" como valor social supremo, o capitalismo moderno instigou criatividades e "liberou" Indivíduos, mas con-denou-os à desigualdade, à opressão, à alienação, "anomia", in-segurança e isolamento; caberia, então, não recriar "universos simbólicos" totalitários, mas criar condições materiais e sócio-políticas para que a consciência crítica, a dúvida e a prática

da liberdade fossem democratizadas e contrabalançadas por estruturas reasseguradoras (a nível "infra-estrutural" e relacional). Num tal contexto, o tipo de vivência que a Psicanálise credita ao Abismo poderia ser em boa parte substituído por uma insatisfação mais "saudável" e criadora.

Afinal, mesmo supondo ser a "falta" (de programações genéticas para uma articulação com a natureza) uma raiz ontológica de nossa "polimorfia", não se pode creditar à psicanálise nem a qualquer técnica particular o fornecimento de um contato direto com essa "falta", o acesso puro, a contemplação fotográfica. Não só o 'setting , mas também a realidade social extra-consultório parecem ter um decisivo papel condicionante sobre o fato de que hoje se vivencia um "abismo" no avesso de uma sexualidade compulsiva, de uma voracidade infinita, de uma agressividade irreduzível. É possível até especular que uma vivência correlata, espécie de apercepção de que é porque nada somos que tanto podemos ser, pudesse emergir muito mais espontânea, tolerável e "compatível" numa sociedade como a hipotetizada acima — onde a dialética entre o inconformismo e seus limites, a autonomia individual e o "enraizamento", o ponto-de-vista "privado" e o "público" se expressasse concretamente — democracia, centralismo — na gestão de esferas importantes da vida coletiva.

Seria então banido o "sofrimento psíquico", o conflito congelado das "neuroses"? Parece que não: a síntese eternamente desfeita e refeita entre o ser e o nada, o "excesso" e o bom senso, as regras inevitavelmente contraditórias da vida social, parece constituir uma trajetória em terreno demasiado aci

dentado para que não haja impasses e enguiços. A "manutenção e reparo de identidades", tarefa para a qual a Psicanálise inegavelmente contribuiu com achados no campo teórico e terapêutico, talvez seja daqui para a frente sempre necessária, pelo menos enquanto a sociedade implemente o valor "felicidade individual" entre seus objetivos. Poderiam, no entanto, surgir uma teoria e uma "clínica" herdeiras da Psicanálise, sem envolver "psicanal^{lismos}"¹:

"Poderíamos, talvez, sonhar com funções depuradas da relação analítica numa sociedade em que consciências e inconscientes se encontrassem face a face, uma sociedade sem classes e sem violência". (Castel, 1978: 76).

Mesmo sem crer de todo neste "sem violência", e de volta a Durkheim em sua (algo idealizada) descrição da comunidade judaica, teríamos indicações interessantes para caracterizar essa "realidade externa" (sôcio-política) onde o "abismo" pudesse mais facilmente ser transformando em base de uma apercepção fértil e não de todo desorientadora: seria preciso apoiar a "falta" na solidariedade comunitária, a percepção do "vazio" na relação com outros "suficientemente bons", o "excesso" na segurança de ser socialmente valorizado pelo simples mérito de existir. A percepção da importância determinante da dimensão dita do "bom senso" deveria servir de contrapeso à "radicalidade" de certos

(1) Bem entendido que tal "Psicanálise sem psicanalismo", ainda que tivesse uma "clínica" parecida com a que se faz hoje, seria em teoria muito mais sensível às determinações sócio-históricas e culturais dos "conflitos psíquicos", reduzindo suas pretensões universalistas à identificação de invariantes extremamente elementares e "plásticas".

analistas — no mínimo deveria desencorajá-los a louvar como virtude um "excesso" atualmente condicionado, enquanto vivência, pelas estruturas e dinâmica de sociedades competitivas, super-privatizantes e produtoras de desigualdade.

Poderia uma tal percepção, da parte dos analistas, traduzir-se desde já em alterações a nível técnico, em modificações na sua clínica? Tal transposição parece muito problemática. Afinal, a demanda que hoje se dirige ao analista é "privatizada" e não se vê muito bem como se poderia incluir em alguma psicoterapia uma reflexão sociológica ou política se esse já não fosse o universo ideológico do paciente. O terapeuta não pode introduzir ou traduzir algo que já não estivesse "lá"; pode no máximo tomar partido entre tendências em luta (por exemplo, entre a "vontade de curar-se" e o apego aos "benefícios da doença"), mas sempre com prudência extrema, dentro de limites que não poderá transpor sem comprometer a "aliança terapêutica", provocando rebelião e até o abandono da análise pelo paciente. Não que inexistam pacientes interessados na obtenção de uma Weltanschauung tradicional além das "regras de 2º grau", do referencial individualizado; Jung chegou a fazer sucesso com suas psicossínteses orientadas, e há terapêuticas integradas a cosmovisões alternativas à de Freud ainda hoje em funcionamento. Mas não se pode dizer que tais cosmovisões transmitidas correntemente em terapias "alternativas" sejam mais progressistas que a de Freud²; e, além disso, também elas se encontram ameaçadas pela

(2) A máxima "não apresse o rio, ele corre sozinho" — título de um livro recente dedicado à "Gestalt-terapia" — serve de ilustração do universo ideológico em que parecem mover-se tais alternativas psicoterápicas.

falta de bases sociais estáveis, pela concorrência de Weltanschauungen discrepantes e pela fragmentação/pluralização generalizada da "vida moderna", o que faz temer o eventual desmoronamento de sua credibilidade aos olhos dos ex-pacientes. Resta saber se a terapia lhes terá dado "estrutura" suficiente para sobreviver a tal desmoronamento.

De qualquer maneira, a "demanda" dos analisandos não parece hoje mais ser a mesma dos jovens nos anos 60. Aparentemente, a crescente desilusão das esquerdas lato sensu com os "socialismos reais" e as táticas de afrontamento armado — pelo menos nos países mais industrializados e "desenvolvidos" — tem levado a um grande descrédito os movimentos unificadores de modo geral. Os "grupos de referência" que cavavam, nos termos de Figueira, um "generation gap politizado" entre pais e filhos não têm mais a mística de outrora, no Brasil inclusive. Em outras palavras, faltam novas "identidades grupais" ascendentes com o poder de substituir a do grupo familiar na classe média urbana; o analista agora encontra pacientes desorientados entre alternativas muito mais fragmentadas que as da dicotomia "família X grupo de esquerda". É aqui que a demanda dos pacientes pela construção de referenciais "privados", de "pontos zero" individuais, torna-se mais imperativa — e as análises mais longas... Numa época em que os "universos simbólicos" politizados estão rarefeitos e gozam de pouca base social, não é de estranhar que as "escalas de valores" construídas pelos pacientes em análise sejam apolitizadas.

Sabe-se dos impasses em que hoje se debatem o pensa -

mento político e os movimentos de esquerda: como recosturar a solidariedade entre as problemáticas privadas e coletivas sem sacrificar a democracia, sem escorregar para práticas sectárias e sem perder a eficácia revolucionária? Quaisquer que sejam as soluções propostas, dificilmente passarão pela total fagocitose das "privacidades" por identidades coletivas, partidos ou grupos de militância — a menos que se tenha a consolidação dos pesadelos apocalípticos da futurologia de ficção. Mas não se pode visualizar de que forma o analista em seu consultório poderia antecipar-se à emergência de novos grupos de referência para engajamento, e "politizar" por conta própria seus pacientes. A "posição original" do analista "secularizado" parece marcada pelo signo da alternância polivalente (embora pareça estranho imaginar o mesmo terapeuta "facilitando" a nível emocional a passagem de um paciente a uma Weltanschauung tipo fascista, e de outro paciente a uma Weltanschauung libertária). E, na presente conjuntura, por mais heterodoxas que fossem as suas intenções, no confronto com a "realidade psíquica" padrão do paciente hodierno, o analista se veria obrigado na prática a ser extremamente "freudiano" — manejar o "vazio", facilitar a super-individualização, participar de um longo ritual de queima das "ilusões" do bom-senso; enfim, assistir seu paciente num trajeto de alternância das Weltanschauungen falidas/conflitivas em que ele se debatia para a coisa nenhuma, a poeira em que se desfizeram os sóis brilhantes das antigas doutrinas e propostas "nômicas", unificadoras. Quaisquer que sejam as invariantes elementares da "natureza humana", parece que nestas circunstâncias sociais elas não podem deixar de expressar-se em formas compatíveis com as metáforas psicanalíticas da "falta", "voracidade",

"castração", "excesso", "angústia" — ao menos certas para certas camadas sociais.

Enfim, respondendo a Castel, seria possível dizer: não é justo imputar ao psicanalista a responsabilidade de uma "apolitização" que não é ele quem orchestra e ele não pode reverter a partir do consultório³. Ademais, pode-se demonstrar que toda atividade tolerada pela polícia de algum modo "serve ao sistema" (consolidando-o ou legitimando-o pela sua tolerância mesma). Que algumas dessas práticas sejam mais, outras menos "éticas", isso é indiscutível, mas não parece tão claro estar a psicanálise entre as segundas. Sem revanchismo, talvez fosse possível "devolver" a Castel as suas farpas, convidá-lo a complementar seus empreendimentos de denúncia ao "psicanalismo" empregando o seu engenho em algo bem mais complexo, que tão poucos ousam ainda fazer: tentar construir, em teoria e prática, as trilhas de acesso e os alicerces para uma outra sociedade, onde o "psicanalismo" não mais tivesse razão de ser.

(3) Isto é, o psicanalista enquanto psicoterapeuta. Enquanto ideólogo, ao proclamar a total impermeabilidade do conflito psíquico às soluções de "bom senso", é evidente que o psicanalista concorre para a apolitização dos que gravitam em torno de sua influência — embora não se possa ver aí um fator importante na produção do "apoliticismo" contemporâneo enquanto fenômeno de massa.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, B. et alii (1981): Espelho de Vênus, S. Paulo, Brasilien se.
- ARIES, Philippe (1981), História Social da Criança e da Família. Rio de Janeiro, Zahar.
- AUGRAS, Monique - "As Fontes Explícitas da Obras Antropológica de Freud". Arquivos Brasileiros de Psicologia, Rio de Janeiro, 34(2):3-15, abril/junho 1982.
- BERGER, P.L. (1965), "Towards a sociological understanding of psychoanalysis". In Social Research, 32:26-41.
- BERGER, P.L. (1971), El Dosei Sagrado. Buenos Aires, Amorrortu.
- BERGER, P.L. et alii (1973), The Homeless Mind. New York, Random House.
- BERGER, P.L. et al (1976), A Construção Social da Realidade. Petrópolis, Vozes.
- BOTT, Elizabeth (1976), Família e Rede Social, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- CASTEL, R. (1978), O Psicanalismo. Rio de Janeiro, Graal.
- DUMONT, L. (1966), Homo Hierarchicus. Paris, Gallimard.
- DURKHEIM, E. (1926), De la Division du Travail Social. Paris, F. Alcan.

- DURKHEIM, E. (1960), Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse. Paris, Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, E. (1971), As Regras do Método Sociológico. São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- DURKHEIM, E. (1973), Le Suicide. Paris, Presses Universitaires de France.
- FIGUEIRA, S.A. (1978 a), "Notas Introdutórias ao Estudo das Terapêuticas I". In Figueira, S.A. (org.), Sociedade e Doença Mental. Rio de Janeiro, Campus.
- FIGUEIRA, S.A. (1978 b), Individualismo e Psicanálise. Tese de Mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-RJ.
- FOUCAULT, M. (1977 a), Vigiar e Punir. Petrópolis, Vozes.
- FOUCAULT, M. (1977 b), História da Sexualidade. Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, M. (1979 a), "Verdade e Poder". In Machado, R. e Guilhon de Albuquerque, J.A. (orgs), Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, M. (1979 b), "Genealogia e Poder". In Machado, R. e Guilhon de Albuquerque, J.A. (orgs.), Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, M. (1979 c), "Soberania e Disciplina". In Machado, R. e Guilhon de Albuquerque, J.A. (orgs.), Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1979. d), "O Olho do Poder". In Machado, R. e Guilhon de Albuquerque, J.A. (orgs.), Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1979 e), "Não ao Sexo Rei". In Machado, R. e Guilhon de Albuquerque, J.A. (orgs.), Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1979 f), "Sobre a História da Sexualidade". In Machado, R. e Guilhon de Albuquerque, J.A. (orgs.), Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, M. (1984). Entrevista a dois estudantes norte-americanos. Publicada no Jornal do Brasil, 4/11/84.

FREUD, S. (1897), Carta a Fliess. Obras Completas de Sigmund Freud, 4^a edição, Tomo I. Madri, Biblioteca Nueva.

FREUD, S. (1905), Três Ensaio para uma Teoria da Sexualidade. Obras Completas de Sigmund Freud, 4^a edição, Tomo II. Madri, Biblioteca Nueva.

FREUD, S. (1908), A Moral Sexual Civilizada e a Neurose Moderna, o.c., Tomo II.

FREUD, S. (1910), "Cinco Lições de Psicanálise". In "Os Pensadores". São Paulo, A. Cultural.

FREUD, S. (1912), Sobre uma Degradação Comum da Vida Erótica, o.c., Tomo II.

FREUD, S. (1912-13), Totem e Tabu. o.c., Tomo II.

FREUD, S. (1913), Múltiplo Interesse da Psicanálise. o.c., Tomo II.

FREUD, S. (1914), História do Movimento Psicanalítico. o.c., Tomo II.

FREUD, S. (1915), Reflexões para Tempos de Guerra e Morte. o.c. Tomo II.

FREUD, S. (1916-17), Lições Introdutórias à Psicanálise, o.c. , Tomo II.

FREUD, S. (1918), O Tabu da Virgindade. o.c., Tomo III.

FREUD, S. (1921 a), Para Além do Princípio do Prazer. o.c., Tomo III.

FREUD, S. (1921 b), Psicologia das Massas e Análise do Ego. o.c., Tomo III.

FREUD, S. (1923 a), Psicanálise e Teoria da Libido. o.c., Tomo III.

FREUD, S. (1923 b), O Ego e o Id. o.c., Tomo III.

FREUD, S. (1925 a), As Resistências contra a Psicanálise. o.c. Tomo III.

FREUD, S. (1925 b), Algumas Consequências Psicológicas da Diferença Anatômica entre os Sexos. o.c., Tomo II.

FREUD, S. (1927), O Futuro de uma Ilusão, in "Os Pensadores" , São Paulo, Abril Cultural.

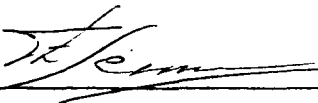
- FREUD, S. (1930), O Mal-Estar na Civilização. In "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural.
- FREUD, S. (1931), Sobre a Sexualidade Feminina, o.c., Tomo III.
- FREUD, S. (1933 a), Novas Lições Introdutórias à Psicanálise, o.c., Tomo III.
- FREUD, S. (1933 b), Por que a Guerra? o.c., Tomo III.
- FREUD, S. (1937), Análise Terminável e Interminável, o.c., Tomo III.
- FREUD, S. (1940), Esboço de Psicanálise, o.c., Tomo III.
- HOBBES, T. (1940, Leviatan, México, Fondo de Cultura Económica.
- KLEIN, M. (1980), "A Técnica Psicanalítica Através do Brinquedo — Sua História e Significado". In Klein, Heimann e Money - -Kyrle (orgs.) - Novas Tendências na Psicanálise. Rio de Janeiro, Zahar.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. (1983), Vocabulário da Psicanálise. São Paulo, Martins Fontes.
- LECLAIRE, S. (1974), "Le Port de Djakarta". In Verdiglione, A. (org.), Psychanalyse et Politique. Paris, Éditions du Seuil.
- LEVI-STRAUSS, C. (1970 a), "O Feiticeiro e sua Magia". In Antropologia Estrutural, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- LEVI-STRAUSS, C. (1970 b), "A Eficácia Simbólica". In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

- LEVI-STRAUSS, C. (1974), Les Structures Élémentaires de la Parenté. Paris, Mouton.
- LEVI-STRAUSS, C. (1974), "A Obra de Marcel Mauss". In Mauss, Marcel, Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU/EDUPS.
- LEVI-STRAUSS, C. (1976), Totemismo Hoje. "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural.
- LO BIANCO, A.C. (1981), "Concepções de Família em Atendimentos Psicológicos fora do Consultório: Um Estudo de Caso". In Figueira, S. e Velho, G. (orgs.): Família, Psicologia e Sociedade. Rio de Janeiro, Campus.
- LOWY, M. (1975), Método Dialético e Teoria Política. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MACPHERSON, C.B. (1979), De Hobbes a Locke: A Teoria Política do Individualismo Possessivo. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MANONI, O. (1974), "Le Silence". In Verdiglionne, A. (org.) , Psychanalyse et Politique. Paris, Editions du Seuil.
- MARX, K. (1968), O Capital. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MARX, K. (1977 a), "Teses sobre Feuerbach". In Textos, Vol. I. S. Paulo, Alfa-Ômega.
- MARX, K. (1977 b), "Crítica ao Programa de Gotha". In Textos, vol. I, S. Paulo, Alfa-Ômega.
- MARX, K. (1977 c), "Manifesto do Partido Comunista". In Textos, vol. III, S. Paulo, Alfa-Ômega.

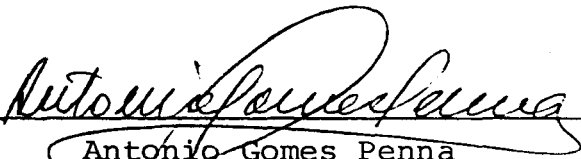
- MARX, K. (1977 d), "O 18 Brumário de Luís Bonaparte". In Textos, vol. III. S. Paulo, Alfa-Ômega.
- MARX, K. (1977 e), "Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política". In Textos, vol. III, S. Paulo, Alfa-Ômega.
- MARX, K. (1977 f), "Estatutos da Associação Internacional dos Trabalhadores". In Textos, vol. III. S. Paulo, Alfa-Ômega.
- POLANYI, K. (1968), The Great Transformation. Boston: Beacon Press.
- THERBORN, G. (1980), The Ideology of Power and the Power of Ideology. Londres, NLB.
- WINNICOTT, D.W. (1982), "Aspectos Clínicos e Metapsicológicos da Regressão dentro do Setting Psicanalítico". In Textos Seleccionados da Pediatria à Psicanálise, Rio de Janeiro, Francisco Alves.

A dissertação " PSICANÁLISE E ABISMO: SÓCIO-POLÍTICA
DA DOUTRINA FREUDIANA" foi considerada *aprovada*

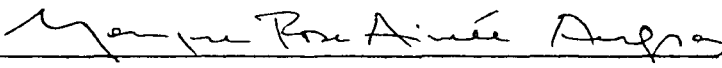
Rio de Janeiro, 29 de novembro de 1984



Franco Lo Presti Seminário
Professor Orientador



Antonio Gomes Penna
Membro da Comissão Examinadora



Monique Rose Aimee Augras
Membro da Comissão Examinadora